

Avi Mathis-Masury

*Gefangen zwischen Hora und Tora*  
*Körperlichkeit bei orthodoxen Juden in Israel*



**Dissertation**

**zur**

**Erlangung des akademischen Grades**

**Doktor der Sozialwissenschaften**

**in der Fakultät**

**für Sozial- und Verhaltenswissenschaften  
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen**

**Tübingen 2004**

**Gedruckt mit Genehmigung der  
Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften  
der Universität Tübingen**

<b>Hauptberichterstatter:</b>	<b>Prof. Dr. Uli Linke</b>
<b>Mitberichterstatter:</b>	<b>Prof. Dr. Gottfried Korff</b>
<b>Dekan:</b>	<b>Prof. Dr. Andreas Boeckh</b>
<b>Tag der mündlichen Prüfung:</b>	<b>26.04.2004</b>

*Für Dich Hollister  
die beste Ehefrau von allen.....*

*Januar 2004*



## Inhaltsverzeichnis

<i><b>Vorwort</b></i>	1
Hintergrund und Motivation zu diesem Werk	1
<b>1. Einleitung</b>	5
<b>2. Hintergründe, Definitionen und Abgrenzungen</b>	13
2.1 Das orthodoxe Judentum	15
2.1.1 Von Ideologie zur Gründung	18
2.1.2 Die Orthodoxie in Israel	26
2.1.3 Zum subjektiven Begriff	33
2.1.4 Vorstellung meiner Zielgruppe	36
2.2 Der Körper, die Körperlichkeit und das Körpererleben	38
2.2.1 Der Erfahrungsbegriff	45
2.2.2 Die orthodoxe Körperlichkeit	47
2.3 Die Gesundheit	51
2.4 Die Erotik	55
2.4.1 Der Körperideal und die Ästhetik	58
2.4.2 Die Schönheit	60
2.4.3 Die Kleidung	62
2.4 Zusammenfassung	63
<b>3. Der Forschungsstand</b>	65
3.1 Beschreibung des Forschungsstands	68
3.2 Defizite	69
3.3 Entwicklung der Fragestellung	71
<b>4. Methodische Vorgehensweise</b>	74
4.1 Die Beobachtung	76
4.2 Das Interview	80
4.3 Die Medienanalyse	84
4.4 Schematische Darstellung	86

<b>5.</b>	<b><i>Körper und Körperlichkeit - verschiedene Perspektiven</i></b>	<b>89</b>
5.1	Historische Betrachtung des Körpers im Judentum	95
5.1.1	Der Körper vor dem Sündenfall - imago Dei	97
5.1.2	Der Körper nach dem Sündenfall	103
5.1.3	Der biblische Körper - der sportliche Körper	106
5.1.3.1	Das Spielen - biblische und talmudische Ausdrücke	107
5.1.3.2	Bogenschießen	108
5.1.3.3	Schleudern	109
5.1.3.4	Laufen und gymnastische Spiele	109
5.1.3.5	Jagen	111
5.1.3.6	Ballspiele	111
5.1.3.7	Pferderennen	113
5.1.4	Vom Volk der Bücher zum Volk der Muskeln!?	115
5.2	Die Körpersymbolik im religiösen Judentum	123
5.2.1	Das Auge	128
5.2.2	Das Herz	131
5.2.3	Das Haar	133
5.3	Die Reinheitsrituale im religiösen Judentum	140
5.3.1	Kizur Schulhan Haruch	144
5.3.2	Rambam	145
5.3.3	Gemara	146
5.4	Der religiöse Prinzip im Alltag	148
5.4.1	Reinheitsrituale als Körpererleben – Religion und Sport	149
5.4.2	Körper und Medien – Kadosh	154
5.5	Der (ort)hodoxe Körper – Körper und Ort	159
5.5.1	Askenasischer Körper	162
5.5.2	Jemenitischer Körper	167
5.6	Körperform oder frommer Körper?	173
5.6.1	Körper als Gedächtnisträger	176
5.6.2	Infertilität	182
5.6.2.1	Die verlassene Frau	185
5.6.2.2	Der wiederverheiratete Mann	189

5.6.3	Körper und Medien – orthodoxe Zeitung	192
5.6.3.1	Der tote Körper	196
5.6.3.2	Die Soll-Realität	200
5.6.4	Der Körper in der Mikve	204
5.7	Der Apfel, die Ratio und das Kind – Schamhaftigkeit als orthodoxe Zivilisation	212
5.8	Zusammenfassung	219
<b>6.</b>	<b><i>Kleidung und Körperlichkeit</i></b>	<b>224</b>
6.1	Handicap Principle (HP)	232
6.1.1	Das Prinzip	235
6.1.2	Kleidung als Opferritual – Selbstvergewaltigung	237
6.2	Kleidung als Bedürfnis – Selbstbefriedigung	241
6.3	Allgemeine Kleidungsordnung der Orthodoxie	249
6.4	Bedeutung und Wirkung von schwarzer Kleidung	258
6.4.1	Schwarz als Symbol	261
6.4.2	Schwarz als Distinktionsmerkmal	267
6.4.3	Die militärische Funktion	272
6.4.4	Die Schutzfunktion	276
6.5	Der gespiegelte Körper	280
6.5.1	Der Kleidungskörper	283
6.5.2	Erotik und Reizunterwäsche	288
6.6	Körperlichkeit und Kleidungsstücke als Dinge des Alltags	296
6.6.1	Orthodoxe Frauen: Die Perücke das Kopftuch und der Hut	301
6.6.2	Orthodoxe Männer: Der Hut	305
6.7	Zusammenfassung	310
<b>7.</b>	<b><i>Schlusswort</i></b>	<b>313</b>
<b>8.</b>	<b><i>Literaturverzeichnis</i></b>	<b>320</b>
<b>Anhang:</b>		<b>b</b>
Glossar jüdischer Begriffe		b-d





## Vorwort



Gefangen zwischen Hora und Tora ist der orthodoxe Körper im heutigen Staat Israel, wie dieser eingeklammert zwischen Moderne und Tradition.<sup>1</sup> Der orthodoxe Körper wird als Gefangener betrachtet, weil er immer und ständig für seine Befreiung im Hass-Liebe-Zustand (nach Horkheimer & Adorno 1984, 266) kämpfen und brüllen soll. Der innere und äußere Kampf; einmal mit der eigenen Gemeinde und einmal mit der säkularen Umgebung, bringt zwei Gesichter hervor, zwei Pole der Orthodoxie. Manche Anhänger dieser Glaubensgruppe möchten endlich ihren Körper reformieren, dagegen wählen andere den Weg der Radikalisierung.

---

<sup>1</sup> Hora und Tora sind im Titel meiner Arbeit als Synonym für Moderne (Hora) und Tradition (Tora) angenommen. Hora ist in Israel ein nationaler (säkularer) Tanz, dagegen ist die Tora im orthodoxen Judentum das eigentliche Gesetzbuch überhaupt. Der „Nationaltanz“ kommt ursprünglich aus Rumänien und steht der Klezmer-Tradition nahe (z.B. „Hava Nagila“). Das Judentum des 19. und des 20. Jahrhunderts definierte sich zunehmend über eine gemeinsame Nationalität mit wenigen religiösen Gemeinsamkeiten, welche unterschiedlich ausgeprägt sind. Heute wird der Begriff Judentum und Jude im Allgemeinen als die Spanne zwischen Religion und Nation verstanden. Die religiösen Juden, die sich an die Regeln des alten Judentums halten, betrachten sich als Mitglieder der jüdischen Religionsgemeinschaft – als *Tora*. Dagegen sehen sich die säkularen Juden aufgrund ihrer jüdischen Nationalität im Zusammenhang mit der gemeinsamen Geschichte zum jüdischen Volk gehörig – als *Hora*. Mit dem Titel der Arbeit „Gefangen zwischen Hora und Tora“ möchte ich andeuten, dass der heutige, orthodoxe Mensch (Körper) nicht nur auf die Tradition (Tora), sondern auch auf die Moderne (Hora) angewiesen ist.

Zum Thema kam ich nicht zufällig. Als Israeli und Sportwissenschaftler fühle ich mich vom Problemkreis „Orthodoxie“ persönlich betroffen als auch fachlich angesprochen. Die persönliche Ebene liegt darin, dass viele Mitglieder meiner Familie orthodoxe Juden geworden sind, was die Familie in zwei „Lager“ spaltet: das säkulare und das strenggläubige. Das Gesicht meiner Familie ist zerrissen, was leider für die gesamte jüdische Nation in Israel zutrifft.<sup>2</sup> Das fachliche Interesse entdeckte ich während meiner Untersuchungen bei den Orthodoxen in Israel zum Thema *Körper, Körperlichkeit und Sport*. Ich fand heraus, dass bei dieser Glaubensgruppe das Konstrukt „Körperlichkeit“ in vielen weiteren Schattierungen, Begründungen und Paradoxien existiert. Die Paradoxie in der Orthodoxie zu diesem Aspekt des Körperlichen, aber auch ihren Umgang mit den „fremden“ Israelis und ihre zwiespältige Einstellung zum heutigen modernen Judentum in Israel, bewegte mich dazu, genauer zum „orthodoxen Körper“ im Spannungsfeld der Moderne in Israel zu forschen.

Der Körper, der ein heißes Thema schlechthin am Anfang des Jahrhundert bis ca. 1945 in Deutschland gewesen war, wurde in der Kulturwissenschaft der letzten Jahrzehnte wieder wichtiger. Der Körper kehrt nach vielen Jahren von Zwangsschweigen wieder. Im sozialwissenschaftlichen Diskurs stieß der Körper, ausgehend von ethnologischen und kulturanthropologischen Studien, auf ein verstärktes bzw. erneuertes Interesse (Jeggler 1986, 30-32). Man spricht wie Kamper und Wulf (1982, 9) von der „Wiederkehr“ und von der „Wiederentdeckung“ des Körpers. Es geht mithin um die Trennung von Körper und Geist; um den Abstraktionsprozess des Lebens mit seiner Distanzierung, Disziplinierung und die Instrumentalisierung des Körperlichen. Es geht um zivilisationstheoretische und geschichtsphilosophische Prämissen. Diese Steigerung der Aufmerksamkeit für den Körper scheint zudem ein verbreitetes gesellschaftliches Phänomen zu sein, das in der Wissenschaft Resonanz findet. Der Körper lässt sich nicht einfach zum Verschwinden bringen, er meldet vielmehr Ansprüche an und holt sich, was er braucht auf neue Weise (Grupe & Huber 2000, 151-167). Viele kulturelle bzw. kulturhistorisch orientierte Institutionen und Organisationen haben in Fachtagungen, Forschungskolloquien, Ringvorlesungen, Graduiertenkollegs oder Workshops das wissenschaftliche Interesse an den Themen Körper, Körperlichkeit oder Körpererfahrung angestoßen (Lorenz 2000, 9). Das „somatische Resultat“ (der Körper) wird längst nicht mehr [allein] als Träger von Leiblichkeit, sondern ebenfalls als sozial wie politisch überformtes Gebilde und als Träger von kulturellem Gedächtnis verstanden.

---

<sup>2</sup> Auf einer abstrakten Ebene, im politischen Sinn sehe ich eine enge Korrelation zwischen dem Scheitern des Friedensprozesses im Nahen Osten und der parlamentarischen Orthodoxie.

Körper und Körperbild aber werden in der säkularisierten, westlichen Welt ganz anders wahrgenommen als in der religiös-orthodoxen, wo der Körper allein religiös sanktioniert und legitimiert ist. Es scheint mir so, dass nirgendwo anders die Spannung zwischen weltlichem und orthodoxem Körperverständnis so deutlich und folgenreich zutage tritt wie im heutigen Israel. Der „säkular-orthodoxe“ Konflikt, schreibt Liebman (1990, 9), sei ernster zu nehmen als die „jüdisch-palästinensische“ Krise. Orr (1994, 42-52) und Wolffsohn (1995, 50) sehen durch die sich vergrößernde Kluft zwischen religiösen und säkularen Juden sogar die gegenwärtige jüdisch-israelische Identität problematisiert, ja ganz in Frage gestellt.

Der orthodoxe Körper und Körperlichkeitsidentität bzw. die religiöse Körperauffassung in der heutigen Orthodoxie in Israel, sind also Objekt dieser Betrachtung.

Die orthodoxe Identität fühlt in ihren Zügen und Charakter eine gewisse Ähnlichkeit und Verwandtheit mit dem physikalischen Trägheitsbegriff: *Jede Körper verharrt im Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung, sofern er nicht von einwirkenden Kräften gezwungen wird, seinen Zustand zu verändern.* In der allegorischen Selbstausslegung dieses Satzes durch die Orthodoxen, bedeuteten die „einwirkenden Kräfte“ die modernen Einstellungen; bedeutet der Körper die Orthodoxie und die Ruhe bzw. gleichförmige Bewegung die jüdische Religion. Alle diese Kanäle münden in das Meer des veränderten Zustandes des orthodoxen Alltags in Israel.

Das Körperverständnis der israelischen orthodoxen Juden, seine Erfahrungsform und seine Präsentation bzw. Inszenierung im Alltag in Form von Kleidung, Ritus, Mikwebesuch, häufiger Schwangerschaft, Tod und Media, sollen deshalb das Thema dieser Arbeit sein, allerdings in verschiedenen Gewichtunganteilen. Sie sollen einerseits in der religiös-rituellen Fundierung theoretisch erarbeitet werden, zum anderen will ich sie in einer umfangreichen und differenzierten Fallstudie mit orthodoxen Juden auch im Spannungsverhältnis zum Körperbild der weltlichen Juden Israels empirisch verifizieren.

Zum Schluss ist all jenen zu danken, die mir geholfen haben, dieses Werk zu beenden. Meiner Frau Hollister danke ich für die tausend Stunden wissenschaftlichen, sozialpsychologischen, kulinarischen und haushaltlichen Beistands in tausend Zweifeln.

Frau Prof. Linke danke ich dafür, mich als Doktorand angenommen und mir der Weg zur Promotion ermöglicht zu haben, obwohl ich ursprünglich nicht aus ihrem Fach, der Empirischen Kulturwissenschaft, stamme.

Dank dem Graduiertenkolleg *Religion und Normativität* in Heidelberg, das mir Vertrauen schenkte und mich für zwei Jahre betreute. Ich danke Prof. Dr. Theo Sünnermeier und seiner „rechten Hand“, der Koordinatorin Marion Steinicke, und allen Professoren, Postdoktoranten und Doktoranten recht herzlich.

Eine visuelle Ergänzung zum Inhalt und zur Darstellung dieser Arbeit bilden einige Zeichnungen des Künstlers *Ernst Mücke* aus Tübingen. Ernst Mücke und seine Familie möchte ich besonders danken.

Bei der Fertigung einer Dissertation will auch die Psyche unbedingt ihr Wort haben. In der Zeit des Schreibens gerät man gelegentlich vom „stabilen“ in den „labilen“ Zustand und umgekehrt. Öfter bekommt man das Gefühl, es solle alles „Wissenschaftliche“ verworfen werden und man etabliere sich besser in der Wirtschaft, wie Andere es tun. Ich werde selbst wenn ich es versuche nicht allen Leuten danken können, welche mir in den vielen „labilen“ Momente des Schreibens geholfen haben. Freunde, Bekannte und Kollegen bringen dabei den Erfolg des Werkes, insbesondere seinen empirischen Teil.

Am Institut für Sportwissenschaft in Tübingen durfte ich die tollen Sportanlagen (Kraftraum und Laufbahn) benutzen, um mich mit Endorphinen und sozialer Umgebung zu „dopen“.

Vielen Dank!

## 1. Einleitung



Manche orthodoxe Juden in Israel behaupten noch immer, dass nur ein einziges authentisches Judentum existiert, das von Abraham über Moses bis zum heutigen Tag unverfälscht von Generation zu Generation weitergereicht wurde.

Dagegen hat für die Mehrzahl der Juden das Judentum eine Definition, die zur Illustration die Geschichte von den Blinden erinnert, welche einen Elefanten betasteten und ihn dann entsprechend dem Körperteil beschreiben, den ihre Hände berührten; als Thron; als Fächer; als Wasserpfeife; aber niemand kann sich vorstellen, wie das Tier wirklich aussieht.

Der „genetische Code“ des Judentums wurde ab dem 17. Jahrhundert durch den Gedanken der „Emanzipation der Juden“ und im Lauf des 19. Jahrhundert von damals neueren gesellschaftlichen Eigenschaften im Zuge der Moderne gewaltig aufgebrochen.

Modern ist, wer glaubt, dass man bis ins Äußerste etwas anderes tun kann, als sich an Gott und höhere Gewalten hinzugeben. Der moderne Mensch will die höhere Gewalt nicht erleiden, sondern sein (Sloterdijk 1997, 12). Für Haumann (1977, 320) erhielt die funktionale Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Teilsystemen und erhielten bestimmte charakteristische Merkmale der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung, wie z.B. Säkularisierung, Individualisierung, Demokratisierung und Industrialisierung einen Platz im jüdischen Leben, weil die Religion im jüdischen Alltag an Bedeutung verlor und die bürgerliche Kultur zur Zielkultur der Juden wurde.<sup>3</sup> Durch moderne Änderungen und Einstellungen in der Gesellschaft, muss sich die Tradition, wie Hobsbawm (1983, 1-14) meint, eine neue Definition suchen. Die jüdische Religion, laut Haumann (1977, 320), verlor ihr Monopol und musste deshalb ihre traditionellen Teile neu definieren.

Ich behaupte allerdings, dass die jüdische Religion nicht viel von ihrer Bedeutung verlor, sondern im Kontext der gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten 50 Jahre in Israel in andere Bahnen der Praxis und Interpretation gezwungen wird. Diese Umlenkung dürfte auch als eine Art Ergänzung zum alten ‚diasporischen‘ Praktizieren hinter der Auffassung und dem Verständnis von Körper bzw. Körperlichkeit bei jüdisch-orthodoxen Menschen in Israel gesehen werden.

Die gesellschaftlichen Forderungen an den Körper des orthodoxen Einzelnen haben sich gewandelt; die moralische Schuld um das Genießen, die der Einzelne auf sich zieht, wenn er nicht selbstverantwortlich den Körper den Normen und Anforderungen der orthodoxen Gemeinschaft unterwirft, ist geringer geworden. Die „erlaubte“ Nacktheit in der Mikwe und die elegante Kopfbedeckung von orthodoxen Männern und Frauen sind nur zwei Zeugnisse dieses Wandels. Der durch die Gemeinde reglementierte, kontrollierte<sup>4</sup> und disziplinierte

---

<sup>3</sup> Wie die allgemeine Religion im Leben eines „westlich-orientierten“ Menschen wahrgenommen wird, dazu siehe: Schenker 1992, 18.

<sup>4</sup> Körperkontrolle als Ausdruck der sozialen Kontrolle (Douglas 1974, 99ff).

Körper<sup>5</sup> wird nicht mehr nur im Zustand des „heiligen“ Schmerzes gehalten,<sup>6</sup> wie in den Reinheitsritualen üblich. Das soziale Gebilde<sup>7</sup> (Körper) darf sogar auch als erotisches Individuum betrachtet und in seiner „somatischen“ Körperlichkeit genossen werden und nicht immer nur im Dienst der Gemeinde bzw. des Reproduktionsprinzips des *vermehrt euch* Prinzips, d.h. des Fruchtbarkeitsgebots.

Diese Reform des „geistigen“ Judentums, das Gewecktwerden aus dem Schlaf der Diasporazeit verdankt sich der Bewegung der Aufklärung. Der biblische Moses der Orthodoxie musste eben seinen Platz als „Geschäftsführer“ im Büro der jüdischen Religion dem säkularen Juden Moses Mendelssohn (1728-1786) räumen. Die neue Ära des neuen Chefs (Mendelssohn) gilt bis heute als der Wiege des aufgeklärten Judentums überhaupt (Shoham 1981, 15).<sup>8</sup> Konsequenz dieses „Personalwechsels“ war die Entstehung eines modernen Judentums, das viele orthodoxe Juden als „Mutation“, ja sogar als „Metastase“ im Körper des jüdischen Volkes ansehen. Solche photologische Zelle soll, so die Meinung vieler orthodoxer Juden, unbedingt fein operativ bekämpft und entfernt werden. Andere Orthodoxe dagegen lassen diesen Zuwachs zum genüsslichen „Körper“ im Judentum gerne zu.

Was in der Geschichtswissenschaft im Fokus der Historizität des Körpers in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert thematisiert war; dass der Mensch sich im Lauf der Zeit in seinen Gedanken und ohne Zweifel bis in den feinsten Mechanismus seines Körpers hinein verändert hat (Bloch 1974, 60), findet seine Gegenwart in Israel. Der Körper des orthodoxen Menschen im heutigen Israel wird eben sowohl als *Tora-*, als auch *Horakörper* verstanden.

Die heftige Reaktion des schon über 5700 Jahren praktizierten Judentums auf die Moderne, konnte schon in ihrem Anfang nicht lange übersehen werden. Sie zeigt sich heute auf eine polemische Art und Weise in der Praxis besonders der jüdischen Orthodoxie. *Radikalisierung* und *Reformierung* sind die Folge zweier Seiten einer Provokation (Moderne), die sich nicht schämt, auf den Straßen Israels, wie in Form von Kleidung, ihr Gesicht zu zeigen.

Ich bringe noch zwei extreme Beispiele: Einerseits dürfen sich der Rabbi und seine Anhänger

---

<sup>5</sup> Im Sinne Foucaults „die politische Ökonomie des Körpers“ (bürgerliche Individualisierung ist zugleich disziplinierend-normierende Vergesellschaftung) mit dem Ziel der Einschließung, Isolierung, Überwachung und Transformation des Körpers (Fink-Eitel 1992, 70-79).

<sup>6</sup> Die jüdischen Reinlichkeitsrituale als eine Art kontrollierte Anwendung des Schmerzes auf den Körper – hier möchte ich eine Analogie zur Märtyrer-Theorie Foucaults finden (Foucault 1976, 71ff).

<sup>7</sup> Im Sinne Douglas 1974, 99.

<sup>8</sup> Wenn man über das aufgeklärte Judentum spricht, dann muss man unbedingt Moses ben Mendel Heymann erwähnen, genannt Moses Mendelssohn (1728-1786). Er war jüdischer Philosoph, Humanist und Schriftsteller der Aufklärung, Wegbereiter der Emanzipation der Juden. Sein Lebenswerk besteht im Versuch, die jüdische Religion mit den Begriffen der zeitgenössischen Philosophie zu interpretieren.

endlich und öffentlich sogar mit zentralen Fragen des Tabubereichs in Bezug auf sexuelle Techniken und die Sexmechanik beschäftigen, wie etwa mit den Fragen:

*Können Mann und Frau (orthodoxe Juden) wirklich zusammen Spaß am Sex haben? Gibt es ein koscheres Kamasutra? Dein Ehepartner – Freund oder Geliebter? Ist oraler Sex schlecht? Wie sieht es aus mit Verheirateten und Masturbation? Sollte man Sex benutzen, um eine Kluft zu überbrücken? Wann soll man Sex ablehnen? Spielt die Größe eine Rolle? Wie ist das mit Pornografie? Licht an oder aus? Ist Prostitution eine sichere Alternative? Sadomasochismus? Orthodoxer Sex, ein Loch im Papier?*<sup>9</sup>

Andererseits etablieren sich in Israel mehr und mehr Gruppierungen von extrem orthodoxen Juden, welche zum Teil *Ultra-Orthodoxe* genannt werden und sich sogar von ihrer eigenen Orthodoxie absondern. Die Ausdifferenzierung möchte sich klar ausdrücken: wenn orthodoxe Juden anderer Gemeinden das Ei am Samstag zum Essen schlagen,<sup>10</sup> so vertreten die Fundamentalisten den Glauben, dass der Talmud dies allen Juden verbietet.<sup>11</sup>

Die orthodoxe Gesellschaft im heutigen Israel mit extremen Gegensätzen innerhalb ihrer Ordnungsschemata, befindet sich in einer Umbruchzeit. Wie agieren Gesellschaften in Umbruchzeiten? Diese Frage erinnert etwa an der „Liminalität-Theorie“ Turners (1989, 28-94), welche nach solchem Krisenverhalten fragt. In der jüdischen Orthodoxie zeigt es sich die Umbruchzeit in der Vielzahl an neuen bzw. umgestellten „Symbolen und Ritualen“ (z.B. Mikwebesuch, Schwangerschaft und Kleidung). Solches Verhalten ist an jüdischen Orthodoxen heute zu beobachten und soll im Lauf dieser Arbeit besprochen werden.

Der Philosoph Jonatan Sacks (1990, 3-136) beschreibt vier grundlegende Reaktionen der jüdischen Tradition auf die moderne Umwelt.<sup>12</sup> Die Lehre von Rabbi Moshe Sifers (1762-1839) wurde bekannt als die *Orthodoxie* des extremen Widerstands gegen moderne Einstellungen. Zweitens entstand kurz danach eine mildere Richtung von Rabbi Samson

---

<sup>9</sup> Aus dem Buch des Rabbiners Shmuley Boteach (2001) „Koscherer Sex“. Das Buch ist voll von Zitaten aus dem Talmud und Anekdoten von jüdischen Gelehrten. Mit diesen versucht Boteach seinen Thesen und Empfehlungen eine gewisse „koschere“ Legitimation zu geben.

<sup>10</sup> Es ist nicht zu glauben, aber Gruppenzersplitterungen und Absonderungen in der Orthodoxie können ihre Quelle bzw. ihren Beginn oder ihren Anlass sogar aus „einfachen“ Diskussionen und damit verbundenen Meinungsverschiedenheiten nehmen. Ein Rabbi erzählte mir ein Beispiel dafür. Am Samstag darf nicht gearbeitet werden. Im Talmud diskutierten berühmte Rabbiner, ob es Arbeit bedeute, am Samstag ein Ei zu schlagen, um es zu essen. Dieses Beispiel zeigt, wie „kleinlich“ manchmal der Grund ist, um gegen irgend eine orthodoxe Gruppe Protest zu üben, welche doch ihre Eier am Samstag schlägt.

<sup>11</sup> Die beide Pole werden an dieser Stelle als Beispiele gebracht, um die Extremform von Reformierung und Radikalisierung zu zeigen. Zum Zweck der Arbeit jedoch zeige ich „mildere“ Formen der „somatischen“ Realität und zwar solche, die einem Repräsentanten oder einer Richtung zur Reformierung des orthodoxen Judentums in Israel dienen könnten.

<sup>12</sup> Ich werde im Abschnitt 2 nur auf die beiden ersten Reaktionen eingehen. Die beiden letzten werden in dieser Arbeit nur erwähnt.



Rafael Hirsch (1808-1888), die sogenannte *Neu-Orthodoxie*, die Tradition und Moderne in einem Miteinander begreifen wollte. Diese Bemühungen eines Miteinanders wurden drittens von Rabbiner Abraam Yizhak Hachohen Kuk<sup>13</sup> (1865-1935) verstärkt, viertens von Rabbiner Josef Dow Halevi Solobejzik<sup>14</sup> (1903-1993) jedoch wieder in Zweifel gezogen (Ahrend 1995, 12). Durch die beiden letzten Jahrhunderte standen neben den „strengen“ und „wenig strengen“ Orthodoxen auch die „anderen Juden“, deren Gründer Abraam Geiger (1810-1874) viel zur jüdischen „Reformbewegung“ beigetragen hat. Die „anderen Juden“ von Abraam Geiger und von oben genanntem Moses Mendelssohn, sind heutzutage die Juden, welche mit den säkularen Juden (die Israelis) in Israel zu vergleichen sind.

Wo der jüdische Glaube stark verankert ist, scheint der Körper nur im Schatten der Seele zu sein – Körperlichkeit ist dort ein fremdes Wort. Die jüdische Bibel verleiht dem Körper verschiedene Definitionen und will ihn einerseits negieren oder ignorieren und andererseits adeln. Gott verflucht Adam zum Erleiden irdischer Arbeit und Eva zum Schmerz der Geburt. Im gleichen Atem jedoch schafft Gott den Körper als Grundlage des Heldentums und erzieht ihn zu Wehrhaftigkeit, Mut und Kraft. Die Zionisten folgten dieser Erziehung und möchten den degenerierten Volkskörper vor seiner Lähmung in und durch das Exil retten. Über 2000 Jahre durfte das jüdische Volk in der *Galut*<sup>15</sup> nur nach seinen geistigen Fähigkeiten leben. Mit ihren Parolen zur wiedergefundenen „Staatlichkeit“ wollten die zionistischen Modernen einen „Muskeljuden“ schaffen; zur Erinnerung was sonst an eine biblische Dynastie, welche die Quelle des Heldentums aus Leid und Verfolgung, aber auch aus hellenistischem Sport, Bewegung und Spiel geschöpft hatte. Mit Hilfe der Zionisten, die im 19. Jahrhundert eine gewisse „erotische Revolution“ in das Judentum brachten (Biale 1992, 176-203), kehrte der Spaßkörper nach 2000 Jahren in das Judentum zurück. Für den orthodoxen Juden überall in Israel, stellt allerdings sein gewaltiges „Come-back“ eine starke Anmaßung dar.

Bei jedem Schritt im Alltag muss der Körper des Gläubigen bewusst orthodox auftreten. Der orthodoxe Körper darf sich nur bedingt zeigen und seine Erscheinung soll immer ein „koscheres“ Element in sich haben. Bildhaft gesprochen, soll die Profitierung seines Daseins unbedingt in die orthodoxe Seelentasche fließen.

Vom Strenggläubigen erwartet man eine Disziplinierung und Zivilisierung in allen Formen

---

<sup>13</sup> Der Rabbiner Kuk ging einen Schritt weiter und war im Gegensatz zu Hirsch, der die jüdische Tradition neben der Moderne und mit der Moderne sah, der Meinung, dass die alte Tradition sich erneuern soll und das Neue als heilig betrachtet werden muss (mehr dazu siehe: Jung 1958, 485-509).

<sup>14</sup> Rabbiner Josef Halevi sah den Gläubigen als einsames Wesen mit der Lebensaufgabe, der Vermittlung seiner Glaubensbotschaft zu den nicht Gläubigen zu übermitteln (mehr dazu siehe: Solobizik 1965, 9-61).

<sup>15</sup> Die wichtigsten hebräischen Begriffe sind im Text unterstrichen und werden im Anhang erklärt.

von Schmutz oder Reinheit, Ernährung, Körperpflege und Geschlechtsverkehr. Mit dem Körper beschäftigt man sich intensiv und möchte ihn als Alltagsthema betrachten. Die Faszination des „reinen“ Körpers im Judentum gegenüber seinen „unreinen“ Nachbarkörpern, steckte sogar nicht-jüdische Beobachter an, welche ihn zu ihrem Thema machten. In der internationalen Hygiene-Ausstellung 1911 in Dresden, bildete die Beschreibung der Hygienepraktiken der „Völker der Welt“ das Leitmotiv. Eine eigene Abteilung widmete sich den jüdischen Hygienepraktiken und versuchte, jüdische Rituale wissenschaftlich zu begründen.<sup>16</sup> Gemäß dieser Ausstellung in Dresden waren die europäischen Juden des 19. Jahrhunderts, die sich streng an die religiösen Vorschriften ihrer Vorväter hielten, „gesünder“ und „moralischer“ als die nichtjüdischen Europäer, da sie auf eine lange Tradition von Hygienepraktiken zurückblicken konnten (Rosen 1998, 11).

Der Körper, aber auch seine Bestandteile werden im praktizierten Judentum als „heilig“ wahrgenommen und sogar als Symbole für das Göttliche bei den Menschen dargestellt. Die Verletzung eines Bruchteils dieser Schöpfung fordert eine hohe Strafe. Der biblische Samson verrät sein göttliches Haar für eine Frau und wird dabei indirekt von Gott als blind bestraft. Das Haar aber auch das Herz und das Auge sind in diesem Werk Beispiele für göttliche Bestandteile einer Heiligkeit, welche sich als Wasserquelle, Vernunft, Gemüt, Zentrum, Liebe, Ehrfurcht, Kraft, Magie und Erotik steht. Sie sind nur ein Bruchteil der Summe (Körper), werden aber sogar viel mehr als das Ganze gesehen, wahrgenommen und betrachtet. Manche Forscher behaupten, dass *Körperlichkeit* und *Heiligkeit* aus der gleichen Natur des Menschen stammen. Die *erotische Ekstase* (Körper), genauso wie das *asketische Sakrale* (Religion), stellten für den Menschen eine Affinität her, welche sich zwischen Euphorie und Schmerz bzw. Widerwillen und Verlangen bewegt (Bataille 1972). Hier wird gefragt, ob die „jüdische“ Körperlichkeit, die sich durch manche Reinheitsrituale manifestiert, mit einem „westlichen“ Verständnis von Körperlichkeit und Erleben, wie z.B. durch den Sport, vergleichen lässt.

Amos Gitai, der Regisseur des Films „Kadosh“, möchte keine Verbindung zwischen der *erotischen Ekstase* und dem *asketischen Sakralen* des orthodoxen Mensch sehen. Ekstase und Sakrales können, so sein Film, nicht im gleichen Körper eines Orthodoxen existieren, ohne dass es zu einer Explosion kommt. Der Film zeigt, dass der orthodoxe Mensch im Spannungsfeld der Moderne in Israel, von den beiden Kräften Körper und Religion immer zerrissen hin- und hergerissen ist. Am Ende muss er, um ein soziales Leben zu erzielen und in

---

<sup>16</sup> Z.B. der Zweck der Beschneidung oder der Speisevorschriften (Kaschrut).

Mea Shearim<sup>17</sup> bei seiner Gemeinde bleiben zu dürfen, eine von den beiden Kräften als Lebensführung wählen. Hier stellt Amos Gitai bewusst oder unbewusst einen engen Zusammenhang zwischen Körper und Ort her. Solcher Zusammenhang übte seit der Diasporazeit eine beträchtliche Wirkung auf den orthodoxen Körper aus, danach die Orthodoxie im heutigen Israel, welche ursprünglich aus dem Orient und Europa stammte, unterschiedliche Biographie ihres Soma beweist.

Israel ist in seinen jüdischen Anteilen ein Ort vieler Körper aus unterschiedlichen Herkunftsländern. Man unterscheidet zwei Stammesgruppen; die ethnische Gruppen des Orients werden in der israelischen Umgangssprache als *Sefardim* den europäischen *Aschkenasim* gegenübergestellt. In der Zeit der Diaspora behauptete ich radikale Unterschiede zwischen den beiden Lagern zu finden, ja sogar solche, die bei der Auslegung und beim Erleben der jüdischen Religion oder bloß des jüdischen Alltags vorkommen. Die *Sprache*, das *Klima* und die *Lebensauffassung* sind meiner Absicht nach wesentliche Elemente der Unterscheidung, welche den „Körpercharakter“ der jeweiligen Gruppen formen. Im Mittelpunkt meiner allgemeinen Betrachtung steht der schwermütige, „leidende“ Körper aus Europa dem lebendigen, „fröhlichen“ Körper aus dem Jemen gegenüber.

Neben gesellschaftlichen Entwicklungen in Israel, hat auch die Mischung vieler Körper durch die Masseneinwanderung den orthodoxen Körpern „mildere“ Eigenschaften ausgeliehen. Somit wird die allgemeine orthodoxe Identität in Israel, sowohl aus *Körperformen* (Hora) als auch aus *frommen Körpern* (Tora) bestimmt, bewältigt und bekämpft.

*Wieviel „Körper“ findet man tatsächlich in der heutigen orthodoxen Konzeption?* Um eine mögliche Antwort auf diese Frage zu geben, möchte ich aus der ethnografischen Gesamtheit vier Aspekte untersuchen: die Betrachtung des Körpers als Gedächtnisträger, ihn der Aspekt der Reproduktion auszuleihen, der Einfluss von Medien auf ihn und schließlich sein Verhalten in der Mikwe.

Körperformen und fromme Körper zeigen ihr doppeltes Gesicht unter anderem durch die orthodoxe Kleidung. Die Kleidung stellt den orthodoxen Juden die Suche nach dem irdischen Paradies dar und wird deshalb als *zweiter Körper* bzw. *zweite Haut* angedeutet und bezeichnet. Durch die Kleidung tut sich der orthodoxe Mensch Gewalt an und stellt sich aber auch zufrieden. Er möchte sogar die Kleidungsfarbe für seine Zwecke bestimmen. Er drückt seine Aggression auf legitime Weise aus und erreicht damit Distinktion und auch öffentlichen Schutz. Die Kleidung als Bestandteil des Alltags einer orthodoxen Gemeinde formt die Persönlichkeit ihrer Träger, aber gleichzeitig kontrolliert sie den Glaubensmenschen. Der

---

<sup>17</sup> Mea Shearim ist ein von Orthodoxen bewohnter Ort in Jerusalem.

männliche Hut und die weibliche Perücke lassen ihre Träger, in diesem Sinn, im „goldenen Käfig“ eingesperrt. Im Zusammenwirken von Identifizierung und Kontrolle, aber insbesondere auch von Scham- und Schmuckbedürfnis, findet der fromme Mensch seinen somatischen Persönlichkeitscharakter aus der Abbildung seines Seins im Spiegel seiner Gefangenschaft.

Aus einer historischen und gegenwärtigen Perspektive, wird in dieser Arbeit versucht, die Orthodoxie als Institution und in ihrer Wirkung auf das Privatleben zu erfassen. Mit einem emischen Blick auf das alltägliche Geschehen und die konstruierten Situationen in der Orthodoxie, versuche ich anhand einer Haupthypothese und einigen gezielten Fragen den orthodoxen Alltag im Kontext des modernen Staates Israels zu erforschen.

*Je orthodoxer der Mensch ist, desto mehr Aufwand widmet er seinem Körper und seiner Kleidung.*

Diese Haupthypothese entwickelt sich in diesem Werk zu anderen Subhypothesen. Ihre Entwicklung ist dabei eng mit den folgenden Fragen verbunden:

*Kann die Körpererfahrung, welche sich in den jüdischen Reinheitsrituale manifestiert, als Erlebens- und Erfahrungsbühne für einen orthodoxen Juden im heutigen Israel dienen? Welche Einfluss modernerer Einstellungen sind dabei zu finden? Wo versteckt sich das „Moderne“ im orthodoxen Körperverständnis? Wo lassen sich Spuren des modernen israelischen Staates mit seiner Entstehungsgeschichte wiederfinden? Welche Rolle spielt/e der Körper im orthodoxen Judentum? Wie erleben die orthodoxen Juden im heutigen Israel ihre Körperlichkeit? Welche Rolle spielt die orthodoxe Kleidung heute für ihre Träger?*

Die Prüfung meiner Haupthypothese und mögliche Antworten auf diese Fragen werden anhand einer Beschreibung von orthodoxen Riten und Normen aber auch durch die orthodoxe Medien und die getragene Kleidung gegeben. Kapitel 2 stellt das Problem dar, das durch die Kapitel 5 und 6 archivarisch und empirisch diskutiert und analysiert wird. Die Kapitel 3 und 4 berichten über den Forschungsstand und meine methodische Vorgehensweise.

## 2. Hintergründe, Definitionen und Abgrenzungen



Um die Präsentation des orthodoxen Körpers zwischen Tradition und Moderne im heutigen Israel besser darstellen zu können, seien zunächst elementare Hintergründe und Begriffe erläutert. Die Sichtweise der Orthodoxie wird anschließend vorgestellt. So ist von hohem

Interesse die Erläuterung von Konstrukten wie allgemeine und spezifische Orthodoxie, Körper und Körperlichkeit, Körpererleben bzw. Körpererfahren, Gesundheit, Erotik, Körperideal, Ästhetik, Schönheit und Kleidung. Damit wird sowohl der orthodoxe Widerstand gegen die immer größere Säkularisierung (Radikalisierung) in Israel, als auch die direkte bzw. die latente Annahme von säkularer Orientierung (Reformierung) bei der Orthodoxie, im Überblick verbunden.

Wie schon im vorigen Kapitel erwähnt wurde, beruht diese Arbeit größtenteils auf „erfahrungswissenschaftlichen“ Erkenntnissen des gegenwärtigen orthodoxen Judentums. Der Ist-Zustand der heutigen Orthodoxie bekam seine entgültige Ausprägung insbesondere in den letzten 50 Jahren im modernen Staat Israel, hierbei auf der Entwicklung in Europa in den letzten 200 Jahren fußend.

Die jüdische Realität bzw. das „orthodoxe“ Verhalten wurden durch moderne Einstellungen und Interessen gewaltig verändert. Ihre Urheber hatten diese Veränderungen in *Moshe Sofer* (1762-1839) und *Samson Raphael Hirsch* (1808-1888).<sup>18</sup>

Was der Ideologe Moshe Sofer *Orthodoxie* nannte und was von dem eigentlichen Gründer Samson Raphael Hirsch als *Neu-Orthodoxie* vermittelt wurde, ist prinzipiell das gleiche Judentum, welches sich im Kontext der Moderne an seine Umgebung anzupassen gezwungen war und ist. Diese scheinbare „De(Re)formation“ des Judentums hat sich vom 18. Jahrhundert an bis in das heutige Israel hinein fortgesetzt. Mit einem aus dem säkularen Sektor ausgeliehenen Instrumentarium wurde im heutigen Israel sogar eine orthodoxe parlamentarische Präsenz aufgebaut. Nach Meinung vieler nichtreligiöser Israelis nutzen die orthodoxen Parteien ihre Position zur Finanzierung des eigenen Apparates aus und unterminieren das moderne und demokratische Israel. Dennoch ist es im demokratischen Israel selbstverständlich, dass auch die Minderheit der Orthodoxen ihren Platz im Lande hat. Darüber hinaus kann die Begegnung zweier Welten (Orthodoxie und Säkularisierung) neue Horizonte eröffnen und muss nicht immer in dem oben genannte Sinne der Radikalisierung zu sehen sein.

Normierungsprozesse in Bezug auf „schmutzig“ und „rein“, die sowohl den intimen als auch den öffentlichen Raum durchziehen, sind keineswegs angeboren oder eine „zweite Natur“ des Menschen (Kaschuba 1988, 292), sondern werden über Erziehung und Sozialisation vermittelt (Löneke & Speiker 1996, 7). Für den orthodoxen Juden ist in erster Linie die *Tora* das Norm-

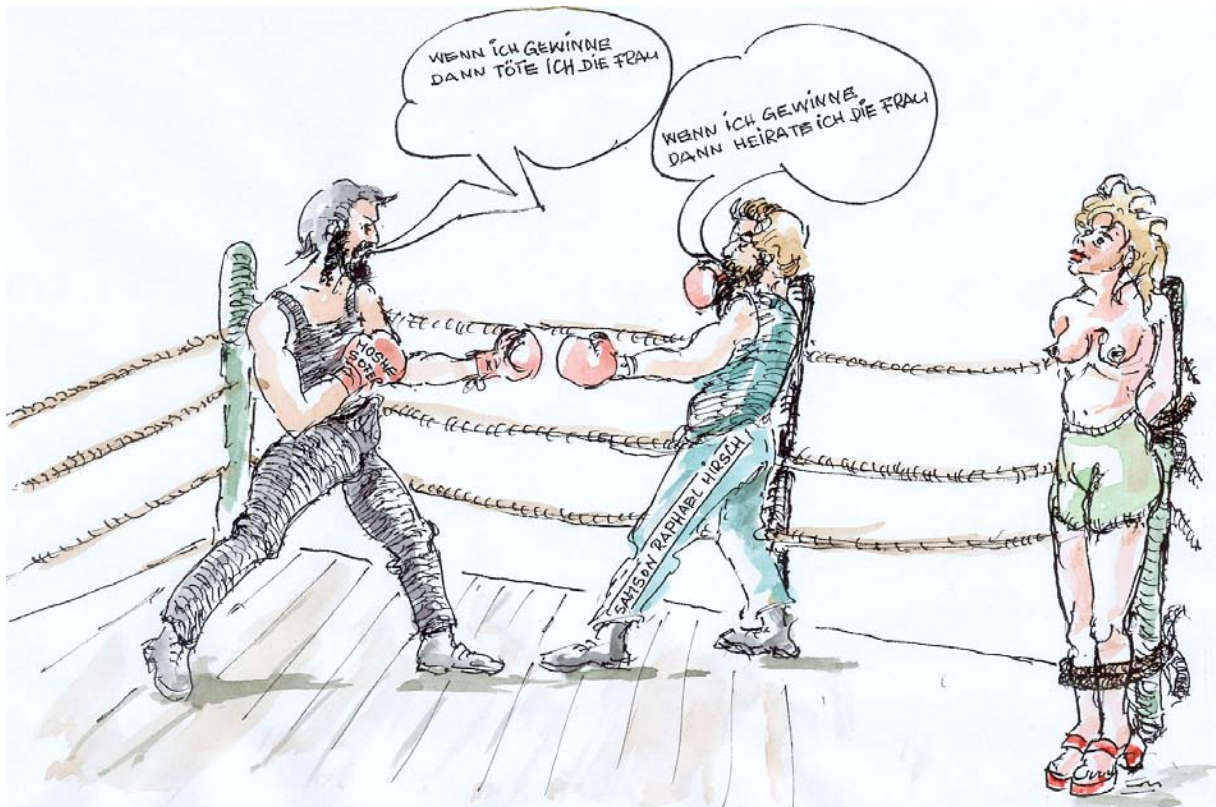
---

<sup>18</sup> In der Einleitung zu dieser Arbeit habe ich die Ursprünge des aufgeklärten Judentums in Zusammenhang mit Moses Mendelssohn (1729-1786) gebracht. In der Orthodoxie jedoch, die sicherlich von den aufgeklärten Anstößen Mendelssohns nicht verschont worden war, sind Versuche, Orthodoxie und „moderne“ Ansichten miteinander in Einklang zu bringen, mit den Namen Moshe Sofer und Samson Raphael Hirsch verbunden.

und Gesetzbuch. Andererseits sind orthodoxe Juden den Normen ihrer Nachbarn – den *Hora*-Juden – täglich ausgesetzt. Jüdische Reinheitsrituale, welche nur den Körper „rein“ halten, sind „zufällig“ und dienen dem eigentlichen Ziel der Reinheit der Seele. Somit rückt der Körper anscheinend an die zweite Stelle. Seine somatische Erfahrungsform scheint also eine zweistellige Position zu haben. Der eigene Körper und seine Sexualität werden nur „im Schatten“ des jüdischen Gesetzes orthodoxer Interpretation erlebt.

Im Folgenden wird erstens die lange Anfangsgeschichte und der verworrene Charakter der Orthodoxie im Schatten der Moderne vorgestellt.

## 2.1 Das Orthodoxe Judentum



*Eine Gerade ist die kürzte Verbindung zwischen zwei Punkten. Eine Parallele ist eine Gerade, die zu einer anderen Geraden im gleichen Abstand steht und ohne Schnittpunkt mit dieser im Unendlichen verläuft.*

Solche Sätze mögen in der Naturwissenschaft als „richtig“ betrachtet werden, doch nicht in unserem Fall, in der Betrachtung einer Glaubensgruppe, wo von lebendigen Menschen, die sich im ständigen „Überlebensstress“ befinden, die Rede ist. Die Orthodoxie – „orthodox“ bedeutet auf Griechisch „gerade“ – wird in der jüdischen Welt nicht als „gradlinig“ wahrgenommen, besonders, wenn sie unter bestimmten Rahmenbedingungen steht, wenn sie

also parallel zur Moderne verläuft. Die Parallelen *Orthodoxie* und *Moderne*, so könnte man sagen, laufen nicht nebeneinander her, sondern – oftmals aus ihren Laufbahnen herausgeschleudert – überschneiden sich in allen Dimensionen und auf allen Ebenen.

Die Orthodoxie als einer von vielen anderen, gespaltenen Flügeln im Judentum, ist nicht leicht erkennbar und definierbar, sowohl von „außen“ für Nichtjuden als auch von „innen“ für Juden selbst. Die Frage: Was ist Orthodoxie im Judentum? darf und kann so nicht gestellt werden, sondern vielmehr sollte sie aus der Geschichte von zwei Jahrhunderten heraus beantwortet werden.

Im Weiteren werde ich mich allerdings nur auf einen historischen Aspekt der Beschreibung von Orthodoxie konzentrieren. Diese „nicht-zufällige“ Vorgehensweise begründe ich einerseits durch die Fülle von Informationen zum Thema „historische Orthodoxie“, andererseits erfüllt dieser Aspekt mein Arbeitsinteresse hinreichend. Betrachtet werden soll die Orthodoxie in ihrem Beginn, in ihrem Parallellauf zur Moderne, d.h. zu ihren Anfängen, die 1819 mit Moshe Sofer (1762-1839) und eigentlich 1850 mit Samson Raphael Hirsch (1808-1888) als „Neu-Orthodoxie“ begannen.<sup>19</sup> Die Zeitspanne von *Orthodoxie* zur *Neu-Orthodoxie* soll als Zeitwandel von *Ideologie* zur *Gründung* benannt werden. Der Wandel im Kontext der Moderne von der „Hatam-Sofer-Orthodoxie“ als *Ideologie* zur „Hirsch-Orthodoxie“ als *Gründung* ist der Aspekt, der im Weiteren bearbeitet werden soll.

Der Anstoß der Moderne für das traditionelle Judentum des 19. Jahrhunderts hatte zwei Gesichter. Von der einen Seite her radikalisierte sich das Judentum durch die Begegnung mit modernen Einstellungen darin, dass die *Orthodoxie* entstand, jedoch kam es gleichzeitig und nebenbei zu einer gemäßigten Richtung, der *Neu-Orthodoxie*, welche in sich eine Reformierung des orthodoxen Judentums enthielt, indem sie manche „westliche“ Orientierungen akzeptierte.

Dichterisch gesprochen kann dieser Prozess im Judentum vielleicht so erzählt werden: Am Anfang war es das Diaspora-Judentum, auch „Mosestum“<sup>20</sup> genannt, das mit der „Geliebten“ „Moderne“ ein unerwünschtes „*Orthodox*-Geschöpf“ zeugte. Das Zweitgeborene wurde *Neo-Orthodox* genannt und war/ist der Liebling seiner Anhänger. Das dritte Kind aus dieser Verbindung verließ alles „Neue“, radikalisierte sich und kehrte zum „Mosestum“ zurück – es heißt *Ultra-Orthodoxie*.

---

<sup>19</sup> Der Entwurf der Orthodoxie als Ideologie wird dem Rabbiner Moshe Sofer (Hatam Sofer) zugeschrieben (Breuer 1987, 66), doch ihre eigentliche Gründung erfolgte durch Samson Raphael Hirsch (Morgenstern 1995, 42).

<sup>20</sup> Mit Mosestum meine ich das alte Judentum, das nach Meinung vieler orthodoxer Gruppierungen seit der Zeit Moses und des Volkes Israel in der Wüste, „unverändert“ geblieben ist.



Im heutigen Israel (aber auch in Amerika) beobachten wir die Schließung eines jüdischen Geschichtskreises durch eine fundamental-kompromisslose Orientierung der Orthodoxie, genannt *Ultra-Orthodoxie*<sup>21</sup>, die sich von ihrem Religionscharakter und vor allem von ihrer Art sich zu kleiden sich von anderen, „milden“ Orthodoxien nicht unbedingt unterscheiden lässt (Marty & Appleby 1995, Vol.1, 197). Sie ist eine Orientierung, die uns an die „harte“ Kernorthodoxie (Hatam-Sofer) erinnert. Die Ultra-Orthodoxie ist ein noch extremerer Teil der allgemeinen orthodoxen Masse.<sup>22</sup> Ihr Fundamentalismusbegriff kann in Anlehnung an Meyer (1989, 8-11) als die Weigerung bezeichnet werden, die Zumutung von Aufklärung und Moderne anzunehmen oder nach LzS (1984, 219) als eine Tendenz, sich auf biblisch-moralische Grundsatzfragen in Bezug auf den Staat Israel zurückzubeziehen.

Die Masse der Orthodoxen,<sup>23</sup> ausgehend von der sich 1912 in Kattowitz organisierten *Agudat-Israel*<sup>24</sup>, wollte und musste im modernen Israel ihr Verhältnis zur säkularen Realität<sup>25</sup> neu definieren. Viele Orthodoxe interpretieren ihre Situation als „Exil unter Juden“, und im

---

<sup>21</sup> In dieser Arbeit verwende ich nur den Begriff „Orthodoxie“, bzw. „orthodoxe“ Körper und „orthodoxe“ Körperlichkeit, obwohl zuweilen die Bezeichnung „ultra-orthodox“ zutreffend wäre. Diese Wahl der Begrifflichkeit erfolgt als bewusste Vorgehensweise bzw. Entscheidung, weil meiner Ansicht nach das einzige klare Unterscheidungsmerkmal zwischen *Orthodoxie* und *Ultra-Orthodoxie* nichts mit dem jüdischen Glauben, sondern mit der Zustimmung zum bzw. mit der Ablehnung des Staates Israel zu tun hat. Wie der Autor Felix Gregor Neugart (2000, 69-70) meint, lehnen Ultra-Orthodoxe das Land Israel total ab. Ich behaupte, dass der Ist-Zustand Israels in den letzten Jahrzehnten manchmal ein anderes Bild zeigte. Sogar diese Ablehnung ist meiner Meinung nach differenziert zu betrachten und trifft nur dann zu bzw. nicht zu, wenn „ultra-orthodoxe Juden“ Nachteile bzw. Vorteile hieraus ziehen konnten bzw. können. Weil sich meine Arbeit nicht (direkt) mit dem „politischen“ Körper beschäftigt, sehe ich nicht die Notwendigkeit, zwischen „Orthodoxie“ und „Ultra-Orthodoxie“ zu unterscheiden, weil das Unterscheidungsmerkmal (die Ablehnung Israels) nicht zu unserem Thema (Körper und Körperlichkeit) gehört. Für mich ist deshalb der Begriff „Orthodoxie“ als Oberbegriff in diesem Werk zu betrachten (siehe auch Abschnitt 3.2).

<sup>22</sup> Man erzählt gern, dass es zwischen zwei orthodoxen Juden drei verschiedene Meinungen gibt. Ich behaupte, dass es zwischen den beiden vier verschiedene Meinungen gibt, weil jeder noch seinen Rabbi dazuzählt, der auch eine Meinung hat, die am Ende immer gilt. Die Masse der Orthodoxen in Israel besteht aus vielen Fraktionen. Es genügt manchmal, unterschiedlicher Meinung zu sein oder eine enge bzw. lockere Beziehung zu den Zionisten zu haben, auch der Tod eines Rabbis ist ein Grund, um eine neue Abteilung zu gründen. Doch möchte diese Arbeit die Differenzierungen der orthodoxen Gruppierungen in Israel nur grob nachvollziehen (eine sichtbare Orientierung zwischen den verschiedenen Kreisen in ihrer Differenz siehe: Levi 1988, 31-39).

<sup>23</sup> In manchen Lexika und Enzyklopädien kommt der Begriff Orthodoxie immer in Verbindung zur Agudat-Israel vor (Patai 1971 Vol.II, 866 und Maier & Schäfer 1981, 229-230 und Schoeps 1992, 348).

<sup>24</sup> Im Mai 1912 trafen sich Delegierte aus fast allen Flügeln des Judentums in Kattowitz. Während manche Zweige, wie die Reformrabbiner und die liberalen Juden, über den Erfolg ihrer Richtlinien diskutierten, schienen sich den Orthodoxen neue Horizonte zu öffnen (Schwab 1950, 117). Manche warnten davor, eine jüdisch-deutsche Orthodoxie, wie Hirsch sie formte, in Palästina zu praktizieren; ein Vorwurf gegen die Neu-Orthodoxie, die Ihre guten Absichten mit großer Mühe zu präsentieren versuchte. Welche Art von Orthodoxie nach Palästina ‚exportiert‘ werden sollte, wurde zum Gegenstand einer heftigen Debatte. Zwischen Teilen der östlichen und der westlichen Orthodoxie gab es hierüber grundsätzlichen Streit (Morgenstern 1995, 56-60). Agudat-Israel bewahrte eine gewisse ideologische Distanz zum zionistischen Staat und blieb aus prinzipiellen Gründen bis 1977 den meisten Regierungen in Israel fern (Neugart 2000, 33).

<sup>25</sup> Zum allgemeinen Begriff der Säkularisation ab dem 19. Jahrhundert im Gestaltwandel der Religion in der modernen Welt, siehe: James 1997, 11-34.

Gegensatz zu anderen religiösen Gruppierungen in Israel, insbesondere zu der religiösen Gruppe der *Misrachi* (National-Religiöse)<sup>26</sup>, beteiligen sie sich nicht an politischen Wahlen, leisten keine Militärpflicht und lehnen öffentliche Zuschüsse an ihre Erziehungsinstitutionen ab (Neugart 2000, 69-70).

Die Machtsteigerung der Schas-Partei (Akronym für sefardische Torawächter)<sup>27</sup> im Parlament von 3% der Gesamtstimmen 1984 bis 13% zuletzt in 1999, zeigt ein „sefardisch-israelisches“ Phänomen.<sup>28</sup> Nämlich eine Realitätsorientierung, was den Umgang mit modernen Entwicklungen angeht; und zwar in der Form der Akzeptanz demokratischer Elemente im Parlament. Viele andere Orthodoxe lehnen die pragmatisierende Realitätsorientierung der Schas ab.

Den Abschnitt werden im Weiteren meine subjektive Vorstellung von „Orthodoxie“ und die Präsentation der Zielgruppe dieser Arbeit schließen.

### **2.1.1 Von Ideologie zur Gründung**

Der Begriff „orthodox“, der seine erste allgemeine Verwendung im Jahre 1795 stattfand (Ency.Jud. Bd.12 1971, 1486), geht von einem ungarischen Ursprung des Terminus aus (Stern 1987, 18 & Morgenstern 1995, 183), der aus der Nachbarreligion Christentum von den Juden

---

<sup>26</sup> Die „Misrachi“, die sich als Zionisten bezeichneten, doch Gegner von anderen Zionisten waren, welche für eine totale Säkularisation des Judentums plädierten, schlossen sich dennoch der zionistischen Bewegung an (Morgenstern 1995, 30) und gründeten 1902 nach einem Konflikt um die Einrichtung eines zionistischen Erziehungssystems, die Fraktion „Misrachi“, aus der nach der Staatgründung Israels die Nationalreligiöse Partei „Mafdal“ hervorging (Neugart 2000, 67-68).

<sup>27</sup> In den Jahren nach der Staatsgründung (1948) unterstützte ein Teil der sefardischen (Juden aus islamischen Ländern) Haredim die kompromisslose Orthodoxie der aschkenasischen (Juden aus Europa) Agudat-Israel. Erziehung und spätere Ausbildung in den Jeschivot (Toraschulen) folgten den Werten und dem Lebensstil der aschkenasischen Gesellschaft. Trotz ihrer kulturellen Anpassung waren die sefardischen Haredim einer systematischen Diskriminierung ausgesetzt (Levi 1988, 231-239). Ihre mindere Stellung zeigte sich besonders deutlich im Bereich der gemischt-ethnischen Eheschließungen. Als Antwort auf viele Jahre der Benachteiligung von sefardischen durch aschkenasische Juden, entstand in einem politisch günstigen Moment im israelischen Parlament auf den Trümmern der Agonie von Agudat-Israel die Schas-Partei (Neugart 2000, 31-45).

<sup>28</sup> Die Sefaradim sind Nachkommen der bis zu ihrer Vertreibung (1492) in Spanien ansässig gewesenen Juden. Die Bezeichnung stammt von *Sefarad*, dem hebräischen Namen für Spanien, wo sie vom 8. Jahrhundert an gelebt hatten. Von katholischem Fanatismus aus Spanien vertrieben, zogen sie nach Nordafrika, Italien, in die Türkei, nach Bulgarien, Syrien und in andere Länder, wo sie sich mit den dort ansässigen Juden vermischten. Viele ihrer größten Gelehrten und Rabbiner kamen nach Palästina, siedelten sich z.B. in Zfat an und gaben der großen jüdischen Renaissance ihren Ursprung. Die Aschkenasim hingegen haben aus Hebräisch und Mittelhochdeutsch Jiddisch entwickelt, das in Israel immer noch zu den lebenden Sprachen gehört. Viele (Ultra-)Orthodoxe sprechen im Alltag Jiddisch, um Hebräisch, die heilige Sprache, nicht zu entweihen. Diese wird von ihnen nur für Gebet und Studium verwendet. Die Aschkenasim stammen aus Mitteleuropa, wo sie schon seit der Römerzeit lebten. Wiederholte Verfolgungen und Verbannungen aus den Ländern Europas trieben sie von Deutschland nach dem Osten. Sie waren es, die bis zu den Masseneinwanderungen in den frühen Fünfzigerjahren in Israel die Mehrheit bildeten. Aschkenasim und Sefaradim haben unterschiedliche religiöse Bräuche und Interpretationen entwickelt, doch anerkennen beide Gruppen den Babylonischen Talmud als die höchste und verbindlichste Instanz.

„ausgeliehen“ wurde (Geoffrey & Werblowsky 1997, 516). Und etwas das von Beginn an „nicht-koscher“ riecht und schmeckt, dürfte bei den „Alten Juden“,<sup>29</sup> die vor der Verwendung des Begriffes „friedlich“ gelebt hatten und nie gewagt hätten diesen Begriff in den Mund zu nehmen, schwer akzeptiert worden sein. Das Judentum der Alten Juden schon im Jahre 50 v. Chr. bedeutete, eine das gesamte Dasein des einzelnen und der Gemeinschaft von der Geburt bis zum Tode durchdringende Lebensweise: jeder Gedanke, jede Bewegung, Speise und Kleidung waren genau vorgeschrieben und begrenzt (Lurker 1979, 280). Nach den Alten Juden könnte hingegen die neue Orthodoxie zu einem chaotischen Durcheinander führen.

In der Tat fassten sie das Wort „orthodox“ zunächst als einen „kränkenden Namen“ auf (Morgenstern 1995, 183), weil diese Bezeichnung eine Spaltung des Judentums in (zwei) verschiedene konfessionelle Richtungen hervorrief. Plötzlich entstand neben dem bekannten frommen Alten Juden ein fremdes Kind, ein Bruder, ein Mamzer, der seinen Namen und seine Existenz von den Gojim bekommen hatte. Aus diesem Grund verwendete man lieber öfter das Wort „Ortho-praxie“ anstatt „Ortho-doxie“, weil man einerseits das christliche Missverständnis dogmatischer Rechtgläubigkeit befürchtete und darauf verweisen wollte, dass es im Judentum mehr auf das rechte Tun als auf den „richtigen“ Glauben ankomme (Maier & Schäfer 1981, 230). Andererseits standen die Kinder der Begründer der orthodoxen Gemeinden nicht mehr in derselben Weise wie ihre Voreltern auf dem Boden der Tora und der Halacha, des juristischen Kodex, der das Leben bestimmte (Berger 1999, 35). Trotzdem dürften für den „Alten Juden“ nur Schwarz und Weiß existiert haben: nur Judentum und Nichtjudentum, unverbunden nebeneinander. Zwischenstufen gab es für sie wohl nicht.

Mit der schwindenden sozialen Kohäsion der jüdischen Gemeinden entwickelte sich ab dem späten 18. Jahrhundert in West- und Zentraleuropa ein Pluralismus verschiedener Strömungen, die jeweils eine spezifische Lösung für die Herausforderung der Moderne propagierten (Neugart 2000, 54). Solange Juden nur getrennt von der sie umgebenden Welt ihr Leben geführt hatten, hatte ihr Judentum sie vor keine Problem gestellt. Als dann die Berührung mit der weiteren Umgebung, besonders in intellektuellen Kreisen, zur Tagesordnung wurde, erweiterte sich der Horizont, und Philosophie und wissenschaftliche Methoden ersetzen die Religion in der Suche nach geistiger Orientierung. Die jüdische Identität wurde dann zu einem Problem (Katz 1982, 175), dessen Lösung von den Zionisten kommen sollte.

Der Zionismus ab ca. Mitte des 19. Jahrhunderts zielte auf eine Lösung der „Judenfrage“, also des Problems der fortwährenden Minderheitensituation eines Pogromen und Verfolgungen

---

<sup>29</sup> Die Alten Juden wurden zunächst von den modernen fortgeschrittenen Juden „zurückgebliebene Brüder“ genannt (Morgenstern 1985, 183).

ausgesetzten Volkes; einer identitäts- und heimatlosen Gemeinschaft, deren Fremdheit stets durch Diskriminierung hervorgehoben wurde wo immer Juden siedelten. Der Zionismus versuchte, diese Situation durch die Rückkehr in die historische jüdische Heimat – in das Land Israel – zu ändern (Neuberger 1995, 7). Indirekt wird die Praxis des ‚Glaubens‘ wie die Zionisten ihn übten, von Neologen (Reformjuden) als Abbruch der Geschichte des „frommen Judentums“ gesehen. Für die Zionisten weisen mehrere Merkmale und Aspekte in der Definition von „Jude sein“ auf einen mystischen Glauben. An dieser Stelle soll es nicht darum gehen, den geistigen „Neuling“ Zionismus in eine „Kontinuität“ oder „Diskontinuität“ mit der vorhergegangenen jüdischen Geschichte einzuordnen<sup>30</sup>, noch soll sein Verhältnis zum orthodoxen Judentum<sup>31</sup> betrachtet werden. Es wird das Modell des Zionisten Max Nordau für die Erziehung zum „Muskel-Judentum“ ausgeführt (Kapitel 5.1.4).

Der Pluralismus verschiedener Strömungen im Judentum, der seinen Anfang in Deutschland nahm, beruht grob gesagt auf zwei konfessionellen Richtungen und zwei Hauptfiguren des damaligen „jüdischen Theaters“. 1829 trafen sich zwischen Vorlesungssaal und Seminarräumen der Universität Bonn zwei Juden, die wohl nicht ahnen konnten, dass ihre Vorstellungen von Judentum als „Dox“ und „Prax“<sup>32</sup> den Weg des jüdischen Glaubens bis heute prägen würden (Morgenstern 1985, 111-112). Sie waren zwei „feindliche“ Freunde, die das Mosestum im Kontext der Moderne auf verschiedene Art und Weise verstehen wollten. Die Rede ist von *Samson Raphael Hirsch*, der für die Orthodoxie plädierte und *Abraham Geiger* (1810-1874), der zur jüdischen Reformbewegung viel beigetragen hat.

Die allgemeine jüdische Gemeinde oder zumindest die Reform-Fraktion (genannt Liberale oder Neologen) näherte sich in der Regel je nach der gesellschaftlichen Stellung der Mitglieder den Gesellschaftswerten ihrer christlichen Nachbarn an. Sie sah das Verhalten der Orthodoxie, insbesondere ihre Art sich zu kleiden und ihre Praxis des Glaubens, als „Störfaktor“ insbesondere bei dem Versuch der Integration in die nicht-jüdische Umgebung (Ency. hebr. Bd.14, 384). Abraham Geiger, der ab 1843 Rabbiner der allgemeinen jüdischen

---

<sup>30</sup> Mehr dazu ziehe Katz 1979, 132ff und 263ff & Morgenstern 1995, 16-20.

<sup>31</sup> Der Kampf 1882-1922 zwischen orthodoxen und säkularen Juden um das Vorstellungsbild vom Zionismus, ging um den Stellenwert des jüdischen Glaubens in der Bewegung. Trägt die zukünftige jüdische Gesellschaft in Israel einen säkular-pluralistischen Charakter, oder wird sie, wie die Orthodoxen sie sich vorstellen, in eine jüdisch-traditionelle Richtung gehen. (Goldstein, 237-260).

<sup>32</sup> In seinem Text erwähnt der Rabbiner Joel Berger die jüdischen Gemeinden im Westungarn, die den liberalen Flügel bildeten (die Neologen) und die Gemeinden der anderen Hälfte des Landes (die wahren Frommen), welche die östlichen Landesteile bis zu den Karpaten bewohnten. Er unterscheidet Ortho-dox (um die rechte Lehre besorgt) von Ortho-prax (um die richtige Praxis bemüht). Für Rabbiner Berger neigten in den sechzig Jahren des 19. Jahrhunderts die orthodoxen Juden in ihrem Glauben mehr zu den Neologen als zu den wahren Frommen Juden (Berger 1999, 31-42).

Kehila war, plädierte gegen die Lebensphilosophie der Orthodoxie. Für ihn war sie versteinert und zeigte in ihren alltäglichen, praxisorientierten Ritualen einen Mangel an ästhetischen Formen. Durch die Assimilation wollte Abraham Geiger das Alte Judentum zerstören und auf den Ruinen des alten einen neuen Judenbau errichten (ebd. Bd.10, 638). Für seine Anhänger die Neologen, kamen Familienstolz und Familientradition, sowie restliche Bindungen an den überlieferten Brauch, nur am Familienereignissen wie etwa: Hochzeiten, Geburten, Krankheit und Tod zum Vorschein, als ein kurzes Aufleben der altväterischen Religion. Mitunter wurde trotzdem ein orthodoxer Rabbiner zur Vornahme der Trauung gebeten (Breuer 1986, 15), obwohl die Familienmitglieder sich selbst nicht als „orthodox“ bekannten. Es wurde wohl etwa nach dem Motto verfahren: „Wir Neologen überlassen den Orthodoxen das Feld des ‚richtigen‘ Glaubens und gehen nicht in der Synagoge. Aber die Synagoge in die wir nicht gehen, muss ‚orthodox‘ sein“. Dieses jüdisch-traditionelle Verhalten findet man auch heute in Israel. Viele Israelis erklären sich damit die „unverständliche“ Macht der heutigen israelischen Orthodoxen, die den Glauben „an Gott“ oft mit Gewalt verbinden, wodurch die Achtung an elementaren, moralischen Regeln für das gesamte Volk Israels missachtet wird.<sup>33</sup> Gegenüber den Reformisten im Judentum ist die Orthodoxie diejenige jüdische Glaubensrichtung, welche in entschiedener Ablehnung von Aufklärung, Emanzipation, Reform und Assimilation strikt an der traditionellen Frömmigkeit und auch an der damit verbundenen Lebensweise festhält (Maier & Schäfer 1981, 229-230). Die Gemeinde gilt dann als „orthodox“, wenn alle ihre Einrichtungen – von der Synagoge bis zur Schule, von der Gemeindestruktur bis zum Ritualbad – nach gesetzestreuen Grundsätzen aufgebaut sind und so geführt werden (Berger 1999, 35). Diese Definition von Orthodoxie hätte sowohl von Hatam-Sofer, dem „Ideologen“, als auch von Hirsch, dem „Gründer“, leicht unterschrieben werden können. Nur hätte Hirsch sie vermutlich erweitert. Er hätte wohl gesagt: „Tora? Gut, aber dann nur mit Derech Erez“ (auf Hebr.: תורה עם דרך ארץ. Programm der Integration des westeuropäischen Bildungsgutes in das System des traditionellen jüdischen Lernens). Hatam-Sofer hätte wohl dagegehalten: „Hadasch Asur Min haTora“ (auf Hebr.: חדש אסור מן התורה. Interpretationen und neue Entwicklungen im Judentum sind nach der Tora verboten); also keine Integration des westeuropäischen Bildungsgutes in das System des traditionellen Judentums.

Der wesentliche Unterschied zwischen „Ideologie“ und „Gründung“ von Orthodoxie in

---

<sup>33</sup> Der Glaube an Gott ist nach Tylor (1873) der wesentliche Bestandteil einer Religion. Wenn in Israel andere religiöse Gruppierungen eine Mischung aus Realität, Tora, Mensch und Gott versuchen, so gelten für den Orthodoxen nur die Regeln der Tora und die Gottesgebote. Der Schmerz des Menschen, der in der Befolgung der Gebote entstehen kann, gehört nicht zu ihrem primären Interesse.

Verbindung zur „deutschen Kultur“ sehe ich in der entwickelten Philosophie. Die „modernen“ Knospen im jüdischen Garten, die ihre Blüten in der Zeit Hatam-Sofer nicht zeigen durften, entwickelten sich bei Hirsch zu schönen Rosen.

Hatam-Sofer leistete großen Widerstand gegen die Wissenschaft. In einigen seiner Vorträge versuchte er die Zuhörer zu überzeugen, dass die „westliche“ Wissenschaft auf einer anderen „Psyche“ und „Physiologie“ beruht und im Gegensatz zum jüdischen Volk sogar anders gebaut ist. Deshalb sollte sie für den Juden „nicht-relevant“ bleiben. Genauso sei die deutsche Sprache zu betrachten (Breuer 1987, 67-68). Wenn schon fremde Sprachen in das Judentum integriert werden sollten, meinte Hatam Sofer, dann nur als „Hilfselement“. In einer Trauerrede über einen bekannten Rabbiner, lobte er den Verstorbenen in seinem vielfältigen Sprachenvermögen und erwähnte dabei dessen „Fähigkeit“, durch die Sprachen den Gojim in Verwirrung zu bringen (ebd. 1987, 68).

Im Grunde genommen, nahm Hatam Sofer an der „Emanzipation der Juden“ keinen Anteil (Grubetz, 1993, 248-249) und verachtete die Aufklärung der Reformbewegung und ihre Neigung sich zu assimilieren (Ency. hebr. Bd.25, 550-551). Ohne Zweifel wollte er dadurch, dass das Judentum sich von anderen Völkern und von der „Moderne“ absonderte, die Existenz des Volkes gewährleisten.

Hatam-Sofers Anstrengungen versuchte Hirsch durch eine Verbindung des Judentums mit dem westlichen Bildungssystem (deutsche Kultur) zu korrigieren. Hirsch war ähnlich wie Hatam-Sofer und im Gegensatz zu der Reformierten Juden der Meinung, dass nur die „Orthodoxie“ als das richtige Judentum zu gelten habe. Sie darf von einer Seite nicht mit existentiellem Geschehen begründet und verändert werden. Von der anderen Seite muss sie um zu existieren jedoch mit der „deutschen Kultur“ verbunden sein (Mittleman 1996, 15). Aus diesem Grund müssten alle Anhänger von Hirsch, die sich 1850 „Hadat-Jeschurun“ (israelische Religionsgesellschaft) nannten, aus anderen jüdischen Gemeinden austreten<sup>34</sup> und eine andere, neue Orthodoxie aufbauen helfen. Es war ein Geschehen, dass zum einen sogar gegen die Landgesetze von Preußen stand, wo die Juden nur einer Religionsgemeinschaft zugehörten bzw. zugehörig erklärt wurden; zum anderen entzündete sich an ihm eine heftige Polemik im allgemeinen jüdischen Kreis (Breuer 1987, 13-14).

Die Erwähnung von Hirsch in der Literatur ist zweideutig und zeigt ein ungewöhnliches und widersprüchliches Bild von ihm selbst, aber auch von seinen orthodoxen Anhängern.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Der Austritt der Hirsch-Orthodoxen aus anderen jüdischen Gruppierungen wurde seit 1850 heftig diskutiert, doch die Erlaubnis zur diesem Akt wurde erst im Jahre 1868 in Ungarn erteilt. 1876 waren sie tatsächlich abgesondert.

<sup>35</sup> Man geht fehl, wenn man die religiöse Ausrichtung der Gemeinderabbiner, -situation und -gebräuche, als

Lichtheim (1970, 37) und Küng (1991, 502ff) bezeichneten Hirsch einerseits als radikalsten der Radikalen, als Dunkelmann und klassischen Orthodoxen; als Verantwortlichen für die Spaltung des Judentums. Andererseits wird er als Reformers, Modernisierer, Revolutionär und Retter der ganzen westeuropäischen Orthodoxie gesehen und gelobt (Morgenstern 1995, 105). Um 1930 bezeichnete in Palästina der Rabbiner Kuk (1865-1935) Hirsch als „Gottes-Sohn“ und betrachtete dessen „Orthodoxsystem“ als Vorbild für das gesamte Judentum und Wegweiser in das Gelobte Land Israel. Für Rabbiner Kuk war Hirsch einer, der für den „Anschluss an das Kulturleben der Gegenwart“<sup>36</sup> lernte und lehrte, und daher galt er ihm als „Retter“ und „Held“ des deutschen Judentums überhaupt (Yaron 1985, 202-204).

Das Bild von der „Orthodoxie“, wie Hirsch sie predigte und überlieferte, wird hier nicht als Ignoranz gegenüber der Realität und der westlichen Kultur verstanden, wie es bei seinem Vorgegner Hatam-Sofer der Fall war, sondern vielmehr als Versuch, die jüdische Tradition durch „alle Welten der Säkularisation“ zu steuern.

Vielleicht vermutete der „Retter“ (Hirsch) wie später andere Juden,<sup>37</sup> dass die Judenemanzipation im Kontext der nicht-jüdischen Umgebung aber auch im Kontext der „eigenen Emanzipation“ von Juden zu Juden, erst dann vollkommen sein würde, wenn die „Judaistik“ ihre Emanzipation in der „akademischen Welt“ erreicht habe. Er wollte mit den äußeren und inneren Feinden die gleichen „Werkzeuge“ (westliche Kultur) schaffen, um später seine „jüdischen“ Argumente legitimieren zu können. Er und seine Mitglieder waren nach eigener Einschätzung im Vorteil und hatten einen Vorsprung, weil sie die „westliche Akademie“ und noch dazu die jüdischen Heiligen Schriften beherrschten und alle anderen nicht.

Der Weg des „Tora-im-Derech-Erez“<sup>38</sup> könnte unter diesem Aspekt als strategischer Vorgriff auf die modernen Entwicklungen im Judentum betrachtet werden. Es ist ein Weg der Kontinuität der jüdischen Existenz und doch ein Weg der Gewährleistung des jüdischen Glaubens. Die jüdische Tradition und der Glaube sollen gesichert und Erfolge auf

---

Kriterium für die persönliche Traditionsgebundenheit der Mitglieder nimmt. Selbst die Mitgliedschaft in einer (streng) orthodoxen Synagoge war an sich kein Beweis persönlicher Gesetztreue. Ein extremer Fall war jener prominente Berliner Jude, der sich aktiv am Kampf gegen die Reform beteiligte, dessen Frau jedoch Christin war und der es zuließ, dass sein Sohn getauft wurde (Breuer 1986, 17).

<sup>36</sup> Der Anschluss an das Kulturleben der Gegenwart unter dem Motto Tora-im-Derech-Erez von Hirsch wurde in der Mitte des 19. Jahrhundert zum Allgemeingut der Orthodoxen des deutschsprachigen Raums und galt in ihr zeitweilig beinahe axiomatisch. (Morgenstern 1995, 103).

<sup>37</sup> Der Begründer der Wissenschaft des Judentums, Jomtov Lippmann Zunz wird mit dem Satz zitiert, dass nur die Erreichung der akademischen Welt die Judenemanzipation vollkommen mache (siehe: die historische Bedeutung der Judenemanzipation. Schweizer Rundschau, Mai-Juni 1972, 187-196. In: Katz, 1982, 154-165).

<sup>38</sup> Hirschs-Motto: „Tora-im-Derech-Erez“ stamm aus dem talmudischen Abschnitt: Masechet-Avot, Bd.2, Ab.2.

„westlichem“ Gebiet erreicht werden. Hirsch und Hatam-Sofer wollten beide den jüdischen Glauben in einer modernen Welt erhalten. Zu diesem Ziel stimmten ihre Wege nicht überein. Von der *Ideologie* zur *Gründung* lässt sich zeigen, dass die Realität immer ihre Kompromisse verlangt.

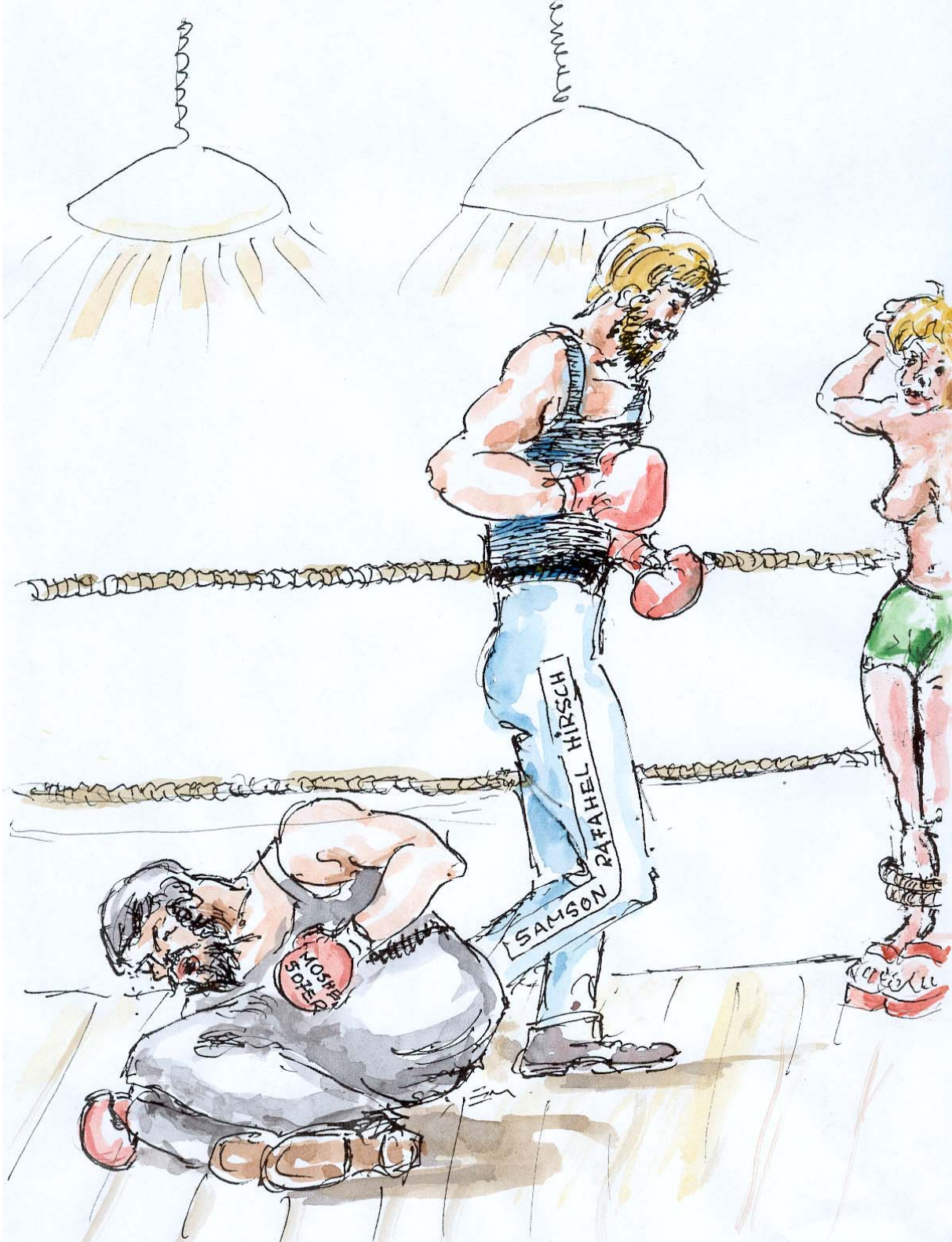
Es ist hier müßig, über die Motive in der Traditionswahl der beiden Denker zu spekulieren. War die wahre Meinung Hirschs bezüglich der jüdischen Tradition in Wirklichkeit noch „strenger“, und hat sie sich der Orthodoxie seines Vorgegners angenähert? War ihm Angsttraum, dass sein Ansatz unzeitgemäß wäre und zum Abschluss der Gläubigen von der Welt führen würde? Gab es dagegen bei Hatam-Sofer nicht auch liberale Züge? War dessen Hauptmotiv etwa die Angst vor der Assimilation der Juden und dem dadurch drohenden Verlust der jüdischen Existenz, was ihn den „weichen Weg“ weisen ließ?

So oder so hatte die Moderne<sup>39</sup> in beiden Fällen zur Reaktion gezwungen. Sich zu öffnen (Reformierung) bzw. sich zu schließen (Radikalisierung) sind zwei in verschiedene Richtungen weisende Vektoren, die eigentlich aus dem gleichen Punkt stammen. Es ist deshalb wie Harris (1989, 285) mit der Frage zu beginnen, ob es religiöse Vorstellungen und Praktiken gibt, die nicht mit bestimmten Stufen der sozialen, politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklungen und Veränderungen verknüpft sind.

---

<sup>39</sup> Ein weiteren Überblick über die Moderne und ihres Verhalten zur Religion, siehe: Liebman 1983, 147-163.





2.1.2 Die Orthodoxie in Israel



In Israel leben heute ca. 700,000 Orthodoxe, davon sind ca. 100,000 Familien. In fast einem Drittel der gesamten Familien (31%) gibt es acht Kinder und mehr. In mehr als der Hälfte davon (55%) leben sechs Kinder.

Die Orthodoxen sind als Glaubensgemeinschaft nicht einheitlich, sondern sehr verschieden mit unterschiedlicher Herkunft und noch sehr umstrittener Ideologie. Die Hauptströmungen sind Chassidim (31%), Litauer (28%), sefaradische Orthodoxe (20%), nationale Orthodoxe (7%) und Andere (14%).

Mehr als die Hälfte aller Orthodoxen lebt in Jerusalem (35%) und Bne Brak (30%). Der Rest der Orthodoxen lebt im Norden (8%), in Mittelisrael (16%) und im Süden (11%).<sup>40</sup>

Auf den ersten Schub gibt es nicht leichteres als den Versuch die Orthodoxie in heutigen Israel (und in den USA)<sup>41</sup> zu beschreiben<sup>42</sup>.

Fragt man einen „säkularen Israeli“<sup>43</sup> auf der Straße, was ein orthodoxer Jude sei bzw. welche Assoziationen bei Wort „orthodoxer Jude“ bei ihm oder ihr entstünden, bekommt man die Antwort: Alles was „Schwarz“ ist, spricht Jiddisch, läuft immer in aggressive Eile, trägt einen „Cowboy“-Hut, kleidet sich „schwer und schwarz“ auch bei 40 Grad Celsius im Schatten, schaut immer nach vorne, ist ein „Hared“ bzw. „Dos“ (orthodoxer Jude). Solche populären Definitionen und ähnliche kreative Beschreibungen werden fast immer „wütend“ ja „zornig“ von säkularen Juden vorgebracht, als ob die innere Ruhe durch die Frage gestört würde und

---

<sup>40</sup> *Norden:* Haifa, Rechasim, Hazor und Zfat. *Mittelisrael:* Petach-Tikva, Tel-Aviv, Netania, Imanuel, Beitar, Kirjat-Sefer und Bet Schemesch. *Süden:* Ashdod, Ofakim, Netivot, Kirjat-Gat, Harad, Rechovot, Beér-Sheva, Jeruham und Tifrach. Die Daten und Prozentzahlen habe ich im Jahr 2000 in Jerusalemer Rathaus erhalten.

<sup>41</sup> In den USA ist das Judentum in drei Gruppierungen geteilt: die Orthodoxen, die Konservativen und die Reformisten. Um die unterschiedlichen Ideologien dieser Richtungen besser verstehen zu können, gebe ich das Beispiel des Frauenstands in der jeweiligen Gruppe. Orthodoxe Frauen in Israel und in Amerika beweisen in ihrer Glaubenauffassung keine großen Unterschiede, da versucht wird, das Leben nach Tora und Talmud zu gestalten. In der konservativen Bewegung, die im Gegensatz zur Orthodoxie wissenschaftliche Methoden bei der Interpretation religiöser Quellen zulässt und traditionelle Vorschriften behutsam an die Bedürfnisse der Zeit anpasst, sind Frauen im alltäglichen Leben prinzipiell gleichberechtigt, wozu auch gehört, dass ihnen vor einigen Jahren (in Amerika 1985) die Ordination zur Rabbinerin und das Wirken als Kantorin (in Amerika seit 1990) erlaubt wurde. Im Reform-Judentum, das als Reformbewegung im 19. Jahrhundert vor allem in Deutschland große Bedeutung hatte, wird den moralischen Vorschriften weitaus größeres Gewicht zugemessen als den rituellen. Mit der Vorstellung von einer fortschreitenden Offenbarung Gottes wird auch ein Wandel der Ethik und ihrer Anpassung an die jeweiligen geschichtlichen Gegebenheiten postuliert. Die völlige Gleichstellung von Frauen und Männern im liberalen Judentum ist somit keine Frage mehr (Kling 1987, 27-35).

<sup>42</sup> Die Orthodoxie in Israel könnte durchaus eine Analogie für die Orthodoxie in den USA darstellen. Doch die liberalen Strömungen in Israel (genannt Datiim oder Masortiim) sind nicht mit den Reformisten und mit den Konservativen in Amerika zu vergleichen. Über das Judentum in den USA siehe: Freedman 2000, 275-283.

<sup>43</sup> Wenn Säkularisation das Gegenteil von Religiosität darstellt, so kann hier behauptet werden, dass der Begriff „säkularer Israeli“ in der jüdischen Terminologie nicht existiert. Jeder Israeli ist durch den jüdischen Glauben auf irgendeine Art und Weise geprägt und beeinflusst. Dies ist am besten im israelischen Alltag zu bemerken, wo das Symboldenken ein Teil aller Israelis ist (siehe Abschnitt 5.4). Trotzdem werde ich den Begriff „säkular“ bei der Beschreibung des Judentums in Israel weiterführen, um Komplikationen bei der Suche nach einem anderen Terminus zu vermeiden.

von einem echten „Feind“ die Rede wäre. Gereimte Parolen wie „Dros kol Dos“ (Du sollst jeden orthodoxen Juden überfahren) oder „Haschmed kol Hared“ (Du sollst jeden orthodoxen Juden vernichten), sind schon „veraltet“ und üben nichtsdestotrotz Bezugspunkt und Legitimation für neue „saftige“ Beschimpfungen, die man öfter in säkularen Kreisen hört und nicht immer zufällig (Liebman 1990, 42). Neben den säkularen Israelis äußert sich sogar die Gruppe der „Misrachi“ (der National-religiösen) negativ über den kompromisslosen „Glaubensweg“ der Orthodoxen in Israel, wenn auch hier nur in „milder“ Abneigung.

Die wesentlichen Gründe für Hass und Intoleranz gegenüber den „Haredim“ in Israel liegen meiner Untersuchung nach in zwei Umständen:

*a. Erlassung der Wehrpflicht für Orthodoxe.*

Die israelische Armee ist ein Mythos. Seit der Gründung versteht sich der jüdische Staat als eine „Nation in Waffen“ und bietet ein eindrucksvolles Beispiel für die politische gewollte und in vielen Bereichen erfolgte Militarisierung der Gesellschaft (Hartmelz 2000, 127-132). Im heutigen Israel kommt damit der Rolle des Militärs ein besonderer Stellenwert zu. Bereits vor der Militärzeit, die im Alter von 18 bis 21 Jahren (Männer) bzw. 18 bis 20 Jahren (Frauen) absolviert wird, werden Schüler mit militärischer Ausbildung in Form von sportlichen Ausdauerübungen konfrontiert. Es gilt für Männer wie für Frauen als gesellschaftliches Ideal, den körperlichen Herausforderungen in vollem Maß gewachsen zu sein. Obwohl in Israel grundsätzlich keine Möglichkeit besteht, den Wehrdienst zu verweigern, wird es „streng orthodoxen Juden“<sup>44</sup> gestattet, keinen Militärdienst abzuleisten, da sie nach ihrer Auffassung alle Zeit darauf verwenden müssen, die Tora und den Talmud in der Jeschiwa zu studieren.

*b. Die Angst vor einem im modernen Israel entstehenden Religionsstaat.*

Viele säkulare Israelis haben die Entwicklungen der Islamisation 1979 im Iran<sup>45</sup> beobachtet. Die neuere Entwicklung in Israel scheint bestimmte Befürchtungen zu bestätigen, ja sie hat echte Angst erzeugt. So haben die Vorgänge im eigenen Land einen „Analogie-Namen“ erhalten: „Khomeinismus“ in Israel.<sup>46</sup> Diese Angst erhielt ihre Nahrung durch die Vorgänge im „säkularen“ Parlament.

Bei den Wahlen von 1996 entschieden sich 22% der Wähler für eine religiöse Partei. 1999

---

<sup>44</sup> Die streng orthodoxen Juden, die keine Militärzeit absolvieren müssen, sind von anderen frommen und nationalen Kreisen (die sog. Datiim oder Misrachi) zu unterscheiden (Liebman 1990, 10).

<sup>45</sup> Zum Staat Iran und der islamischen Revolution von 1979 unter der Idee von Ayatollah Ruhollah Khomeini siehe: Marty & Appleby 1993, Vol.3, 88-109.

<sup>46</sup> Eine sehr interessante Bemerkung für die Orthodoxie in Israel mit der parallelen Entwicklung zum Staat Iran bekam ich oft von manchen Israelis als Religionsorientierung im zukünftigen Israel.

erhielt allein die religiöse Schas-Partei 13% der Stimmen (Neugart 1999, 9-11). Dies hat in Israel den Einfluss der Religion auf die Politik, die (Körper-) Kultur und die Erziehung<sup>47</sup> verstärkt. Es ist ein Geschehen, das bis zum heutigen Tag Konsequenzen zeitigt, denn inzwischen ist die Kluft zwischen Orthodoxen und Säkularen noch größer geworden.

Immer öfter kommt es zu einer Chasara-Bietschuwah (Liebman 1990, 12). Der Grund dafür folgt nicht selten dem simplen Grundsatz: Geh nach Hause, kehre zurück zu den Wurzeln des Judentums, erinnere Dich daran, wie gut es tut, am Sabbatisch zusammensitzen; die Kerzen leuchten und die Gesänge klingen wunderschön, es ist wunderbar warm in diesem Haus, während die moderne Welt draußen so kalt ist usw.. In Israel ist der endlose nationale bzw. internationale Konflikt ein weiterer Grund für die zunehmende Frustration, welche den Prozess der Chasara-Bietschuwah sicherlich fördert. Fast 100 Jahre Konflikte, Kriege, Blut und Tote haben die emotionalen und intellektuellen Reserven der Menschen erschöpft. Manche vermissen die Erfahrung von Spiritualität, denn die Menschen definieren sich in der Gesellschaft über Kapitalismus und Konsum. Die einzige Möglichkeit, etwas Spirituelles zu erfahren, scheint das Konsumieren zu sein. Der Einzelne steuert nichts dazu bei, die Dinge mit Bedeutung zu füllen, und er schafft kein eigenes spirituelles Universum (Sanselme 1999, 6-11). Die damit verbundene Entfremdung wird als schmerzvoll und leer erfahren. Die Suche nach Spiritualität wird zu einer Suche nach Identität. Vermehrt entschließen sich Jugendliche, auch junge verheiratete Paare, zu einem streng religiös geführten Leben, auch wenn sie aus säkularen oder weniger religiösen Elternhäusern stammen. Oder sie besinnen sich, nach einer Zeit der säkularen Lebensführung, auf ihre religiösen Ursprünge, die sie in ihrer Familie erfahren haben. Sie leben wieder nach den strengen jüdischen Richtlinien, was zu einer erhöhten Anhängerschaft der religiösen Parteien führt. Diese „Zurückgekehrten“ erhöhten bei den Parlamentswahlen wohl auch den Anteil an religiösen Parteien in der Knesset und somit den Einfluss der Frommen auf den israelischen Alltag. Dieser Einfluss schränkt wiederum das weltlich orientierte Leben der säkularen Juden immer mehr ein.<sup>48</sup>

Die Vertretungen der Orthodoxen im Parlament sorgen auch dafür, dass die frommen Juden finanziell vom Staat unterstützt werden. Da sie ihr Leben ganz Gott gewidmet haben, weshalb

---

<sup>47</sup> Eine vergleichende Untersuchung in orthodoxen und säkularen Schulen über die Entwicklung von Mensch und Erziehung, betrachtet den Grad des Lerneinflusses und der Fähigkeit zur Problemlösung. Das Erkennen der geometrischen Misskonzeption von Umfang und Fläche war Untersuchungskriterium. Beide Schulsysteme legen deutlich unterschiedliche Akzente auf naturwissenschaftliche und religiöse Fächer, und dies beeinflusst das Verständnis und die Kompetenz der Schüler (Dambo 1997, 1-35).

<sup>48</sup> Die Macht der Orthodoxen im Parlament zeigt sich an folgendem Beispiel. Am November 2002 diskutierte die Knesset, ob auf die israelischen Geldscheine (Shekel) die Wörter *in Gottes Willen* gedruckt werden sollen. Damit hoffen die orthodoxen Juden einen sehr engen, täglichen Bezug zwischen den Israelis und Gott (Religion) zu erzeugen. Die säkularen Politiker stimmten fast alle dagegen (aus der israelischen Zeitung Maariv am 10.11.2002).

sie täglich in die Jeschiwa, gehen, in der sie über religiöse Themen diskutieren oder beten, bleibt ihnen keine Zeit, einer geregelten Arbeit nachzugehen. So leben viele von der Sozialhilfe und dem Kindergeld, das sie für ihre relativ vielen Kinder erhalten.

Doch trotz dieser finanziellen Abhängigkeit vom Staat erkennen manche orthodoxen Juden den Staat Israel in seiner heutigen Form nicht an. Für sie kann „the evil Kingdom“<sup>49</sup> erst dann als Land der Juden gelten, wenn der Messias erschienen ist und die Gottesherrschaft ausgerufen hat. Trotz aller Widersprüche sitzen Vertreter streng religiöser Glaubensgruppe im Parlament und bewirken einen verstärkten Einfluss der Religion auf den israelischen Alltag. Die nicht-religiösen Israelis versuchen sich mit wenig Erfolg gegen diesen Wandel zur Wehr zu setzen<sup>50</sup>. Im Moment erscheint es so, als ob sich die Lebensweise der religiösen Israelis immer stärker durchsetzen wird.<sup>51</sup>

Israel ist nicht nur ein multikultureller Staat, der sich durch die „Rückkehr aus der Diaspora“ gebildet hat<sup>52</sup>, sondern auch multireligiös. Viele der Einwohner Israels sind Anhänger des jüdischen Glaubens, die sich wiederum stark voneinander unterscheiden.<sup>53</sup>

Unter den „Schchorim“ (Schwarz) verstehen die Israelis die Gruppe der orthodoxen Juden, die Haredim, welche die Gebote des Talmuds sehr streng und genau einhalten. Die Bezeichnung „Schwarze“ bezieht sich auf ihre Kleidung: die meisten Männer tragen schwarze Anzüge und Kaftane und haben eine schwarze Kipa und einen schwarzen Hut als Kopfbedeckung auf. Auch ihre Frauen kann man an der Kleidung erkennen. Da im Talmud

---

<sup>49</sup> Bis 1990 nannten die Haredim in Israel das Land „evil Kingdom“. Die USA, die sie ab 1960 zu finanzieren begannen, waren für sie von Anfang an das „Kingdom of grace“ (Marty & Appleby 1995, Vol.5, 26).

<sup>50</sup> Naomi Gottkind-Golan (in: Liebman 1990, 70-87) nimmt die Angelegenheit Hechal-Kino in Petach-Tikva (ein Ort ca. 5 Km östlich von Tel-Aviv), als Symptom für das Fromm-Säkulare-Verhalten in Israel des 80er. Dort ging um ein kulturelles Geschehen, dass die Heilige Sabbat verletzen könnte. Es war einen von vielen Kämpfen um die kulturelle Demokratie, die von vielen Haredim belegt wurde.

<sup>51</sup> Viele Israelis sehen den Einfluss der jüdischen Religion auch als das unerträglich im Alltag und oft in falschen Stellen platziert. In einer Debatte über eine Vergewaltigung einer Frau entschieden die Rabbiner, dass diese verletzte Frau als „behindert“ zu bezeichnen, welche heftigen Konsequenz auf ihre zukünftige Ehe-Leben macht, und die Schuld auf ihre Kosten zu geben. Die Tatsache, dass sie mit einem Mann vor ihrer „offiziellen“ Ehe in einem Haus gelebt hatte, macht sie direkt „schuldig“ an einer tat, welcher im Grundesgenommen nicht von ihr eingegangen ist (aus der israelischen Zeitung Maariv am 15.11.2002).

<sup>52</sup> Um die Idee der Staatsgründung zu verwirklichen, musste ein jüdisches Nationalbewusstsein entstehen: das jüdische Volk musste sich in eine israelische Nation transformieren, die sich durch Juden aus zig Ländern der Erde konstituieren würde. Zur Schaffung der Nation und des Staatswesens gehörte die Sammlung der Verbannten. Juden, die in arabischen Ländern als Minderheit gelebt hatten, sollten nach Israel geholt und israelisiert werden. In spektakulären Aktionen wurden hunderttausende von Juden aus der Diaspora, meist in Flugzeugen nach Israel gebracht. Operation Ali Baba brachte Juden aus Irak, Operation Fliegender Teppich aus Jemen und Operation Moses aus Ethiopien ins Gelobte Land (Ben-Gurion 1966, 42).

<sup>53</sup> Eine grobe Unterscheidung lässt sich unter die Gruppe der Orthodoxen, der Nationalreligiös und der säkularen Juden bestimmen. Die Gruppe der Orthodoxie sind von unserer Interesse in dieser Stelle zu beschreiben.

geschrieben steht, dass ein Schönheitsmerkmal der Frau ihre Haare seien, verhüllen die verheirateten Frauen ihr Haar mit Perücken, Hüten oder Tüchern. Sie tragen immer lange Röcke, Strümpfe und langärmelige Blusen, um ihre Ellenbogen und Fersen bedeckt zu halten, da diese Körperstellen für den Mann einen sexuellen Reiz bedeuten.

Diese Gruppe der frommen Juden, die ca. 12% aller Juden in Israel ausmacht (Marty & Appleby 1995, Vol.5, 14), versucht diejenigen Regeln und Gebote exakt zu befolgen, die von bestimmten Rabbinern im Talmud und der Halacha begründet und gegeben wurden. Sie beachten streng die Regeln des Sabbats: sie gehen zu Beginn und am Ende des Sabbats zum Beten in die Synagoge, feiern in der Familie den Kiddusch, kochen nicht, machen kein Feuer oder Licht, gehen nur eine bestimmte, erlaubte Anzahl Schritte, fahren kein Auto und so weiter. Im Zusammenhang mit der Kaschrut, haben sie die längsten Wartezeiten zwischen dem Verzehr von milchigen und fleischigen Speisen und die strengsten Regeln beim Schächten. Sie befolgen die strengsten Gesetze in Bezug auf die Reinheitsgebote der Frauen und die damit verbundenen Regeln beim Geschlechtsverkehr. Viele gestalten ihr Leben so, dass es fast nicht von der westlichen Welt berührt wird. Sie sind oft sehr arm und leben ganz in ihre Gemeinden und Stadtviertel zurückgezogen, damit sie und ihre Kinder nicht von weniger frommen Menschen „verunreinigt“ werden oder mit unkoscheren, unreinen Dingen in Berührung kommen. Die Distanz zu allem was „nicht koscher“ ist darf sogar mit Gewalt erreicht werden. Eine eigene „Polizei“ oder besser gesagt ein „Gottes-Geheimdienst“ zum Schutz der inneren, religiösen Interessen ist immer im Einsatz.<sup>54</sup>

Doch der Versuch sich abzusondern und zu differenzieren in einem Land, das sich von modernen Einstellungen bewegen lässt, gelingt nach dem „Rezept“ ihres Religionsverständes fast nicht. Die Berührung zweier Welten kann nicht ganz gestoppt, vermieden oder verhindert werden.

Stroch und Schwarz (1989, 5-26) untersuchten mehr als 150 säkulare Juden in ihrem Antagonismus gegenüber orthodoxen Einwohnern in Jerusalem. Als Ergebnis wurde ein hohes Maß an aggressivem Verhalten von säkularen Juden gegenüber den Orthodoxen erfasst, was ein Minibild bzw. Ausschnitt oder Eindruck von Aggression im Folge von Frustration<sup>55</sup> und Angst vor orthodoxen Nachbarn ergibt. Nach Meinung vieler Israelis ist der „säkular-

---

<sup>54</sup> Über die geheime Widerstandsbewegung ihrer Mitglieder, den Umfang, die Ideologie und Einsätze in ganz Israel, siehe: Levi 1988, 180-190. In der vorliegenden Arbeit wird der „Gottes-Geheimdienst“ in Abschnitt 6.2.4 erwähnt.

<sup>55</sup> Die Frustrations-Aggressions-Hypothese besagt, dass das Auftreten von aggressivem Verhalten als Folge einer Frustration anzusehen und demnach als situationsunabhängige Reaktion zu interpretieren ist (Gabler & Nitsch & Singer 1995, 93).

orthodoxe“ Konflikt ernster zu nehmen als die „jüdisch-palästinensische“ Krise<sup>56</sup> (Liebman 1990, 9).

Die Orthodoxie in Israel hat mehrere Gesichter. Sie unterscheiden sich in ihrer Art sich zu kleiden, in ihren politischen Idealen und ihrer Ideologie. Man kann die Orthodoxen auf zwei Basisgruppierungen einteilen: die Gruppe der „Chassidim“ und die der „Litauer“ (Levi 1988, 18). Diese Differenzierung der Gruppierungen ist über 200 Jahre alt, und der ‚verfeindete‘ „haredische“ Kreis betrachtet sie noch immer als relevant.

Die große Mehrheit der Haredim verband die rhetorische Ablehnung der zionistischen Ideologie mit einer begrenzten Zusammenarbeit mit den staatlichen Institutionen. Ihre Vertretung Agudat-Israel nimmt als politische Partei an Parlamentswahlen teil, finanziert ihr Erziehungssystem mit staatlichen Geldern (Neugart 2000, 69) und sorgt für „militärischen Erlass“ der Jeschiva Mitglieder.

Neben Agudat-Israel entwickelte sich allmählich in den letzten Dekaden eine weitere politische Orientierung unter den „sefaradischen Orthodoxen“; daraus entstand die Schas-Partei. Dies ist eine Gruppe von Haredim, die auf der Mobilisierung der sefaradischen Unterschicht beruht. Sie versteht sich nicht nur als Vertreterin partikularer Interessen, sondern erklärt sich als religiöse Bewegung höheren Werten verpflichtet. Sie ist sozusagen eine Bewegung, welche die spirituellen Defizite der Säkularisation und die Nichtbeachtung der religiösen Praxis in Israel ausgleichen will (ebd. 2000, 69).

Die Gesichter der Orthodoxie im heutigen Israel in ihren verschiedenen Formen als „Chassidim“, „Litauer“, „politische Parteien“ und „religiöse Bewegungen“, verleihen sich selbst das Bild vom „Fremden im Eigenen“ (Jeggle 1988, 89-98) unter allen Gesichtern, die „face to face“ kämpfen und brüllen müssen, um ihre Existenz im bewegten, modernen Israel zu gewährleisten.

Nach meiner Beobachtung ist die Orthodoxie in Israel als sehr gut organisierte „Religion“ anzusehen. Sie ist weit mehr als der Versuch, mit der Erklärung von rätselhaften Phänomenen den Glauben an „Mana“<sup>57</sup> zu erwecken. Diese Orthodoxie gibt nicht nur Antworten auf fundamentale Fragen nach dem Sinn des Lebens und des Todes und Deutungen über die Ursachen von Ereignissen, sondern sie erfüllt eine Vielzahl von ökonomischen, gesellschaftlichen, eventuell psychologischen und von allem politischen und persönlichen Funktionen –

---

<sup>56</sup> Dieser Konflikt auf der religiösen Ebene führte wegen politischer Meinungsunterschiede zur Ermordung des ehemaligen Premierministers Yitzhak Rabin (Karpin/Friedman 1998).

<sup>57</sup> Marett (1914) benutzte das melanesische Wort Mana für eine konzentrierte Form der Seelenkraft. Mana ist damit als Glaube an eine starke, oft übermenschliche Kraft zu verstehen.



wie andere Teile der Superstruktur dies auch tun.<sup>58</sup> Sie ist für jedes ihrer Mitglieder verantwortlich und deshalb funktioniert sie als das dichte Treibhaus für jede Rose am Strauch der religiösen Gemeinschaft. Es fragt sich jedoch, ob diese gleiche Rose nicht besser im Freien aufwächst und welche Möglichkeiten es für sie innerhalb des Treibhauses gibt, wenn sie ihren Platz nicht verlassen kann?

### **2.1.3 Zum subjektiven Begriff**

Die Orthodoxen werden an vielen Stellen der Literatur als die „Tora-Gesetzestreuen“ betrachtet. Zusammen mit ihrer Selbstdefinition als Gruppe, die Widerstand gegen die Reform leistet, ist diese erste Betrachtung, der Wächter der „Treue“ zur Tora und Halacha, immer noch ein wichtiger Bestandteil ihres Glaubens zu verstehen. Somit scheinen die Orthodoxen, schon in ihrer Definition als Glaubensgruppe, die eigentlichen „gesetzestreuen Juden“ überhaupt zu sein.

Für die Gegner jeder Reform im Judentum existiert im Allgemeinen nur ein einziges authentisches Judentum, das von Abraham über Moses bis zum heutigen Tag unverfälscht von Generation zu Generation weitergereicht wurde. In den Augen der Reformierten ist diese Argumentation deswegen falsch, weil die Orthodoxen geschichtliche Entwicklungen und Realitäten der jüdischen Welt nicht zur Kenntnis nahmen.

Die Reformen im Judentum sind nicht die Erfindung der Juden, sondern waren immer ein wesentliches Merkmal des Judentums im Kontext seiner Umgebung. Es kann mit Gewissheit behauptet werden, dass ein Judentum ohne Reform nicht überlebensfähig gewesen wäre. Denn wer kann sich heute noch Toragesetze vorstellen, in denen etwa Todesstrafen (für Ehebruch oder Sabbatssünder) ausgesprochen werden, Priester blutige Tieropfer darbringen, Polygamie gestattet ist, Levirate Hochzeiten stattfinden, Bitterwasser-Proben durchgeführt werden und in dem alle sieben Jahre die Schulden erlassen werden?<sup>59</sup>

Deswegen ist das Judentum in allen seinen religiösen Flügeln, von Ultra-Orthodox über Orthodox bis zum Misrachi, ein Reform-Judentum, das immer mit moderneren Vorstellungen konfrontiert wurde. Nicht umsonst tragen die Orthodoxen in Israel den Namen „Haredim“, was „Besorgnis“ und „Schrecken“ auf Hebräisch bedeutet. Vermutlich schreckt sie die Vorstellung, dass im Judentum des heutigen Israel mehr „Hora als Tora“ gesehen wird, und es bereitet ihnen Sorge, dass der jüdische Glaube eher die Nation bezeichnen könnte als ihre

---

<sup>58</sup> Eine allgemeine Definition von Religion siehe In: Harris 1989, 278-279.

<sup>59</sup> Ich beziehe mich hier auf den Vortrag von Dr. Theodor Much, Präsident der Or-Chadasch-Bewegung für progressives Judentum in Österreich (siehe auch: [www.talknet.de/~chajmg/reform.htm](http://www.talknet.de/~chajmg/reform.htm)).

Religion. Sie fürchten um ihre Tradition, weil die in Israel verbreitete Säkularisation ihre Anhänger „anstecken“ könnte. Es gäbe wohl für sie nichts Schlimmeres als ein total säkular-pluralistisches und aufgeklärtes Judentum, das mit der Abkehr von der strengen Lehre die Sittenverderbnis und Unwissenheit der Moderne beweisen würde.

Manche orthodoxen Juden radikalisieren die Behauptung einer Verbindung von „altem“ und „heutigem“ Judentum und lassen sich überzeugen, dass sich der „originelle“ jüdische Glaube an den Geist der Zeit nicht anpassen könnte, und jeder Versuch „sich zu erneuern“, um am Ball zu bleiben, von vornherein auf Sand gebaut sei (Ahrend 1995, 7).

Auch nicht von ungefähr beziehen sich manche Strömungen in der heutigen Orthodoxie aufgrund des Pluralismus an Lebens- und Entscheidungsmöglichkeiten auf jüdisch-moralische Grundsatzfragen zurück und nennen sich Ultra-Orthodoxe. Dieses Phänomen des Fundamentalismus in Israel zeigt deutlich, wie stark der „Schlag“ der Moderne auf alle „religiösen Teilsysteme“ im Land der heutigen Juden wirkt. Diese ziehen sich in ihre Viertel zurück und umgeben sich mit Wänden, die aus den Gesetzen der Tora errichtet sind.

Doch dieser Anstoß funktioniert auch umgekehrt; als „Vakuum“ saugt die Moderne in sich viele „Haredim“ auf, und sie passen sich der säkularen Umgebung an. Neben dem Aspekt des Fundamentalismus als „transitives Zeitwort“ der Moderne, wird der „Anstoß“ von vielen Orthodoxen in Israel auch als Chance gesehen, ihren Weg des Glaubens in parlamentarischer Form zu legitimieren und zu sichern. Die scheinbare „Akzeptanz“ des zionistischen Staates Israel bei vielen Haredim, die als parteipolitische Mitglieder (Agudat-Israel und Schas) agieren und reagieren und dadurch „Vergünstigungen“ durch säkulare, legale Wege schaffen, zeigt uns wie „angepasst“ der Mensch sich verhalten kann, auch wenn seine Ideologie dem Anschein nach der Realität nicht entspricht. Die Anpassung der Orthodoxen an das parlamentarische Leben und ihre Einflussnahme auf säkulare Minister, bewerten viele Israelis, die mit der Orthodoxie nicht übereinstimmen, dass die Orthodoxen im Parlament oder überhaupt in Israel, nicht nur „agieren und reagieren“, sondern dass sie sind diejenigen sind, die tatsächlich regieren.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Ein säkularer Israeli sagte mir: Ich glaube nicht, dass säkulare Institutionen wie die Justiz oder die Polizei, von denen man Rationalität und Analysefähigkeit verlangt, von religiösen Institutionen geführt werden sollten. Das kann in diesem Teil der Welt, der die Tendenz zur Vorhersage der Apokalypse hat, sehr schnell gefährlich werden. Eine Position ist nötig, die den gegenwärtigen Aufstieg von fundamentalistischen Ansichten relativiert.



#### **2.1.4 Vorstellung meiner Zielgruppe**

Zunächst konzentriere ich mich auf das orthodoxe Judentum in Israel und blende andere religiöse Gruppen im Land aus. Auf meine Frage, was einen religiösen Menschen überhaupt zu einem Orthodoxen mache, bekam ich aus dem säkularen Milieu als Antwort verschiedene Merkmale genannt, welche im Allgemeinen den Stempel „orthodox“ formen.

Diese Merkmalen sind die schwarze Farbe, die jiddische Sprache, die aggressive Eile, die Kleidungsstücke (Hut, Perücke und Kopftuch) bzw. die orthodoxe Kleidung und das nach vorne Schauen. Diese Antwort kann man weiter differenzieren zwischen der Sprache (Jiddisch), dem Aussehen (Farbe, Kleidung bzw. Kleidungsstücke) und dem Verhalten (aggressive Eile und das nach vorne Schauen).

Für die Blöcke „Sprache und Verhalten“ möchte ich allerdings eine Ergänzung sowie eine Erklärung beitragen, um sie als Merkmale für die Definition der Orthodoxie ablehnen zu können. Das Sprachenspektrum der Orthodoxen ist tatsächlich weiter und enthält auch andere Sprachen, wie etwa Arabisch, Amharisch, Englisch, Spanisch, Russisch und Hebräisch. Es stimmt, dass sich viele orthodoxen Juden, z.B. die Gruppe der Chassidim, noch immer in Jiddisch verständigen. Jedoch ist die Gruppe, wie schon gesagt wurde, die Hauptströmung (31%) aber nicht der einzige Repräsentant der Orthodoxie in Israel. Für alle 700,000 Familien in Israel gilt, insbesondere nach den relativ neuen Einwanderungen aus Äthiopien und Russland und den häufigen Fällen der Chasara-Bietschuvah, allerdings auch die oben genannte Sprachen, wenn auch mit unterschiedlichem Gewichtanteil.

Auch das Verhalten eines Orthodoxen spielt bei der Suche nach einer Definition für den Begriff Orthodoxie eigentlich keine Rolle, weil es einerseits keinen Signifikanten vorstellt, andererseits fühle ich mich nicht befugt, eine „psychologische“ Aussage über das Verhalten der Orthodoxie bis hin zu einer Definition zu treffen. Was für den säkularen Juden als Merkmal bzw. Eigenschaft der Orthodoxie gilt, ist vielmehr immer im Kontext zu sehen. Begegnet man einem orthodoxen Juden auf der Straße, so fangen sie wahrscheinlich keine Gespräch an, das sie möglicherweise zu einer Sünde führen könnte. Sie schauen deswegen nach vorne oder nach unten, um z.B. die „fast nackten Frauen“ nicht sehen zu müssen. Auch deshalb legen sie den Weg von A nach B so schnell wie möglich zurück. Andere orthodoxe Juden dagegen verhalten sich auf der gleichen säkularen Straße „normal“, zeigen viel Ruhe und erlauben ihren Blicken, sich zur Seite zu verlieren.

Das einzige und „echte“ Merkmal für mich, der Orthodoxie eine Definition zu verleihen, ist das Aussehen (Farbe, Kleidung bzw. Kleidungsstücke). Bei den Männern gehe ich von der schwarzen Farbe der Oberbekleidung aus, über unterschiedliche Kleidungsstücke (Mantel und

Hut), bis hin zu der Vielschichtigkeit des sich Kleidens. Im Aussehen gehören kurzer oder langer Bart und kurze oder lange Schläfenlocken (Pejes), unbedingt zum „outfit“ eines männlichen Orthodoxen. Bei den Frauen können verschiedene Formen und Farben von langen Kleidern festgestellt werden, wobei verheiratete Frauen eine Kopfbedeckung (Perücke, Kopftuch oder Hut) tragen.

Das Merkmal des Aussehens eines männlichen Orthodoxen knüpfe ich stark an die Ausübung der jüdischen Religion. Das bedeutet, dass eigentlich zwei Merkmale der Definition von Orthodoxie dabei Ausgelassen werden können: das Aussehen und die Art des Glaubens.

Das Ausüben des jüdischen Glaubens im Allgemeinen hat in der Praxis viele Gesichter, ja vermutlich so viele wie Juden in der ganzen Welt leben. Manche möchten die Religion als Tradition verstehen und beschränken sich darauf, am Samstag eine Kerze anzuzünden und am Jom Kippur zur Synagoge zu gehen. Andere versuchen, am Samstag nicht zu sündigen. Andere Juden verbreiten ihre patriarchalen Einstellungen im Alltag, schwängern ihre Frauen jährlich, sitzen den ganzen Tag in der Jeschiwa und lassen den Staat und ihre Frauen für sie sorgen.

Die männlichen Orthodoxen, welche große Zeit ihres Alltags (über fünf Stunden täglich) in der Jeschiwa sich aufhalten, versuchen regelmäßig die Reinheitsrituale (z.B. Mikwebesuch oder Fasten) zu befolgen und an mich deshalb den Eindruck von Tora- und Talmudschüler geben, sowie sich mit dem „outfit“ eines Orthodoxen schmücken, sind für mich die orthodoxen Juden, welche in dieser Arbeit betrachtet werden.

Die Abstammung (Chassidim oder Litauer) ist mir in diesem Werk irrelevant, wenn sie nicht von den Gesprächspartnern zum Zweck der gezielten Unterscheidung angesprochen und eingeführt wird.

## 2.2 Der Körper, die Körperlichkeit und das Körpererleben



Zunächst kann ich nicht umhin, die Differenzierung von Leib und Körper, auch in ihrer etymologischen Basis, zu erwähnen, um später in meiner Arbeit eine gewisse „Transformation des Sinnlichen“ vom Leib auf den Körper zu übertragen, um die Dominanz

des Begriffes „Körper“ gegenüber „Leib“ in dieser Arbeit zu legitimieren.

Einzigartig unter den verbreiteten europäischen Sprachen scheint zu sein, dass es in einigen germanischen Sprachen (z.B. im Deutschen, Holländischen und Schwedischen), zwei Worte für dieselbe Sache gibt. Es bietet sich im Deutschen eine Differenzierung an, welche die meisten anderen Sprachen nicht kennen: die Unterscheidung zwischen Körper und Leib.

Aus etymologischen Basis treffen beide Begriffe an ihren sprachlichen Wurzeln wieder zusammen (Ammicht Quinn 1999, 27), wohl aber nicht in ihrer historischen Verwendung, wie etwa durch die Sozialwissenschaften und die geisteswissenschaftlich orientierte Psychologie und Psychiatrie. Dort wird eindringlich davor gewarnt, den Leib auf den Körper zu reduzieren (Blankenburg 1982, 13-39).

Leib ist sowohl die menschliche Art und Weise, eine Welt als Sphäre der Gegenstände des Wahrnehmens und Handelns zu haben (Erleben), als auch den Körper unter den Körpern dieser Welt zu betrachten (LzS 1994, 397).<sup>61</sup> Es ist damit sowohl als *Leibsein* als auch als *Körperhaben* zu verstehen. Einerseits werden Situationen bezeichnet, in denen der Körper/Leib nicht bewusst wahrgenommen wird, weil er mit der Person verschmolzen zu sein scheint, andererseits bezieht es sich in besonderer Weise auf das unmittelbare Erleben und Wahrnehmen des Körpers/Leibes (Gruppe & Krüger 1997, 194-197).

Plessner (1975) bezeichnet mit dem Begriff „Positionalität“ die Beziehung von Leib und Umwelt. Positionalität meint allgemein die Form der Umweltbeziehung lebendiger Person, durch die sie sich von unbelebten Körpern unterscheiden (Lindemann 1996, 146, 175). Für Plessner ist das Verhältnis von Leib und Person nicht entscheidend.

Der Leib gilt in der phänomenologischen Sozialphilosophie als die „Artikulationsstelle zwischen Selbst und Welt“ (Blankenburg 1982, 23). Er wird als etwas „Mediales“; als „Vermittlung“ zur Welt angesehen (Plügge 1967, 40) und soll die Fähigkeit des „In-die-Welt-Gehens“ besitzen (Blankenburg 1982, 18f). Meistens wird der Begriff „Leib“ in Titeln oder Untertiteln verwendet, um auf vergangene bzw. historische Körperlichkeitsvorstellungen hinzuweisen (Lorenz 2000, 32-35). In den Argumentationen derer, welche die Begrifflichkeit von Körper und Leib sprachlich und systematisch unterscheiden, wird deutlich, dass dieses Spracherbe nicht nur bereichern, sondern auch zerreißen kann. Es geht ein Riss durch den Menschen, der einen Körper hat und Leib ist. Er ist Körper und zugleich Leib, und in diesem Leib wird alles, wodurch sich sein Menschsein als Personsein definiert, aufgefangen,

---

<sup>61</sup> Die seit Jahrtausenden herrschende, von den Philosophen, teilweise mit Hilfe der Theologen, lancierte Auffassung oder Lehrmeinung nötigt den Menschen zu der Annahme, dass sein Erleben eigentlich in der Seele, einem Geist, einem Gemüt oder dergleichen stattfindet, mehr oder weniger abgesondert von seinem Körper (Berkemer & Rappe 1996, 13).

aufgehoben und abgegrenzt (Ammicht Quinn 1999, 30-31).

Seit Beginn der siebziger Jahre ist der *Körper* die Erscheinung des Ich in den Menschen. Er ist gewissermaßen ein Kompromiss aus biologischem Erbe, kultureller Tradition und lebensgeschichtlicher Erfahrung. Er trägt mehr als die bloße Biographie, in ihn wirken auch andere historische Erfahrungen ein (Jeggle 1986, 40). In der phänomenologischen Sozialphilosophie ist die Unterscheidung von menschlichem Körper und Leib wichtig, die Umgangssprache jedoch hat den Leib weitgehend durch den Körper ersetzt. Zur Lippe (1988) erläutert diese Veränderung im Buch „Vom Leib zum Körper“, indem er den historischen Wandel von zwei unterschiedlichen Subjekten in der Sozialgeschichte des Somas nachzeichnet. Für die „leibhaftigen Erlebensformen“ in den Menschen hat sich seither kaum jemand wirklich interessiert,<sup>62</sup> weil eben jeder Begriff seine Zeit hat und jede Zeit ihre Begriffe prägt (Lorenz 2000, 32).

In der Entwicklung der Körperforschung und ihrer sich wandelnden Epistemologie und Methodologie lassen sich Phasen unterscheiden.<sup>63</sup> Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war der Körper ausschließlich „stoffliches Objekt“ bzw. „Dingkörper“ anthropologischer Auseinandersetzung (Lindemann 1996, 155, 160). In der retrospektiv als *Alter Biologismus* bezeichneten frühen Forschung, wurde in naturwissenschaftlicher Tradition (durch Vermessung des Körpers) versucht zu belegen, dass kulturelle Phänomene bzw. Entwicklungsstufen sich in physischen Merkmalen widerspiegeln. Diese oft problematischen, weil von rassistischen Machtinteressen beeinflussten Studien wurden durch fruchtbarere Prozessstudien ergänzt, die innerhalb einer Kultur Übergangsrituale und Statusänderungen an äußerlichen Merkmalen (e.g. Mutilation) untersuchten. Diese Perspektive wurde in den 30er Jahren durch Marcel Mauss<sup>64</sup> dahingehend erweitert, dass der Körper nicht mehr nur als Träger stofflicher Äußerlichkeit betrachtet, sondern als „Instrument kulturellen Handelns“ verstanden wurde. In diesem Sinne wurde die kulturelle Relativität von sog. *Körpertechniken* in ihren verschiedenen sozialen Zusammenhängen analysiert. Mit dem Blick auf die Körpertechniken wurde zum ersten Mal ein Zusammenhang zwischen Körper und Gesellschaft hergestellt. Die Ethnologie untersucht seither die kulturelle Kodierung des Körpers. Die Beobachtung von unterschiedlichen Formens des Gehens, Schwimmens oder

---

<sup>62</sup> Barbara Duden (1987) als Beispiel, legt viel Wert auf die Differenzierung zwischen Körper und Leib, auch wenn sie diese in ihren Texten sprachlich nicht immer durchhält.

<sup>63</sup> Die folgenden fünf Phasen stammen von dem Vortrag des Sinologen und Ethnologen Harald Sorg, der im Auftrag von Herrn Prof. Urs Baumann am Institut für Ökumenische Forschung Tübingen am 26.11.2001 gehalten wurde.

<sup>64</sup> Mauss, Marcel. In: König & Schmalfuß 1972, 91-108.



Laufens bei verschiedenen Völkern bzw. Nationen, legte den Gedanken nahe, dass es den Körper jenseits seiner kulturellen und historischen Modellierungen gar nicht gibt. In diesem Sinne sind es vielmehr die kulturell kodierten „Körpertechniken“, welche den Körper bis in die Antizipationen bzw. in die Erwartung und Erwartbarkeit seiner Verhaltensweisen hinein als soziale Tatsache konstruieren. Das was den Schwimmenden oder Gehenden als „natürlich“, als ihrem Körper „entsprechend“ erscheint, ist ein kontingentes Stück Kultur (Sarasin 2001, 14-15).

Erst in den 70er Jahren erfuhr die Behandlung des Körpers und der Körperlichkeit wieder prinzipiell „neue“ Impulse. Im Zuge des *Natursymbolismus* postulierte Mary Douglas die universelle Gegebenheit, dass kulturspezifische Vorstellungen von Körper und von Gesellschaftsordnung metaphorisch füreinander eingesetzt werden können, wobei beide durch eine mystifizierende Rhetorik als natürlich verbrämt werden. Konsequenterweise negiert Douglas auf dieser Basis die Behauptung einer natürlichen Körperlichkeit und insistiert darauf, dass die individuelle Körperwahrnehmung unweigerlich vom Grad gesellschaftlicher Prädispositionen (Restriktionen, etc.) abhängig ist. Die soziale Komponente der zu untersuchenden „Körperbilder“ bezeichnet Douglas als „zweiten Körper“.

Etwa zur selben Zeit leitete Michel Foucault die sogenannte *diskursive Wende* in den Humanwissenschaften ein. Er wies darauf hin, dass der Mensch aus Fleisch und Blut bestehe, sein Körper aber von den Humanwissenschaften bislang kaum beachtet worden sei. Auf der Grundlage der Philosophie Friedrich Nietzsches und im diskursiven Zusammenspiel mit ihr, untersucht Foucault in „Wissen und Macht“ die staatliche Verfügungsgewalt über den einzelnen in der historische Entwicklung des biomedizinischen Körperbildes. Der Körper ist demnach der zentrale, gegenständliche Ort, auf den die Effekte von Diskursen im Militär, im Gefängnis, in der Schule oder Klinik einwirken (Lorenz 2000, 95). Die soziale Dimension des Körpers verlagert sich von Biologie hin zur politischen, indem der Körper als ein durch eine staatliche „Biomacht“ und ihre Institutionen überdeterminiertes Gebilde betrachtet wird. Die Macht über den Körper wird nicht nur einfach von oben nach unten ausgeübt, sondern durch alltägliche Praktiken eingeübt. Mentale und physische Normierungen und Disziplinierungen versuchen ständig, den „gedrillten Körper“ bzw. die „uniformierte Seele“ zum Wohl der ökonomischen Gesellschaft in Marsch zu setzen oder zu halten.

Komplementär zur Diskursanalyse Foucaults kann das „Habitus“-Modell von Pierre Bourdieu gesehen werden, in dem der Körper sowohl als Ausdrucksmittel der individuellen sozialen Identität, als auch als Instrument der Einverleibung soziokultureller Strukturen gilt. Habitus ist in der Analysen Bourdieus die Bezeichnung für das Repertoire kultureller Praktiken

(Denk-, Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Aktionsschemata), das den Mitgliedern einer sozialen Einheit (Gruppe, Klasse, Gesellschaft und Kultur) jeweils gemeinsam ist. Bourdieu zufolge produzieren Familie, Schule oder Kulturindustrie einen für jede soziale Einheit spezifischen Habitus, in dem sie für dessen Verinnerlichung seitens der Individuen sorgen, denen dann der Habitus zur zweiten Natur wird. Je schwieriger und langwieriger die Lernprozesse für den Erwerb der für eine soziale Einheit charakteristischen kulturellen Praktiken sind, desto eher lassen die Rückschlüsse auf die soziale Zugehörigkeit derjenigen zu, die sie zu praktizieren wissen (LzS 1994, 261-262). Bourdieu bezeichnet den Körper als Speicher zur Aufbewahrung von Werten und Gedanken, je nach „Position“ bzw. entsprechender Haltung. Die Materie läuft nach Struktur, die eine Identität zum Individuum verleiht (Bourdieu 1987, 127). Die Habitusidee lässt somit Raum für die reziproke Auseinandersetzung kollektiver Handlungsnormen und ihrer individuellen Umsetzung.

In der jüngeren Zeit erfuhr die Körperforschung, auch im Zuge des Poststrukturalismus, eine Diversifizierung (*Embodiment*). In meiner Arbeit in ihrem Abschnitt „Körpergedächtnis als Sozialgedächtnis – der Körper als Träger von sozialem und kulturellem Gedächtnis“ habe ich diesen Ansatz bereits dargestellt.

In den Kultur- und Sozialwissenschaften steigt seit einigen Jahren das Interesse an der Körperlichkeit des Menschen. Es wird von einer „Wiederentdeckung“ oder auch „Wiederkehr des Körpers“ gesprochen (Kamper & Wulf 1982, 23-142). In dieser metaphorischen Ausdrucksweise wird dann gesagt: Der Körper lässt sich nicht einfach zum Verschwinden bringen, er meldet vielmehr Ansprüche an und holt sich was er braucht auf neue Weise. Damit ist nicht nur gemeint, dass ein wissenschaftlicher Diskurs wieder aufgenommen wird. Die gesteigerte Aufmerksamkeit für den Körper scheint vielmehr ein verbreitetes gesellschaftliches Phänomen zu sein, das in der Wissenschaft Resonanz findet (Grupe & Huber 2000, 223-237).

Wenn es um das Essen, Wohnen, Schlafen, Waschen, Lieben, Vermehren oder sich Kleiden geht, dann ist der Körper in seinem Element (Jeggle 1986, 9). Dann die lebende Systeme die Kontinuität bedürfen (Kamper & Wulf 1982, 35), solche die eine Veränderung des Alltags verursacht, damit der Körper sich im ständigen, neuen Erfahrungszuständen befindet.

In seinem Beitrag „im Schatten des Körpers“ beschreibt Utz Jeggle die Körperlichkeit als „Erfahrungsform des Körpers“ (Jeggle 1980, 172). Er betrachtet das Verhalten des Körpers im menschlichen und gesellschaftlichen Ensemble als Einheit. Die „Metaphysik der geschundenen und stummen Körper“ möchte er vernachlässigen. Seine Körperforschung betrachtet

den Körper nicht mehr als *Diener*,<sup>65</sup> *Werkzeug*<sup>66</sup> und *Gefängnis* der Seele oder als Element mit spezifischem Gedächtnis in einem ganz anderen historischen Zusammenhang, sondern vielmehr geht es ihr um einen „gesellschaftlichen Körper“, der als Abbild eine Gesellschaft spiegelt. Dabei soll er immer in Verbindung zu den Kulturtechniken betrachtet werden (Jeggle 1980, 173).

In der Sozialanthropologie wird der Körper als ein Abbild der Gesellschaft aufgefasst; seine Wahrnehmungen und Erfahrungen sind eben immer sozial geprägt (Hager 1999, 60). Der Körper kann demnach trotz seiner physischen Manifestation nur als soziales Gebilde wahrgenommen und ausgedrückt werden. Damit wird die Körperkontrolle als eine Form der sozialen Kontrolle betrachtet (Douglas 1974, 106). Eine solche Körperkontrolle hat einen enormen Einfluss auf die orthodoxe Körperlichkeit.

Der „orthodoxe Körper“ soll den Kulturtechniken zweier Gesellschaften angepasst werden: der westlichen Gesellschaft des heutigen Israel und der traditionellen, orthodoxen Gesellschaft, die sich durch andere Erfahrungsformen des Körpers (im Sinne Utz Jeggles) „westlich“ orientieren muss. Diese Berührung zweier verschiedener Welten, die Anpassung aber auch Widerstand gegen sie erzeugen<sup>67</sup>, stellt meiner Meinung nach im heutigen Israel aus der Betrachtungsweise der „inneren Politik“, im Gegensatz zu der arabisch-jüdischen Krise als „außen Politik“, das Hauptproblem dar.

In diesem Werk geht es also um die Beschreibung des gedrillten, uniformierten Körpers als „gesellschaftlicher Körper“; als zweiter Körper“ oder orthodox-geistiger Körper, der sich im Kampf gegen den rebellierenden Naturkörper selbst formt. Mit der Rebellion ändert er seine Körpertechniken und leiht sich einen anderen Habitus. Er ist (der orthodoxe Körper) „das Andere der Vernunft“, also das Irrationale, ontologisch das Irreale, moralisch das Unschickliche, logisch das Alogische. Er ist inhaltlich die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle – oder besser, wie Böhme & Böhme (1983, 10-11), all dieses, insofern es sich die Vernunft nicht hat aneignen können. Er besitzt Körpertechniken und Habitus, welche er aus zwei Gesellschaften erlernen muss, um überhaupt ein Körper unter anderen Körpern in Israel sein zu können.

---

<sup>65</sup> Nach Villaume, einem bekannten Vertreter des Philanthropismus In: Grupe, Ommo & Krüger, Michael; 1997, 187.

<sup>66</sup> Nach Pestalozzi ist der Leib das Werkzeug der Seele, doch seine Bildung muss im Zusammenhang mit dem Ganzen der Menschennatur stehen. In: Ebd. 1997, 189.

<sup>67</sup> Die Berührung der Orthodoxie mit gesellschaftlichen Wandlungen bietet die Alternative zwischen der Anpassung als Erweiterung des Erfahrungsbegriffs und dem Widerstand, der sich im Kampf der Chasara-Betschuvaals gegen diese Pluralität manifestiert.

Richard Sennett (1995) meint in der Ordnung der modernen Stadt eine Monotonie, taktile Sterilität und Dumpfheit der Bauten feststellen zu können, die zu einer Verarmung der Sinne ihrer Bewohner führe (Sennett 1995, 28). Die Stadt erschwere den Kontakt zwischen Menschen und sie sei für die Bedürfnisse der Bürger kaum eingerichtet. Auf den Ordnungsaspekt sozialer Gebilde wie der Stadt und seine Begleiterscheinungen zielt auch diese Untersuchung ab. Sie betrachtet wie Sennett die Stadt, die jüdische Religion als System der Ordnung. Auch in der jüdischen Orthodoxie erweist sich die selbstgegebene Ordnung defizitär: als das Fehlen von menschlichem Kontakt und das Versagen von Bedürfnisbefriedigung. Dabei leidet der Körper des Gläubigen, der durch die strengen einheitlichen religiösen Rituale seine „somatische Identität“ verliert. Auf der anderen Seite ist er immer und ständig auf der Suche nach einer Methode, welche ihm helfen kann, seine disziplinierte bzw. eingeschränkte Körperlichkeit wiederherzustellen.

Der orthodoxe Körper ist aber ständig in seiner Körperlichkeit, weil die jüdische Tradition als System der Körperinszenierung aufgefasst werden kann. Der Alltag eines Orthodoxen ist überfüllt mit Tu- und Sollritualen, welche einerseits sein Erleben beschränken, ihn aber auch zu einer neuen und kreativen „somatischen“ Körperlichkeit gelangen lassen sollen. Das „heilige“ Erleben, im Ritus erfahrbar, ist dabei kein ziel- und zweckloses Geschehen, und es ist nicht frei. Die immanenten Kräfte des Rituals sind der Einflussnahme oder Steuerung durch den Gläubigen verschlossen, und er muss sie in ihren Wirkungen als „übermenschlich“ akzeptieren.

Sennett sagt (1995, 107, 108), dass der Ritus nicht das Werkzeug sein kann, mit dessen Hilfe die Menschen das Unbekannte und Unvorhergesehene zu erfahren vermögen. Das Ritual ist nämlich auch nicht ein Instrument oder Kunstwerk, das man wie in einem wissenschaftlichen Experiment anwenden könnte oder einsetzt, um die größtmögliche Wirkung zu erzielen. Das Wesen jeglicher rituellen Praxis liegt darin, dass Menschen in etwas eintreten, das bereits sowohl existiert als auch außerhalb ihrer selbst zu sein scheint. Die Magie des Rituals, die von einem „anderen Ort“ herkommt, liegt darin, dass sie nicht durch den Willen beeinflusst werden kann.

Das orthodoxe Erleben, das durch den Ritus entsteht, ist immer sozusagen auf jeden einzelnen Gläubigen individuell (vor)programmiert, ist in den Übungen antizipierbar und soll auf die nächste Stufe des Glaubens führen. Die im Ritus entstehenden Erfahrungen dienen als „orthodoxes Lernen“ sowohl dem Individuum als auch der Gemeinde. Im Folgenden möchte ich mein Verständnis von Erfahrungen allgemein darstellen und anschließend auf die orthodoxe Körperlichkeit beziehen.

### **2.2.1 Der Erfahrungsbegriff**

Geht man näher auf die Zusammenhänge ein, in denen von Erfahrungen<sup>68</sup> gesprochen wird, erscheinen immer wieder Begriffe, die gleichsam als Bestimmungsstücke für Erfahrungen dienen. Es sind dies Wahrnehmung, Erkenntnis, Handeln, Lernen, Erlebnis und Vorstellungsvielfalt.<sup>69</sup> Erfahrung verstehen wir als sinnvermittelte Wahrnehmung, die Erkenntnisqualität besitzt und der man die Funktion zuschreiben kann, dass sie in der Konstruktion von Wirklichkeit Kalkulierbarkeiten schafft. Das bedeutet: Erfahrungen entstehen wenn Wahrnehmungen in bestimmter Weise verarbeitet werden. Erfahrung als Bestand schränkt einerseits die Viel- bzw. Mehrdeutigkeit von aktuellen Situationen ein, indem wir Erfahrenes auf neue Situationen anwenden. Andererseits kann sich Erfahrung nur über die jeweils vorhandene Offenheit der jeweiligen Situation bilden. Diese Offenheit<sup>70</sup> kann geradezu als konstituierende Bedingung für mögliche Erfahrungen betrachtet werden.

In einem sozialen Kontext kommt dem Erfahrungsmachen darüber hinaus noch identitätsbildende Bedeutung in dem Sinne zu, dass Erfahrungen zunächst immer nur individuell und subjektiv gemacht werden können. Das bedeutet auch, dass sie vom Individuum konstruiert werden. Sie kommen nicht auf ihn zu. Mit anderen kommunizierend, kann sich der Mensch in diesen Erfahrungen als verschieden von anderen erleben und erkennen. Allerdings gilt dies nur, wenn über das Handeln als die Grundlage der jeweiligen Erfahrung mit anderen kommuniziert wird.

Das Entstehen von Erfahrungen kann auch als eine Art von Zwiesprache verstanden werden. Als Kommunikationsform soll Erfahrung in diesem Sinne deshalb auch mit dem Begriff „Dialog“ abgebildet werden. Der Aspekt eines solchen Dialogs ist der zwischen Mensch und dem dinglichen Außen, ein anderer oder der andere Aspekt der zwischen dem Menschen und seinem personal-sozialen Außen. Das Wechselspiel dieser Funktionen miteinander und mit der menschlichen und dinglichen Mitwelt führt unsere Erfahrungen über den Körper als bloß

---

<sup>68</sup> Zum Begriff Erfahrung verweise ich auf das Projekt *Imaginata*, das vom Sommersemester 1997 bis zum Sommersemester 1998 unter der Leitung von Henning Hahn und Christian Klein im Institut für Sportwissenschaft der Universität Tübingen stattfand. Ich nahm für drei Semester an diesem Projekt teil.

<sup>69</sup> Alle diese Begriffe verknüpfen wir mit dem Begriff Erfahrung. Die Wahrnehmung als Beispiel ist ein selektiver Prozess, der bestimmte Informationen in einer Menge von Informationen entdeckt, sie aufsucht, unterscheidet sowie genauer identifiziert und wiedererkennt (Schubert 1981, 144). Durch den Prozess der Wahrnehmung gelangen wir zum organisierten intentionalen Verhalten (Gabler & Nitsch & Singer 1995, 208), das wiederum über das Handeln zu anderen, neuen Erfahrungen führt.

<sup>70</sup> Im Anlehnung an Scheler und seinen Weltoffenheitsbegriff, ist unter entwicklungsgeschichtlichen Aspekten der Bau des Menschen durch einen Mangel an primitiver Ausrüstung gekennzeichnet (keine spezialisierten Angriffs-, Schutz- und Fluchtorgane). In diesem Defizit wäre der Mensch in jeder natürlichen Umwelt unfähig zum Überleben. Er muss sich handelnd eine zweite Natur, eine künstliche, kulturelle Lebenswelt schaffen (Jensen 1980, 106-107).

materiale und in sich geschlossene Physis hinaus (Kamper & Wulf 1982, 26).

Erfahrungen zu machen setzt Vergangenheit (frühere Erfahrungen) voraus, hat andererseits immer auch den aktuellen Gegenwartsbezug als emotionales Moment des Staunens, Fasziniertseins oder Erlebnisses. Erleben charakterisiert also zunächst mehr die aktuelle emotionale Seite von Situationen innerhalb von Geschehensausschnitten, denen das Individuum Sinndeutungen zuweist. Erleben als intensives emotionales Begleiten in Situationen richtet sich auf das Hier und Jetzt. Lassen sich Erfahrungen in neuen Situationen immer wieder rückgreifend aktualisieren, bleibt demgegenüber Erleben in jeder neuen Situation ungewiss. Erleben hinterlässt jedoch in den Erfahrungen Spuren, die wir indirekt in Bedürfnissen oder Vermeidungen wiedererkennen. Darin bilden sie (die Erlebens-Spuren) immer auch einen Teil von Erfahrung. Im Bewusstsein setzen sich Erlebnisse als Teil der Erfahrung kontemplativ und als Wert oder Unwert von Situationen ab.

Die „Erfahrungsformen des Körpers“ (Körperlichkeit) sind im Allgemeinen eine veränderliche Größe, eine Funktion bzw. eine Konsequenz der Wahrnehmung und deren Interpretationen durch den Sozialisationsprozess, die „persönlichen Codes“ und die Lebensentwicklung jedes Menschen. (Körper-)Erfahrung als Beispiel bedeutet für das Mitglied eines orthodoxen Glaubenskreises in erster Linie, im Kontext der „Religion“ (z.B. durch die jüdischen Reinheitsrituale) und im Kontext des „Kollektivs“ (die orthodoxe Gemeinde) Erfahrungen zu machen.

Die Orthodoxen versetzen sich in einen „emotionalen Zustand“ oder ein „religiöses Erleben“. Sie erleben das Gefühl des „Erstaunens“ und der „Ehrfurcht“ positiv (Lowie 1948, 339). Wenn Menschen das Gefühl haben, mit geheimnisvollen Kräften und übernatürlichen Wesen in Verbindung zu stehen, erleben sie eigentlich die Kraft des sozialen Lebens. Für Durkheim im allgemeinen bedeutet Menschsein, in eine Gesellschaft und eine Kultur hineingeboren und von ihr getragen zu werden. Diese Abhängigkeit von der Gesellschaft bringen wir symbolisch durch unsere Ehrfurcht vor dem Sakralen zum Ausdruck, wie es Harris (1989, 282-283) beschreibt.

In einer solchen Gesellschaft, die den elementaren Ausdruck „Privatbereich“ ignoriert und nur im „Öffentlichkeitsbereich“ lebt, ist es für das Individuum schwer, sich einzigartig zu verhalten und zu äußern. Die menschliche Plastizität<sup>71</sup> ist, durch ständige „Kontrolle“ und

---

<sup>71</sup> Parsons bezeichnet Plastizität als die Fähigkeit des menschlichen Organismus, sich überaus unterschiedlichen Lebensbedingungen anzupassen, und vor allem passende Lebensbedingungen zu schaffen (Jensen 1980, 107). In einer grundlegenden Arbeit zur konzeptuellen Fassung einer Entwicklungspsychologie der Lebensphase hat Baltes (1990, 122) die Plastizität einer Person als Veränderbarkeit in Abhängigkeit von ihren Lebensbedingungen und Lebenserfahrungen beschrieben. Plastizität hat damit sowohl eine biologische als auch eine soziale Dimension.

„Gruppendruck“, gleichsam „erzwungen“; als solche ist sie ein Teil des Alltag geworden. Alles kreist und bewegt sich um die Gemeinde und deren Rabbi.<sup>72</sup> Begriffe wie Wahrnehmung, Erkenntnis, Handeln, Lernen, Erlebnis und Vorstellungsvielfalt, sind anscheinend eine sehr gut überlegte, ja sogar missbrauchte Konstruktion der Gemeinde und ihres Vorstehers. Die „versteckte“ Körperkontrolle darf man im Sinne Douglas (1974, 106) als eine Form der sozialen Kontrolle betrachten. Im Sinne Foucaults (1989), der Erfahrung als die Korrelation versteht, die in einer Kultur zwischen Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen besteht,<sup>73</sup> parallelisiert der Erfahrungsbegriff der Orthodoxie nur mit den beiden ersten Bestandteile. Für Subjektivitätsformen scheint hier kaum Platz zu sein.

Die orthodoxe „Ist-Wirklichkeit“ wird verleugnet (Liebman 1990, 31), es zählt nur die „Soll-Wirklichkeit“ im „Getto des Glaubens“. Dies wird heutzutage am Beispiel der orthodoxen Zeitung manifest.<sup>74</sup> In ihre werden Erfahrungen vermittelt. Sie entstehen durch eine „verkaufte“ Art und Weise. Sie müssen natürlich individuell und subjektiv gemacht werden, doch sie und die „wahre“ Wahrnehmung kommen auf die Person zu. Solche Erfahrungen und ihre „erzwungene Interpretationen“ als Bestand, schränken die „Ist-Fantasiewelt“ des orthodoxen Mitgliedes ein, aber sie „töten“ sie nicht.

Was den orthodoxen im Gegensatz zu den säkularen Kreisen fehlt, ist die „erlaubte“ Offenheit, die als konstituierende Bedingung für mögliche Erfahrungen betrachtet werden kann. Die Offenheit der Erfahrungsmöglichkeit könnte die Ist-Welt in ihrem Reichtum an Erlebismöglichkeit legitimieren. Erfahrungen zu machen setzt Vergangenheit voraus. Die orthodoxe Vergangenheit ist schon über 5000 Jahre alt, doch darf sie nicht ausgestorben sein. Sie ist auch eine „erfahrene“ Vergangenheit die „kollektiv“ gesammelt und erlebt wurde und „kollektiv“ weiter vermittelt sein sollte. Für die Entfaltung des Einzelnen durch selbständige Erfahrung im „westlichen“ Sinn scheint es bei den Orthodoxen nur wenig Platz zu geben.

### **2.2.2 Die orthodoxe Körperlichkeit**

Manchmal kam es mir vor, dass die Erlebenswelt der Orthodoxen in Israel, wenn sie überhaupt existiert, phantasielos, beschränkt und zugeschrieben erlebt und vermittelt wird. Das Individuum steht unter ständigem Druck von der Seite seiner Gemeinde. Wenn das „Erleben des Körpers“ nur im Rahmen eines Kollektivs möglich wäre und sich allein auf die jüdischen

---

<sup>72</sup> Der Rabbi ist für die Gemeindemitglieder als das höchste Gut zu verstehen. Er ist ein König und Gelehrter. Das Individuum lebt und atmet, um seiner Gemeinde, ihrer Ideologieorientierung bzw. ihrer Glaubensrichtung und dem Rabbi zu dienen (Levi 1988, 150-164).

<sup>73</sup> Michel Foucault (1989) über die Geschichte der Sexualität als Erfahrung.

<sup>74</sup> Siehe Abschnitt 5.6.4.

Riten konzentrierte, die heute wie damals geübt werden, könnte nicht für möglich gehalten werden, dass der orthodoxe Mensch im alltäglichen Leben zufrieden sein darf. Das Individuum, schreiben Kamper & Wulf (1982, 36), ist ein Ort von nicht vorhersehbaren Veränderungen. Um die „orthodoxe“ Realität in Israel näher beobachten zu können, sollte daher zwischen der vorhandenen „Ist-Welt“ und der zugeschriebenen „Soll-Welt“ strikt getrennt werden.<sup>75</sup>

Für die „Soll-Welt“ hat die jüdische Tradition den Yom-Kippur erfunden. Es sind „utopische und veraltete Gesetze, Verhaltensregeln oder Handlungsvorschriften, die in ihrer Komplexität den „Haredim“ im Alltag nur zur „Sünde“ führen können. Diese Gesetze sind vielmehr als Ideale zu betrachten. Daher lässt sich der (Körper-)Erfahrungsbegriff in der „Ist-Welt“, auch wenn nicht im westlichen Sinne, von der „Soll-Welt“ doch unterscheiden. Dies möchte ich mit Hilfe des Begriffs „Dialog“ im Kapitel 6 (Kleidung und Körperlichkeit) zeigen und mit den damit verbundenen Perspektiven bzw. Aspekten von „Körper und Körperlichkeit“ bei dieser Glaubengruppe.

Ich behaupte, dass eine gesellschaftliche Struktur ohne das Erleben und Erfahren des Körpers nicht entstehen kann, weil wenn die Gesellschaft zur Befriedigung wichtiger Bedürfnisse nicht in der Lage ist und/oder große Teile der Bevölkerung zur Unterdrückung ihrer Bedürfnisse zwingt, so kommt es sicherlich zu sozialen Spannungen (LzS 1994, 82). Die Körpererfahrung in den jüdischen Riten galt in der „Diasporazeit“<sup>76</sup> als Element der religiösen Bindung und der Zugehörigkeit zum Volk, und deshalb verkörperte bzw. symbolisierte sie die Auffassung einer gewissen gesellschaftlichen Struktur. In jener Zeit galt die meiste Aufmerksamkeit dem Kopf, weil die geistige Kraft der „Hauptmuskel“ jüdischer Männlichkeit war. Männer sollten geradezu blass und mager sein, damit man sehen konnte, dass sie täglich den Talmud studierten (Haumann; 1997, 320). Trotzdem behauptet man, dass in dieser Zeit etwa Aufmerksamkeit auch den „irdischen“ Elementen gewidmet wurde, auch wenn dies nicht nach dem Maß ging, mit dem „geistige“ Aspekte gemessen wurden. Die Kleidung als Beispiel war/ist ein „irdisches“ Element, das sowohl eine Unterscheidung

---

<sup>75</sup> Die für angemessen erachteten Formen der optimalen Soll-Welt lassen sich nicht nur auf den Blättern in den jüdischen Heiligen Schriften lesen, sondern sind ein wichtiges normales Element in den haredischen Zeitungen geworden. Dort bekommen die Orthodoxen Informationen darüber, wie das Leben im Hier und Jetzt aussehen soll. Die Schlawieren von ihnen suchen in der gleichen Zeitung Nachrichten über die Ist-Welt. Diese verstecken sich fast immer in der gekünstelten, blumigen, indirekten oder umschreibenden Art und Weise des Schreibens, das der Zensur entkommen ist. (Liebman 1990, 31-39).

<sup>76</sup> Die Zeitspanne für das Judentum in dieser Arbeit ist in drei Teile gegliedert: die biblische Zeit, die Zeit der Diaspora (ab ca.150 n. Chr.) und der Zionismus (ab Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute).



zwischen anderen Völkern und Juden schuf,<sup>77</sup> als auch eine gewisse Aussage über den Zustand der Körperlichkeit der Orthodoxie möglich macht.

Die Moderne im heutigen Israel zieht die „Haredim“ auf ihre Seite. Obwohl die geistige Kraft immer noch der „Hauptmuskel“ der Orthodoxen geblieben ist, gelingt es den Mitgliedern einer orthodoxen Gesellschaft wie z.B. im Fall von Kleidungsvielfalt oder Mikwebesuch, die Körpererfahrung auf einem „somatischen“ Weg zu erleben und über die Reinheitsrituale hinauszugehen. Im heutigen Israel, wo ca. 80% der jüdischen Bevölkerung säkular orientiert sind und nach orthodoxer Sicht die Reize der Außenwelt überall im Alltag auftreten, ist es für diese leichter als im historischen Osteuropa, moderne bzw. modernere Einstellungen zu legitimieren. Meine Arbeit möchte ein Bild malen, das über diese Legitimation im heutigen Israel erzählt.

---

<sup>77</sup> Eine Geschichte, die eine Kritik an der Farbe Schwarz der heutigen Haredim übt, spricht die Kleidungsunterschied zwischen Israel und anderen Völkern: Zum Rabbi Shalom Rokach kam ein Aufgeklärter und wollte die Orthodoxen in ihrer schwarzen Kleidung als Narren darstellen. Er fragte den Rabbi: „Wie hat sich unser Ahne Abraham gekleidet? Er kleidete sich doch wohl nicht mit dem teuren schwarzen Strejmel (Hut) und der selbstbestellten schwarzen Halat (lange Jacke). Der Rabbi antwortete ruhig: „Ich kann nicht sagen, ob er diese Kleidungsstücke tatsächlich trug, doch weiß ich, wie er seine Kleidung wählte: er beobachtete die Goyim und kleidete sich anders.“ (Fajgin 1993, 82).



## 2.3 Die Gesundheit



Gesundheit, schreibt Sarasin (2001, 32), ist kein Richtmaß außerhalb aller Kultur, sondern bedarf unbedingt einer Definition.

Die orthodoxe Gesundheit lässt sich in diesem Sinn nicht immer nur durch das Soma definieren und ist gleich sozusagen als eine religiöse Philosophie wahrzunehmen. Ich möchte es näher erklären.

„Gesund-Sein“ lässt sich von einem engen physiologischen Verständnis her als „nicht Krank-Sein“ definieren. Die Gesundheit ist hier also als „Abwesenheit von Krankheit“ zu verstehen (Grupe & Krüger 1997, 217). Im orthodoxen Sinne ist die Abwesenheit von „säkularer Lebensorientierung“, die sie als Krankheit definieren, gleich jüdisch-gesund. Das *Stethoskop* in der Medizin ist die *Tora* in der jüdischen Religion. Mit dem letzten „Messgerät“ wird untersucht, wie „krank“ oder „gesund“ der einfache Jude ist: der Jeschiva Schüler, der durch die hohe Belastung seines Studiums an Talmud und Tora eine gewisse Schwäche zeigt, ist zur Zeit krank und muss deswegen durch die Einnahme von konzentrierten Talmuds- und Toratropfen, schnell wie möglich auf den „wahren Weg“ gebracht werden. Es ist ein orthodox-medizinisches Verfahren genannt „Homöorthodoxie“. Der säkulare Schüler in Israel, der in seiner Schule nicht oder wenig aus Tora und Talmud lernt, trägt nach orthodoxer Auffassung das Böse in sich, und deshalb befindet er sich immer im krankhaften Stadium. Das Böse, wie es James (1997, 152) beschreibt, ist in diesem Sinn als die Krankheit zu verstehen, die durch die Abwesenheit von Tora und Talmud entsteht. Die jungen Menschen Israels, welche die Zeit nach dem Militär zu einer Weltreise (z.B. nach Asien oder Südamerika) nutzen und auf den „wahren“ Weg nicht zurückkehren wollen, werden oft mit den sündigen Ägyptern in der Zeit Moses verglichen; deshalb bezeichnet man sie sowohl als „krank“ als auch als „verloren“.<sup>78</sup>

Gesundheit hat auch eine zweite Verständnisebene. Sie ist das Vorhandensein von Fähigkeiten und Fertigkeiten für ein produktives Leben und organischer, psychischer und gesellschaftlicher Parameter des Austausches von Mensch und sozialem System. Dieses eher soziologische Verständnis von „Gesund-Sein“ vertritt der amerikanische Wissenschaftler Parsons (1968, 344). Krankheit wird bei ihm in Beziehung auf Abweichung, soziale Entlastung und zeitweiliges Verhalten dargestellt.

Krankheit ist identitätsgefährdend in mehrfachem Sinn: für die Identität der jeweiligen Person wie auch für die Identität des jeweiligen Gesellschaftssystems. Bedroht sind die psychischen und kulturellen Konstruktionen von Sinn, Verhaltenssicherheit, Normalität und Realität (Kamper & Wulf 1982, 40), wenn durch die Zuweisung und Übernahme einer Krankenrolle eine Person legitimiert wird, sich von der gesellschaftlichen Erwartung an den Gesunden zu entlasten (Frank 1991, 205-216). Gesundheit dagegen ist das menschliche Potential bzw. die

---

<sup>78</sup> Hamodiha (Beilage) von 04.01.2002, S.1.

aktive Anpassungsfähigkeit des Körpers an die Umwelt (ebd., 205-216). Gesundheit ist hier positiv belegt und bezeichnet auch die optimale Leistungsfähigkeit für die Erfüllung derjenigen Aufgaben und Rollen, für die ein Individuum sozialisiert ist (Parsons 1968, 344). Der gesunde Mensch ist in der Lage, Rollen und Funktionen in der Gesellschaft zu übernehmen und diese Rollen mit seinen Fähigkeiten und Fertigkeiten auszugestalten. Schmerz und Wohlbefinden, Glück und Unglück; diese Befindlichkeiten des Menschen spielen, wie Jeggle (1986, 30-32) meint, heute jedoch nur noch im Schatten des Funktionierens<sup>79</sup> bzw. der Leistung, eine gewisse Rolle. Die große Leistung, die ein gesunder orthodoxer Körper erbringen soll, steht spiegelverkehrt zum Leistungsbegriff wie ihn Luhman (1997, 226) z.B. im und durch Sport versteht. Bei den Haredim geht es um Leistung und vor allem Leistungsverbesserung, aber nicht um solche, die man freiwillig erbringt (wie im Sport), sondern um solche, die man schuldig ist (Religion).

Trotzdem besteht in den Augen vieler orthodoxer Juden im heutigen Israel ein harmonischeres Verhältnis zu ihrem eigenen Körper als bei den Nichtjuden oder areligiösen Juden, und sie halten sich aufgrund der täglichen Glaubensübungen und der Einhaltung der damit verbundenen Gebote (z.B. bezüglich Speise und Hygiene) für körperlich wie psychisch leistungsfähiger und gesünder.<sup>80</sup>

Dieses Verständnis der Gesundheitssituation<sup>81</sup> der Orthodoxen als „positiv erfüllte religiöse Lebensverfassung“ scheint sogar die Gesundheitsdefinition der „World-Health-Organisation“ (WHO)<sup>82</sup> schon längst überholt zu haben.

Mit dem Gesundheitsbegriff der „Salutogenese“ von Antonovsky<sup>83</sup> bestehen starke

---

<sup>79</sup> In der Medizin versteht man anders als in den Sozialwissenschaften, unter Funktionieren die Trennung von Körper und Selbst, die als die einzige Voraussetzung für das Funktionieren gilt (Kamper & Wulf 1982, 42).

<sup>80</sup> Auf der internationalen Hygiene-Ausstellung 1911 in Dresden bildete die Beschreibung der Hygienepraktiken der Völker der Welt das Leitmotiv. Eine eigene Abteilung widmete sich den jüdischen Hygienepraktiken und versuchte, jüdische Rituale wissenschaftlich zu begründen. Gemäß dieser Ausstellung in Dresden waren die europäischen Juden des 19. Jahrhunderts, die sich streng an die religiösen Vorschriften ihrer Vorfäter hielten, deshalb gesünder und moralischer als die nichtjüdischen Europäer, weil sie auf eine lange Tradition von Hygienepraktiken zurückblicken konnten (Gilman 1998, 11).

<sup>81</sup> Die angenommene Gesundheitssituation der Orthodoxen, als positiv erfüllte religiöse Lebensverfassung, könnte auch der Begriff Wohlbefinden ersetzen (eine Vertiefung der verschiedenen Ansätze von Wohlbefinden siehe: Grupe/Krüger 1997, 217-233 u. Schlicht 1995, 23-32). Ich möchte mich lediglich mit dem Begriff Gesundheit befassen.

<sup>82</sup> Nach der Gesundheitsdefinition der WHO von 1976 ist die Gesundheit der Zustand vollkommenen körperlichen, sozialen und psychischen Wohlbefindens (WHO 1976, 76). Dieser Gesundheitsbegriff ist inzwischen dahingehend verändert worden, dass die WHO nun die Eigenverantwortung des Individuums für seine Gesundheit etwa durch eine gesunde Lebensführung betont und den Einfluss von sozialen und ökologischen Bedingungen auf die Gesundheit berücksichtigt (Grupe/Krüger 1997, 217).

<sup>83</sup> Die Theorie der Salutogenese stammt von dem amerikanisch-israelischen Medizinsoziologen Aaron Antonovsky (1997). Sie kann in die Stress- und Bewältigungstheorien eingeordnet werden. Der Begriff setzt sich

Übereinstimmungen.<sup>84</sup>

Im Gegensatz zu den säkularen Juden, die sich funktional ausdifferenzieren begannen und sich von religiösen Vorstellungen entfernten und bei denen der Körper gestaltbar ist, weil die Gesundheit in der Hand des Individuums liegt, sind bei den Orthodoxen andere Rahmenbedingungen zu berücksichtigen. Die Gesundheit ist ein Begriff, der als Funktion des Glaubens zu verstehen und der vom Grad der „Frömmigkeit“ abhängig ist. Krankheit hat eine belehrende Seite und ist als Strafe Gottes zu verstehen. Sie wird deswegen auch nicht mit Penizillin behandelt, sondern verabreicht werden zur Lektüre bzw. zum Gebet in der Regel ein Paar Seiten Thehillim, welche vom Rabbi gezielt auf bestimmte Ereignisse und Notsituationen hin ausgesucht worden sind. „Mit Gottes Hilfe“ ist der oder die Kranke bald darauf gesund (oder tot).

Außer ihrer belehrenden Seite besitzt die Krankheit noch eine weitere positive Eigenschaft. Der kranke, z.B. durch „handwerkliche Berufe“ ermüdete Körper, ist sogar als „göttlich“ anzusehen. Bittere Armut und Körperschwäche sind oft mit Zadik und Wunder assoziiert. Gott hat den einfachen, leidenden Handwerker und nicht den reichen Herrn dazu ausgesucht, sein Mund zu sein (Levi 1988, 28).<sup>85</sup> Die Krankheit bzw. die Schwäche bekommt hier wie Kamper & Wulf (1982, 43) ausführen, einen speziellen Erkenntnisstatus: sie schafft die Möglichkeit oppositioneller Perspektiven, eines anderen Umgangs mit Sinn, speziell aber einer Steigerung der Wahrnehmungsintensität. Diese Eigenschaft wird z. B. den Künstlern zugeschrieben.

Die orthodoxe Gesellschaft strebt danach, sich nach der alten jüdischen Tradition zu strukturieren und zu organisieren. Nach ihrem Verständnis stellt sie im heutigen Judentum das „echte“ Mosestum dar, und daher ist sie gleich als gesund wahrzunehmen. Sie vermittelt Tun- und Nichttunengesetze über den Körper, die ihn „von innen“ durch Gebet und Ritus, als auch „von außen“ etwa durch Kleidung, organisieren oder dirigieren sollen.<sup>86</sup> Nach ihrer Auffas-

---

aus dem lateinischen Wort *Salus* für Unverletztheit, Heil und Glück und dem griechischen Wort *Genese* für Entstehung zusammen (Hurrelmann 2000, 55).

<sup>84</sup> Eine ausführliche Beschreibung und gute Übersicht über die wichtigsten Theorien von Gesundheit und Krankheit wie etwa: Lerntheorien, Persönlichkeitstheorien, Stress- und Bewältigungstheorien, salutogenetische Theorien, Sozialisierungstheorien, Interaktions- und Sozialstrukturtheorien, sozial-epidemiologische- und gesundheitswissenschaftliche Ansätze, gibt Hurrelmann 2000, 44-83.

<sup>85</sup> Dieser Ansatz bekommt heute (Januar 2003) vor der Wahl in Israel eine ganz aktuelle Ausprägung. Der einfache, alte, kranke Zadik, der Rabbiner Kaduri, möchte seine Stimme im Parlament erheben, in dem eine von ihm gegründete Partei für mehr Religiosität in Israel sitzt.

<sup>86</sup> Mit den Dingen von außen, die den Körper organisieren und dirigieren sollen, meine ich auch die sogenannten sechs nicht natürlichen Dinge (Nahrung, Getränke, Luftverhältnisse und Umstände wie Ruhe und Bewegung, Geschlechtsverkehr und Körperreinigung), die den richtigen Umgang mit dem Körper beschreiben. Sie gehen

sung ist die Moderne, im Gegensatz zur „gesunden“ Tradition, als „pathologisch krank“ zu sehen. Aus ihrer Philosophie ergibt sich, dass auch das heutige säkulare Judentum nicht anders als „pathologisch krank“ zu bezeichnen ist.

In Anlehnung an die Theorie Durkheims (Parsons 1968, 372), finden wir in der Betrachtungsweise der „Gesundheitsphilosophie“ der Orthodoxen eine Analogie. Die „pathologische“ Krankheit ist zufällig, sie besteht aus Phänomenen, die der Struktur und Funktion der Spezies Menschen nicht eigen sind. So ist ähnliches auch in der Gesellschaft anzunehmen. Gesellschaftliche Zustände, Zusammenhänge und Kontingenzen, die nicht mit dem gesellschaftlichen Typ verbunden bzw. logischerweise impliziert sind, sind pathologisch. Das Normale ist das was generell herrscht, während das pathologische Geschehen „partikular und exzeptionell“ ist. Es gibt die „Norm“ in der Gesellschaft, und alle Abweichungen sind pathologisch. Es gibt die „Tora-Gesetze“ für die jüdische Gesellschaft, und alle Abweichungen von dieser Norm werden als pathologisch angesehen.

Und wenn die Gesundheit einen positiven Prozess darstellt, der subjektiv markiert ist, doch gleichzeitig von Sozialstrukturen, Werthaltungen und dem „Auf“ und „Ab“ der individuellen Lebensgeschichte abhängt (Schlicht 1995, 24), dann scheint es manchmal, dass die orthodoxe Gesellschaft den „Märchenweg“, der die Lebensgeschichte der Mitglieder ausmacht, gefunden hat. Sie birgt in sich alle Werte und Strukturen, welche die „absolute Gesundheit“ des Einzelnen und des Kollektivs ausmachen können, auch weil die Mitglieder die „versteckten“ Wege der verlorenen Körperlichkeit erst wiederfinden müssen.

## **2.4 Die Erotik**

Obwohl es für die Juden offensichtlich immer Schranken und Tabus im Ausleben von erotischen Vorstellungen gab, kann man ihnen nicht nachsagen, dass sie prüde oder lustfeindlich seien (Thiele 1988, 52-53). Das Üben des Körperlichen in der jüdischen Kultur, wie es Westheimer & Mark (1996, 22) behaupten, ist nicht nur erlaubt, sondern sogar nach Rezept verordnet. Historisch betrachtet standen die Juden zu Gott immer im Modell einer erotischen Beziehung (Keller 2000, 14). Der erotischen Spannung und aktiven Geschlechtlichkeit bringen die jüdischen heiligen Schriften grundsätzlich kein Misstrauen entgegen (Vetter 1993, 66) wie manche behaupten; damit stehen sie im Gegensatz zu einigen Gründungsschriften der „westlichen Kultur“.

---

auf die Diätetik und ihr von der Antike übernommenes Gesundheitsprogramm zurück (dazu siehe Göckenjan 1985, 75).

In den frühesten Kulturen herrschte eine holistische und ehrfürchtige Haltung zur erotischen Spannung. Wir scheinen heute, wie Mann & Lyle (1996, 8) meinen, in mancher Hinsicht aus einer anfänglichen Integriertheit in der Natur, degeneriert zu sein. Der Antrieb und die Energiequelle des Lebens wird heute missverstanden, trivialisiert und negiert (Thiele 1988, 20-29). Sexualität wird hauptsächlich auf mechanische Techniken und Positionen bezogen, der Liebesbegriff leidet, und in der Folge wird der Inhalt der Erotik pathologisch (Mann & Lyle 1996, 8-9).

Die orthodoxen Juden, meint Walsh (2000, 25-45), behaupten tatsächlich, einen anderen Umgang mit dem Begriff der Erotik zu pflegen, und zwar durch Form (Sprache) und Inhalt (Wirklichkeit). Seit der Diasporazeit brauchten die Rabbiner die menschliche Sehnsucht und Fähigkeit zu lieben und geliebt zu werden nicht zu entwerten (Biale 1992, 33-59). Dafür gibt es möglicherweise zwei Hauptargumente. Einerseits stellt die Erotik als Energiequelle, dem Leben richtungsweisende Aufgaben: sie zwingt den Menschen zur Kommunikation und trägt zur Familienbildung bei (Thiele 1999, 16). Andererseits spielt hier die religiöse Macht eine Rolle.

Platon meint, dass der Mensch ursprünglich doppelgeschlechtlich war, jedoch setzten die Götter, die um ihre Macht fürchteten, dem androgynen Wesen ein Ende und trennten es in zwei Hälften. Seine Lebensaufgabe bestehe seitdem darin, die „andere Hälfte“ zu suchen (Fritsch-Oppermann 1998, 11). Die gleiche Suche, auch wenn die Geschichte anders erzählt wird, macht den jüdischen Menschen seinem Gott (Religion) abhängig und zweitrangig. Die Suche, so lernt der Gläubige, hat die Nähe zu Gott zum Ziel.

Der dritte Platz in dieser Hierarchie, nach Gott und Mann, nehmen „selbstverständlich“ die orthodoxen Frauen ein. Im Judentum (auch im Christentum und im Islam) meint die theologische Legitimation von Erotik vorwiegend die männliche Lust am Sinnlichen (Fritsch-Oppermann 1998, 8), und die Frauen werden in die Rolle gedrängt, für diese Lust Sorge zu tragen. Erotik hat im orthodoxen Judentum damit zwei verschiedene Inhalte. Man spricht von der passiven Erotik (der Frauen) bzw. der aktiven Erotik (der Männer). Es ist eine Trennung, aus der sicherlich die Geschlechterrollen entstanden sind.

Im engeren Sinne meint Erotik nach M.G.U (1981, 450) ausschließlich die körperliche Beziehung zwischen Sexualpartnern. In dieser Arbeit allerdings benennt der Erotikbegriff die sublimierten Bereiche im orthodoxen Alltag. Trotz des Wesens der Erotik in der jüdischen Religion, ist eine bestimmte Art der Erotik in der Orthodoxie nur auf dem „schwarzen Markt“ zu erhalten. Erotik kann in der orthodoxen Umgebung öffentlich nie direkt erlebt werden, sondern sie verhüllt sich in Gestaltungen von Körperideal und Ästhetik, Schönheit und Mode.





### **2.4.1 Der Körperideal und die Ästhetik**

Wenn das Streben jedes männlichen orthodoxen Juden ist, ein Gelehrter zu werden und von den Frauen erwartet wird, nur Mutter und Ehefrau zu sein, dann könnte angenommen werden, dass im orthodoxen „Lexikon des Alltags“ der Begriff des Körperideals im Sinne von Ästhetik und Schönheit nicht existiert.

Das Schönheitsideal des Mannes war in der Zeit des Exils die Erhabenheit des Geistes über den Körper. Wenn ein Knabe erwachsen wurde, so erwartete man von ihm, dass er stetig blasser und magerer wurde. Der Rabbi war und ist der Trainer, dafür zuständig, dass sein „Sportler“ die Form seiner Körperteile im Verhältnis zu seiner sportlichen Tätigkeit ausbildet. In unserem Fall, im „Wettkampf der Tora“, soll nur die „Form des Kopfes“ angepasst werden. Der Schüler soll fortschreitend Vergeistigung betreiben, bis er zu einem wahrhaft „schönen“ alten Mann wird – blass, hager und von einem inneren Feuer entflammt – das Idealbild eines vollkommenen Juden (Somogai 1982, 95-96). Am männlichen Körper war der Kopf buchstäblich die Hauptsache, weil geistige Kraft der „Hauptmuskel“ jüdischer Männlichkeit war. Männer sollten geradezu blass und mager sein, damit man sehen konnte, dass sie täglich den Talmud studierten (Haumann 1997, 320). Zwar wurde das Schönheitsideal des Mannes in der Erhabenheit des Geistes über den Körper gesehen, aber es wurde ebenfalls wie Somogai (1982, 95-96) betont, nach Harmonie zwischen dem Innerem und dem Äußeren, zwischen dem Geist und dem Körper gestrebt.

Während bei den Männern das „Intellektuelle“ der wichtigste Bestandteil ihrer „Schönheit“ war, spielte und spielt dieser Aspekt bei den Frauen kaum eine Rolle. Das Körperideal der Frauen symbolisierte das „Weltliche“, das der Männer das „Geistige“. Die Gründe für diese Polarisierung lagen auch in den unterschiedlichen Rollen der Geschlechter. Mit dem Symbol des „weltlichen“ Frauenkörperideal meine ich, dass die orthodoxen Männer bei ihren zukünftigen Ehefrauen außer den Jihus immer auch den gesunden „Körperbau“ suchten und suchen.<sup>87</sup> Allerdings wird nicht von „der schönen Figur“ gesprochen, weil die Nennung einzelner Körperpartien dem Tabu unterworfen ist und gegen den Anstand verstößt. Außerdem bleibt für die orthodoxe Frau, die sowieso viele Stunden zu Hause verbringt, mehr Zeit für sich und ihre „somatischen“ Vorstellungen von Ästhetik und Schönheit, insbesondere

---

<sup>87</sup> Wenn man durch den jüdischen Witz etwas über die Ehe zwischen jüdischen Eheleuten erfahren zu haben glaubt, so darf man behaupten, dass die beiden für einen Ehevertrag wichtigsten Eigenschaften eines jüdischen Mädchens „Jihus“ und „gesunder Körper“ waren und immer noch sind. Mit Geld konnte man Jihus ausgleichen. Jedoch der gesunde Körper (vor allem der ästhetische Körper) war und ist unverzichtbar für die Eheschließung, heute sogar noch viel mehr als in der Diasporazeit. (Für große Sammlungen von jüdischen Ehe-Witzen siehe: Landmann 1962, 173 & Hakel 1977, 83-90).

wenn ihre Nachbarin „modischer“ aussieht.<sup>88</sup>

Das Körperideal und der Ästhetikbegriff der Orthodoxie können also erst verstanden werden, wenn das Verhältnis von Körper und Geist im religiösen Judentum erläutert worden ist. Eine Anregung dazu gibt uns Rabbi Josef Nachmani aus der Jeshiva von Rabbi Elasar Menachem Schach in Bne Brak:

Man kann das Verhältnis von Körper und Geist nicht verstehen, bevor man nicht die Frage nach der jüdischen Existenzbegründung gestellt hat. Vor Gott war keine Materie: es war einfach nichts. So soll der Mensch den menschlichen Körper nicht als Materie, sondern als göttliche Gabe betrachten. Diese Gabe kann der Mensch nur unvollkommen finden. Denn wenn man etwas bekommt, einfach so als Geschenk, kann der Genuss der Gabe nicht vollkommen sein: dazu fehlt etwas. Es fehlt der eigene Beitrag, das Bemühen des Menschen um die Sache. Daher schuf Gott eine Welt, wo Geist und Materie ineinander kommen.

Der Geist ist in die Materie gesperrt und muss für seine Befreiung arbeiten. Die Materie versucht jedoch, sich den Geist ganz anzueignen. Jedoch ist das Leben im Geist der Grund der Existenz.

Der Körper will den Geist versuchen und ihn von der Ewigkeit abziehen. Der Geist soll aber eine gewisse Ordnung schaffen, damit der Körper sein Mittel wird, um den geistigen Zweck zu erreichen und nicht umgekehrt. Der Körper konzentriert sich auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse, wobei diese dem Geist nicht im Weg stehen müssen. Ein Problem entsteht, wenn die Bedürfnisbefriedigung zum einzigen Zweck des Lebens wird: dies stellt dann eine Gefahr dar, ist aber auch eine Herausforderung für den Menschen an die Synthese von Körper und Geist.

Wenn man die Bedeutung des Körpers im orthodoxen Kreis oberflächlich betrachtet, dann scheint ein einfaches Bild der Geschlechtsrollenfestlegung vorzuliegen. Das Körperideal des Mannes ist der Geist bzw. der Kopf, und für die Frau bildet die Familie das höchste Gut; der schwangere Körper ist ihr Ideal. Sieht man jedoch genauer hin, dann kommen andere Merkmale des Körperbildes in den Blick, was die Straßen Jerusalems bezeugen können. Für den Geist ist der Körper sowohl Gefahr als auch Herausforderung. Der Körper darf nicht als Nichts betrachtet werden. Er ist etwas, das nur in der Verbindung zum Geist zu sehen ist. Trotzdem zeigt das Verhältnis von Körper und Geist seinen Sieg, überwiegend in Form seiner somatischen Anteile.

---

<sup>88</sup> Laut meiner Beobachtung vermute ich in manchen Fällen Neid und Minderwertigkeitsgefühle unter orthodoxen Jüdinnen gegenüber ihren säkularen Nachbarinnen.

## **2.4.2 Die Schönheit**

Der König Salomon hat uns in Proverbia (31, 30) gelehrt, dass leiblich und schön nichts sei (ולא הביל החן); trotzdem haben die Propheten und Rabbiner damals die Schönheit gepriesen. Gleichzeitig allerdings ignorierten sie nicht die in der Schönheit liegende Gefahr.

*„...Weil sich dein Herz erhob, dass du so schön warst und du deine Weisheit verdorben hast in all deinem Glanz...“ (Ezechiel 28, 17).*

In der Welt der Bibel hatte es vier Frauen von außerordentlicher Schönheit gegeben; Sara, die Matriarchin; Abigail, Frau König Davids; Rahaw, die Dame aus Jericho und Königin Esther aus der Purimgeschichte. In der jüdischen Bibel wird oft auch von der männlichen Schönheit offen gesprochen, wie im Fall von Absalom (Westheimer & Mark 1996, 23). Aber nicht nur in der jüdischen Bibel, sondern auch im Talmud findet man Stellen, welche sich der Schönheit widmen. Der Talmud (Havoda Zara 20, 1) erzählt über Rabbi Shimon ben Gamliel, der eines Tages in Jerusalem war und eine sehr schöne Nicht-Jüdin sah. Seine erste Reaktion war, Gott mit Sprüchen aus den Psalmen zu rühmen, um dadurch dem Glauben nahe zu sein und sich nicht in die „Gefahr“ der Schönheit und deren Konsequenz zu begeben (Vetter 1993, 63). Die Beobachtung der Schönheit in der Natur bringt den Menschen dazu, die Weltschöpfung zu preisen und Gott zu lieben (Jesodei Hatora 82, 5). Jedoch wird derjenige, der das Studium der Tora unterbricht um irgend eine Schönheit zu rühmen, als tot betrachtet (Pirkei Avot 83, 7), wenn er die Tora von der Schönheit oder der Natur absondert und beide nicht „harmonisch“ wahrnehmen kann.

Die erwähnte Stadt Jerusalem, die in der Bibel und der Literatur oft als Frau anthropomorphisiert, wird als die schönste von allen Städten dargestellt.

*„Zehn Kabim (altes Trockenmaß) der Schönheit findet man auf der Erde. Neun davon bekam Jerusalem, der letzte gehört dem Rest der Welt“ (Kdoschim 49, 2). „Derjenige, der Jerusalem in ihrer Schönheit nicht gesehen hat, kennt keine andere Schönheit“ (Suka 51, 2).*

Die Tatsache, dass Gottes Haus sich in Jerusalem und nicht irgendwo befunden hat, macht es zu dem schönsten Gebäude aller Zeiten:

*„Derjenige, der das Gotteshaus in Jerusalem nicht besucht hat, kennt kein anderes prächtiges Gebäude“ (Baba Batra 4, 1).*

Die Schönheit im orthodoxen Judentum ist nicht ein selbststehendes Ziel, wie es uns aus der griechischen Philosophie bekannt ist, sondern vielmehr ein Weg, welcher dem Menschen seine Kräfte zu finden hilft, Gott zu dienen.

*„Drei Sachen machen den Menschen glücklicher: ein schönes Haus, eine schöne Frau und schöne Dinge“ (Brachot 57, 2).*

Mit diesen Elementen soll man gegenüber den Nachbarn nicht prahlen, sondern wenn man sie besitzt, meinen manche Rabbiner, kann man endlich in aller Ruhe Tora und Talmud studieren. Wie schon oben angedeutet wurde, hat die Schönheit eine Kraft, die dem Menschen oft Gefahr bedeutet. Josef wird für seine Schönheit mit Hilfe der Frau von Potifar bestraft. Über Josef erzählt die Bibel:

*„und Josef ist 17 Jahre alt und immer noch ein Kind...“ (Genesis 37, 2).*

Er wird als Kind betrachtet, weil Josef seiner Schönheit „praktisch“ bewusst ist und sie „gepflegt“ hat.

*„und Josef war sehr schön...“ (Genesis 39, 6).*

Auch Absalom, der schönste Sohn Davids, wird für seine Überheblichkeit bestraft. Seine Schönheit, dachte er, würde ihm das Königreichum seines Vaters verschaffen.<sup>89</sup> Am Ende der Geschichte wird ihm das Symbol seiner Schönheit, sein Haar, zum Verhängnis.

Den Frauen räumen die jüdischen heiligen Schriften einen besonderen Platz ein.

*Die Frau ist nur für die Schönheit geschaffen (Ktivot 59, 2).*

In der Bibel wird oft über die schönsten Frauen erzählt. Dies ist der Fall bei Sara (Genesis 12), Rebekka (Genesis 24), Rachel (Genesis 29) Avigail (Samuel I 25) und Ester (Ester 2). Für die Frauen im Judentum wurden unterschiedliche Gesetze entwickelt, welche ihre Schönheit schonen sollten. So war den jüdischen Männern aufgegeben, dass sie überall auf dem Markt nach Schmuck und Kleidung suchen sollten als Geschenke für ihre Frauen (Baba Kama 82, 2). Ein berühmter Rabbi folgte diesem Befehl und brachte seiner Frau von jeder Reise viel Schmuck und noch viel mehr Kleidung mit. Als seine Anhänger die „bemalte“ bzw. die geschmückte Frau sahen, sagte der Rabbi zu ihnen: Damit meine Augen nicht in fremden Feldern suchen (Tahanit 23, 2).

Wenn an den jüdischen Feiertagen dem Mann andere Tätigkeiten als das Beten verboten sind, darf seine Frau jedoch ihre Schönheit pflegen, weil

*„der Mann, der mit einer schönen Frau gesegnet ist, doppelt lebt“ (Jebamot 63, 2).*

Ihre Schönheit ist nur für ihren Mann reserviert. Und das bedeutet:

*„Gott hat der Frau ihre Schönheit und ihren Schmuck und Kleidung gegeben, nur wenn sie es zuhause trägt (Tanchuma Vaislach 12).*

---

<sup>89</sup> Siehe Samuel II 14 ff.

Das heißt aber, dass sie auch „draußen“ schön sein kann, jedoch darf sie nicht übertreiben und überheblich sein, weil ihre „Schönheit von außen“ die „Schönheit von innen“ ausdrücken muss:

*„Der Mann ist reich, der eine schöne Frau hat, deren Tun schön ist“ (Sabbat 25, 2).*

### **2.4.3 Die Kleidung**

Das „Tun“ im Alltag eines jüdischen Menschen folgt nur der Tora und ihren Gesetzen, welche die Juden als auserwähltes Volk betrachtet. Die Heiligkeit der Juden soll deswegen nicht nur „innerlich“, sondern vielmehr auch nach außen repräsentiert werden, wie z.B. in der Kleidung. Die Juden, so behaupten viele zeitgenössische Rabbiner, haben sich schon in der Diasporazeit durch ihre Kleidung immer von ihren Nachbarn bzw. Gastgebern abgesondert, aber auch schon früher in der biblischen Epoche; Funde von jüdischem Schmuck und Kleidungsstücken aus verschiedenen islamischen Ländern, wo Juden in der Diasporazeit gelebt hatten, bieten allerdings Argumente für die Gegenbehauptung. Jedenfalls steht fest, dass der heutige Orthodoxe mit seiner Kleidung, der damaligen Mode des sefaradischen Juden, der z.B. in Marokko, Kurdistan oder Indien lebte, überhaupt nicht entspricht. Die Überheblichkeit der „europäischen Kultur“ im Gegensatz zu der „sefaradischen Kultur“ zeigt sich in der Tatsache, dass die heutigen Orthodoxen, ob sie ursprünglich aus Jemen, Marokko, Libyen, Kurdistan, Indien oder Syrien kamen, sehr ähnlich aussehen. Ihr Statussymbol Kleidung zeigt sich auf den Straßen Israels als osteuropäisches „Schwarz und Schwer“.<sup>90</sup>

Ein Begriff, der im orthodoxen Judentum unbedingt mit dem Begriff der Kleidung zusammen gesehen werden muss, ist die Bescheidenheit. Beides sind Elemente, welche den Menschen vom Tier unterscheiden.

*„Die Pracht Gottes ist der Mensch, der Glanz des Menschen ist die Kleidung..... die Würde eines Menschen bedeutet seine Tracht“ (Schemot Raba 50, 5). „Greuel und Abscheu ist der Mensch, der vor Gott nackt geht (Jebamot 63, 2).*

Die „orthodoxe“ Kleidung leistet mehr, als dass sie bloß das Schamgefühl verbirgt. Sie erfüllt das Bedürfnis, als „zweite Haut“ die „erste Haut“, die nicht direkt erlebt werden darf, zu schmücken. Für die Frauen bestehen mehrere Vorschriften. Neben der *Tora*, die ein

---

<sup>90</sup> Das Verhüllen des Körpers durch die orthodoxen Juden in schwarzer und schwerer Kleidung zeigt außer der Bescheidenheit auch eine „pathologische“ Seite. Mediziner in Israel haben festgestellt, dass Knochenbrüche bei orthodoxen Frauen häufiger sind als bei säkularen Frauen. Schuld daran ist der Mangel an Vitamin D, das durch die Einwirkung der Sonne auf die menschliche Haut gebildet wird. Orthodoxe Frauen bedecken den ganzen Körper mit Kleidungsstoff und erleiden durch dieses religiös begründete Kleidungsverhalten einen Mangel an natürlicher Sonnenbestrahlung (aus der israelischen Zeitung Maariv am 13.11.2002).

bestimmtes Kleidungsverhalten klar befiehlt<sup>91</sup>, gibt es von einer Seite die strenge *Dat-Jehudit*,<sup>92</sup> von der anderen Seite die mildere *Ortvorschrift*.<sup>93</sup> Alle drei Schriften; die Tora, die *Dat-Jehudit* und die *Ortvorschrift*, sollen von den Frauen zurate gezogen werden, wenn es um die Kleidung geht. Dies aber bringt die Welt der jüdischen Kleidung in ein Durcheinander, das jedoch nicht unbedingt negativ zu sehen ist (Katz 1980, 119-137). Insbesondere die *Ortvorschrift* dient den menschlichen Bedürfnis nach Schmuck und Prestige, wenn es unter anderem um die Kleidung geht.

## **2.5 Zusammenfassung**

Die Kernaussage des vorangegangenen Kapitels enthält Verwirrung, Doppelmoral, Schizophrenie und Ambivalenz. Konstrukte wie Orthodoxie, Körper, Körperlichkeit, Körpererleben, Erfahrung, Gesundheit und Erotik, haben in der heutigen Orthodoxie mehr als nur ein Gesicht. Ich möchte diese Anmerkung am Beispiel der Schönheit zusammenfassen.

Schönheit steht, wie Vogt & Bormann (1994, 92) meinen, gleichzeitig für gut oder gesund, aber ebenso für böse, ungesund und sündig. In der jüdischen Bibel wird die Schönheit nicht anders als in diesem ambivalenten Bild wahrgenommen. Die Rabbiner der Diasporazeit bezeichneten König Salomo als den Weisesten unter den Menschen und Autor von drei biblischen Büchern (Ekklesiastes, Hohelied und Sprüche). Und doch gaben sie der sexuellen Unbesonnenheit Salomos die Schuld an der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer. Sie priesen die Schönheit aller 1000 Frauen des Königs, gleichzeitig warnten sie alle anderen Könige vor dieser bösen Eigenschaft. Ein Rabbi erzählte, dass als Salomo die Tochter Pharaos heiratete, der Engel Gabriel vom Himmel herab kam und ein Rohr in das Meer steckte, und es bildete ein Ufer um sich, auf dem die große Stadt Rom erbaut wurde (Westheimer & Mark 1996, 53).

---

<sup>91</sup> Die Tora oder „*Dat-Moses*“ beschreibt verschiedene Verhaltensweisen, welche als Axiome zu sehen sind. So darf eine Frau nicht auf die Straße gehen, ohne „zugedeckt“ zu sein. Sie muss auch nach ihrer Heirat den Kopf bedecken. Solche Vorschriften dulden keinen Widerspruch und sind nicht abhängig von den Wünschen der Männer, daher werden sie überall eingehalten. Jedoch sind ihre Variationen sehr vielfältig und von Ort zu Ort bzw. von Gruppe zu Gruppe verschieden.

<sup>92</sup> In Bezug auf *Dat-Moses* und im Gegensatz zur *Ort-Vorschrift*, ist *Dat-Jehudit* eine noch strengere Kleidungs-vorschrift für jüdische Frauen. Wenn die Tora sagt, dass jüdische Frauen sich ohne Kopfbedeckung nicht in der Öffentlichkeit aufhalten dürfen, dann sagt *Dat-Jehudit*, dass Frauen ohne Kopfbedeckung sich überhaupt nicht an einem öffentlichen Ort aufhalten dürfen, egal wie frequentiert der Ort ist. Ein Mann, dessen Frau sich nur nach *Dat-Moses* richtet und *Dat-Jehudit* nicht akzeptiert, darf nach dem Rabbinergesetz die Scheidung von der Frau verlangen.

<sup>93</sup> Es gibt Kleidungs-vorschriften die als Bräuche betrachtet werden und sich von Ort zu Ort und von einer Generation zur anderen unterscheiden. Das Bedecken des Gesichts und der Hände einer jüdischen Frau kommt nicht aus dem Befehl der Tora, sondern vielmehr aus der Umgebung, in der sich Juden befanden. Jede Frau muss sich nach dem „Befehl“ des Ortes richten. Nur wenn die Mehrheit der Frauen in ihrem individuellen Verhalten von der Kleidungs-vorschrift des Ortes abweicht, kann dies als „andere Vorschrift“ gelten.

Der Begriff der Schönheit, wie auch andere oben genannte Konstrukte, ist nach der orthodoxen Betrachtung damit als *Gabriel und Luzifer* im gleichen Körper zu betrachten. Eine Münze hat immer zwei Seiten, und genauso möchte sich das orthodoxe Judentum verhalten. Schon am Anfang ihrer Entstehung zeigte sich die Orthodoxie als ambivalent oder schizophren; einmal als Orthodoxie und ein andermal als Neu-Orthodoxie im Kontext einer modernen Umgebung. Im Grunde genommen war es das gleiche Judentum, einmal radikal und ein andermal reformgesonnen. Diese Identitätsanteile begleiten das orthodoxe Judentum bis heute. Sie schaffen dem Körper einen Raum, in dem er sich ständig zwischen Hora und Tora gefangen fühlt.

Tora und Talmud sind die Drogen des orthodoxen Lebens zur absoluten Gesundheit. Deshalb müssen die Orthodoxen die „nicht-gedopten“ Israelis, welche Tora und Talmud nicht praktizieren, als „pathologisch“ bezeichnen. Wie sollten sich nun die Mitglieder einer orthodoxen Gesellschaft verhalten, wenn die Wirkung dieser Droge (Tora und Talmud) auf die Gemeindemitglieder irgendwann nachlässt, der Glaube an Anziehungskraft verliert und somit der Rahmen ihrer Tradition bedroht ist?

Der Körper und die Körperlichkeit wären den Folgen eines solchen Geschehens ausgesetzt. Der orthodoxe Mensch befindet sich gegenüber seinem Körper in einem Zustand der Hassliebe, weil er seine Körperlichkeit öffentlich nur im Rahmen der „Heiligkeit“ erleben darf. Zu Hause verhält er sich als orthodoxer Jude, und auf der Straße möchte er ein Körper sein. Dazwischen liegt ein breiter Graben der Diskrepanz zwischen Soll- und Ist-Realität.

Die Kapitel fünf und sechs werden näher auf diese Diskrepanz eingehen.



### **3. Der Forschungsstand**

Im Grunde genommen hat diese Arbeit zwei Gegenstände: den Körper und die Körperlichkeit im Kontext der Orthodoxie in Israel.<sup>94</sup> Die allgemeine Literatur zum Thema von *Körper und Körperlichkeit* füllt schier endlose Regale in den Bibliotheken, insbesondere in den letzten 20 Jahren, und sie wurde für dieser Arbeit zwar gesichtet, aber nur teilweise bearbeitet und einbezogen. Dagegen fehlt es an spezieller Literatur zum Thema *Körper und Körperlichkeit in der Orthodoxie*; die Forschung hierzu muss sich noch auf eigene Interpretation stützen.

Um ein Bild des orthodoxen Körpers bzw. der orthodoxen Körperlichkeit zu gewinnen, sei das Interesse am Thema mit dem Bild vom Wind präsentiert. Der Wind existiert, man spürt ihn auch, aber er wird nur an anderen Objekten sichtbar. Er macht auf sich aufmerksam, wenn er aufsteigenden Rauch formt, wenn er Blätter und dünne Zweige fächelt, wenn er Zweige und Äste biegt oder knickt oder wenn er Bäume schwanken lässt. Ich werde anhand zweier Beispiele die „meteorologischen (Bild-)Elemente“ mit der anthropologischen Soziologie der Orthodoxie im Zusammenhang bringen.

Viele Journalisten berichteten und noch manche Autoren schrieben über den Aufstieg der Schas-Partei seit 1984 in Israel. Man redete über die Angst der säkularen Israelis vor dem Triumph der Orthodoxie in allen Ämtern und Institutionen des Staates Israel. Hier wie in der wissenschaftlichen Literatur wurde aber dieses Phänomen der politischen Macht der Orthodoxie und seine Konsequenzen für das Körperbild und den „Körperlichkeitsgrad“ der orthodoxen Gemeinden, gar nicht erwähnt. Dass mehr Mikwes, Synagogen und Toraschulen gebaut worden sind und in den letzten Jahren auch Möglichkeiten geschaffen wurden für „orthodoxen“ Urlaub oder „koschere“ Kuren, weiß jeder orthodoxe bzw. säkulare Bürger des Staates Israel zu erzählen. Die Folgen von solchen „Reformen“ in der orthodoxen Körperschaft selbst, in der Gemeinde oder im Körperbild, bleiben allerdings unerforscht.

Auch die „orthodoxen Medien“ sind noch nicht hinreichend erforscht. Wenn ein Autor den „Boom“ der Publizistik und des Informationsflusses im orthodoxen Kreis beschreibt, wie er sich in den letzten Jahren in Form zahlloser Zeitungen zeigt, möchte er selbstverständlich sagen, dass es doch einen Unterschied zwischen orthodoxen und säkularen Zeitungen gibt. Auch hier wurden aber die „somatischen“ Konsequenzen auf den haredischen Alltag nicht wirklich in Betracht gezogen. Eine Analyse der Zeitungstexte in Bezug auf das vermittelte

---

<sup>94</sup> An dieser Stelle ist zu erwähnen, dass diese Arbeit sich nicht als eine Arbeit zur „volkskundlichen Kleidungs-forschung“ im engen Sinn versteht (für eine Studie der Kleidungs-forschung siehe: *Böth, G*; Kleidungs-forschung. In: Brednich, W. Rolf; Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988 und *Weber-Kellermann, Ingeborg*; *Brauch, Familie, Arbeitsleben*. Marburg 1978 und *Gerndt, H.*; Kulturvermittlung. Modelüberlegungen zur Analyse eines Problemkomplexes am Beispiel Tschernobyl. Zeitschrift für Volkskunde Nr. 86, 1990). Mit dem Einbeziehen von orthodoxer Kleidung möchte ich nur einen Hintergrund schaffen, um Aussagen über Körper und Körperlichkeit bei dieser Glaubensgruppe zu machen.

orthodoxe Körperbild hat bisher allerdings nicht wirklich stattgefunden. Es sieht so aus, also ob in den Köpfen der Säkularen das orthodoxe Judentum über die Generationen hinweg authentisch und unverändert geblieben ist. Der soziale Wandel wie ihn Politik und Medien betreiben, so glauben vermutlich die Israelis, wird die jüdische Religionswende nicht so leicht erschüttern.

Die westliche Literatur bzw. das säkulare Informationsmaterial zum Thema „Orthodoxie in Israel“ schreibt also sicherlich über den Wind der modernen Veränderungen. Den „Windschaden“ bzw. die Folgen in der Lebenswelt der Orthodoxen in Analogie zum Rauch und den Blättern, zu den geknickten Äste und den schwankenden Bäumen, muss man selber entdecken, erfragen, beobachten und interpretieren.

Die Orthodoxie zeigt den heutigen Stand ihrer Körperlichkeit bzw. des Körperbildes an Objekten, wie etwa religiöse Rituale, Medien und Kleidung. Der Einfluss des modernen Israel auf die heutige orthodoxe Lebensweise in einem säkularen Staat, soll vom Erforscher dieses Themas nicht leicht ignoriert werden, wie im Weiteren an manchen Beispielen gezeigt wird.

Wenn der Rabbi Shmuley Boteach im Jahr 2001 ein Buch über „koscheren Sex“ schreibt, sollen wir verstehen, dass endlich unter den Orthodoxen der Wille (also die Natur) zur Erfahrungsform des orthodoxen Körpers gewonnen hat. Boteach will als Rabbi die Tür zur Sexualität als höchstem Tabu der Orthodoxie öffnen, damit eine Lösung für das moderne Dilemma der Sexualität gefunden werden kann. Das Feuer der sexuellen Anziehung und der sexuellen Vereinigung im Schlafzimmer führt zu Nähe und Intimität außerhalb des Schlafzimmers, behauptet Boteach. Wenn die Beziehung im Schlafzimmer nicht gut funktioniert, dann funktionieren Beziehungen im Wohnzimmer (oder in der Synagoge) auch nicht gut. Umgekehrt darf ein Mann, der seiner Frau außerhalb des Schlafzimmers nicht viel Aufmerksamkeit und Liebe entgegenbringt, nicht erwarten, dass es im Schlafzimmer klappt (Boteach 2001, 282). Der Rabbi hat längst verstanden, dass das Zusammenleben mit der säkularen Umgebung seine Anhänger zwingt, mit ihrer Sinnlichkeit einen anderen Umgang zu haben. Sein Motto für eine bessere Praxis in der alltäglichen Körperlichkeit von Orthodoxen schöpft er aus dem jüdischen Gesetzbuch in der Genesis (2, 24). *„Deshalb sollte ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen, und er soll fest zu seiner Frau halten, und sie sollen ein Fleisch werden.“*

Der säkulare Autor Amnon Levi beschäftigt sich in seinem Buch „Haharedim“ hauptsächlich mit dem Bild der Orthodoxie aus dem Kaleidoskop ihres Lebens. Mit einer sehr differenzierten ethnographischen Studie versucht er Aussagen über den Alltag der orthodoxen Menschen zu gewinnen. Im Schlusswort bekennt er, die Faszination „Orthodoxie“ nicht

erfasst zu haben, und drückt sein Erstaunen über das „Wissensloch“ aus, das säkulare Juden gegenüber dem Alltagsleben der Orthodoxie, aber auch gegenüber der Orthodoxie überhaupt beweisen. Mit der letzten Anmerkung Levis bin ich nach der längeren Beschäftigung mit dem Thema voll einverstanden, jedoch möchte ich ihn ergänzen und behaupte, dass auch „wissenschaftliche“ Studien über die Orthodoxie unter der gleichen polemischer Ausdruck bzw. unter demselben Mangel (Wissensloch) leiden. Wenn über die jüdische Orthodoxie in Israel und in anderen Ländern, berichtet wird, fällt mir die von Edward Said in seinem Buch „Orientalism“ mit dem Begriff der „Othering“ (Said 1979) bezeichnete Kulturpraxis ein. „Othering“ beschreibt eine gewisse Verzerrung der vorhandenen Wirklichkeit. Der „Westen“ sieht den „Orient“ als sein Gegenteil und verleiht ihm deswegen Eigenschaften von „primitiv“ und „zurückgeblieben“. Im Grunde genommen stellt der Westen den Anderen her, damit er das Bild von sich selbst positiv beschreiben kann.

Auf unser Thema bezogen bedeutet dies, dass das Wissen über die Orthodoxie als Glaubensgruppe fast immer aus einer „etischen“ Perspektive geschöpft wird, und dies geschieht normalerweise, um die Situation Israels als säkularer und nicht als religiöser Staat deutlicher und absoluter zu legitimieren. Vieles und „Objektives“<sup>95</sup> über das Phänomen „Orthodoxie“ können die Beobachter deswegen nicht wissen bzw. nur verzerrt wissen, weil die Informationen nur aus der Außenperspektive gewonnen werden. Dieses ungenaue Bild zeigt sich oft, wenn über orthodoxe Menschen, ihren Alltag, ihren Glauben und ihren Tabu-Zonen berichtet wird.

Solche „Pseudo-Bilder“ lassen sich auf der Strasse per Zufall gewinnen, im „gesicherten“ Bereich der Universitäten bzw. anderen Begegnungsstätten erhalten, sowie im Medienbereich zeigen, lesen oder beschreiben. Hier werden Unwissen, Ahnungen, Ängste, Vermutungen aber auch Feststellungen und Klischees über das Bild der Orthodoxie erzeugt, erfüllt, verzerrt und ersetzt.

Diese Arbeit wagt dagegen die „emische“ Sicht auf das Phänomen Orthodoxie. So legitimiert sie ihren Inhalt und ihre Erkenntnisse, und sie versteht sie sich von vornherein als eine Pionierarbeit. Mit diesem Werk habe ich selbstverständlich nicht die Absicht „Wahrheiten“ und „Axiome“ zu gewinnen und sie später zu präsentieren, sondern vielmehr möchte ich in

---

<sup>95</sup> Wenn der Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki den Begriff und damit die Kritik „unterhaltsam“ eines Buches zum „Volk“ weitergeben möchte, weiß er ganz bestimmt, dass dieser Begriff auch „anders“ belegt ist (siehe die letzte Sendung der literarischen Quadrett). Er macht das aber trotzdem, weil mit diesem Begriff ganzgenau seine „subjektive“ Einstellung über den Inhalt des Buches zu erreichen ist. Ich weiß, dass schon viele „heiße“ Diskussion mit dem Begriff „objektiv“ geleitet wurden. Vielmehr wenn ich es an dieser Stelle benutze, möchte ich damit eine Aussage erreichen, dass das Bild der Orthodoxie im Augen vieler Forscher nicht unbedingt die „Realität“ der Thema umfassen, weil die Methode der Forschung von vorne an, nicht richtig ausgewählt worden ist.

teilnehmender Beobachtung und aus der Ermittlung verschiedener „Innen-Sichten“ den orthodoxen Körper bzw. die orthodoxe Körperlichkeit im Alltag darstellen. Diese Aspekte des Körperlichen könnten von Wissenschaftlern in anderen Projekten, Workshops, Tagungen und Veranstaltungen sicherlich noch tiefer und gründlicher bearbeitet werden.

### **3.1 Beschreibung des Forschungsstands**

Die stattgefundenen Assimilation der Juden an ihre christlichen Nachbarn in Europa seit dem 17. Jahrhundert, brachte das erste Mal nach über 1500 Jahren Diaspora die heftige Auseinandersetzung der Juden mit ihrem Körper mit sich. Assimilation bedeutete für die Juden sowohl die Gleichberechtigung mit ihrer nicht-jüdischen Umgebung, als auch eine Zudeckung des verfluchten, hässlichen jüdischen Körpers durch Mischehen.<sup>96</sup>

Die Deformität und die Pathologie des jüdischen Körpers, wie sie durch die Negation von Sprache, Nase, gelocktem Haar, Haltung, Füßen, Ohren, Schenkeln, Bauch und Krankheiten ausgedrückt ist, wurde zu einer Form der Darstellung, welche die Juden bestimmte. Sie selbst suchten sie durch Assimilation zu eliminieren. Die Zionisten, wie etwa Max Nordau, propagierten hingegen keine Assimilation, sondern die körperliche Ertüchtigung und den gesunden Körper der jüdischen Nation.

In jeder Hinsicht, durch Mischehen oder Gymnastik, schreibt Gilman (1988, 18), sollte der krankhafte, exilische Körper, der bis dahin mit moralischen Qualitäten besetzt worden war, überwunden werden. Als Konsequenz daraus wurden die „Rahmenbedingungen“ vertauscht: man sollte zu Hause „Jude“ bleiben, aber „Mensch“ unter der Menge sein (Shoham 1981, 23). Die bürgerliche Kultur ist zur Zielkultur der Juden geworden (Schenker 1992, 18), wodurch eine Abgrenzung von assimilierten Juden zu ihren östlichen Brüdern, den Orthodoxen, an der Tagesordnung war. Die letzteren glaubten immer noch an das absolute Mosestum und wurden von den assimilierten Juden deshalb als Störfaktor oder ‚versteintert‘ wahrgenommen.

Eine Analogie dieses Geschehen (Assimilation oder Mischen) in Europa, findet man tatsächlich und deutlich in den „gefangenen“ orthodoxen Körpern im heutigen Israel. Dieses Mal geschieht es nun zu Hause und nicht wie früher in Europa. Was man damals den ‚östlichen‘ jüdischen Körper nannte, ist der orthodoxe Körper, der seine Existenz auf Tausende von Praxisjahren zurückführt. Heute im modernen Israel steht er allerdings in einer zwiespältigen Situation. Er ist der Körper, der im Lande der Juden zwischen Tradition und Moderne gefan-

---

<sup>96</sup> In der Publizistik und der Wissenschaft gibt es das Stichwort vom „Selbsthass der Juden“. Diese Diskussion sind oft im Zusammenhang mit Begriffen wie Autostereotyp und Heterostereotyp aus der soziologischen Forschung zu finden.

gen ist. Genauso wie vor 200 Jahren in Europa, versucht er heute seine „Deformation“ zu korrigieren. Im heutigen Israel will sich der *Tora-Körper* mit einer neuen ‚Microsoft-Version‘ des *Hora-Körpers* updaten.

### **3.2 Defizite**

#### *Orthodoxie als Forschungsfeld in Israel*

Die Bedrohung Israels und der über 50 Jahre andauernde Kampf um seine Existenz kennt sicherlich jeder Politiker, Journalist oder Staatsbürger, egal aus welcher Nation die Person stammt. Den Staat Israel verbinden viele Menschen immer mit gemischten Gefühlen über die „jüdisch-arabische“ Krise. Jedoch enthält die Bedrohung Israels eine bisher ängstlich verborgene Ebene, welche im Verhältnis zur Außenpolitik im Schatten bleibt. Nach Meinung vieler Israelis ist der „säkular-orthodoxe“ Konflikt ernster als die „jüdisch-arabische“ Krise (Liebman 1990, 9).

Es ist trotzdem erstaunlich, wie viel säkulare Juden über den arabischen Nachbarn wissen und wie wenig, ja nicht ein Bruchteil von dieser Fülle, über ihre orthodoxen Mitbewohner – „ihr eigen Fleisch und Blut“. Diese sind so nah und pflegen ein kulturelles und traditionelles Erbe, das den Israeli nicht fremd scheinen dürfte, weil die Quellen bzw. die Vorfahren dieselben sind. Trotzdem und sehr zum Erstaunen des Beobachters sprechen sie am selben Tisch nicht die gleiche Sprache.

Gegenüber orthodoxen Juden verhalten sich die säkularen Israelis seltsamerweise taub und stumm. Die innere Frage nach dem zukünftigen Charakter des Staates wird sicherlich gestellt, jedoch in der Praxis, in der Realität Israels, geht es hauptsächlich um die nach außen orientierte Frage der Positionierung Israels als Staat in der Region des Vorderen Orients.

Konsequenterweise stehen manche Blickfelder ständig auf der Tagesordnung, wie etwa im Bereich von Politik, Wirtschaft und Militär. Die wirklichen Bedürfnisse und lebensnotwendigen Verständigungen zwischen den verschiedenen Flügeln in Israel werden jedoch vernachlässigt und sogar als „untragbare“ Last dargestellt, wie dies die letzte Regierung Sharon uns präsentiert hat.

Im Gegensatz zu den oben erwähnten Blickfeldern der Politik, zeigt sich Israel heute auch als Blindfeld.

Dass so wenige Studien über die Orthodoxie und ihre Lebensweise betrieben werden bzw. dass die Forschungsrichtung hierzu im Wissenschaftsbetrieb eher marginal ist, sollte unter solchen Rahmenbedingungen niemand überraschen.

*Meine allgemeine Definition der Orthodoxie*

Ein weiteres, mögliches „Defizit“ der Forschung könnte meine allgemeine Definition der Orthodoxie sein. Ich bin mir sicher, dass manche Leser, zu meiner Definition<sup>97</sup> die Frage stellen werden, warum ich in diesem Werk von einem „weiten“ Begriff der Orthodoxie ausgegangen bin. Warum habe ich nicht aus der Fülle der Gruppen eine spezifische Gruppe ausgewählt, um nur bei dieser Zielgruppe meine Daten aus Beobachtungen und Interviews zu erheben? Für meine Entscheidung gibt es einen wesentlichen Grund:

Bevor man bei irgend einer spezifischen Glaubengruppe der Orthodoxie Daten erhebt und Aussagen ermittelt, sollte man meiner Meinung nach sich zuerst eine gewisse Orientierung über das gesamte Bild erwerben. Weil die heutige Orthodoxie sich als eine „im Innern“ zerstreute, zerrissene und differenzierte Institution präsentiert, ist es angemessen, sie zunächst als eine komplette Körperschaft darzustellen. Die einzelnen Körperteile sollten erst wenn das gesamte Bild vorhanden ist, beschrieben und analysiert werden. Es wäre wohl leichter, Aussagen aus der allgemeinen Orthodoxie an irgendeiner spezifischen Gruppe zu prüfen statt umgekehrt. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich ein Beispiel geben.

Die jüdischen Gesetze verbieten bei Frauen das Zeigen des Kopfhaares grundsätzlich. Damit ist vermutlich das Maß dessen, was eine Frau von ihrem Haar nicht bedeckt, als Indikator ihrer Einstellung zu bewerten.

*Je mehr Haare unter der Kopfbedeckung zu sehen sind, desto „frecher“ oder „unangepasster“ ist die Frau und umgekehrt.*

Diese Aussage habe ich durch meine Beobachtungen gewonnen, ohne zu berücksichtigen, zu welcher orthodoxen Gemeinschaft die beobachtete Person eigentlich gehörte. Mit dem gewonnenen Material kann ich nun weitere spezifische Gruppen der Orthodoxie prüfen und im Endeffekt die ermittelte Aussage als „genau“, „weniger genau“ oder „falsch“ darstellen.

Meine Vorgehensweise, welche sich auf die allgemeine Orthodoxie bezieht, begründet auch meine Entscheidung, den *orthodoxen* Körper nicht als *ultra-orthodoxen* Körper zu bezeichnen. Mit der Benennung des Körpers als „ultra-orthodox“ müsste eine Definition zum „ultra“ gesucht werden. Ab welchem Grad ist man als „ultra“ und nicht mehr nur als „orthodox“ zu sehen? Für eine Antwort auf diese Frage sollen als erstes Kriterien gesammelt werden, um als nächstes den Körper im Kontext (z.B. Kleidung, Mikwe, Ritus oder Media) zu beschreiben.

---

<sup>97</sup> Der Ausgangspunkt des Orthodoxiebegriffes bedeutet für mich: alle männlichen Orthodoxen, welche große Zeit ihres Alltags an der Jeschiwa sind, versuchen regelmäßig die Reinheitsrituale (z.B. Mikwebesuch) zu befolgen und vermitteln mir insofern den Eindruck von Tora- und Talmudschülern, als dass sie sich mit dem „outfit“ eines Orthodoxen schmücken. Bei den Frauen wurden verschiedenen Formen und Farben von langen Kleidern festgestellt, wobei das Tragen einer Kopfbedeckung (Perücke, Kopftuch oder Hut) bei den verheirateten Frauen vorgeschrieben ist (mehr dazu siehe Abschnitt 2.1.4).

Aus meiner allgemeinen Betrachtung der Orthodoxie im Kontext können solche Kriterien hergestellt werden, welche wiederum mit spezifischen Gruppierungen der Orthodoxie im Zusammenhang gebracht werden können. Das letzte Verfahren zählt allerdings nicht zum Ziel dieser Arbeit.

### **3.3 Entwicklung der Fragestellungen**

Für mich als Sportwissenschaftler ist es von großer Bedeutung zu wissen, wie sich Körper und Körperlichkeit bei den orthodoxen Juden beschreiben und zeigen lassen, denn ich will diese Ebene als Basis für spätere Möglichkeiten des Sports in dieser Gruppe etablieren. *Welche Rolle nimmt der Sport im heutigen Judentum im Allgemeinen und für die Orthodoxen im Besonderen ein? Inwiefern könnten bei den Orthodoxen Bewegung, Spiel und Sport für das Erleben des eigenen Körpers eine Bedeutung haben? Welche Voraussetzungen, Rahmenbedingungen und Gegebenheiten braucht man, um ein Konzept von „koscherem Sport“ bei den bzw. für die Orthodoxen in Israel entwickeln zu können?*

Ich behaupte, dass eine Thematik „Sport und Orthodoxie“ nur dann hinreichend erörtert werden kann, wenn zunächst das Körperbild der orthodoxen Juden ausreichend skizziert worden ist. Anthropologische und kulturelle Kenntnisse über Körper und Körperlichkeit sowie die Erfahrungsmöglichkeiten des Körpers bilden einen grundlegenden Baustein für ein zu entwickelndes Konzept. Es ist angebracht, zunächst auf die anthropologischen Fragestellungen in Bezug auf „Körper und Körperlichkeit“ einzugehen und dann den „Sport in Bezug auf die Orthodoxie“ zu untersuchen. Doch wie wichtig anthropologische Fragestellungen für das Sportverständnis sind, möchte ich anhand zweier Ansätze zeigen:

Für Immanuel Kant nimmt die Anthropologie eine bedeutende Stellung ein. Ihre Bedeutsamkeit zeigt sich in den vier bekannten Fragen Kants: *Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?* (Türk & Trutwin 1978, 14). Die erste Frage wird durch die Metaphysik beantwortet, die zweite von der Moral, die dritte von der Religion und die vierte von der Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alle Fragen auf die letzte beziehen. Mit derselben Zielrichtung bzw. Intention schreibt Plessner (1976, 138), dass die Anthropologie schon längst die Theologie abgelöst habe.

Der Sportwissenschaftler Ommo Gruppe (1997) betont die besondere Bedeutung der Anthropologie in der Sportpädagogik. Aus ihr können allgemeine Gründe für den Sport und besondere Richtlinien für das praktische Sporttreiben hergeleitet werden; gerade die Anthropologie liefert Kriterien, um Formen, Inhalte und Ziele im Sport zu beurteilen. Ein Maßstab für die Bewertung unterschiedlicher Körper- und Menschenbilder kann so erarbeitet werden, denn

anthropologisches Wissen über den Menschen ist nicht nur für sein Selbstverständnis wichtig, sondern kann eben auch zur Beseitigung von Vorurteilen und Missverständnissen herangezogen werden. Ein Beispiel für ein solches Missverständnis liefert die Überbewertung der kognitiven Elemente bei der Erziehung in der Schule – die sogenannte „Verkopfung“. Diese Überlegungen Grupes könnten auf die Situation im orthodoxen Judentum bezogen werden. Dies bedeutet, dass Parallelen in Verständnis und Verhalten bis hin zu anthropologischen Überzeugungen hergestellt werden können (Grupe & Krüger 1997, 180).

Der Sport in der Vielfältigkeit seines Begriffes kann nach meiner Auffassung nach seinen Weg auch in den jüdisch-orthodoxen Bevölkerungsteil finden, wenn er in Einklang mit dem Glauben gebracht werden könnte. Sport und Religion sind als zwei miteinander verbundene Wirklichkeitsbereiche aufzufassen. Der Sport hat eine religiöse Dimension (die Olympischen Spiele seit 776. v. Chr. waren kultische Feiern zu Ehren des Zeus), und er verfügt mit der Religion über gemeinsame Werte; wie z. B. die „Gemeinschaft“ und das „Ethos“.

Die heute entwickelte Disziplin der Sportanthropologie kann als die Ebene der Begegnung mit der Religion dienen. Der Sport stellt damit in mehreren Aspekten eine Möglichkeit für die Orthodoxen im heutigen Israel dar.

Einige meiner Gedanken zur Legitimation des Sports in der orthodoxen Glaubensgruppe in Israel will ich im Folgenden formulieren:

#### *Sport als Begegnungsstätte*

In Israel ist die Kluft zwischen orthodoxen Juden und nicht-religiösen Juden enorm groß und feindlich. Die Frage lautet, ob der Sport zur Annäherung der beiden Gruppen führen kann. Unter religiösen Gesichtspunkten eröffnet sich hier vielleicht die Möglichkeit, Sport als „Mizva“ (rabbinische Vorschrift) zu sehen, wenn er zum (inneren) Frieden beiträgt.

#### *Das Prinzip der Reinheitsrituale durch Sport*

Durch die Reinheitsrituale (z.B. das Fasten) versetzt sich ein frommer Jude in einen „Erlebenszustand“. Wenn der Körper „schmerzt“, reinigt sich die Seele, um würdig vor Gott zu stehen. Hier lautet meine Frage, ob dieses Prinzip der Erzeugung von „positivem Schmerz“ nicht auch von Sport getragen werden könnte?

#### *Sport als Prävention- und Rehabilitationsprinzip*

Der Körper im religiösen Judentum wird als „Werkzeug des Geistes“ angesehen, daher ist die



Tora nicht körperfeindlich und auch nicht gegen den Sport eingestellt;<sup>98</sup> sie betrachtet und regelt die Art und Weise der Ausübung von Sport und sein beabsichtigtes Ziel im Hinblick auf den Dienst am Geist. Der Leistungssport und die Ästhetik (z.B. von Bodybuilding) würden auf der Basis der Tora vermutlich abgelehnt. Andererseits könnte die religiöse Vorstellung von der gottgewollten und notwendigen Wiederherstellung des geistdienlichen Körpers den modernen Sport dort miteinbeziehen, wo er als Mittel der Prävention und Rehabilitation dient. Vielleicht lassen sich die Forschungen der modernen säkularen Sportwissenschaft zu diesen beiden Bereichen an den traditionell-jüdischen Körperdiskurs anschließen.

---

<sup>98</sup> Adolf Spieß, der als Begründer des Schulturnens in Deutschland gilt, betrachtete den Körper als Werkzeug des Geistes (Grupe & Krüger 1997, S.190).

#### **4. Methodische Vorgehensweise**

Mein Themenfeld Körper und Körperlichkeit in der jüdischen Orthodoxie Israels wird durch eine historische Perspektive (die der jüdischen Lebensweise und Volksfrömmigkeit) und eine gegenwärtige Perspektive (die der kulturellen Konflikte innerhalb und außerhalb des orthodoxen Kreises) geformt.

Die historische Perspektive ist eine Literaturarbeit. Die benutzte Literatur in diesem Werk ist zum Teil 'westlich' und teilweise 'jüdisch' zu lesen. Dies wird von mir so ausgewählt, um den orthodoxen Körper und die orthodoxe Körperlichkeit möglich als 'Ganzes' zu erfassen, aber auch um Literatur und Theorien zum Thema im 'westlichen' Sinne, mit dem 'jüdischen' Verständnis darzustellen und zu vergleichen.

Um Irritationen zu vermeiden, ist es angebracht zu sagen, dass unter 'westlicher' Literatur auch Bücher verstanden sind, welche im Original in der hebräischen Sprache geschrieben wurden. Unter 'jüdischer Literatur' meine ich in dieser Dissertation allerdings nur die jüdischen Heiligen Schriften. Sie sind am Ende meines Literaturverzeichnisses erwähnt.

Die gegenwartsbezogene Perspektive dieser Arbeit arbeitet hauptsächlich empirisch. Wenn die Forschungsmethoden, aber auch der Forschungsprozess so gestaltet werden müssen, dass sie die Gewähr bieten, den Gegenstand in seinen wesentlichen Bestimmungen zu erfassen, wie uns Held (1987, 25) lehrt, sollte bei der Erforschung von 'Körper und Körperlichkeit' in der Orthodoxie, die flexible und behutsame teilnehmende Methode ausgewählt werden; auch 'weiche Methode' (Brednich 1988, 75 & Bausinger 1980, 21-26) oder 'zarte Empirie' (Jeggle 1984) genannt. Es sollte eine Methode sein, die den Orthodoxen möglichst viel Raum und Zeit zur Darstellung ihrer eigenen Einstellungen gewährt, d.h. das Untersuchungskonzept sollte die Motivation der Beobachteten, durch die Forschungssituation entstehende Lernprozesse und mögliche neue Erfahrungen fördern<sup>99</sup>.

Aus meinen frühen Erfahrungen mit der Orthodoxie, als Zielgruppe einer Untersuchung zum Sportbegriff innerhalb des orthodoxen Judentums, sehe ich keine andere Möglichkeit zur Erforschung des Themas als den 'direkten' Weg. Versucht man Daten z.B. mit Hilfe der

---

<sup>99</sup> Mit Begriffen wie Einstellung, Motivation und Erfahrung bei den Untersuchenden meine ich damit ihre Begegnung mit einem säkularen Forscher, der von vornherein 'abgeblockt' werden könnte, wenn seine Vorbereitung auf die 'sensiblen' Themen der Orthodoxie und deren Alltagsgestaltung nicht genügt. 'Mitmachen' und 'die gleiche Sprache sprechen' sind z.B. zwei Hilfsmittel, die für die Gewährleistung der Untersuchung vorkommen. Ich möchte ein persönliches Beispiel dafür geben: ich kam immer zum Gespräch mit entsprechender Kleidung (Respekt), war bereit auf Fragen über meine Biografie als 'jemenitischer Jude' zu antworten (Offenheit), zeigte mein Wissen über Tora und Talmud aus der Zeit meiner Jugend (Interesse), und vor allem passte ich mich an die Zeit und den gegebenen Ort, der mir vorgegeben war, weil ich wusste, dass der Alltag eines Orthodoxen immer an viele Orte gebunden ist (Synagoge, Mikwe, Jeschiwa, Krankenbesuch...). Wichtig ist, dass die Form der Interviews als Beispiel nicht Frage-Antwort-Gestalt hat, sondern eher eine Diskussion ist. Die schwierige Sache für den Forscher bleibt am Ende, aus dem 'heftigen' Gespräch die Antwort auf seine 'ursprüngliche' Frage in der Informationsmasse zu finden.

Methode des Fragebogens zu erheben, merkt man sehr schnell, dass die Untersuchung auf ihrem Ausgangspunkt bleibt und ihre Durchführung im Sand verläuft. Auf diese Art und Weise der Forschung zeigt sich keine Motivation auf der Seite der Untersuchenden, also der Befragten, nur mit dem ‘Papier’ etwas anfangen zu wollen. Kontakt mit den Menschen zu knüpfen und Interesse an ihrer besonderen Lebensweise durch Gespräche zu zeigen – diese beiden Elemente sind es, die in dieser ‚geschlossenen‘ Gesellschaft am ehesten einen Erfolg der wissenschaftlichen Arbeit gewährleisten. Aus dieser Hinsicht fiel die Entscheidung in der Methodenwahl auf die „qualitative Methode“. Die beiden von mir gewählten Methoden sind das *offene Interview* und die *Beobachtung*.<sup>100</sup>

Das offene Interview (narratives oder fokussiertes Interview)<sup>101</sup> nähert sich an gewohnte Kommunikationsweisen und alltägliche Gesprächsformen an. Die verwendeten Interviewleitfäden sollten flexibel sein (Brednich 1988, 75). Meist dienen sie dazu, eine gewisse Vergleichbarkeit der Einzelinterviews bzw. der Informationen zu sichern (Friebertshäuser & Prengel 1997, 375). Die Datenerhebung geschah in meiner Untersuchung mit einem digitalen Aufnahmegerät.

Im Unterschied zu den verschiedenen Befragungsformen, erforscht die Beobachtung nicht Meinungen, Haltungen und Einstellungen. Sie betrachtet das konkrete Verhalten des Menschen in Bezug auf bestimmte Situationen und Geschehen, das sog. ‘ethnologische Basisverhalten’ (Brednich 1988, 88-90). Ein gutes Beispiel dafür stellt der Körper in der Mikwe dar (siehe Abschnitt 5.6.4). Die Beobachtungsmethode setzt voraus, dass sich der Beobachter intensiv mit der Geschichte und den Lebensbedingungen der Zielgruppe auseinandergesetzt hat und vorbereitet ist. Aus diesem Grund war meine Vorgehensweise, wenn es die Situation erlaubte<sup>102</sup>, direkt, teilnehmend und offen zu beobachten, mit hohem Partizipationsgrad. Die Datenerhebung geschah ebenfalls durch ein digitales Diktiergerät und wenn möglich und nötig auch durch eine digitale Videokamera.

Die Problematik von Körper und Körperlichkeit in der Orthodoxie, möchte ich durch ein zusätzliches Element erweitern. Ich integriere in diese Arbeit den Ansatz der Medienforschung über Zeitungsanalyse und Filmpräsentation, um eine ergänzende Aussage über den heutigen Stand des orthodoxen Körpers bzw. der orthodoxen Körperlichkeit zu verallgemeinern.

---

<sup>100</sup> Beide Methoden bedürfen der engen bzw. praktischen Vorerfahrung in der betreffenden Kultur und deren Lebensweise, damit gewährleistet ist, dass der Forscher Untersuchung meistert (zur Legitimation meiner Aussage siehe parallel dazu: die ‘vorikonographische Beschreibung’ in Göttsch & Lehmann 2001, 88).

<sup>101</sup> Die Offenheit, die als Kritik an den Zugängen der quantitativen Sozialforschung resultiert, ist als eines der zentralen Prinzipien der qualitativen Sozialforschung anzusehen (Lamnek 1988, 21-30).

<sup>102</sup> Nicht immer durfte ich mich am Ort des Geschehens befinden. Ein männlicher Forscher kann orthodoxe Frauen nicht ‘direkt’ beobachten oder interviewen.

Nun ist im Gegensatz zur 'westlichen' Wirklichkeit, welche durch die Medien entsteht und sich als gängig und pluralistisch beweist, auch die mediale Wirklichkeit orthodoxer Zeitungen eine ebenfalls gängige geworden, allerdings bleibt sie in ihrer Ausprägung 'eintönig und manipulativ' (Schmidt 1996, 106). Die orthodoxe Zeitung stellt eine innere Perspektive des orthodoxen Alltags bzw. der orthodoxen Lebenswelt dar. Dagegen ist der Film 'Kadosh' eine säkulare Betrachtung der orthodoxen Welt, also von außen wahrgenommen. Der Regisseur des Films konstruiert in der Darstellung der Kinderlosigkeit eines orthodoxen Ehepaars ‚Wirklichkeit‘ von Orthodoxie.

Im Folgenden möchte ich den Hauptgedankenweg und den Schrittmacher meiner empirischen Vorgehensweise chronologisch zu den Kapiteln und deren verschiedenen Abschnitten darstellen. Aus diesem Weg der primären Überlegung entwickelte sich später das gesamte Werk. Fragen und ihre Antworten brachten mich zu weiteren Fragestellungen, welche wiederum an neue und weitere Diskussionen oder Beobachtungsgesichtspunkte verknüpft waren.

Die folgende Information liegt in drei Abschnitten vor: *Beobachtung*, *Interview* und *Medienanalyse*. Im letzten Abschnitt von Kapitel 4 ist mein Vorgehen im allgemeinen Ansatz und die Interviews besonders dargestellt.

#### **4.1 Die Beobachtung**

Es wäre banal, die Frage zu stellen, ob zwei Gesellschaften, die nebeneinander zu wohnen gezwungen sind, Einfluss aufeinander ausüben oder nicht? Vielmehr soll hier der Einfluss im alltäglichen Leben als gegeben vorausgesetzt werden, und die Fragen der Interviews richten sich auf das Maß und die Rahmenbedingungen dieses Einflusses.

In unserem Fall kann die Form der Orthodoxie den Inhalt bestimmen. Rahmenbedingungen, wie die Orte (Form), können beträchtliche Folgen für den Körper (Inhalt) haben. Orthodoxe Juden in Mea Shearim in Jerusalem verhalten sich fundamentalistischer als orthodoxe Juden in Bnei Brak. Derselbe Mensch, den ich einmal in Mea Sheharim und ein anderes Mal in Bnei Brak interviewte, war zornig in Mea sheharim und gelassen in Bnei Brak. In Mea Shearim hat er sich ‚aggressiv‘ gegen eine Gruppe von ‚lauten‘ Touristen geäußert und in Bnei Brak beobachtete er ‚ruhig‘ auf der Straße eine Gruppe von fast halbnackten Israelinnen. Sogar derselbe Orthodoxe verhält sich ‚frei‘ oder ‚gehemmt‘, je nachdem wo er sich gerade befindet; ob er in der Jeschiwa oder an irgendeinem ‚heiligen‘ Ort ist, oder unterwegs durch säkulare Straßen geht.

Man darf behaupten, dass orthodoxe Juden askenasischer Herkunft sich ‚gehemmter‘

verhalten als orthodoxe Juden jemenitischer Abstammung. Der alte Rabbi aus Rosh Hahajin<sup>103</sup> hat keine Bedenken, wenn er die Hand eine Frau anfasst<sup>104</sup> und über Politik und ‚unkoschere‘ Dinge scherzt. Dagegen verbringt sein Kollege, der aschkenasische Rabbi, seine Zeit nur mit Beten und totaler Vermeidung von Frauengestalt. Als der alte Rabbi aus Rosh Hahajin zufällig hörte, dass meine Frau nicht Jüdin ist, fragte er mich, ob sie zumindest ‚schön‘ und ‚intelligent‘ sei. Der aschkenasische Rabbi dagegen sagte mir ernsthaft, man soll mindestens 20 Meter Abstand von mir halten (vielleicht wegen irgendeiner Ansteckungsgefahr), weil ich mich ‚nicht-koscher‘ verhalte.

Durch die Herkunft meiner Eltern aus dem Jemen und meinen damit verbundenen, ständigen Zugang zu den jemenitischen Orthodoxen, habe ich öfter beobachtet, dass es einen gewissen Unterschied zwischen den aschkenasischen und den jemenitischen Orthodoxen gibt. Mit dem Abschnitt ‚Körper und Ort‘ versuche ich anhand aktueller Beobachtungen, näher auf die Geschichte dieser beiden Körperauffassungen einzugehen.

Von den orthodoxen Juden wurde ich ständig zu den jüdischen Feiertagen und sogar zu privaten Festen eingeladen. Sehr bald habe ich erfahren, dass es eine Methode von ihrer Seite war, mich Gott und der Tradition meiner Vorfäter näher zu bringen – dem praktizierten Judentum. Für mich war es allerdings eine gute Gelegenheit, ja sogar eine unverzichtbare Chance, die Seite des orthodoxen Judentums besser beobachten zu können. Bei solchen Anlässen wurde mir der ‚gefangene‘ Körper der orthodoxen Juden zufälligerweise und ungewollt näher vorgestellt und näher bekannt.

Wenn wir gleichsam unter dem Mikroskop den Einfluss des modernen Israel auf die jüdische Tradition betrachten, dann ergibt sich ein interessantes Bild. Der Alltag eines orthodoxen Juden ist voll von ‚modernen Entwicklungen‘ in der allereigenen Tradition. Wie sah nun die Tradition ‚ursprünglich‘ aus? Hier wird deutlich, dass die Beobachtung eine intensive vorbereitende Auseinandersetzung mit der Geschichte und den Lebensbedingungen der Orthodoxie voraussetzt. Zwei Beobachtungen seien hier mitgeteilt:

Wenn in der Jeschiwa während des Studierens das Handy klingelt, bricht der Avrech sein Lernen sofort ab. Dieses Bild mag in unserer Kultur ‚normal‘ sein. Jedoch wenn das Lebensziel eines Orthodoxen in der Jeschiwa nur im Studieren besteht, dann bekommt die plötzliche, abgebrochene Studierenszeit eben ein anderes Gesicht. In der gleichen Jeschiwa tragen viele der jugendlichen Schüler ihre Hemden über den lässig auf den Hüften hängenden

---

<sup>103</sup> Ein jemenitischer Ort ca. 20 Kilometer südlich von Tel-Aviv.

<sup>104</sup> Frauen und Männer in der Orthodoxie müssen immer getrennt bleiben. Wenn orthodoxe Männer mutmaßen, dass die Frau ihre Monatsblutung hat, geben sie ihr niemals die Hand. Von den orthodoxen Frauen wird während ihrer Regel das gleiche Verhalten erwartet.

Hosen. Nun sollte man meinen, dass dieser Look eine Konsequenz des langwierigen Studieren ist und etwas Bequemlichkeit verschafft. Es scheint aber nicht so zu sein. Auch Schüler die erst seit 15 Minuten lernen, tragen dieser Look. Es handelt sich also vielmehr um ein Phänomen der Coolness. Insofern ist die Form ‘modern’ und den Inhalt bleibt ‘orthodox’. Im Abschnitt ‘Körper als Gedächtnisträger’ wird diese anscheinend ‘unmögliche’ Mischung von Form und Inhalt als ‘real’ dargestellt. Durch zwei jüdische Feiertage, *Pesach* und *Simchat-Tora*, möchte ich zeigen, dass die Riten im Judentum mehr als das bloße Volksgedächtnis sind. Diese beiden jüdischen Feiertage stellen eine Bühne für ‘unkoschere Blicke’ und ‘schmutzige Symbolik’ der orthodoxen Gemeinschaft dar.

Auch im Reinlichkeitsritus der Mikwe geht die Funktion der Tradition über ihre Grenze hinaus. Die heutige Mikwe stellt vielmehr eine Analogie zur textilfreien Saunalandschaft dar. Der orthodoxe Mensch kommt nach meiner Beobachtung häufig und bleibt länger in der Mikwe als es das eigentliche Reinheitsgebot verlangt. Um den Aufenthalt zu messen und zu vergleichen, brauchte ich ohne Hektik ca. 25 Minuten für das Baden. Für ein ‘orthodoxes’ Bad braucht der Mensch allerdings manchmal über eine Stunde. Noch dazu hat die Verwaltung das Bedürfnis, die Orthodoxen mit einem Schild daran zu erinnern, dass in der Mikwe untersagt ist, sich hinzulegen und einander zu betatschen. „*Vorsicht vor fremder Berührung und unbescheidener Tat!*“ steht an der Tür.

Wenn man die traditionellen Eigenschaften der Mikwe mit der empirischen Realität abgleicht, muss man sich fragen, aus welcher Motivation und welcher Quelle solches Verhalten in der Mikwe stammt. Mit dem Abschnitt ‘der Körper in der Mikwe’ möchte ich den Leser näher an eine mögliche Motivation bringen.

Von der Nacktheit der Mikwe springe ich zum schwerbekleideten Körper auf den Straßen. *Warum kleiden sich im heißen Israel die Haredim, als ob sie immer noch im kalten Osteuropa lebten? Und wenn sie schon in mehrere Schichten von Stoff gekleidet sind, warum ist gerade die Farbe Schwarz dominant? Warum ist der Kleidungsstoff so dick?*

Der Ansatz einer möglichen Antwort auf diese Fragen bekam ich beim Besuch einer Synagoge an Jom Kippur. Im Festtagsgebet gibt es einen Dialog zwischen Mensch und Gott, in dem der Mensch sich auf das Herz schlägt. Das tut weh. Ich habe es nachgemacht, bis mein *pectoralis* vor Schmerz ‘schrie’. Ich habe gesehen, dass manche frommen Orthodoxen die Schläge zu ernst nahmen und sich mit ihrem Körper in wirklichem Streit befanden. Es war mir ‘neu’ zu sehen, dass es im Judentum solche Wege gibt, um Gott zu dienen; zum einen ist es der ‘innere Schmerz’ (Fasten) und zum anderen der äußere Schmerz (Schlagen).

Wenn man die jüdische Tradition des Opferrituals in der Tempelzeit kennt, dann weiß man, dass es Opferrituale im Judentum immer gab. Heute haben die Juden keinen Gottestempel mehr, aber sicherlich behalten sie den Willen, die jüdische Tradition an die nächste Generation zu überliefern. Der orthodoxe Körper und seine 'Mode' von heute, analogisiert gleichzeitig den Tempel und das Opferritual von damals. Der Abschnitt 'Kleidung als Opferritual' beschreibt diesen Gedanken einer wiederbelebten Tradition.

An Jom Kippur tragen die orthodoxen Juden weiße Kleidung, welche oft überhaupt nur an diesem Tag angezogen wird. Ich habe beobachtet, dass vor Beginn des Fastens an Jom Kippur viel Aufmerksamkeit und Zeit auf diese weiße Kleidung verwendet wird. Sie wird sozusagen zum Selbstzweck gemacht. Im Flughafen von Zürich beim Warten auf den Anschlussflug nach Israel, tragen die männlichen orthodoxen Juden oft ihre Hüte sorgfältig in einem passenden Karton, der von den Besitzern sehr vorsichtig behandelt wird. Und die orthodoxen Frauen in ihrer Kleidung sehen fast immer so aus, als ob sie einen halben Tag vor dem Spiegel auf das Schminken und Zurechtmachen verwendet haben. Solche Beobachtungen brachten mich auf den Gedanken, dass die Kleidung eine Art Befriedigung des leidenden Körpers darstellt. Diese Annahme möchte ich im Abschnitt 'Kleidung als Bedürfnis' erläutern. Das Bedürfnis in seiner Vielfalt bespreche ich im Abschnitt 'allgemeine Kleidungsordnung der Orthodoxie'.

Von der Kleidungsvielfalt der Orthodoxie in Israel, sieht man als erstes die schwarze Farbe. Man kann sie nicht ignorieren, selbst wenn man es gerne möchte. Es ist bekannt, dass viele Institutionen und sogar kleine Gruppierungen von Menschen eine Form, einen Inhalt oder eine Farbe suchen, um sich von den anderen zu unterscheiden. Diese Erklärung greift nach meiner Beobachtung nach bei den orthodoxen Juden zu kurz. Bei orthodoxen Demonstrationen in Israel ist es üblich, dass alle 'Straßenkämpfer' schwarz tragen. Unter dem schwarzen Mantel haben sie sicherlich ein weißes Hemd an. Der Mantel wird trotzdem auch unter der heftigen Sonne Israels nicht ausgezogen, selbst wenn dies im Sinne der Demonstration 'funktionell' sein könnte, wenn z.B. ein Stein oder eine Flasche geworfen werden müssten. Die orthodoxen Demonstranten müssen Schwarz tragen, weil sie nur so genügend 'militärisch' aussehen, um ihre Argumente durchzusetzen. Solche Überlegungen und noch mehr über die schwarze Farbe in der Orthodoxie sind im Abschnitt 'Bedeutung und Wirkung von schwarzer Kleidung' zu lesen.

Im Abschnitt über den 'gespiegelten Körper' geht es zumindest teilweise um den Spiegel als Hausmöbel der orthodoxen Familie. Bei meinen ersten Besuchen einiger Orthodoxer in ihrem Zuhause, habe ich den Spiegel nicht direkt wahrgenommen, weil er nicht, ausgenommen im

Badezimmer, öffentlich vorhanden war. Bei späteren Besuchen wusste ich ganz genau, wo er zu suchen und zu finden wäre. Im Endeffekt ist doch alles logisch. Zu ihren schönen Perücken, Kopftüchern oder Hüten braucht die orthodoxe Frau sicherlich einen Spiegel. Genauso gilt das für den orthodoxen Mann, der seine Schläfenlocken (Pejes) und den Bart pflegt. Ich behauptete, dass das Vorhandensein eines Spiegels im Haus einer orthodoxen Familie auf den Grad der Körperlichkeit seiner Familienmitglieder hinweist. Der Körper im Spiegel will mir als ‚zweiter Körper‘ erscheinen. Im gleichen Abschnitt gehe ich noch auf das Zusammenwirken von ‚modernen‘ und ‚traditionellen‘ Kleidungselementen ein.

Ein orthodoxer Jude bekommt zur Heirat vom Vater der Braut einen prächtigen Hut geschenkt. Der gewordene Abrech setzt stolz seinen Hut auf den Kopf und befiehlt seiner Frau ab diesem Moment der Ehe, Perücke, Hut oder Kopftuch zu tragen. Dinge im Alltag haben eine enge Beziehung zu den Menschen und verleihen ihnen Identität, sie können aber auch eine Art Kontrolle über den Menschen ausüben. Im Abschnitt ‚Körperlichkeit und Kleidungsstücke‘ zeige ich das Zusammenspiel zwischen Identität und Kontrolle im orthodoxen Kreis.

## **4.2 Das Interview**

Bevor ich zu den Themen komme, die ich in den Interviews erschlossen habe, möchte ich den Lesern meine Erfahrungen als Interviewer bei den orthodoxen Juden mitteilen. Es war mir sehr oft fast ‚peinlich‘, dass ich, wie wahrscheinlich viele Israelis, von der jüdischen Tradition nicht viel weiß. Zur Illustration dieser Problematik stelle ich als Beispiel den Begriff ‚koscher‘ dar. Man kann eine Saftflasche mit einem ‚Koscherstempel‘ in einem orthodoxen Laden kaufen ohne zu wissen, dass der Saft bei anderen orthodoxen Juden zwei Straßen weiter im gleichen orthodoxen Viertel, als ‚unkoscher‘ gilt. Es liegt nicht unbedingt an den Zutaten oder an der Zubereitung des Saftes, sondern vielmehr an dem Meinungsunterschied religiös verschiedener Gemeinden. Eine Auseinandersetzung zwischen Gemeinden macht die Anhänger der Gruppen zu Feinden, welche die Dinge, Gebräuche, Vorlieben usw. der anderen Gruppe als ‚nicht kosher‘ erklären. Diese konstruierte Definitionsmacht hat religionsphilosophische und menschliche aber auch wirtschaftliche Aspekte.

Durch bloßes Beobachten, wenn es im Endeffekt nicht zum Gespräch kam, konnte ich mein ‚Defizit‘ gut verstecken. Allerdings kam es manchmal im Laufe des Interviews vor, dass ich von dem Befragten zunächst ‚aufgeklärt‘ wurde, und erst danach war er bereit, auf meine Fragen einzugehen. Aufklären üben die orthodoxen Juden mit den Fremden sehr gerne, ohne von vornherein zeitliche oder materielle Grenzen zu setzen. Ich war sehr überrascht von



dieser Art der 'kommunikativen Gastfreundschaft', weil ich mir die Kontaktaufnahme schwieriger und gebremster vorgestellt hatte.

Manche der orthodox jüdischen Gesprächspartner hatten eine besondere Art das Interview mit mir zu führen. Das Gespräch selbst, so kam es mir vor, betrachteten sie von Anfang an als 'Nebensache'. Damit meine ich, dass neben dem Interview gleichzeitig noch manche Tätigkeiten gemacht und noch viel mehr Verpflichtungen erledigt oder besprochen wurden. Ich dachte zunächst, sie könnten und wollten mich als säkularer Israeli, der in Deutschland lebt, nicht wirklich ernst nehmen. Bald wusste ich, dass ich eigentlich im Unrecht bin. Dieser Umgang mit mir zeigte nicht Respektlosigkeit, sondern eine 'geniale' Zeitplanung, welche unbedingt nötig ist, den gefüllten Alltag zu meistern. So interviewte ich einen Menschen in seinem Büro mit Zugang zur ganzen Welt in hoher 'Frequenz' (Handy); auf einen Spaziergang in Bnei Brak; unterwegs zur Mikwe; auf dem Weg zu einem Kondolenzbesuch, dabei, seine Kinder aus der Toraschule abzuholen und im Rahmen einer Mahlzeit bei seiner Familie. Ich musste mich oft konzentrieren, um meine Fragen richtig zu stellen und dem gedachten Leitfaden zu folgen, sowie die zahllosen Umgebungseindrücke auszublenden bzw. gezielt zu übersehen und zu überhören. In der Retrospektive weiß ich, dass auf diese Art und Weise mit orthodoxen Juden zu kommunizieren anderes bringt als das eigentlich Erwartete. Nun möchte ich mit dieser Beichte meine 'orthodoxe' Erfahrung ausklingen lassen und meinen Hauptüberlegungen bzw. Leitfragen chronologisch zu den Kapiteln und deren Abschnitten vorstellen.

Schmutz oder Reinheit enthalten im orthodoxen Judentum zwei Aspekte. Einerseits ist es der Körperschmutz, andererseits die Seelenreinigung. Es ist deshalb für den ungeübten Leser bei oberflächlicher Lektüre der jüdischen heiligen Schriften besonders schwierig, Körperschmutz und Seelenreinigung auseinander zunehmen und sie als getrennte Aspekte zu bewerten. Noch eine Schwierigkeit liegt in der Tatsache, dass aus den Diskussionen der Rabbiner in diesen Schriften nicht immer klar ist, über was eigentlich geredet wird und wie es mit dem Thema zusammenhängt. Diese Problematik kann, so wurde mir gesagt, leichter mit einem Experten überwunden werden. Dies ermöglichte mir Rabbi Josef Nachmani aus der Jeshiva von Rabbi Elasar Menachem Schach. Meine Hauptfragen an ihn waren:

- a. Was sind Reinlichkeitsrituale?
- b. Wozu dienen sie?
- c. Wie sieht ihre Verbindung zur Gesundheit aus?

Das Interview wurde im Büro des Rabbis durchgeführt. Es wurde öfters abgebrochen, und deshalb musste ich den Rabbi für das gleiche Thema dreimal für jeweils ca. 90 Minuten

besuchen. Der Störfaktor waren das Handy und das Telefon. Insgesamt läutete das Handy sechsmal und das Telefon viermal. Der Rabbiner hat während der drei Gespräche zweimal zum Handy und dreimal zum Telefon gegriffen. Er rauchte und entschuldigte sich dafür. Er erzählte mir, dass er nicht viel Zeit hat und deshalb muss er mit Familie, Kollegen und sogar einer kürzlich verwitweten Frau am Telefon sprechen. Alle Perspektiven solcher Organisation könne er nicht planen, wenn er nicht im Büro sei. Als er endlich auf meinen Zeitdruck und meine Enttäuschung aufmerksam wurde, lachte er und sagte mir, dass sich ein Jude für Fragen über Tora und Talmud immer Zeit nehmen soll. Beim vierten Besuch, dem zur Erfassung des Sportsbegriffes, zeigte er sich mir gegenüber 'professioneller' und entsprach endlich meiner knappen Zeitplanung.

In Verbindung zum Abschnitt 'historische Betrachtung des Körpers im Judentum', in dem der Sport ein Element der Beschreibung von Körper und Körperlichkeit darstellt, aber auch als Sportwissenschaftler, wollte ich den Begriff 'Sport' im Zusammenhang mit dem Körpererleben von Orthodoxen analysieren. Mir war anhand früherer Untersuchungen klar geworden, dass dieses Thema (de facto) fast ausgeschlossen war und bleibt. Trotzdem hatte ich gehofft und hoffe immer noch, dass der Sport irgendwann bei dieser Glaubensgruppe Anerkennung finden wird, und sei es auch nur mit dem Aspekt der Prävention und Rehabilitation.

Um die nötigen Informationen über das Thema zu gewinnen, befragte ich den Rabbiner Josef Nachmani und noch einen von ihm empfohlenen Rabbi. Beide Meinungen schildern die orthodoxen Richtlinien aus der Sicht der Litauer, welche zu diesem Thema 'milderer' als die Chassidim sind. Auch im Allgemeinen beobachtet man bei ihnen eine gewisse 'Lockerung' der Weltanschauung gegenüber der 'Außenwelt', ganz im Gegensatz zu den Chassidim.

Meine Hauptfragen waren:

- a. Welche Stellung nimmt die jüdische Religion zum Sport ein?
- b. Kann sich der Sport in seinem Präventions- bzw. Rehabilitationsmotiv bei den orthodoxen Juden etablieren und dadurch vielleicht als Mizwa gesehen werden?

Die Hauptzeit des Interview bei Rabbi Nachmani (ca. 40 Min. von ca. 60 Min.) verwendeten wir darauf, eine Definition des Sports zu finden. Dieser Drang kam nicht zufällig vom Rabbi selbst. Eines von vielen Beispielen, die beim Definitionsversuch entstanden, brachte ich zu Papier. Mit dem zweiten Rabbi sprach ich knapp zwei Stunden. Er bestätigte die Informationen von Rabbi Nachmani.

Mit der Filmanalyse ‘Kadosh’ stieß ich an ein komplexes und folgenreiches Problem. Ist ein orthodoxes jüdisches Paar ‘kinderlos’, muss der Mann seine Frau verlassen und eine neue Ehe eingehen. Für die Frau bedeutet die Zwangsscheidung der Ehe Isolation und soziale Marginalisierung. Abgesehen von dem Verbot, selbst Kontakt mit einer orthodoxen Frau zu haben, war mein Problem, wie ich solche Paare für ein Gespräch finden sollte? Meine Antworten, flüsterte mir Mal einen Avrech zu, können nie direkt, sondern nur vom Schadchan vermittelt werden.

Ich nahm seinen Rat an und fragte den Schadchan auch dies:

- a. Welche Rolle spielt/e die Frau in der orthodoxen Gemeinschaft?
- b. Wie reagiert/e die orthodoxe Gesellschaft auf Infertilität?

Die Interviews liefen unregelmäßig und zum Teil telefonisch, weil meine Mobilität eingeschränkt war.

Die Besonderheit der nächsten Interviews liegt in der Tatsache, dass für die erwünschte Information nicht nur mit orthodoxen Personen, sondern mit einer Person aus dem säkularen Hotelpersonal geredet wurde. Das Thema war allerdings das gleiche. Ich habe erfahren, dass orthodoxe Institutionen manche Veranstaltungen nur für Frauen organisieren. Vom orthodoxen Teil meiner Familie habe ich erfahren, dass bei solchen Anlässen auch unterschiedliche Produkte (Make-up, Textilien, Bücher, Perücken und Hüte) den orthodoxen Frauen angeboten werden. Durch eine Bekanntschaft mit einer Person, welche zur Zeit in einem Hotel in Eilat solche Veranstaltungen durchführt, erfuhr ich was verkauft wird, wer es verkauft und auf welche Weise es angeboten bzw. beworben wird. Die Bestätigung, dass sogar Reizunterwäsche unter den Verkaufswaren ist, bekam ich indirekt aus dem Kreis des orthodoxen Teils meiner Familie. Meine Fragen habe ich dieses Mal auch direkt an orthodoxe Frauen gestellt:

- a. Wie halten es die jüdischen Heiligen Schriften mit der Erotik?
- b. Wie wird die Erotik im orthodoxen Judentum wahrgenommen?

Insgesamt habe ich 17 Personen interviewt.<sup>105</sup> Dabei waren sechs Frauen und elf Männer. Von den orthodoxen Frauen gehörten vier den Litauern und zwei der chassidischen Strömung an. Bei den Männern gehörten vier chassidischen und sieben litauerischen Gemeinden an. Als Beruf gaben die Männer einmal Schadchan an, zweimal Rabbiner und achtmal andere Berufe. Allgemeine bzw. nichtgezielte oder nichtgeplante Gespräche mit manchen Israelis (säkulare Juden) und weitere Gespräche mit orthodoxen Juden wurden von mir nicht nummeriert. Ihre Aussagen haben die Darstellung in dieser Arbeit dennoch beeinflusst.

---

<sup>105</sup> Die vielen zufälligen und nicht systematisch geführten Gespräche mit unterschiedlichen orthodoxen Menschen bezeichne ich nicht als Interviews. Diese Gespräche werden nicht den Interviews zugerechnet.

### **4.3 Die Medienanalyse**

Neben Beobachtungen und Interviews integriere ich in dieses Werk als Forschungsmethode die Analyse einer orthodoxen Zeitung und die eines Filmes über orthodoxe Dogmatik.

Das Buch von Böhme-Dürr & Graf (1995) mit dem Titel „Auf der Suche nach dem Publikum“, analysiert in Einzelbeiträgen Zeitungen wie Focus (Ulf-Dieter Filipp) und Süddeutsche Zeitung (Raimund H. Zakrzewski), sowie die allgemeine Nutzung von Tageszeitungen (Rainer Mathes). Medienforschung betrachtet die Inszenierung von Macht und menschlichen Interessen durch die Medien (Prokop 2001, 7), welche den Alltag des Menschen einerseits bereichern wollen und andererseits zu manipulieren suchen. Diese beiden Aspekte der Medien wurden bereits 1998 bei der Tagung der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde diskutiert (MuA 1999).

Das Interesse einer orthodoxen Zeitung ist es ihrem Wesen nach, nicht informativ zu sein (Bildung), sondern vielmehr Macht über den orthodoxen Leser zu gewinnen (Erziehung), um eine gewisse Manipulationswirkung auf ihn ausüben zu können. Pädagogische Maßnahmen und Kontrollen über die Wirkung dieser Art Medien, wie sie in unserer Kultur oftmals etwa im Bereich des Lernens und der Sozialisation von Kindern und Jugendlichen vorkommen (Dichanz 1998), gibt es in dieser Branche kaum. Aus diesem Grund sehe ich unter anderem das Pflicht dieses Teils der Medienforschung in meiner Arbeit über ‘den Alltag des orthodoxen Körpers’ zu integrieren bzw. zu berichten.

In dem Vorwort zu seinem Buch „Der Kampf um die Medien“ schreibt Prokop: ‘Dies ist ein Geschichtsbuch über die Medien-Inszenierung von Macht und menschlichen Interessen, Leiden und Lachen, Sensationen und Spaß’ (Prokop 2001, 7). Prokop bezeichnet mit dem Wort ‘Kampf’ den Kampf um Meinungsfreiheit, Rationalität, Individualität, Kreativität, Solidarität, Demokratie und Emanzipation, und er schildert dieses Bestreben von der Zeit der griechischen und römischen Kultur an (ca. 3000 bis 300 v. Chr.).

Der Kampf der orthodoxen Zeitung auf den orthodoxen Straßen wird zweifach verstehbar. Einmal ist es der Kampf um das Überleben in einer die Tradition bedrohenden Umgebung. Das bedeutet gleichzeitig, dass die jüdische Religion selbst ihre Anhänger ‘kreativ’ hervorzulocken versucht, auch und gerade durch mediale Mittel wie z.B. durch eine Fülle an orthodoxen Zeitungen. Dabei stehen die orthodoxen Zeitungen ständig im Konkurrenzkampf gegeneinander. Andererseits geht der Kampf um eine Legitimation der Zeitung selbst, weil eine Zeitung aus der Sicht vieler orthodoxer Juden immer noch eine ‘moderne’ Erscheinung ist. Um sich trotzdem als orthodox zu profilieren und Zweifel, Einwände oder Kritik von den Rabbinern zu vermeiden, bezieht die ‘haredische Zeitung’ ihre Rechtfertigung aus der

propagierten Vernichtung aller säkularen Energiequellen und stellt diese als leer und nicht ernst zu nehmen dar.

Für die meisten ihrer Leser ist die normale (Tages)Zeitung ein alltäglicher, selbstverständlicher Bestandteil des Lebens (Böhme-Dürr & Graf 1995, 71). Mit Fragen nach den Lese-gewohnheiten werde ich mich im Abschnitt 5.6.4 aber nicht beschäftigen (z.B. Wie wird gelesen, zunächst gezielt suchen oder eher das Inhaltsverzeichnis nutzen, wie oft wird die Zeitung gelesen und wie lange am Stück, in welchen Ort zur welcher Zeit, wird sie vollständig durchgeblättert oder nur Teile davon, welche Teile werden am meisten gelesen und welche nicht, wird sie von vorne nach hinten oder eher umgekehrt....?). Vielmehr möchte ich mit dem Beitrag ein Bild des orthodoxen Körpers zeichnen, der alltäglich dem Einfluss der Zeitung ausgesetzt ist. Es versteht sich dabei, dass die orthodoxe Zeitung nur einer unter vielen anderen Faktoren ist, die zusammen das Bild des orthodoxen Körpers formen.

Aus der Fülle an orthodoxen Zeitungen sei hier nur die Zeitung *Hamodia* untersucht. Diese Zeitung ist die traditionsreiche offizielle Zeitung von Agudat-Israel, der chassidischen Strömung in Israel. Ich habe sie vom 01.01.2002 bis zum 01.06.2002 ausgewertet.<sup>106</sup>

Die andere Ebene der medialen Untersuchung widme ich dem Film „Kadosh“. Der Film als populäres Massenmedium bildet sicherlich einen wichtigen Anteil der Gegenwartskultur. Müller-Doohm & Neumann-Braun (1995, 9-26) meinen, dass die Massenmedien in der Gesellschaft der Gegenwart als „Agenturen der Sinngenerierung und Bedeutungsvermittlung“ fungieren. Schöpfer (1996, 4) behauptet trotzdem immer noch, dass die Beschäftigung mit dem Medium Film in der empirischen Kulturwissenschaft nicht unbedingt zum vertrauten Kanon des Faches zählt.

Der Film *Kadosh*, welche in Mea Sheharim in Jerusalem spielt, inszeniert die dogmatische Lebensweise der chassidischen Strömung der Orthodoxie. Der Film greift anhand des ‘Kinderlosigkeitsschemas’ im orthodoxen Judentum, das Körpererleben der Bewohner dieses Ortes an. Die Hauptcharaktere des Films sind zwei Eheleute; zwei Körper, die beide auf ihre Weise unterdrückt sind. Der eine weiß angeblich nichts von der ‘anderen Welt’ außerhalb der Tradition und will anscheinend vom Außen auch nichts wissen, der andere ist verzweifelt und wird den Sprung aus der Gemeinde und in das säkulare System wagen und die Tradition hinter sich lassen. In den beiden Figuren allerdings existieren Moderne und Tradition gleichzeitig.

Den Film habe ich selber fünfmal gesehen. Um verschiedene Perspektiven auf diese filmische Erzählung zu gewinnen, habe ich mit meiner orthodoxen Familie und meinen säkularen

---

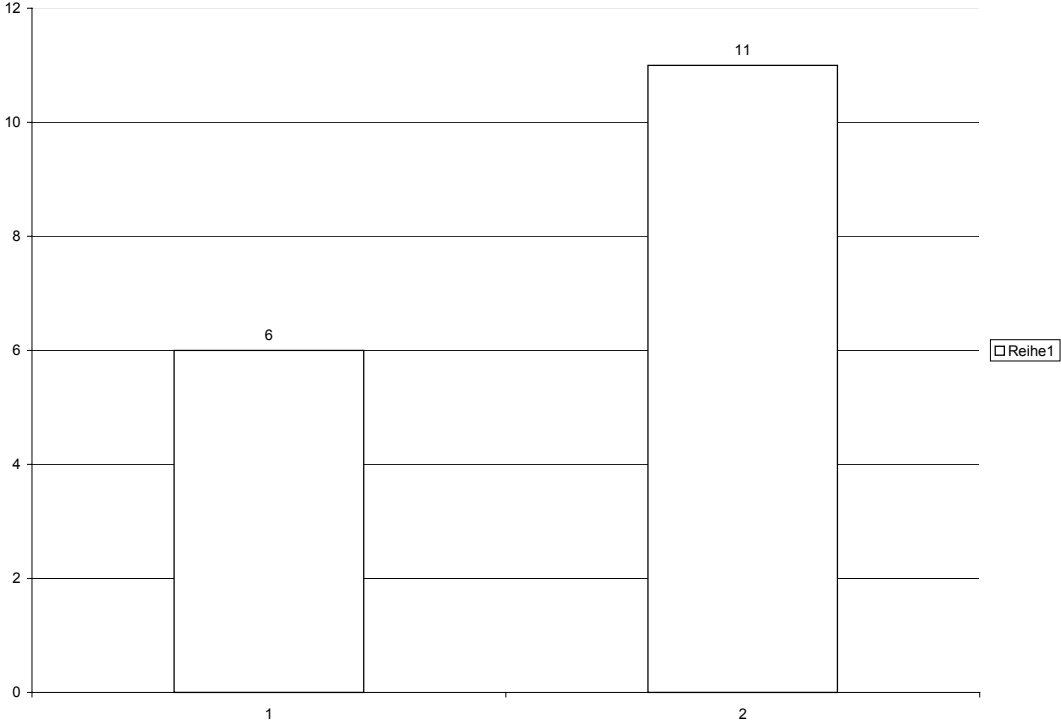
<sup>106</sup> Das theologische Seminar der Universität Tübingen unter der Leitung von Prof. Dr. Morgenstern hält diese Zeitung.

Freunden darüber diskutiert. Die Reaktionen beider Lager brachten mich auf die Idee, in dieser Arbeit nach der infertilen Frau im orthodoxen Judentum zu fragen.

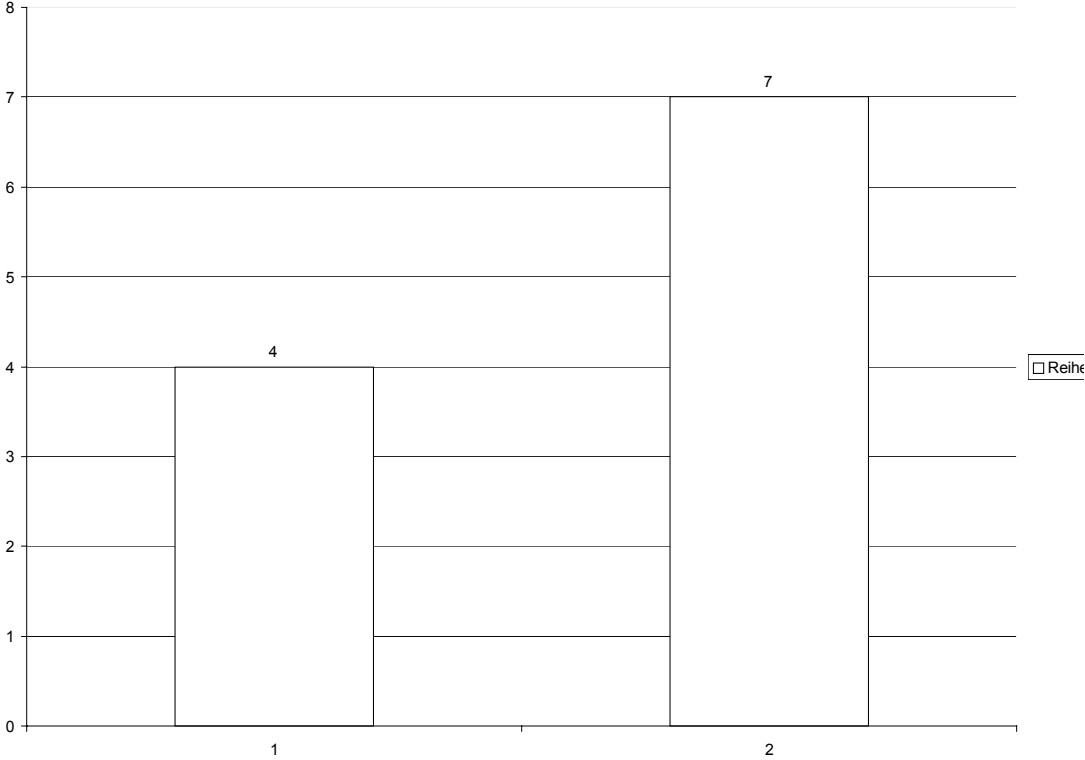
#### 4.4 Schematische Darstellung

<b>Die Beobachtung</b>	<b>Das Interview</b>	<b>Die Medienanalyse</b>
Körper und Ort.	Die Reinheitsrituale im religiösen Judentum.	Körper und Medien – die orthodoxe Zeitung.
Körper als Gedächtnisträger.	Das religiöse Prinzip im Alltag.	Körper und Medien – Kadosh.
Der Körper in der Mikwe.	Infertilität.	
Kleidung als Opferritual.	Erotik und Reizunterwäsche.	
Kleidung als Bedürfnis.		
Allgemeine Kleidungsordnung der Orthodoxie.		
Bedeutung und Wirkung von schwarzer Kleidung.		
Der gespiegelte Körper.		
Körperlichkeit und Kleidungsstücke.		

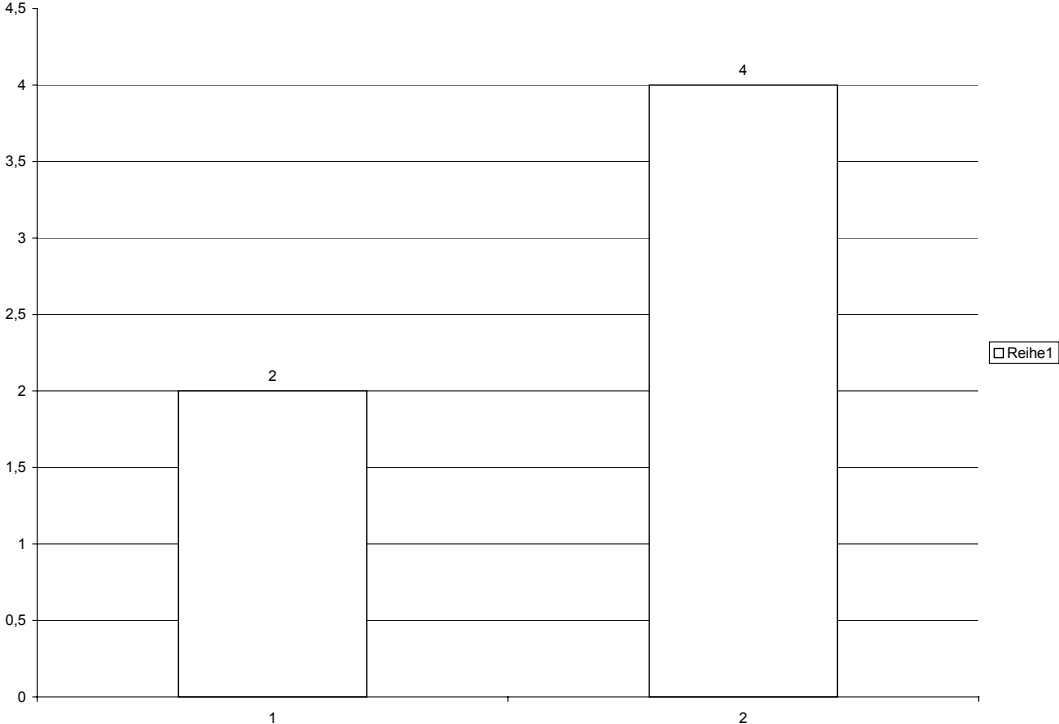
**Geschlecht:** 1= Frauen 2= Männer



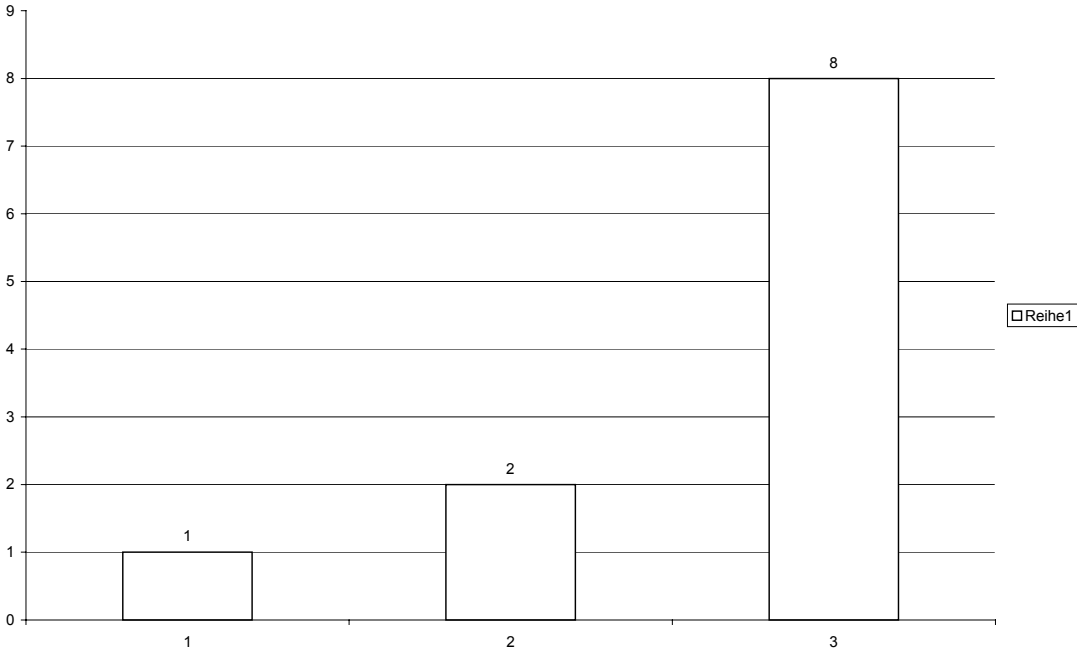
**Männerabstammung:** 1= Chassidim 2= Litauer



**Frauenabstammung: 1= Chassidim 2= Litauer**



**Berufsgruppen: 1= Schadchan 2= Rabbi 3= Andere**





## **5. Körper und Körperlichkeit – verschiedene Perspektiven**

Das Judentum war seit der biblischen Zeit und ist bis heute ein inszeniertes ‚Körpertum‘; von Daniel Boyarin (1993) sogar „Carnal Israel“ genannt. Ob es um die jüdischen, traditionellen Reinheitsrituale geht oder um die israelische Sonnenbräune am Strand von Tel-Aviv, eines ist klar: wenn von „jüdisch“ (Religion) oder „israelisch“ (Nation) die Rede ist, dann geht es hier primär um das Körperliche. Beten, Fasten, jährliche Schwangerschaft, militärische Einsätze, Kleidung, Frisur, Make-up, Fitness, Bodybuilding, Tattooing und Piercing bestimmen das Design bzw. die „Tyrannei des perfekten Körpers“<sup>107</sup> (Hersey 1998) und seine Betrachtung im heutigen Judentum.

Der Körper ist ein Schlachtfeld geworden. Tatsächlich scheint es beim Gebrauch des Körpers um Eroberung und Landnahme zu gehen, um Unterwerfung, Ab- und Umrüstung; ein Schlachtfeld, auf dem verschiedene Parteien gegeneinander antreten im Streit um Körperertüchtigung, Körperbewusstsein, Sinnlichkeit, körperliche Identität und Spaß-Körper (Mattenkloft 1988, 231). Die Parteien sind orthodoxe und säkulare Juden, und der Körper im allgemeinen Judentum bewehrt seine Identität aus den Arsenalen des Kultraums und des Kulturraumes.

Bis ca. 150 n. Chr. mussten sich die Juden gegen feindliche Angreifer verteidigen (Stemberger 1990, 25). Daraus entwickelte sich allmählich der sportliche Körper, der nicht immer im engeren Sinne (des Sports) als völlig zweckfreie Freizeitbeschäftigung zu finden ist. Die Menschen trieben Sport, auch im Rahmen von Wettkämpfen, um für den Kampf gerüstet zu sein. Später in der Diasporazeit ab ca. 150 n. Chr., entsprach der starke Körper bzw. der Sport keinem jüdischen Alltagsgeschehen bzw. keiner ideellen Vorstellung mehr. Geblieben waren den vertriebenen Juden nur die körperbezogenen Reinheitsrituale und die Überlieferung. Heute, in der Zeit des (Post)Zionismus, erleben die Israelis mit Hilfe des Militärs und der ‚sinnlichen‘ Kultur keine Grenze mehr, wenn es um den menschlichen Körper geht. Das Militär diszipliniert und die Kultur formt den Körperausdruck.

Körperkult und Körperkultur werden durch offizielle, soziale Institutionen verregelt und hoch ritualisiert. Das Körperliche bestimmt und formt den Umfang und den Inhalt des normalen Alltags. Moderne, Militär, Politik, Kultur und Religion kreuzen sich im heutigen Israel im Treffpunkt des Körpers.

Was von außen betrachtet auffällt, ist die Interaktion zwischen den heutigen Haupt-

---

<sup>107</sup> Der Ausdruck „Tyrannei des perfekten Körpers“ geht auf das Buch von Hersey, L. George 1998 zurück. An vielen Bildbeispielen aus unterschiedlichsten Epochen zeigt der Kunsthistoriker, mit welchen subtilen Mitteln die Kunst unsere Vorstellung vom perfekten Körper seit Jahrhunderten prägt und wie mit dieser Idealisierung auch gleichzeitig „die Tyrannei des perfekten Körpers“ begann.

strömungen des Judentums in Israel: Religion und Nation, wobei weder ein Dialog zustande kommt noch der jeweils Andere akzeptiert wird. Die israelische Angst vor der jüdischen Orthodoxie wie die Furcht der Gläubigen vor der totalen Säkularisierung bestimmen die Einstellungen und die Interesse den Menschen im Land. Die weltanschaulich-ideologischen Widersprüche zwischen gewachsener zionistischem Materialismus einerseits und der Religion andererseits führen zu einem „Rückgang des Geistes von Pluralismus und Koexistenz“ (Arian 1998, 3). Es ist der Körper, der von allen Flügeln in Israel, ob säkular, national-religiös oder orthodox, als Kampfzone genutzt wird. Bedauerlicherweise gelingt es all diesen sozialen Institutionen nur auf der „somatischen“ Ebene zu kommunizieren.

Im Kulturbereich, wie z.B. in der neuen israelischen Literaturgeneration, hat man den latenten Kriegszustand in den Körper verlegt, schreibt nicht über den Kampf von Körpern, sondern verwendet den modernen, einsamen Menschen als Mikrokosmos, in dem zwei Kräfte, zwei Hälften einer extremen Einheit toben, in dem die Frontlinie zwischen geistiger Sehnsucht und körperlicher Sucht verläuft.<sup>108</sup> Der Körper ist zwischen dem modernen Israel und der jüdischen Tradition eingeklammert.

Die Politik des säkularen Staates ist eine Militärpolitik, in der sich der Körper am deutlichsten zeigt. Israels Demokratie ist eine Demokratie die auf eine feindliche Umgebung schaut. Ihr Inneres wird geprägt sowohl von der erzwungenen, unvermeidbaren Mahnung an ein *Nie wieder!* (Masada), als auch aus dem wiedererlebten Traum eines „Muskeljuden“. Die Politik wird wie selbstverständlich als eine „Transformation des Sinnlichen“ betrieben, wo es um das Überleben geht: wenn im historischen Osteuropa die einzige Waffe der leidenden Juden gegen feindliche Umgebung Spott und Witz<sup>109</sup> war, wird heutzutage kein Israeli den hohen

---

<sup>108</sup> Die neuen Gesichter der israelischen Literatur: Klil Zisapel mit ihrem Roman *meine Schwester, meine Braut* und Zeruya Shalev mit ihren Bestsellern *Liebesleben* und *Mann und Frau*, führen die Körper ihrer Helden an die Grenzen der Scham und des Schmerzes. Bei Shalev und Zisapel verspricht etwa der Sex keinen Lustgewinn mehr, nicht einmal in einem Orgasmus, sondern er ist ein schmerzvoller Weg dorthin, wo sich Körper und Geist in einer ortlosen Unendlichkeit verschmelzen. Die Odyssee des Körpers mündet in die Erkenntnis, dass Treue unweigerlich durch die Betten fremder Menschen führt, und dass die Liebe das Leiden bedingt (Kommentar dazu: siehe Welt am Sonntag, Nr. 35, Sonntag, 2. September 2001).

<sup>109</sup> Der jüdische Witz nimmt eine Sonderstellung in der Weltliteratur ein. Er ist im Vergleich zu den Späßen anderer Völker schärfer, bitterer, leidenschaftlicher, tiefer, vollendeter, dichter und auch dichterischer. Er enthält religiöse, politische, soziale und philosophische Kritik und ist doch zugleich auch Volkswitz – verständlich und trotzdem voll Weisheit. Viele Personen haben sich mit den jüdischen Witzen beschäftigt: Carlo Schmidt beschreibt den Witz als heiter hingegenommene Trauer über die Gegensätze dieser Welt. Der Witz zeige immer wieder auf, dass – in dieser Welt der Logik – die Gleichungen die ohne Rest aufgehen, nicht stimmen können. Sigmund Freud dagegen erkannte mit seinem bekannten genialen Satz, dass der (jüdische) Witz die letzte Waffe des Wehrlosen sei, wie er auch „Sinn im Unsinn“ darstelle. Salscia Landmann hat sich mit dem Ursprung des jüdischen Witzes beschäftigt. In ihren Büchern zeigt sie Beispiele auf, die zeigen, dass der jüdische Witz nur unter dem Druck ungerechten Leidens, das man zu erdulden hatte, und der umfassenden Talmudbildung, wachsen konnte (mehr dazu siehe Abschnitt 5.5.1).

Stellenwert des starken, jüdischen Körpers zu bezweifeln wagen.

Der Strand von Tel-Aviv, unter anderen als Stellvertreter der Moderne in Israel, ist ein Ort in dem die ‚nackte‘ Sinnlichkeit überall zu beobachten ist. Diese Art von Körpererfahrung und ihre säkulare Demonstration sticht den scheinbar körperlichkeitsfremden Haredim wie ein Dorn im Auge. Es stellt sich daher die Frage, *wie sich die orthodoxe Realität in der Konfrontation zwischen der Moderne und dem traditionellen Ritus darstellt, und wie viel ‚Körper‘ man tatsächlich in ihrer Konzeption findet?*

Schon im Alter von ca. 3 Jahren werden die orthodoxen Kinder mit dem jüdischen Glauben konfrontiert, wie er von der Orthodoxie verstanden wird. Von diesem Alter an werden den Kindern bestimmte Verhaltensweisen abverlangt.<sup>110</sup> Oft fehlen in orthodoxen Kindergärten die Gegebenheiten zum körperbetonten Spiel, die im nicht-religiösen Sektor in Israel als selbstverständlich angesehen werden (z.B. Schaukel als Gleichgewichtsschulung oder Verwendung von psychomotorischen Methoden).<sup>111</sup>

Und wenn schon die Kinder an mangelnder „körperlicher Erfahrung“ leiden, wie sieht es bei den Erwachsenen aus, die sowieso die meiste Zeit für Tora und Talmud in der Jeschiwa investieren müssen<sup>112</sup> und keine optimalen Rahmenbedingungen haben, den eigenen Körper „westlich“ erfahren und erleben zu können<sup>113</sup>, ohne das dies als Sünde betrachtet würde?<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> Beim Kind schneidet man das Nackenhaar nicht vor der Vollendung des dritten Lebensjahres ab. Diese Ritual wird am Grab eines berühmten Rabbis geübt und ist für Orthodoxe ein sehr großes Fest. Sie glauben, dass das Kind stumm bleibt, sollte dies nicht geschehen (Liliental 1908, 12). Vom Ritual des Haaresschneidens an muss das 3 Jährige Kind die Kopfbedeckung (Kipa) tragen.

<sup>111</sup> Über das Verhältnis der Orthodoxie zur Kinderwelt, siehe Abschnitt 5.7.

<sup>112</sup> Zur Illustration hierzu der allgemeine Tagesablauf in der Jeschiwa: 07.00 Morgengebet bzw. Frühstück, 08.30 Arbeit zu zweit (Chavruta) mit irgend einem Text, 10.00 Lehrgespräch (Unterricht) über den gleichen Text durch einen Lehrer, 12.15 Mittagessen, 13.30 Mittagsgebet, anschließend Wiederholung des Unterrichts vom Vormittag (zu zweit), 18.30 Abendessen, vorher oder nachher (je nach Jahreszeit) Abendsgebet, 20.00 Freie Gestaltung des Lernens, 22.00 ca. Nachtruhe.

<sup>113</sup> Ein Junge erzählt: „Mit 14 Jahren kam ich in die Jeschiwa. Das ist eine religiöse Schule für Jugendliche, in der der klassische jüdische Lehrstoff erweitert und vertieft wird. Die Klassen waren nicht nach Alter, sondern nach den Fähigkeiten und Kenntnissen der einzelnen Jungen eingeteilt. Für uns halbwüchsige Jugendliche war der Tagesablauf anstrengend. Ausflüge oder Sportanlässe gab es nicht. ... In der Jeschiwa gibt es kein Abschluss-examen und keine Zeugnisse, weil der Zweck des Lernens das Lernen selbst ist. ... Lernen ist besonders in der Tradition des Judentums ... der höchste religiöse Wert überhaupt“ (Payer 1999). Nach vielen Gesprächen mit orthodoxen Jugendlichen habe ich den Eindruck gewonnen, dass ein Disko- oder Kneipenbesuch sehr wohl zu ihren Wünschen zählt. Solche Wünsche werden trotz des strengen Verbots realisiert. Das Erwischtwerden bei solchen Tätigkeiten bedeutet für die Jeschiwa-Schüler eine harte (körperliche) Strafe.

<sup>114</sup> Ein verbreitetes Klischee in Israel besagt, dass ein Teil der Kunden von Prostituierten orthodoxe Juden sind. Meine Frage an zwei Prostituierte in Tel-Aviv, ob einige ihrer Kunden orthodox seien, haben diese nur ausweichend beantwortet. Interessant ist hierzu, dass sich in Bnei-Brak (einem orthodoxen Ort ca. 20 Km von Tel-Aviv) eine Art ‚Gottes-Polizei‘ entwickelt hat, deren Aufgabe es ist, die jugendlichen Orthodoxen in der Freizeit zu kontrollieren. Oft kommt es zu Auseinandersetzungen zwischen dieser ‚Polizei‘ und den Jugendlichen wegen des ‚Kostens verbotener Früchte‘ im nachbarlichen Tel-Aviv. Dort sind solche ‚Früchte‘

Manche Rabbiner radikalisieren sich und bezeichnen sogar das Rauchen als Sünde. Dabei dient dieses Hobby in Studienpausen der Entspannung und wird deshalb gerne geübt. Es ist eben eine der seltenen Tätigkeiten welche nichts mit Tora und Talmud zu tun haben.

Das religiöse Körperverständnis wird durch den Ritus eingeschränkt und scheint nicht in der Lage zu sein, sich weiter zu entwickeln. Mit der Entwicklung der Sozial- und Verhaltenswissenschaften im 20. Jahrhundert und der Ausdifferenzierung der Forschung zum Thema „Körper und Körperlichkeit“ kann das religiöse Verständnis nicht Schritt halten.

In den Kultur- und Sozialwissenschaften lässt sich seit mehreren Jahren ein steigendes Interesse an der Körperlichkeit des Menschen beobachten. Es wird von einer „Wiederentdeckung“ oder auch „Wiederkehr“ des Körpers gesprochen (Kamper & Wulf 1982). In dieser metaphorischen Ausdruckweise wird dann gesagt: Der Körper lässt sich nicht einfach zum Verschwinden bringen, er meldet vielmehr Ansprüche an und holt sich, was er braucht auf neue Weise. Damit ist nicht nur gemeint, dass ein wissenschaftlicher Diskurs wieder aufgenommen wird. Die gesteigerte Aufmerksamkeit für den Körper scheint vielmehr ein verbreitetes gesellschaftliches Phänomen zu sein, das in der Wissenschaft Resonanz findet (Grupe & Huber 2000, 151-167).

Es soll hier postuliert werden, dass im orthodoxen Judentum der Körper und seine Erfahrung spezifisch definiert sind und dass in der modernen oder post-modernen Gesellschaft die Mitglieder der orthodoxen Gemeinschaft sich im Dilemma befinden. Ich erkenne zwar an, dass die beiden jüdischen Welten, die der Orthodoxen und die der nicht-orthodoxen jüdischen Außenwelt im heutigen Israel Kompromisse gefunden haben, um nebeneinander leben zu können. Dennoch ist die Konfrontation dieser Welten, der westlichen Moderne einerseits und der traditionellen Orthodoxie andererseits, eine äußerst komplexe und schwierige Situation, insbesondere in der alltäglichen Auseinandersetzung um Erfahrungsmöglichkeiten. In beiden Welten spielt der Körper, auf unterschiedliche Art und Weise, eine große Rolle. Die Moderne stellt für den orthodoxen Körper sowohl eine Bereicherung, als auch eine Einschränkung oder sogar Bedrohung dar.

Betrachtet man das religiöse Judentum und sein Verständnis von Körper, sieht man, dass es sicherlich kaum ein Volk gibt, das sich mit dem Körper so intensiv beschäftigt wie die frommen Menschen Israels. Das Thema Körper ist bei den orthodoxen Juden ein Alltagsthema. Die Ernährung, die Körperpflege und der Geschlechtsverkehr sind einige der Bereiche, die

---

sehr leicht zu pflücken (siehe Abschnitt 6.4.4.). Es muss hier ganz allgemein nach der Reglementierung des Körperbildes bei den Orthodoxen gefragt werden: Entspricht die Körpererfahrung (Körperlichkeit), die sich in den jüdischen Reinlichkeitsritualen manifestiert, den tatsächlichen Bedürfnissen der Orthodoxen im heutigen Israel?

durch die Glaubensregeln einer strengen Disziplinierung und Zivilisierung unterworfen sind. Trotz der regelmäßigen ritualisierten Beschäftigung mit dem eigenen Körper nennt sich die fromme Judenheit „das Volk der Bücher“<sup>115</sup>. Geist, Tora und Talmudlernen stehen an erster Stelle. Täglich werden die Diskussionen und Interpretationen der Heiligen Schriften im Kreis der frommen Familie und in der Synagoge geübt und erweitert.

Obwohl auf den ersten Blick die beiden Aspekte „Körper und Geist“ des orthodoxen Judentums wie Gegensätze wirken, sind sie tatsächlich unabdingbare Ergänzungen. Die eigentliche Aufgabe des gläubigen Juden, die „geistige Arbeit“, ist nur durch einen kontrollierten, gezähmten Körper möglich. Im „gelebten Zustand“<sup>116</sup> gehören Erfahrungen wie Schmerz, Unwohlsein, Schwitzen und Hunger aber auch Freude und Wohlsein zum elementaren Körperbefinden. Diese scheinen den Orthodoxen freilich hauptsächlich durch den orthodoxen Geist und nicht vom Körper erzeugt zu werden.

Der Körper wird objektiviert: es kommt ihm die Funktion eines Instruments zu das höheren Zwecken dienen muss. Der die Sünde bergende Körper muss täglich für den Geist gereinigt und auf den Geist vorbereitet werden. Dabei werden heutzutage nicht nur die jüdischen Heiligen Schriften zur Hilfe genommen, sondern es dürfen auch säkulare Mittel verwendet werden. So leistet die orthodoxe Zeitung zum Zweck der Körperzähmung einen großen Beitrag. Im haredischen Sektor ist sie ein Instrument der Objektivierung, um die Soll-Realität bzw. die allgemeine Bildung eines Individuums zu gewährleisten.

Auch für moderne bzw. säkulare Juden ist alles Körper. Vor zwei Jahrhunderten fand der Körper im Judentum seine säkulare Renaissance. Nach vielen Hunderten von Jahren durfte sich dieser jüdische Körper auch westlich äußern. Seiner religiösen Vergangenheit stehen die heutigen Israelis allerdings fern, und sie betrachten die Reinheitsrituale und die Kleiderordnung ihrer „fremden“ Brüder, der Orthodoxen, als klischeehaft und versteinert. Das Judentum des 19. Jahrhunderts erreichte diese nachhaltige Wende in der Betrachtung: *vom Volk der Bücher zum Volk der Muskeln*. Diese Neuorientierung für Juden forderte damals neben anderen der Zionist Max Nordau. Bislang habe der jüdische Körper dem jüdischen Geist gedient. Bei Nordau sollte er der jüdischen Heimat oder gar dem jüdischen Staat dienen.

---

<sup>115</sup> Das Volk Israel sei das „Volk der Bücher“ – diese Redensart ist sehr häufig. Belege dazu in: Focus, das moderne Nachrichtenmagazin, Nr.13, 29. März 1999, im Interview mit Simon Wiesenthal .

<sup>116</sup> Die Unterscheidung des eher „gelebten Körpers“ von einem „erlebten Körper“ besagt, dass uns unser Körper, seine Erfahrungen, Funktionen und Vollzüge in der Regel nicht bewusst und gegenwärtig sind. Man erkennt z.B. seine Bewegungen, weiß aber nicht wie diese zustande kommt. Unser Körper bleibt in der Anonymität des Selbstverständlichen verborgen. Erleben geschieht in der Übereinstimmung. Im Erleben unterscheiden wir uns nicht von unserem Körper: wir sind unser Körper, wir sind mit ihm identisch (Gruppe & Krüger 1997, 194-195). Sartre (1962, 463) und Plessner (1970, 43) gebrauchen für den *gelebten* Körper und den *erlebten* Körper die Begriffe *Leibsein* und *Körperhaben* (siehe auch Abschnitt 2.2).

Nachdem die Assimilation der Juden in der christlich geprägten europäischen Kultur eine immer häufigere Taktik gegen den Antisemitismus aber auch ein Phänomen der Modernisierung bzw. Säkularisierung wurde, verlangten die Zionisten den starken wehrfähigen jüdischen Menschen. Dieser sollten den Weg „nach Hause“, nach Zion, begehen. Der trainierte „jüdische Körper“ war Nordaus Antwort auf die vergangenen 2000 „Geist-Jahre“ in der jüdischen Geschichte und öffnete damit eine (alte) neue Dimension des Körperlichen im Judentum des modernen Israels.

Mit der zionistischen Umwertung des jüdischen Körpers und mit der Staatsgründung Israels änderte sich der jüdische Alltag völlig. Für die Israelis bedeutete diese Änderung eine Straße, welche nur geradeaus zum Ziel führen konnte. Die Orthodoxen dagegen sahen mehrere Kreuzwege zum Ziel: im „gelobten Land“ geschähe ein Kulturkampf zwischen der fremden Säkularisation und der vertrauten Religion. Die Frage nach dem Charakter Israels, das in der Unabhängigkeitserklärung von 1948 als „jüdischer Staat“ definiert, wurde zum zentralen Streitpunkt in der jüdisch-israelischen Auseinandersetzung. Die Normen für den Begriff „jüdisch“ sind bis heute nicht genau definiert worden.

Mehr noch als der „Krieg der Kulturen“ zwischen Säkularisation und Religion scheint die orthodoxen Juden Israels die inzwischen augenfällig gewordene „modernere“ Einstellung ihrer Mitglieder zu beunruhigen. Der Krieg fängt im „Haus des Glaubens“ selbst an. Das Leben neben dem säkularen Nachbarn bewirkt in der Orthodoxie eine Umwälzung mit zwei Gesichtern. Einerseits wird es durch die Radikalisierung und Abgrenzung bestimmt, andererseits dient die Nachbarschaft den Orthodoxen als Haltepunkt der Außenorientierung. Es werden beispielsweise weitere Mikwes gebaut, um die Rettung der jüdischen Seele durch die Reinigung der Körper zu gewährleisten (Radikalisierung). Die Mikwes aber enthalten neben der religiösen Zweckbestimmung auch zunehmend Elemente, konkret gesagt: architektonische Einrichtungen, die ästhetisch reizvoll aufs Vergnügen der Badenden gerichtet sind (Reformierung). Das religiöse Prinzip im Alltag muss also einen Hauch israelischer Realität aufnehmen, um überhaupt im modernen Staat Israel existieren zu können. Als andere Beispiel möchte die kinderlose Frau in irgend einer orthodoxen Gemeinde nicht von ihrem Mann nach 10 Jahre Ehe verlassen werden und von ihrer Gemeinde ausgestoßen sein, wie es sich in solchen Gemeinden gehört. Sie darf heutzutage neben ihre nicht erfüllte Rolle als Mutter, eben auch als gleichberechtigten Mensch betrachtet werden. Vor 100 Jahren wäre ihr Wunsch, wieder eine Familie zu gründen oder einfach in der Gemeinde weiter zu wirken, nicht bedenklich gewesen.

Den Charakter des folgenden Kapitels kann man also mit den folgenden Fragen beschreiben:

*Welche Rolle spielt/e der Körper im (orthodoxen) Judentum? Kann die Körpererfahrung (Körperlichkeit), die sich in den jüdischen Reinheitsritualen manifestiert, als Erlebens- und Erfahrungsbühne für einen Orthodoxen im heutigen Israel dienen? Welchen Einfluss haben dabei moderne Einstellungen? Wo versteckt sich das „Moderne“ im orthodoxen Körperverständnis? Wo lassen sich Spuren des modernen israelischen Staates mit seiner Entstehungsgeschichte wiederfinden?*

## **5.1 Historische Betrachtung des Körpers im Judentum**

Alle orthodoxe Juden behaupten, dass das Judentum durch die Jahrtausende nicht untergegangen sei, weil es immer die jüdische Religion gewesen sei, die den Juden von ihrem Verschwinden bewahrt habe.<sup>117</sup> Und obwohl Menschen jüdischer Religion über alle Länder der Welt zerstreut waren, befanden sie sich doch gemeinsam in den Ritualen des Festkalenders. Im Haus gläubiger Juden wurde die gleiche Religion in gleichen Ritualen begangen.

Religion ist für Durkheim ein universelles, in jeder Gesellschaft existierendes Phänomen und wird durch das Sakrale (im Gegensatz zum Profanen) konstituiert. Die Allmacht der Religion über den Gläubigen spiegelt die Allmacht der Gesellschaft über den Einzelnen wider. Die Religion bestimmt dabei auch die Kategorien des menschlichen Denkens, z.B. Raum, Zeit und Kausalität (Durkheim 1981). Auch Paul (1997, 335) sieht einen engen Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft. Für ihn aber ist es der Körper, der unseren Religionsraum bestimmt. Und wie es beim Raumdimension geht, wie etwa nach oben, unten, seitlich und diagonal, bestimmt auch hier die psychophysischen Grundgegebenheit das Körpererleben. Der soziale Um-Raum (Gesellschaft) ist ebenfalls ein Fundament des Fühlens und Handelns, da menschliches Handeln zunächst ein Handeln im Raum ist. All diese Basisräumlichkeiten sind immer wie bei Menschen kulturell geprägt.

Ist der Raum in dem sich uns die Dinge darstellen, eine einfache anschauliche Gegebenheit, oder ist er vielleicht erst der Ertrag und das Ergebnis eines Prozesses der „symbolischen Formung“ (Cassirer 1954, 166f)? Die Frage Cassirers lässt sich in ihrem Entweder-Oder nicht beantworten, denn was für den Doppelaspekt des Raumes gilt,<sup>118</sup> gilt ähnlich auch für den

---

<sup>117</sup> Auf meine Frage: Aus welcher Quelle stammt die Fähigkeit des Überlebens im Judentum? antworteten alle Befragten: Aus der Tora. Diese Antwort wurde gleich mit der jetzigen Situation verknüpft, in der das jüdische Volk seinen „Gott“ verlassen habe. Hier befürchten sie und gleichzeitig sind sie voller Hoffnung, dass der Messias kommt und das jüdische Volk befreit, weil sie glauben, dass zwei Voraussetzungen für Gottes Erscheinen erfüllt sein müssen: Entweder das ganze Volk Israels dient Gott von ganzem Herzen, oder das ganze Volk Israels lebt sündig.

<sup>118</sup> Einerseits spanne ich, welterfassend, Raum um mich herum aus, konstruiere ihn in den meinem

Körper: Ich bin mein Leib und ich verfüge über meinen Körper (Plessner 1970, 43). Dieser Doppelaspekt des Körpers darf bei den Orthodoxen nicht anders interpretiert werden und das, obwohl es scheint, dass der erste Teil: *Ich bin mein Leib* (Körper) durch den zweiten Teil: *Ich verfüge über meinen Körper* (Geist), im Schatten steht. Der Geist möchte hier, wie Schmidt (2001, 5) beschreibt, den Körper verdecken, weil den Körper nicht unter Kontrolle zu haben führt zum Schluss, dass der Körper selbst ein Kontrollierender wird, der seinerseits Einfluss auf den Geist nimmt. Durch diese Befürchtung und ihre Folge wird der fromme Körper, zumindest der „haredische Körper“ als „vor und nach“ der Sündenfall, als gut und böse, gesehen und wahrgenommen werden.

Allerdings um überhaupt ein Thema wie „der orthodoxe Körper“ archivarisch erfassen zu können, müssen verschiedene Ebenen im historischen und aktuellen Judentum im Betracht zu kommen. Scholem (1969, 163) unterscheidet drei Dimensionen des religiösen Judentums: das biblische, das rabbinische und das mystische Judentum. Es wäre angemessen, dass in dieser Arbeit nur Texte den beiden ersten bearbeitet werden. Die mystische bzw. die esoterische Ebene, die auch unter dem Namen Kabala bekannt ist, möchte ich hier ausschließen. Es sollen hier nur unterschiedliche Verständnisweisen vom menschlichen Körper in der biblischen und rabbinischen Tradition angeführt werden.

Der „orthodoxe“ Körper nimmt bereits in der Schöpfungsgeschichte eine besondere Stellung ein. Dabei wird der Körper jedoch in unterschiedlichen Zusammenhängen und damit auch mit verschiedenen Bedeutungen und Konnotationen verwendet und erwähnt. In der Genesis, nach dem Sündenfall, verliert der Körper etwas von seiner Wichtigkeit, bleibt er aber nun wie vorher göttlich?

---

Leibesbauplan entsprechenden Dimensionen (oben/unten), sowie durch Gesichtspunkt und Horizont. Andererseits bewege ich mich immer schon in einem vorgegebenen, umgebenden Raum, der in Nähe und Ferne gespannt ist, in dem ich mich orientiere, den ich bewohne, in dem ich hantiere und handle, den ich deutend auslege (Bollnow 1963, 50).



### **5.1.1 Der Körper vor dem Sündenfall**



Alle Geschichte fängt in der jüdischen Bibel bei dem menschlichen Körper an. Nach Nawer (1999,137-138) und seiner Interpretation der Menschenschöpfung ist der Körper von großer Bedeutung, weil er nach dem „Ebenbild Gottes“ geschaffen wurde.

Rosenkranz (1999,1) meint, dass uns Menschen die Pflicht auferlegt ist, den Körper zu pflegen, damit wir im Einklang mit Gott stehen. Derjenige, der seinen Körper missachtet, wird hässlich und krank.

*„Und Gott sprach, machen wir einen Menschen nach unserem Bild gemäß unserer Gestalt .. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er ihn.“ (Gen. 1,26f).*

Materie, lehrt uns Voss (1988, 13) ist eine Form der Ur-Energie und es gibt keinen Grund, sie als minderwertig abzuqualifizieren. Die Quantentheorie in der Physik zeigt uns die grundsätzliche energetische Einheit des Universum. Die Materie besitzt gegenüber den Geist eine andere Schwingungsfrequenz und ist nur die niederfrequenteste und am meisten verdichtete Form von Energie. Die Ur-Energie der Menschenschöpfung in der Genesis ist eben eine Materie – die Erde.

Obwohl es in der Urgeschichte des Schöpfungsberichtes aus Genesis nur um die (menschliche) Materie geht, ist sie für Kraus (1999, 17-21) trotzdem als eine Synthese aus Körper und Geist zu sehen und als eine Kombination aus dem „göttlichen Odem“ und dem „Staub der Erde“ wahrzunehmen.

*„Da machte Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Leben in seine Nase“ (Gen. 2,7).*

Aus jüdischer Perspektive stellt der Mensch eher eine Synthese aus Körper und Geist dar. Der Körper steht allerdings fast nie für sich allein. Was den Menschen nach jüdischem Verständnis vom Rest der Schöpfung unterscheidet ist eben, dass er nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde, und zwar als eine Synthese aus Körper und Geist, als eine Kombination aus dem „göttlichen Odem“ und dem „Staub der Erde“. Immer wieder wird die Verbindung zwischen dem göttlichen Atem und dem physischen Atem des Lebens herausgestellt, eine Verbindung, die schon aus der sprachlichen Verwandtschaft (auf Hebräisch) beider Begriffe resultiert: neshamah (נְשָׁמָה) und neshimāh (נְשִׁימָה).

Aus den beiden Elementen, „Erde“ und „Luft“, wurde der Mensch zum Herrscher des Universums gekrönt, doch von dem Element „Erde“ wurde der menschlichen Körper zuerst geschaffen.<sup>119</sup> Die „mater Terra“ ist die „magna mater“, die Gebärerin des irdischen Lebens aller Flora und Fauna. Der Mensch nach dem jüdischen Glauben ist nicht aus Schmutz gemacht und kehrt nicht ins Nichts zurück. Er ist ein Stück unversehrte, Heilige Schöpfung

---

<sup>119</sup> In anderen Religionsphilosophien, z.B. in der indischen Philosophie, nimmt die Luft eine besondere Stellung in der Schöpfungsgeschichte ein. Die Luft hat das Universum als ewige Faden gesponnen, indem sie, wie mit einem Seil, diese Welt, die andere Welt und alle Wesen miteinander verknüpfte (Eliade 1986, 127-128).

und geht am Ende seines Lebens wieder in diese Heilige, schöpferische Erde ein.

Die Erde als die Ur-Materie trägt allerdings in der jüdischen Bibel auch ein anderes Gesicht. Sie wird auch als eine Menschenfresserin dargestellt. Die Kundschafter, die Moses ausgeschickt hat, behaupten, das Land, das Gott seinem Volk geben will, „fresse seine Bewohner“ (Num.13, 31), und der Prophet Ezechiel (12, 32) verkündet, dass Gott der Erde verbieten wird, „Menschenfresserin“ zu sein (Ohler 1992, 24). Somit enthält die Erde bzw. der Körper, der aus Erde gemacht ist, auch das Böse in sich.

Wo religiöse Kulturen die Erde für heilig und göttlich hielten, verstand man auch die biblischen Aussagen anders, sah die biblische Ehrfurcht vor der Erde und betrachtete sie als Mutterleib an, von dem wir alle abhängig sind (Wendel-Moltmann 1994, 53-73). Die irdische bzw. die „somatische“ Abhängigkeit, sprich der menschliche Trieb, scheint von vielen heutigen Orthodoxen durch ihren starken „geistigen“ Glauben, kontrolliert zu haben. Sie vertreten sozusagen eine „positivistische Haltung“, die laut Eliade (1986, 13) besagt, dass der Mensch animalisch, ein Tier ist, durch dieselben Instinkte geleitet und beherrscht wie seine Brüder in der Natur des Tierreiches.

Eine „orthodoxe Kultur“ kann sich also nur dann behaupten, wenn ihre animalische Triebe mit Hilfe des Tora-Geistes besiegt werden. Diese Annahme erinnert an Mayer (1996, 197-200) in seinem Beitrag zur Verdrängung von Geruch- und Geschmackssinn. Er stellt einen engen Zusammenhang zwischen dem Schwund des Geruchsinnes und der Entwicklung der Kultur her. Laut Mayer erlaubt nur die Befreiung vom animalischen Schnüffeln den kulturellen Fortschritt, welcher auf der Trennung des Geistigen vom Körperlichen beruht und als Kampf gegen die Begehrlichkeiten des Fleisches geführt wird (Ebd. 1996, 197-200).

Der Mensch ist selber Natur, und Natur ist der Gegenstand aller unserer leiblich-sinnlich realisierten Bedürfnisse und Vermögen (Zur Lippe 1988,18-19). Die Philosophie des belebten, erlebten, lebendigen Körpers („ich bin mein Leib“), wird im religiösen Judentum mit Hilfe der Tora im Lot gehalten („und ich verfüge über meinen Körper“). Der irdische Körper, der auch mit der unterirdischen Welt (Hölle) assoziiert ist, muss deshalb täglich durch den Ritus präpariert und diszipliniert werden. Die menschlichen Triebe, die eben „göttlich“ geschaffen sind und doch im Überfluss den Menschen Feind sind, müssen täglich mit Hilfe des Glaubens bekämpft sein.

Eine „platonische Interpretation“<sup>120</sup> dieser Stelle aus der Genesis wurde mir von einem

---

<sup>120</sup> Die platonische Philosophie wird die Beziehung des Menschen (Erde) zum Göttlichen (Luft) in einer Abschaffung beschrieben. Der Mensch muss, um der göttlichen Wahrheit teilhaftig werden zu können, sich dem göttlichen Licht immer mehr zukehren und das Gute immer mehr in sich ausprägen (Nawar 1999, 174-175).

Schüler aus der Jeschiva des Rabbiners Elasar Menachem Schach in Bnei-Brak gegeben: Der Mensch ist zuerst Körper oder Fleisch, und so ist er als ein trieborientiertes Wesen wahrzunehmen. Das Abschalten des Böses (Körper) gelingt den Menschen nur wenn das Verhältnis von Luft (Geist) und Erde (Körper) zur „Taharvet“<sup>121</sup> neigt. Dagegen ist der Mensch als Verloren zu betrachten, wenn das Verhältnis von Luft und Erde im gleichen Körper als „Tirchovet“<sup>122</sup> neigt. Bei Taharvet mit Hilfe der Tora besteht die Möglichkeit für den Menschen die Elementen (hier Geist und Körper) leichter und sicherer und mit geringer Aufwand als bei Tirchovet auseinander zu nehmen. Die Tora bzw. der Geist ist sozusagen „der Marshall, die Kontrolle über den Körper“<sup>123</sup> und seine Beihilfe, der allein mit seinen „irdischen Kräften“, seiner „somatischen Trieben“ nicht ordnen kann, alles im Griff zu haben. Die „imago Dei“, also die Gottesebenbildlichkeit des Menschen zeigt sich nur, wenn das Verhältnis von „göttlichem Odem“ und „Staub der Erde“ im Körper sich als „Taharvet“ präsentiert.

Der Mensch wird nur durch das „göttliche Pneuma“ zum Menschen gemacht.<sup>124</sup> Für die Gottfolgsamkeit des Menschen führt der Weg über die „Züchtigung des Leibes“ (Heidegger 1967, 142). Das „Züchtigungsprodukt“ – Nietzsche nennt es Vernunft – steht dem „Anderen der Vernunft“ gegenüber (und damit dem Körper), aber gleichzeitig auch gegenüber die Disziplin (Böhme & Böhme 1983, 9-10). Die tierische Wildheit des Menschen soll durch die „Disziplin“<sup>125</sup> in Verfolg der Gottähnlichkeit, so weit wie die menschliche Natur erlaubt, möglichst gedämpft werden (König 1989, 1-12). Im westlichen Sinne ist es die Kultur, welche durch die Einschränkung des Trieblebens das menschliche soziale Leben möglich macht (Jeggle 1986, 10). Für die orthodoxen Juden ist die Kultur im Sinne Jeggles gleich mit Tora und Talmud zu verbinden.

In einem späteren Abschnitt der Genesis wird bei der Schöpfung Evas die zentrale Bedeutung des Körpers noch weiter verdeutlicht:

---

<sup>121</sup> Taharvet ist ein Gemisch (z.B. Zucker und Salz).

<sup>122</sup> Tirchovet ist eine chemische Verbindung (z.B. Wasserstoff und Sauerstoff = Wasser).

<sup>123</sup> Der Geist als Inbegriff der Macht und des Kommandos, erlangt die Kontrolle über den Körper (siehe Horkheimer & Adorno 1984, 265-269).

<sup>124</sup> Auch Nawar (1998, 128-131) im Ähnlichkeit zu den orthodoxen Juden, ist der Meinung, dass der Mensch nur aus „göttliche Pneuma“ besteht.

<sup>125</sup> In seiner Schrift über Pädagogik fasst Kant das Menschsein einerseits als instinktgeleitete Wildheit, andererseits als vernunftgeleitete Humanitas. Beide Eigenschaften stehen in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis zueinander. Die Macht der animalischen Natur zu brechen und den Menschen als Herrn über diese einzusetzen vermag allein die Erziehung. Erziehung heisst nach Kant Moralisierung, Kultivierung und Zivilisierung; auch Disziplinierung, die als die Bezähmung der Wildheit zu betrachten ist. (Kant 1964, 706).

*„Da ließ Gott der Herr einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, und er schlief ein. Und er nahm eine seiner Rippen und schloss die Stelle mit Fleisch. Und Gott der Herr baute ein Weib aus der Rippe, die er von dem Menschen nahm“ (Gen. 2, 21-22).*

Meiner Meinung nach steht in diesem Teil des Schöpfungsmythos erst einmal der Körper im Mittelpunkt, vom Geist und der Seele des Menschen ist explizit noch nicht die Rede. Der Körper des Menschen ist das Abbild Gottes, damit kann man von einer „Erhöhung“ des Körpers sprechen. Der Körper ist hier aber nicht nur Abbild Gottes, sondern bekommt eine weitere Bedeutung zugeschrieben: Der männliche Körper Adams dient Gott als Grundlage des neuen Körpers.<sup>126</sup> Der Körper ist nun selbst so göttlich erhöht, dass er zur Schöpfungsquelle wird.<sup>127</sup>

Vor dem Sündenfall, steht also der Abbild-Charakter des Menschen im Mittelpunkt. Die Schöpfungskraft und die göttliche Entsprechung des Körpers werden hervorgehoben. Die einzigartige Stellung des Menschen in der Schöpfung resultiert daraus, dass er allein von allen Mitgeschöpfen, nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. Daraus ergibt sich auch die jüdische Besorgnis um die Menschheit an sich. Die Bibel stellt eine Verbindung her zwischen der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott und dem Schutz vor deren Verletzung, etwa durch das Blutvergießen (Kraus 1999, 18). Die erlassenen Schutzgebote und Strafen dienen in der Tora auch dem Schutz der Menschenwürde.

*„Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht“ (Gen 9,6).*

Die besondere Stellung der Menschheit als Ebenbild Gottes wird aus der Ausführlichkeit ersichtlich, mit die Gelehrten vor dem Blutvergießen warnen:

*„Wer immer seinen Mitmenschen in der Öffentlichkeit beschämt, der ist, als ob er Blut vergießt“ (Bava Mezia, 58b).*

Der Mensch in seiner „formalen Gottebenbildlichkeit“<sup>128</sup> wird hier aufgrund seiner gleichen „Gestalt“ an die Spitze der Schöpfung gestellt (Krämer 2000, 17-18). Als verantwortliches

---

<sup>126</sup> Man kann aber auch anders interpretieren. In dem Bildgleichnis der Schöpfung Evas aus Adams Rippe, wird die göttliche Fähigkeit des menschlichen Körpers aufgezeigt, an der Co-Schöpfung Gottes mitzuwirken.

<sup>127</sup> Vermutlich deswegen konnte auch viele Jahrtausende hindurch diese Geschlechterhierarchie, wonach der Mann das A, die Frau das B ist (Schroer & Staubli 1998,14), als Grundlage für die Unterordnung der Frau missbraucht werden. Die Frau sei dem Manne untertan, da sie ja nur aus einem Teil seines Körpers entstanden sei. Wenn die Frau gottebenbildlich ist, wenn ihr Körper ein Tempel Gottes ist, dann ist jede Verletzung ihrer Integrität eine Gotteslästerung oder Tempelschändung.

<sup>128</sup> Man unterscheidet zwei verschiedene Arten der Gottebenbildlichkeit: eine formale, die durch die Sünde nicht aufgehoben wurde und das bezeichnet, was den Menschen als verantwortliches Subjekt vor der gesamten übrigen Schöpfung auszeichnet, sowie eine materiale, die in der justitia originalis besteht und durch die Sünde vollständig verloren gegangen ist (Krämer 2000, 17-18).

Subjekt ist er vor der gesamten übrigen Schöpfung ausgezeichnet (Nawar 1999, 174). Mit dieser Entsprechung wird dem Menschen von Gott Macht übertragen:

*"Und Gott sprach, machen wir einen Menschen ...und herrschen sollen sie über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über das ganze Land und über alles, was auf Erden kriecht und fliehet..." (Gen. 1,26).*

Der Schutz des „Bildes Gottes“ im Menschen ist von solcher Bedeutung, dass er sogar für Straftäter gilt. Dieses Prinzip wird von jüdischen Gelehrten angeführt, um eine Erklärung für die Unterschiede in den vorgeschriebenen Strafen für den Diebstahl eines Ochsen im Gegensatz zu dem eines Schafes zu erklären: Während einer, der ein Schaf stiehlt, den fünffachen Wert des Schafes zahlen muss, muss der, der einen Ochsen stiehlt, nur seinen vierfachen Wert bezahlen. Die Gelehrten weisen darauf hin, dass die Strafe für ein gestohlenen Schaf höher ist, weil der Dieb es gewöhnlich auf den Schultern davonträgt und sich dadurch erniedrigt (Kraus 1999, 18). Die Erniedrigung besteht darin, dass der Mensch als Ebenbild Gottes ein Tier, das in der Schöpfungshierarchie unter ihm steht, auf seinem „göttlichen Körper“ trägt.

### 5.1.2 Der Körper nach dem Sündenfall



Vor dem Sündenfall leben Eva und Adam „friedlich“ in ihrem Körper aber wie es in der Genesis beschrieben ist, hochvermutlich unbewusst.

*„Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib und schämten sich nicht“ (Gen. 3,16).*

Erst als sie die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntnis gekostet haben, erfahren sie ihren Körper als nackt, bloß und verführerisch, dann die zentrale biblische Mythos des Sündefalls formuliert der Unterscheidung als vorreflexivem Zustand und Nacktheit als erster Erkenntnis. Der Preis für die hinzugewonnene Klugheit war die Bewusstwerdung der eigenen Nacktheit und die damit verbundene Scham. (Gering 2002, 11).

*„Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren“ (Gen. 3,18).*

Vom Gipfel des Baumes fiel der Körper in diesem sündigen Punkt zum Boden der

Bedeutungslosigkeit. Der Sündenfall hat sozusagen das Kunstwerk Gottes zerstört (Nawar 1999, 209). Seitdem ist für den Gläubigen der Mensch nur noch „Fleisch“, das sich gegen Gott auflehnt und ihn provoziert. Die Auffassung vom Körper geht über ihre „göttlich-leibliche“ Definition hinaus. Körper und Fleisch sind zugleich „das ganze Wesen des trieborientierten, natürlichen Menschen. Busch (1997,11-12) interpretiert den sündigen Körper, seit dem paradiesischen Sündenfall, als Ehebruch, Hurerei, Unrein, Unzucht, Abgötterei, Zauberei, Feindschaft, Hader, Neid, Zorn, Zank, Zwietracht, Rotten, Hass, Mord, Saufen und Fressen. Wohl aufgrund dieser Zuschreibungen, entwickelte sich die Bibel nach der idyllischen Geschichte von Adam und Eva, zur besten „Krimi“ aller Zeiten.

Der Körper in seiner „materialen Gottebenbildlichkeit“<sup>129</sup> verliert mit dem Sündenfall seine „göttliche Reinheit“ und „Unbeflecktheit“ (Krämer 2000, 17). In gewissem Sinne werden Adam und Eva sich zum ersten Mal ihrer eigenen Körperlichkeit bewusst. Sie erkennen ihren eigenen Körper, mehr aber im Sinne, dass sie sich der „Unterschiedlichkeit zu Gott“ bewusst werden. Mit ihrer Leibhaftigkeit und dem Bewusstsein ihrer Körperlichkeit ist also in diesem Moment eine elementare Schamhaftigkeit verbunden. Hier liegt der Anfang des jüdischen Zivilisationsprozesses.<sup>130</sup> Ihre Körper verlieren die göttliche Erhabenheit, und Blöße und Verletzbarkeit des Leibes rücke ins Bewusstsein.

*„ Und zum Weibe sprach Er: Ich will Dir Mühsal schaffen, wenn Du schwanger wirst, unter Mühen sollst du Kinder gebären... Und zum Manne sprach Er: Mit Mühsal sollst Du Dich von ihm (Boden) nähren dein Leben lang... bist Du wieder zu Erde werdest, davon du gekommen bist. Denn du bist Erde....." (Gen. 3,16-20).*

Der menschliche Körper wird hier zum ersten Mal mit Sterblichkeit und Endlichkeit in Verbindung gebracht. Es steht nicht mehr sein göttlicher Ursprung im Vordergrund, vielmehr werden Schmerz und Leid zu elementaren Körpererfahrungen. Von diesem Moment an hat der Körper ein Ende. Er gilt seitdem auch als der Wohnort der menschlichen Triebe, die den Menschen immer wieder zur Sünde verführen. Der Urahne „Adam“ ist zugleich als der Urheber der Sünde zu betrachten (Schroer & Staubli 1998,7).

Einerseits ist der Körper eine gute Schöpfung Gottes, nach seinem Abbild gemacht, andererseits ist er eine üble verführerische Materie, die man besser vergisst, verachtet, bestraft, damit der Geist als der unsterbliche Teil des Menschen gerettet werde. Die Erfahrung

---

<sup>129</sup> Siehe Fußnote 128.

<sup>130</sup> Was Norbert Elias (1992, 397-409) über den Prozess der Zivilisation als „Rationalisierung des Verhaltens“ oder als „Scham- und Peinlichkeitsempfinden“ bezeichnet und wie er besonders vom 16. Jahrhundert an im Habitus des abendländischen Menschen spürbar war, findet im Schöpfungsmythos nach der Genesis eine Analogie (siehe Abschnitt 5.7).



des Körpers geschieht, so meine ich die jüdische Theologie zusammenfassen zu dürfen, in der Bibel (Genesis) durch den Geist. Bis heute hat diese theologische Anschauung in den orthodoxen Ritualen ihre Aktualität bewahrt und lässt sich darin wiederfinden.

Hätte die berühmte Sexualtherapeutin Ruth Westheimer über den biblischen Körper und seine Erfahrungsform geschrieben, dann hätte sie vermutlich gesagt, dass Körperlichkeit zu erfahren in der jüdischen Bibel nicht nur erlaubt, sondern sogar verordnet ist. Auch wenn ein solcher Text nicht vorliegt, so ist für Westheimer die Brücke zwischen Erde und Himmel die Körperlichkeit. Am Anfang war das Wort, und das Wort hieß „Sex“ – ohne Eva, meint Westheimer, wäre Adam ein Mann, aber kein Mensch gewesen (Westheimer & Mark 1996, 22-49). Übertragen auf unsere Zeit, behauptet Thiele (1999, 13), dass in dieser verlassenen Welt, in der wir umgehen, die menschliche Leidenschaft nur ein Ziel vor Augen hat; das ursprüngliche Bild Gottes wiederherzustellen. Dieses Bild schildert einen starken Zusammenhang zwischen dem Menschen und seiner Körperlichkeit.

Die Geschichte Adams und Evas macht deutlich, dass Körpererfahrung nur durch den geistigen Akt der Selbsterkenntnis möglich ist. In der Körpererfahrung erfasst sich der menschliche Geist zum ersten Mal, wodurch das grundlegende Verhältnis Körper-Geist in der jüdischen Religiosität eingeführt wird, wodurch der Körper in der weiteren biblischen Erzählungen im Gegensatz zur Genesis-Schöpfungsgeschichte, ein Mensch-Körper Gestalt bekommt. Der biblische Körper ist zwar sterblich geworden und kann sich von Schmerz und Elend nie mehr befreien, doch nur dadurch erkennt der Mensch seine „somatischen Bedürfnisse“, seine Genussfähigkeit und lernt die Mittel zur Befriedigung seiner Wünsche erkennen. Der Geist ist sozusagen die Brücke zwischen dem bloßen, materialen, menschlichen Körper und der natürlichen menschlichen Sinnlichkeit. Diese Sinnlichkeit im Sinne von „westlich-orientierten“ Körperlichkeit, scheint bei orthodoxen Juden Israels verpönt und vergessen zu sein.

### **5.1.3 Der biblische Körper – der sportliche Körper**



Die Beschreibung des menschlichen Körpers, wie ihn Westheimer & Mark (1996) sehen möchten, geschieht in der Bibel aus vielen Perspektiven und auf vielen Ebenen. Auf diese Weise trägt der Körper viele Gesichter: er wird einerseits negiert und ignoriert, andererseits geadelt. Mich fasziniert in der Bibel der Gedanke des „Heldentums“, das mit dem „körperbetonten Judentum“ zu assoziieren ist, wobei das Verhältnis von militärischer und auf den Körper bezogener Semantik zu präzisieren ist. So lässt sich auf bekannte biblische Geschichten unter den Aspekten „somatischer Stabilität“ ein neues Licht werfen.

Erziehung zu Wehrhaftigkeit, Mut, Kraft und Heldentum wird in der Bibel oft anschaulich dargestellt, zum Beispiel an der Gestalt des Recken Gideon (Richter 1,6), des gewandten David (Sam 2), des athletischen Simson (Richter 1,13) und vieler anderer (Encycl. Bib.1996, 125, 132, 519). Es gab bei den Juden bereits in den frühen Anfängen, in der biblischen Zeit, Körperertüchtigung. Sie galt als eine reine Lebensnotwendigkeit, da die Verteidigung der Familie, des Stammes oder des Königreiches körperlich geschulte und erfahrene Männer erforderte (Hanak 1986, 5). Die Körperertüchtigung als Existenz des Volk Israels scheint in fast jedem Kapitel oder fast in jeder Geschichte der Bibel. Sie erscheint aber nicht explizite als Sport, als Spaß, Freizeitgestaltung oder als eine direkte Möglichkeit und gesuchte Angelegenheit, den eigenen Körper zu erleben.

Als das auserwählte Volk Gottes litten die Juden immer wieder unter Erniedrigung und Verfolgung. So ist die Bibel angefüllt mit jüdischen Heldengeschichten, mit Kämpfen und Siegen gegen die „Amalekiter“, die „Hethiter“ und die „Jebusiter“ (Numeri13,29). Immer wieder müssen sich die Juden gegen diese feindliche Angriffe verteidigen (Stemberger 1990, 25). Es lässt sich sagen, dass sich in der biblischen Zeit der starke, sportliche Körper nicht immer im engeren Sinne als völlig zweckfreie Freizeitbeschäftigung oder als Vergnügen zu finden scheint. Die Menschen trieben Sport, auch im Rahmen von Wettkämpfen, um für den Kampf „gerüstet“ zu sein.

Im folgenden Abschnitt möchte ich Beispiele dafür zeigen, auf welche Weise sich die „biblische“ Körpererfahrung verstehen lässt. Zunächst aber zum Zusammenhang von Sport und Spiel, um den Begriff „Spiel“, wie es in den biblischen und talmudischen vorkommt, auch als „Sport“ zu legitimieren.

### **5.1.3.1 Das Spielen - biblische und talmudische Ausdrücke**

Hinter Spiel vermutet man keine rituelle Handlungen zu finden. Es handelt sich um ein menschliches Tun, dass sich mehr als bloß biologisch-physiologisch erklären lässt. Das Spiel des Menschen ist zwar zweckfrei, aber nicht sinnlos (Lurker 1990, 56). Das Spiel ist eine der Weisen – und zwar eine der elementaren Weisen –, wie Menschen ihr Menschsein erkunden, darstellen und sich zu ihm bekennen (Grupe & Huber 2000, 183). Für Grupe (ebd. 1997, 252-253) ist Sport ein Spiel. Die englischen Gentlemen, die ihre Freizeitvergnügungen als „Sport“ bezeichneten, hatten genügend Zeit und Geld, um diese Art des Zeitvertreibs üben zu können. Deren Sport war insofern ein Sport, der nach seiner Definition als Spiel bezeichnet werden konnte, weil er „zweckfrei“, „freiwillig“ und in deutlicher Unterscheidung zum Ernst der Arbeit und des Alltags betrieben wurde oder werden sollte.

In der Bibel und im Talmud lassen sich verschiedene Ausdrücke zum Thema Spielen finden. Ich möchte einige davon nennen:

Die Reihe dieser Ausdrücke eröffnet *Schihescheha* (שׁיחֶשְׁחָה), was mit der Hand über etwas fahren, streicheln bedeutet. Das bedeutet das im Hebräischen das Spielen gleichgesetzt wird mit dem Liebkosen und Streicheln von Kindern.

*„Auf den Armen sollt ihr getragen und auf den Knien liebkost werden“ (Jesaja 66,12).*

Der zweite Ausdruck bezeichnet das Kind, das geliebkost wurde, *yeled Schahaschuhim* (יֶלֶד שְׁעִשׂוּעִים). Gleichzeitig sind damit aber auch die Spiele der Kinder selbst gemeint.

*„Und spielen wird der Säugling an der Kluft der Natter und nach der Höhle der Basilisken streckt der kaum Entwöhnte die Hand aus“ (Jesaja 11,8).*

Der dritte Ausdruck für das Spielen ist *Hithalel* (הִתְעַלֵּל), was jedoch üblicherweise im Sinne von „mit jemandem ein übles Spiel treiben“ bedeutet. Ein weiteres Wort, das von der gleichen Wort-Wurzel her stammt, nämlich *Mahalal* (מַחֲלֵל) kann jedoch mit unschuldigem Kinderspiel übersetzt werden.

*"Auch an seinem Spiel lässt der Knabe sich erkennen, ob lauter und ob redlich wird sein Tun" (Proverbia 20,11).*

Der stehende talmudische Ausdruck für Spielen ist *Sachak* (שָׂחַק). Neben dieser Übersetzung kann Sachak jedoch auch scherzen, spotten und lachen bedeuten (Löw 1875, 280).

Als eines der ersten Beispiele für eine biblische Geschichte (Gen. 21,9-14), in der diese hebräischen Ausdrücke für das Spielen vorkommen, kann die Geschichte mit Ismael gerechnet werden. Sein junger Bruder Isaak mag sich an dem Spielen beteiligt haben. Abraham nimmt daran jedoch keinen Anstoß, wohl aber seine Frau Sarah, welche es durchzusetzen vermag, dass Ismael aus ihrem Haus entfernt wird.

Bei meiner Interpretation dieser Stelle stellt sich die Frage, ob Sarah ihre Entscheidung aufgrund ihrer Eifersucht gegenüber Hagar fällt oder ob ihre ablehnende Haltung dem „sinnlosen“ Kinderspiel gilt und sie nur Unverständnis dafür hat, dass Isaak nicht mit seinem Vater Abraham die Heiligen Schriften studiert, wie es sich für einen jüdischen Knaben in seinem Alter gehört.

Den Körper in die Erfahrungsform des Spielens oder des Sports zu versetzen, war keine Seltenheit im alten Israel, insbesondere wenn ihre Nachbarn es gerne übten. Die folgende Beispiele versuchen es besser zu verdeutlichen.

### **5.1.3.2 Bogenschießen**

Nicht nur die Archäologie kennt solche „gymnastischen Spiele“ aus der biblischen Zeit,

sondern und insbesondere auch die jüdisch-religiösen Quellen (Löw 1875, 290).

Das Scheibenschießen mit Pfeilen war für die heranwachsende Jugend ein sehr beliebtes und gern geübtes gymnastisches Spiel. Ein Midrasch-Lehrer benutzt sogar das Scheibenschießen als Bildvergleich, um die Standhaftigkeit des Volkes Israel zu verdeutlichen: Das jüdische Volk ist eine Zielscheibe nach welcher alle ihre Pfeile abschießen; die Scheibe bleibt aber unverrückt an ihrem Ort stehen (ebd. 291-292). Für Ausführungen innerhalb des Midrasch, der genauere Erklärungen des Talmud enthält, wurden in der Regel nur solche Bildvergleiche verwendet, die so verbreitet waren, dass jeder Jude der Zeit, in der der Midrasch entstand, unmittelbar verstehen konnte, was damit gemeint war. Die Tatsache, dass das Scheibenschießen hier als Konnotation innerhalb der „Heiligen“ Diskussionen der Rabbiner verwendet wurde lässt vermuten, dass dieses gymnastische Spiel bei der Jugend sehr beliebt und weit verbreitet war.

Es ist dahingestellt, ob der Ursprung des Scheibenschießens auf die Zeit des König David zurückzuführen ist. Man kann jedoch davon ausgehen, dass sowohl das Fechten mit dem Schwert als auch das Scheibenschießen zur davidischen Zeit (ca.1000 v. Chr.) bekannt war.<sup>131</sup>

### **5.1.3.3 Schleudern**

Neben Pfeil und Schwert spielte bei den Israeliten die Schleuder eine wichtige Rolle. Die berühmte Geschichte von David und Goliath ist die erste Stelle in der Bibel, in der die Schleuder durch David eine zentrale Rolle einnimmt (Samuel I.17,40-50).

Die Handhabung des Schleudersteins musste wie beim Fechten und dem Scheibenschießen geübt und trainiert werden. Es ist anzunehmen, dass es für diese Disziplinen Wettkämpfe gab, um den Ehrgeiz und den Kampfgeist der Männer herauszufordern (Löw 1875, 292).

Ein weitere „Disziplin“, die hierzu gerechnet werden kann, ist das Spiel mit Laststeinen, die nach oben geschleudert wurden. Dabei wurden den jungen Männern Laststeine proportional zu ihrem Körpergewicht und ihrer Körperkraft gegeben, die sie dann so hoch wie sie nur konnten in die Luft schleudern mussten (ebd., 292).

### **5.1.3.4 Laufen und gymnastische Spiele**

In der biblischen Zeit war das Laufen eine selbstverständliche Tätigkeit (Hanak 1986, 5). So lief zum Beispiel ein Mann vom Stamme Benjamin eine Strecke, die der des heutigen Marathon-Laufes nahe kommt, um den Juden die Nachricht vom Sieg der Philister über die Israeliten zu überbringen (Samuel I.4,12). Even-Schoschann (1992, 1090) erwähnt ca. 25

---

<sup>131</sup> Siehe z.B. Samuel II.1, 18.

Stellen im Alten Testament, wo über das Laufen gehandelt wird. Es existierte zur damaligen Zeit als eine Art Berufsausbildung. Die geschicktesten und schnellsten Läufer wurden ausgesucht und dienten am Königshaus als Läufer. Einer aus dieser Gruppe war den anderen vorangestellt. Er war sowohl der Vermittler zwischen den Befehlen des Königs und den übrigen Läufern, als auch der Trainer, der dafür sorgte, dass die Technik und die Kondition der Läufer sich ständig verbesserte (Regum I.14, 27 & Jeremia 51, 31).

Um die besten Läufer des Volkes zu finden, kann ziemlich sicher angenommen werden, dass zu diesem Zweck um die Wette gelaufen wurde. Die Worte Jeremias unterstützen diese Annahme, dass das Wettrennen weit verbreitet war.

*„Wenn du mit Fußgängern läufst und sie machen dich müde, wie willst du wetteifern mit Pferden“ (Jeremia 12,5).*

Daraus lässt sich schließen, dass die Juden schon in früherer Zeit mit „gymnastischen Übungen“ vertraut waren. Löw berichtet (1875, 292), dass ein Gymnasium nach griechischem Stil in Jerusalem gebaut wurde (ca. um 170 v. Chr.), was bei einem Teil der jüdischen Bevölkerung lebhaften Widerwillen hervorrief. Bei einem solchen Gymnasium handelte es sich um ein weitläufiges und in verschiedene Räume abgeteiltes Gebäude, in welchem Männer und Jugendliche sich, zum Teil nackt, unter Aufsicht eines sogenannten Gymnasiarchen im Ringen und Faustkampf, im Laufen, Springen, Werfen, Schleudern, Bogenschießen, Reiten, Wagen fahren und Schwimmen in Gruppen übten.

Trotz allem Verstandes, dass das Judentum der Antike für die Kultur des Körpers bewies, konnte der von den Griechen betriebene Sport (vor allem Fechtübungen und unbewaffnete Kämpfe mit wilden Tieren), der in der hellenistischen Zeit in ganz Vorderasien Eingang gefunden hatte, sich in Judäa nicht durchsetzen. Die Rabbiner verboten den Besuch solcher Veranstaltungen (Jüdisches Lexikon 4. 1930, 4, 561).

Die gymnastischen Spiele hatten bei den Juden keinen staatlichen Charakter, so gab es auch keine öffentlichen Gebäude, in denen diese als Sport hätte betrieben werden können (Löw 1875, 293). Gleichwohl konnte sich das jüdische Volk auf die Dauer dem Einfluss der Umwelt nicht entziehen. Aus diesem Grund, wie schon erwähnt wurde, entstanden um 170 v. Chr. in Jerusalem in der Nähe des Tempels und in Alexandria Gymnasien, in denen nackt Sport und Kampfsportarten getrieben wurden. Unter den Gladiatoren befanden sich erstaunlicherweise auch „Gelehrte des Talmud“ (Stemberger 1990, 67-68) und sogar die alltägliche Sprache zeigte auf eine Reform. Die Wörter „Spiel“ und „Wette“ konnte man vorher in der biblischen Literatur nicht finden. Erst mit der Zeit der Griechen zusammen mit den hellenistischen Sitten und Vergnügungen etablierten sie sich (theoretisch und praktisch)

unter Talmudgelehrten (Jüdisches Lexikon 4. 1930, 561).

### **5.1.3.5 Jagen**

Jagen gehörte zu den Sitten der Kinder Abrahams, Isaak und Jakob, die drei Väter vieler Völker. Das Volk Israel als ein Kind der großen Familie bildet hier jedoch eine Ausnahme (Gen. 25,27). Die Fauna Kanaans (Palästina) brachte es mit sich, dass die Jagd eine nützliche, ja notwendige Beschäftigung war. So wird in der Bibel angedeutet, dass die Israeliten das Land so lange nicht erobern sollten, wie sie nicht zahlreich genug wären, es zu bevölkern und damit Wild jagen zu können, damit es sich nicht zu sehr vermehrte (Numeri, 13,7). Obwohl für den „homo necans“ die Jagd zum Erbe der Menschheit gehört (Neuhaus 1998, 16), ist zu bezweifeln, dass die Jagd für das Volk Israels im biblischen Altertum auch als Zerstreuung bekannt war.

Als Freund und Meister der Jagd wird unter den jüdischen Herrschern nur Herodes genannt, der ein Freund fremder Sitten war (Löw 1875, 293). Es ist zu behaupten, dass offenbar überall die Jagd ein ganz spezielles Prestige genießt, das weit über ihre reale Bedeutung hinausreicht (Burkert 1983, 27). Trotzdem erwähnt die jüdische Bibel wie z.B. in Gen.10,9 u 25,27/28 u 27,5/7/33, nur eine „notwendige“ Jagd (Even-Schoschan 1992, 984), wobei über die Jagd als „Sport“ kein Wort verloren wird. Es scheint damit, dass den Juden Jagd als Vergnügen fremd war (Hanak 1986, 21). So gilt es auch zu bedenken, dass das Fleisch des erlegten Tieres aus Gründen der rituellen Reinlichkeit für den gläubigen Juden nicht unmittelbar zu genießen war. Viele Rabbiner beschäftigten sich mit der Frage, ob es nun den Juden gestattet sei zu jagen oder nicht. Zu der Tatsache, dass Juden der Genuss des Fleisches untersagt war, kam jedoch das Bedenken der Rabbiner hinzu, dass die Jagd dem Tier unnötiges Leid verursacht. Die Tora verbietet es, irgend ein Tier zu quälen. Im Gegenteil muss man jedes Tier aus Qual retten, ob es das eigene oder das eines anderen Besitzers oder ob es herrenlos sei, und dies gilt auch für jedes Tier eines Nichtjuden (Payer 1999). Ob das Jagen in biblischer Zeit nun üblich war oder nicht, darüber gibt der Talmud indirekt Auskunft. So warnt der Talmud vor dem Jagdvergnügen (Löw 1875, 293). Obwohl in der Bibel keine Stelle über das Jagen als Freizeitvergnügen zu finden ist, lässt diese Warnung im Talmud jedoch vermuten, dass Teile des Volkes Israels durchaus diesem „Laster“ frönten und dass es deshalb für notwendig erachtet wurde, explizit davor zu warnen.

### **5.1.3.6 Ballspiele**

Nach Even-Schoschan (1992, 760) erscheint das Wort Ball zweimal in der Bibel, hierbei geht

es allerdings nicht um das Ballspielen im sportlichen Sinne, sondern nur um die Form des Balles. Für Löw (1875, 282) war das Ballspielen in der klassischen Welt bei allen Schichten der Bevölkerung sehr beliebt. So war das Ballspiel bei den Griechen nicht einfach nur ein lustiger Zeitvertreib, sondern die Nachahmung kosmischer Vorgänge (Lurker 1990, 56).<sup>132</sup>

Trotz allem wurde es kaum in der Bibel erwähnt, was nach Löw einen Irrtum darstellt. Die neuere Forschung erkennt unbedingt an, dass das Wort „kadur“ (קדור) in der Bibel Ball bedeutet, was darauf schließen lässt, dass dieses Spiel bekannt gewesen sein muss. Bei dieser Feststellung ist es wohl ebenfalls gestattet, aus der späteren auf die früheren Sitten zu schließen, da nachgewiesen ist, dass sich die Kinderspiele der Landbevölkerung nur geringfügig im Lauf der Zeit verändern.

Ein weitere interessante Perspektive zu dieser Aussage stellt die Tatsache dar, dass in der Heiligen Schrift die Idee oder „der Geist“ des Ballspielen, im Sinne von „sich den Ball zu spielen“ zu finden ist. Wie der Ball von „Hand zu Hand“ fliegt, bis er endlich in einer Hand ruht oder das Ziel erreicht, so wird die Tora, nachdem sie Moses von Gott auf dem Berg Sinai überreicht wurde, zuerst an Jeshua weiter gereicht, von Jeshua empfangen sie die Ältesten, von den Ältesten die Propheten und von den Propheten die Männer der großen Versammlung (Hanak 1986, 23). Wenn man diese Stelle im hebräischen Originaltext liest, dann drängt sich dem Leser geradezu der Vergleich mit einem Basketballspiel mit fünf verschiedenen Mannschaften auf, die dort in der Wüste Sinai zusammen finden, und Gott als der Schiedsrichter die Spielzüge verfolgt.

Von der biblischen Zeit an über die Jahrhunderte nahmen manche Strömungen des Judentums an Strenge zu (was bis heute der Fall ist). So erklären heute manche orthodoxe Gemeinden das Ballspiel für eine unjüdische Sitte (Körperkontakt und leere Spielidee)<sup>133</sup> und dringen darauf, dass die jüdische Jugend diesen Sport und diese Art der Freizeitbeschäftigung meide. In der biblischen Zeit galt dieses Verbot jedoch noch nicht. Bei den Griechen, den Römern und den Juden gab es sehr angesehene Männer, welche die Kunst des Ballspielens zu ihren

---

<sup>132</sup> Der Ballspielplatz war das Abbild des Weltalls, das Ballspiel selbst ein von tiefer religiöser Symbolik umgebener Kultakt. Der mit der Hüfte oder dem Gesäß fortgestoßene Kautschukball versinnbildlichte die Sonne, und die mit dem Ball spielenden Priester und Adelige ahmten das Spiel der Götter am Himmel nach.

<sup>133</sup> Nach meiner Befragung sind „Körperkontakt“ und „leere Spielidee“ zwei Hauptparameter, welche heute zur Ablehnung des Ballspiels bei den orthodoxen Juden führen. Die Tatsache, dass Ballspiele in Israel, so Fußball und Basketball, hauptsächlich am Samstag gespielt werden, verstärkt die Abneigung gegen sie. Die Terminierung ist aber nicht die Ursache für die Abneigung. Körperkontakt, insbesondere aus Streit und Zorn, sind bei den Orthodoxen selbstverständlich zu vermeiden. Eine schwere Aufgabe stellt es für den säkularen Forscher dar, einem Orthodoxen zu erklären, warum 22 Spieler 90 Minuten lang einem Ball hinterher rennen. In der Welt von Talmud und Tora passt die „Spielidee von Fußball“ nicht in das eigentliche Leben eines Menschen.



Liebblingszerstreuungen zählten. So konnte der gelehrte Arzt Joh. Heinrich Meibom, der in einem seiner Werke alle berühmten Männer aufzählte, die aus dem Altertum als Ballspieler bekannt waren, auch einige jüdische Schriftgelehrten in sein Verzeichnis aufnehmen (Löw 1875, 285). Das Ballspiel ist so in verschiedenen Formen bis weit zurück in das Altertum zu verfolgen. Es stammt teilweise aus heidnisch-kultischem Ursprung, was die Entscheidung, es zu verbieten in späterer Zeit, erklärt.

Das Ballspiel wird in vielen Quellen angeführt. Es gab sogar Rabbiner, die sich sehr gewandt darin zeigten, obwohl es ja eigentlich als „nicht-jüdische“ Sitte angesehen wurde (Hanak 1986, 23). Sogar jungen Mädchen war in biblischer Zeit das Spielen mit dem Ball erlaubt, und dies auch am „Heiligen“ Sabbat. Es gab zwar immer wieder Diskussionen, ob das Ballspiel tatsächlich angebracht sei oder nicht, letztendlich schien es jedoch erlaubt, solange auf einem privaten Grundstück, auf hartem Boden mit einem harten Ball gespielt wurde (Löw 1875, 285). Von den Gegnern wurde entgegnet, dass es zur Entheiligung des Sabbats führte, wenn der Ball von einem Privatgrundstück auf ein öffentliches Grundstück geworfen würde oder sich gar die Notwendigkeit ergeben würde, im Laufe des Spieles einen Ball zu reparieren. Diese denkbaren Vorkommnisse galten nämlich als Arbeit, die am Sabbat streng verboten war.

Eine weitere Einschränkung welche die Rabbiner dieser Zeit aussprachen, betraf Sportarten, die körperlichen Kontakt einschlossen und daher als erschöpfend angesehen wurden, was wiederum im Gegensatz zum Sabbatgebot stand (Hanak 1986, 23-25).

### **5.1.3.7 Pferderennen**

Eine besondere Art sportlicher Betätigung finden wir unter der Rennbahn des König Salomon, der König Israels von 967-928 v. Chr. Salomon war nach David der berühmteste König des alten Israel. Sein Reich erstreckte sich von Euphrat bis Ägypten und war das größte Königreich dieser Zeit (Encycl. heb. 31 1986, 982). Salomon galt nach den biblischen Texten als der Weiseste seiner Zeit.

*„Von allen Völkern kamen Leute, um die Weisheit Salomons zu hören“ (1 Kö, 5,14).*

Die wertvollen Geschenke seine Besucher verhalfen dem König zu großem Reichtum. Er erhielt neben Gold, Eisen, Stoffen und Parfums auch zahllose Pferde.

Anders als bei den Griechen, bei denen Pferd und Wagen als Statussymbol und Transportmittel des Adels galten (Decker 1995, 105), gab es bei den Israeliten keine Bevölkerungsklasse die von jeder Arbeit frei war (Jüd. Lexikon 4. 1930, 561). So konnten Salomons Pferde und Wagen nur zur Kriegsführung oder Kriegsvorbereitung dienen. Israel

befand sich aber in dieser Zeit aufgrund des Respekts, den die Völker Salomon entgegenbrachten, mit allen Nachbarn im Frieden.

*„Nun aber hat mir der Herr mein Gott Ruhe gegeben ringsum, so dass weder ein Widersacher, noch ein böses Hindernis mehr da ist“ (1 Kö, 5,25).*

So schuf Salomon vermutlich andere Verwendungszwecke für seine Pferde. In einer Midrasch-Handschrift diskutieren die großen Rabbiner Jochanan, Jose und Abaji (ca. 200 v. Chr.) auf einer polemischen Talmudebene über die Pferderennen, die Salomon veranstaltet haben soll. Der Verfasser der Handschrift, der sich auf zahlreiche Bibelstellen beruft, setzt voraus, dass im damaligen Zeitalter (1000-900 v. Chr.) ein reges sportliches Leben unter den Juden geherrscht haben muss. Aus den Diskussionen der Rabbiner lässt sich schließen, dass die damalige Einstellung der Juden zum Sport eine sehr günstige gewesen sein muss (Pinczower 1968, 1-7). Sport wurde als Mittel zum Zweck der Körperertüchtigung, aber auch als zweckfreie Beschäftigung genutzt.

Die positive Einstellung zum Körperlichen ist mit der Beginn der Diaspora (ab ca. 135 n. Chr.) abgebrochen. Der Körper wurde auf die Seite gedrängt und der jüdische Geist gab ab jetzt den Ton an. Zerstreut, so glaubten die Juden, hätten sie nur im Geist eine Überlebenschance.

#### **5.1.4 Vom Volk der Bücher zum Volk der Muskeln!?**



Um von der Bedeutung des „zionistischen“ Körpers als Teil der „jüdischen Muskelkultur“ zu berichten, soll zunächst die historische Tradition des Verhältnisses von Juden in der Galut zu ihrem eigenen Körper beschrieben werden.

Ein körperbetonendes Ideal war der jüdischen Kultur im Exil lange fremd. Durch die Geschichte der Diaspora hindurch hatten die Juden kein politisches Mitspracherecht; bereits seit dem Mittelalter durften sie als Diktat von außen, meist keine Waffen tragen und daher unter anderen Maßnahmen und Einschränkungen, hatte ein „starker Körper“ keinen kulturellen Wert. Religiöse Gelehrsamkeit der Männer, also geistige Stärke, war das Idealbild des jüdischen Volkes gewesen (Haumann 1997, 320).

Am männlichen Körper war der Kopf buchstäblich die Hauptsache, weil geistige Kraft der ‚Hauptmuskel‘ jüdischer Männlichkeit war. Männer jüdischen Glaubens sollten geradezu blass und mager sein, damit man sehen konnte, dass sie täglich den Talmud studieren (ebd 1997, 321).

Trotzdem kann man die Diasporazeit nicht als Szenario des Entweder-Oder betrachten. In der mittelalterlichen Epoche etwa scheint die „körperbetonte“ Umgebung der Gojim auch die Juden angezogen zu haben. So findet man als Beispiel eine Reihe von jüdischen Tanzmeistern<sup>134</sup>, die wir heute als die Mitbegründer des Balletts ansehen müssen. Sie kamen aus den Ghettos, deren es viele in Deutschland und Frankreich gab. Jedes von diesen Ghettos besaß ein Tanzhaus und Personal, das sowohl für Zeremonien als auch für viele Stunden der Unterhaltung verantwortlich war (Sorell 1985, 47-54). In der Regel, so meint Gilman (1998, 52), wurden Diasporajuden von ihrer Umgebung als „schwach“ oder „krank“ betrachtet. Die Körper der Juden, so glaubte man, bargen aufgrund ihrer religiösen Praktiken unzählige Krankheitskeime. Sigismondo de` Contida Foligno z.B. brachte die Syphilis mit dem Judentum in Verbindung, indem er die Anfälligkeit der Juden für Lepra zum Ausgangspunkt seiner Argumentation machte; man fürchtete, sich zu infizieren, wenn man den Körper eines Juden berührte (Sennett 1995, 282-283). Diese Argumentation bzw. Assoziation von dem jüdischen Körper im Exil hat nach Gilman (1998, 52) eine lange Tradition, geht aber nicht, wie am „sportlichen“ Körperbegriff in der biblischen Zeit gezeigt wurde, bis auf die Wiege des Judentums zurück.

In der biblischen Zeit des „körperbetonenden Judentums“, war „Bar Kochba“ (132 n. Chr.), die letzte Verkörperung eines Kriegshelden in der jüdischen Geschichte. Es dauerte über 1500 Jahre, bis der nächste jüdische Held die körperlose „Lähmung des Exils“ heilte. Aus der Welt des britischen Boxens stammte ein neuer „Muskel-Jude“: Mendoza Daniel (1764-1836).<sup>135</sup> Er war der erste populäre jüdische Held seit zwei Jahrtausenden. Mit ihm konnte das Judentum

---

<sup>134</sup> Z.B. einen bekannter Tanzmeister mit dem Name Guglielmo Ebreo von Pesaro, der ein Schüler des großen Tanzlehrers Domenicos in Ferrara war (Sorell 1985, 50).

<sup>135</sup> Siehe Simri (1997, 1-8) und Siegman (1997, 57-58).

seine „somatische Identität“, die bis in die Zeit von „Bar Kochba“ lebendig gewesen war, wiederfinden. Eine neue „Religion“ entstand neben dem alten Judentum dadurch, dass die „religio athletae“<sup>136</sup>, was Max Nordau als „Muskel-Jude“ nannte, ihren Platz auch dort expedieren konnte. Diese (alte) neue Entwicklung im zionistischen Judentum – das Körperliche – sollte ab diesem Zeitpunkt für das Volk der Juden in den Kontext des Zeitgeistes miteinbezogen werden.

Der allgemeine Modernisierungsschub zwischen dem Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts zog auch die Juden in seinen Bann. Die bedeutendste Bestrebung dieser Zeit war das starke Streben nach Gleichheit, das sich aus der Aufklärung nach Rousseau entwickelt hatte und das die Französische Revolution von der großen Freiheitsbewegung abhob, die ihren Ursprung in den Vereinigten Staaten von Amerika hatte. Die Gleichheit der Völker wurde ebenso als Wert festgeschrieben wie die Gleichheit der Konfessionen.

Das Zeitalter der Aufklärung bedeutete für die europäischen Juden den Beginn einer grundlegenden Veränderung ihrer politisch-sozialen Situation wie auch des jüdischen Selbstverständnisses. Mit der Aufklärung und ihren Folgen war untrennbar auch die Diskussion um die Judenemanzipation verbunden. Die Universalität der Prinzipien *Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit* machte es unumgänglich, diese Postulate auch auf die Juden anzuwenden, die bis dahin außerhalb der Rechts- und Sozialordnung der christlichen Mehrheit in den Staaten Europas gelebt hatten. Sie waren innerhalb der ständischen Gesellschaft nur geduldet; und dazu einer speziellen Judengesetzgebung unterworfen, die ebenso wie der religiös motivierte Antijudaismus der Umwelt ihre soziale Isolierung bedingte, zu der auch die orthodoxe Lebensweise der Juden beitrug (Rahe 1988, 38).

Die Religion verlor im alltäglichen jüdischen Leben an Bedeutung. Die bürgerliche Kultur, insbesondere die deutsche, wurde zur „Zielkultur“ der europäischen Juden (Haumann 1997, 320). Gleichzeitig erhielt der Körper durch Gymnastik und Sport einen neuen Stellenwert. Durch den starken Körper sollten die Juden der übrigen Bevölkerung gleichgestellt werden. Mit Hilfe des Trainings und des Wettkampfes wurden Situationen geschaffen, in denen Gemeinschaft erlebt werden konnte, wie etwa in Turn- und Sportvereinen, in denen Juden und Nichtjuden gemeinsam Sport trieben. Durch Gemeinschaft und Sport sollte der jüdische Körper leistungsfähig und stark sein (Werner 1996, 64-68). Die „Gemeinschaft“ sahen manche Juden auch als „Gemeinschaftskörper“ einer jüdischen Bevölkerung an, die gläubige

---

<sup>136</sup> Der Gründervater der olympischen Spiele der Neuzeit Pierre Baron de Coubertin (1863-1937) sprach immer wieder von der *religio athletae*. Für ihn war das erste und wesentliche Merkmal des alten wie des neuen Olympismus, eine Religion zu sein, wo die Priester der Muskelkraft den Ton angeben sollten. Wie eine Religion hatte er die modernen Spiele, als Mythos und Heilshoffnung begründet und sich dazu auf die antike Geschichte berufen (Weis 1997,318). Coubertin und Nordau betrachteten den Sport in seinem Gesellschaftsbezug.

und liberale Juden gleichermaßen umfasste. Ihr Aufruf zur Gesunderhaltung des Körpers ging über die Befolgung von rituellen Reinheitsgeboten hinaus (Gilman 1998, 51); der Körper wurde Ertüchtigungsfeld von Nationalitätskonstruktionen.

Süßmann Munter, der Herausgeber einer der frühen jüdischen Sport- und Gymnastikzeitschriften, hat der Betrachtung der Leibesübungen der Juden einen großen Stellenwert eingeräumt. Er betont generell die Bedeutung der Gymnastik und des Sports für das Gemeinschaftsgefühl: „Es ist eine beobachtete Tatsache, dass die wahre Gymnastik, die in den Menschen neues Leben und frischen Geist hineinträgt, die Liebe zur Gemeinschaft, die Liebe zum Vaterland weckt“ (Süßmann 1926, 378-393). Für ihn war der Sinn der Gymnastik immer mit dem Streben nach „nationaler Freiheit“ und „Assimilation“ verbunden.

Der Gedanke, Juden gleichberechtigt in die Gesellschaft zu integrieren, um sie dadurch zur Vaterlandsliebe anzuhalten, tauchte bereits im 18. Jahrhundert auf, etwa bei Christian Wilhelm Dohm in einer Denkschrift, die er zusammen mit dem preußischen Kriegsrat verfasst hat: „Warum sollte er [der Jude] Menschen hassen, die keine kränkenden Vorrechte mehr von ihm schneiden, mit denen er gleiche Rechte und gleiche Pflichten hätte? ... Die Neuheit dieses Glücks und leider! die Wahrscheinlichkeit, dass man es ihm noch nicht so bald in allen Staaten bewilligen werde, würde es dem Juden nur desto kostbarer machen, und schon die Dankbarkeit müsste ihn zum patriotischen Bürger bilden. Er würde das Vaterland mit der Zärtlichkeit eines bisher verkannten und nur nach langer Verbannung in die kindlichen Rechte eingesetzten Sohns ansehen“ (Reuß 1973, 376 & Rahe 1988, 40).

Bereits auf dem zweiten Zionistischen Kongress (im Sommer 1898) rief der Schriftsteller Max Nordau dazu auf, wieder ein „Muskeljudentum“ zu schaffen: „Wir müssen danach trachten, wieder ein Muskeljudentum zu schaffen!“ (Nordau 1909, 379). Dieser Aufruf folgte einer Rede über den Status der Juden, die den ersten Kongress (im August 1897) dominiert hatte: in ihr hatte Nordau über den „physischen, spirituellen und wirtschaftlichen Status der Juden“ gesprochen. Im Juli 1902 rekapitulierte Nordau seine Ansichten in einem Aufsatz, der unter dem Titel „Was bedeutet das Turnen für uns Juden?“ in der „Jüdischen Turnzeitung“ erschien (ebd. 382-384). Nordau äußerte die Ansicht, dass die Erneuerung des jüdischen Körpers auch den Geist und schließlich den Diskurs über die Juden erneuern würde. Mit dem deutschen Nationalismus in der Tradition von „Turnvater Jahn“, seit Gründung des zweiten Deutschen Reiches stark mit antisemitischen Elementen vermischt, hat Nordaus Zionismus den Leitspruch „mens sana in corpore sano“ gemeinsam.

Nordaus Forderung nach einer Erneuerung des jüdischen Körpers ist zum Teil Adaption eines Elementes antijüdischer Rhetorik für die Ziele eines ganz bestimmten kulturzionistischen

Anliegens. Sein Ruf nach einem „Muskeljudentum“ ist als Gegenmittel gegen Jahrhunderte angeblicher jüdischer Degeneration „in den engen Grenzen des Ghettos“ gedacht. Um sich von den Krankheiten der Vergangenheit zu reinigen, müssten die neuen „Muskeljuden“ einen gesunden Körper und einen gesunden Geist haben. So wirft Nordau seinen Kritikern vor, sie hätten nicht nur schwache Körper, sondern auch einen schwachen Geist (ebd. 1909, 379).<sup>137</sup>

Die Aussage Nordaus war aus zionistischer Sicht ambivalent. Als liberales und emanzipiertes Volk, stellten die Zionisten eigentlich eine Abweichung von der Norm des Judentums dar, die bisher fast nur von Religiosität geprägt gewesen war. Das Ziel gleichberechtigt zu sein und von den deutschen Bürgern anerkannt zu werden, verfolgten sie mit dem Mittel des Trainings des eigenen Körpers und durch die Angleichung ihrer sozial-kulturellen Physiognomie an das Idealkonzept des deutschen Gemeinschaftskörpers. Auch Nordau ging es wie vielen anderen Zionisten um die Schaffung eines gesunden und leistungsfähigen Körpers, allerdings mit einer anderen Zielsetzung. Als er zur Gründung von jüdischen Vereinen aufrief, hatte er eine „national-jüdische“ Vision. Die Juden sollten sich nicht länger in die nationalen Gemeinschaften, in den sie lebten, integrieren und dort engagieren: Abgrenzung und eigenständige Formierung sollten, so die Hoffnung, antisemitischen Angriffen den Boden entziehen (Gilman 1998, 54).<sup>138</sup>

Für die Juden in Deutschland brach in der Zeit der Aufklärung eine schwere Identitätskrise an. Einerseits wurden sie in den deutschen Staaten geduldet und hatten (einige) Rechte, andererseits waren sie Verfolgungen und Anfeindungen ausgesetzt. Diese Entwicklung nahm auch in anderen Staaten ihren Lauf. Die jüdische Bevölkerung spaltete sich nun in zwei Teile: die einen versuchten sich anzupassen, indem sie den Gesetzen Genüge taten, die anderen bekämpften die Unterdrückung, indem sie sich dagegen wehrten. Ihr Feind war eine neue Art des politischen Judenhasses – der Sozialdarwinismus.

---

<sup>137</sup> Im Sinne Rousseaus: Nur wenn der Körper stark ist, kann Geist stark sein. Siehe: Grupe (1982, 33).

<sup>138</sup> Die antisemitischen Angriffe und der Nationsgedanke waren die Voraussetzungen für die Entstehung der jüdischen Turn- und Sportvereine. Bereits 1895 waren in Konstantinopel (Istanbul, Türkei) und 1897 in Philippopol (Plovdiv, Bulgarien) jüdische Sportvereine gegründet worden, um dem dort anschwellenden Antisemitismus auszuweichen. Doch als Keimzelle des 1921 geformten Makkabi-Weltverbandes gilt der ideologisch-zionistisch ausgerichtete Berliner Verein, der vor über 100 Jahren von 48 jungen Berlinern, darunter viele Studenten, gegründet worden war. Die jungen Juden nannten ihn damals zunächst Bar Kochba, Sternensohn, nach jenem biblischen Helden, der Jerusalem im Jahre 132 n. Chr. von den Römern befreite. Dieser Verein nahm am 22. Oktober 1898 den Namen Makkabi an, in Erinnerung an den glorreichen Feldherren Judas Makkabäus (Merten 1998, 1-2 & Friedler 1998, 6). Der Name war Programm. Denn zu verwirklichen war das, was Max Nordau auf dem Zweiten Zionistischen Kongress wenige Monate zuvor in Basel gefordert hatte: das Muskel-Judentum. Bei der Gründung des Vereins konnte niemand voraussehen, dass damit eine der größten jüdischen Organisationen der Welt ins Leben gerufen wurde. Es war weniger die Gründung eines Vereins als vielmehr die Geburt einer Idee, nämlich jüdischen Menschen mit einer zionistischen Grundidee Sport zu ermöglichen (Friedler 1998, 6).

Die Frage in bezug auf den Sozialdarwinismus, welche Nordau sehr wohl belastete, war dieselbe, die auch andere emanzipierte, vor allem zionistische Juden dieser Zeit beschäftigte: Warum war gerade in einer Zeit der Emanzipation und Liberalisierung eine neue Art des politischen Judentums entstanden, ein „Anti-Judentum“, das sich nicht länger aus alten religiösen Vorurteilen herleiten ließ, sondern in der neuen liberalen Atmosphäre begründet lag, die eigentlich den traditionellen Hass auf die Juden beseitigen sollte? (Avineri 1998, 126). Der Sozialdarwinismus war die ideologische Grundlage für viele Antisemiten. Er betrachtete es als notwendig, die Menschheit in hochwertige und minderwertige Rassen zu unterteilen, wobei nur die hochwertigen Rassen überleben sollten. Es ist ein wichtiger Unterschied zum Antijudaismus des Mittelalters, dass für die Antisemiten die Juden fortan aufgrund ihrer Religion als minderwertige Rasse galten. Die Rassentheorien des 20. Jahrhunderts knüpften nahtlos an den Antisemitismus des 19. Jahrhunderts an.<sup>139</sup>

Nordaus Ansicht nach hatte sich die Emanzipation der Juden als Fehlschlag erwiesen, und zwar nicht in ihrer Durchführung, sondern auf einer viel tieferen und grundlegenden Ebene. Sie war in doppelter Hinsicht gescheitert: äußerlich in der Beziehung der nicht-jüdischen Gesellschaft mit den Juden, innerlich in der neugewonnenen Beziehung der Juden zu sich selbst (ebd. 1998, 126). So waren die Juden am Ende des 19. Jahrhunderts zwar grundsätzlich gleichberechtigt, wurden aber in der Praxis von vielen deutschen Institutionen, wie etwa: Sport- und Turnvereinen, meistens ausgeschlossen. Innerjüdisch entbrannte eine Diskussion darüber, was jüdische Identität überhaupt ausmachen und welche Rolle der „starken Körper“ im Judentum spielen sollte. Die Werbung für „Muskel-Juden“ war Teil eines umfassenden Umerziehungsprogramms, sie richtete sich explizit an die Jugend, an Liberale und an emanzipierte Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft. Das Ziel war die Erziehung der Gesamtpersönlichkeit des Einzelnen, d.h. seiner physischen, sozialen und sittlichen Eigenschaften. Das Programm stellt sich eine Art Wiedergeburt des „stolzen Judentums“ vor. Der Einzelne sollte so präpariert werden, dass er anschließend eine aktive Rolle in der „nationalen Gemeinschaft“ einnehmen könnte (Gilman 1998, 54). Diese Idee von „nationalen Gemeinschaft“ soll unbedingt den starken, jüdischen Körper wiederhaben.

Zur Illustration und in diesem Zusammenhang soll noch ein Blick auf den Schriftsteller Franz

---

<sup>139</sup> Auf politischer Ebene war der Antisemit Adolf Stoecker von großer Bedeutung; seine rassistische Überheblichkeit machte Schule. 1879 gründete er die antisemitische Christlich-Soziale Partei, die Generationen von Antisemiten hervorbrachte. Der Jude wurde in Zeitschriften mit judenfeindlicher Ausrichtung, als krummbeinig, höckernasig und hässlich dargestellt. Ihm wurde nachgesagt, er würde mit unsauberen Mitteln nach Geld jagen. Mit Karikaturen dieser Art wurde versucht, die Juden in ein schlechtes Licht zu rücken. Es wurde oft der Kontrast vom negativ erscheinenden Juden zum aufrechten germanischen Deutschen dargestellt, der sich gegen den Juden zur Wehr setzen müsste (Schieler 1997/8. 1-13).



Kafka (1887-1924) geworfen werden, dessen Reflexionen über Sport und Gymnastik im Allgemeinen und Körperthematik im Besonderen von erheblicher Relevanz sind. Der Ruf Nordaus drang bis nach Prag, wo der junge Franz Kafka seinen Körper mit täglichen Leibesübungen und bewusster Ernährung trainierte: „Kometennacht 17./18. Mai (1910). [...] Ich rudere, reite, schwimme, liege in der Sonne. Daher sind die Waden gut, die Schenkel nicht schlecht, der Bauch geht noch an, aber die Brust ist sehr schäbig (Tagebücher, 12). - 15. August (1911). Die Zeit, die jetzt verlaufen ist und in der ich kein Wort geschrieben habe, ist für mich deshalb so wichtig gewesen, weil ich auf den Schwimmschulen in Prag, Königssaal und Czernoschitz aufgehört habe, für meinen Körper mich zu schämen“ (Tagebücher, 45). Kafkas Tagebucheintragungen stehen in Zusammenhang mit Äußerungen seines Freundes Felix Weltsch, der in der „Selbstwehr“ schrieb, die Juden müssten abgehen von ihrer „starken Betonung der intellektuellen Überlegenheit [...] und [..., ihrer] übertriebenen Nervosität, ein Erbe des Ghettos [...]. Wir verbringen viel zuviel unserer Zeit damit, zu debattieren, und nicht genug Zeit mit Spiel und Gymnastik [...]. Was einen Mann zum Mann macht, ist nicht sein Mund, nicht sein Geist, noch seine Moral, sondern Disziplin [...]. Was wir brauchen, ist Männlichkeit“ (Gilman 1998, 70).

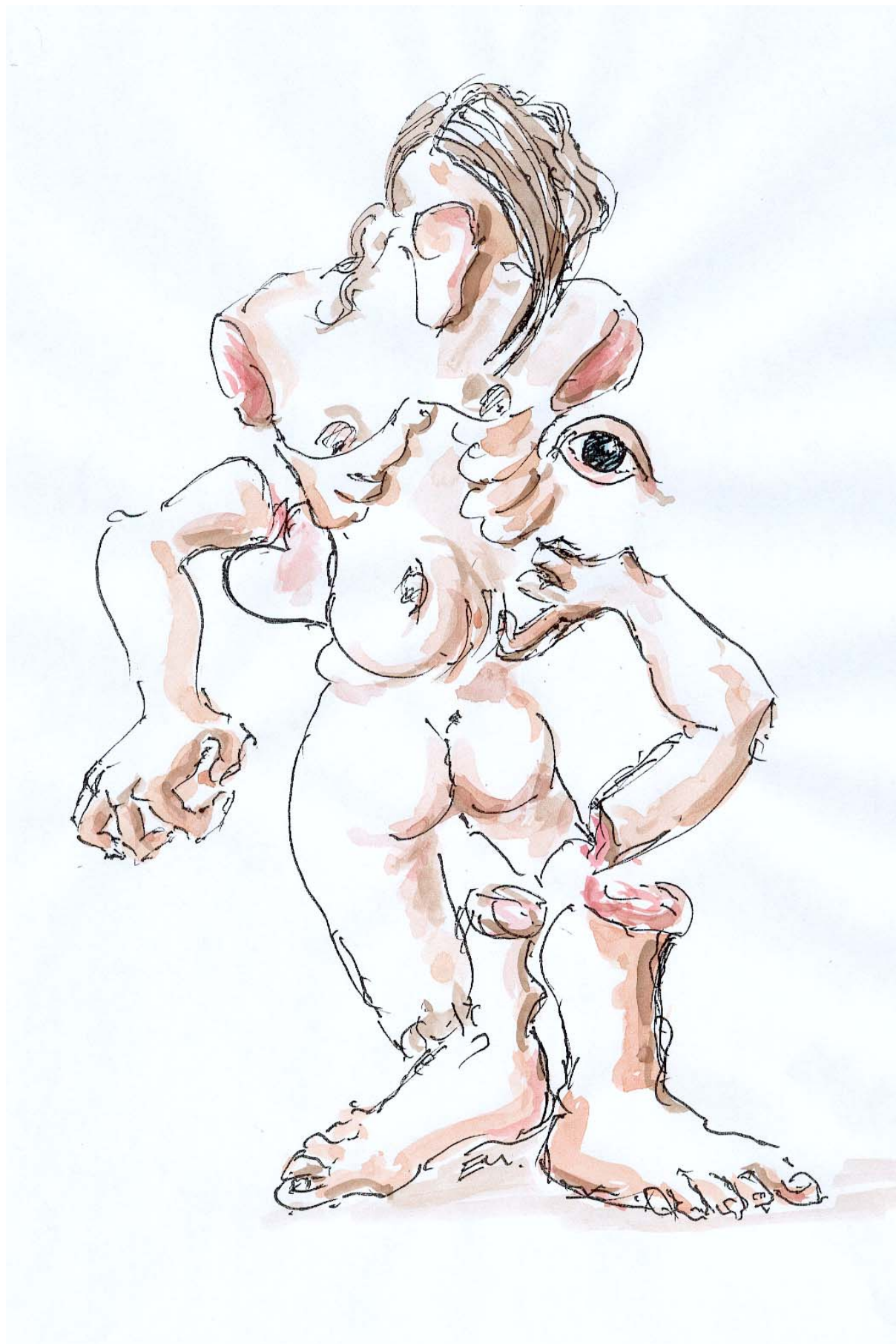
Dass Kafka wohl unter dem Einfluss solcher Gedanken stand, die aus der antisemitischen Bedrängnis durch eine zunehmend judenfeindliche Umgebung entstanden waren, sich mit ihnen aber immer weniger identifizieren konnte, zeigt eine Reflexion über seinen Körper. Diese Reflektion lässt schon erahnen, dass der Prager Schriftsteller, 1924 in einem Lungensanatorium in Kierling bei Wien einem langen und qualvollen Tuberkuloseleiden erlag, an der Schwäche seines überforderten Körpers zugrunde gehen sollte: „Sicher ist, dass ein Haupthindernis meines Fortschritts mein körperlicher Zustand ist. Mit einem solchen Körper lässt sich nichts erreichen. Ich werde mich an sein fortwährendes Versagen gewöhnen müssen. [...] Mein Körper ist zu lang für meine Schwäche, er hat nicht das geringste Fett zur Erzeugung einer segensreichen Wärme, zur Bewahrung inneren Feuers, kein Fett, von dem sich einmal der Geist über seine Tagesnotdurft hinaus ohne Schädigung des Ganzen nähern könnte. Wie soll das schwache Herz, das mich in der letzten Zeit öfters gestochen hat, das Blut über die ganze Länge dieser Beine hin stoßen können. Bis zum Knie wäre genug Arbeit, dann aber wird es nur noch mit Greisenkraft in die kalten Unterschenkel gespült. Nun ist es aber schon wieder oben nötig, man wartet darauf, während es sich unten verzettelt“ (Tagebücher 126).

Die zionistische Bewegung stellte im Prozess der Verwirklichung ihrer Idee vom „Muskeljuden“, bei der Besiedlung Palästinas die gesamte Geschichte der Juden in der

Diaspora auf den Prüfstand. Wo immer es möglich war, fing sie von vorne an; bei der Sprache, bei der militärischen Ausbildung, bei der Verteilung von Besitz und Arbeit und eben auch beim Umgang der Juden mit ihrer Körperlichkeit. Manche betrachteten deshalb den Zionismus sogar als eine „erotische Revolution“ (Biale 1992, 176-203). Bilder von wenig bekleideten Körper, von offensiver und bewusster (Halb) Nacktheit finden sich immer wieder in den Beschreibungen von Palästinaaufenthalten, sie stehen in den Texten der Reisenden symbolisch für die Veränderung, die sich – körperlich – an den Juden Palästinas vollzogen habe; im Rückgriff auf die jüdische Geschichte auch für veränderte Vorstellungen vom jüdischen Körper (Gilman 1998, 124). Das Idealbild vom zionistischen Pionier zeigte etwa den gebräunten Rücken, aufgedeckte, muskulöse Beine, rauhe Hände und vor allem den Kopf ohne die Kipa, mit lockigem, schwarzem Haar.

Mit den Zionisten kehrte der positive Stellenwert des Körpers zurück in das Judentum, nachdem dieser aus inneren, jüdischen Überlegungen und äußeren Gründen weit über 2000 Jahre in Lähmung gehalten worden war. Beinahe scheint es, als sollte der Übergang von der Lähmung zum befreiten Körper in den Darstellungen stufenweise stattfinden. So beobachtet man in alten Photos vom Anfang des 20. Jahrhundert Nahaufnahmen, die manchmal Köpfe mit einem lachenden Gesicht und schwarzem Haar zeigen, manchmal einen Oberkörper mit seinen mächtigen Armen und breiter Brust. Die Symbolik der einzelnen Körperteile, so scheint es mir, hatte bei den ersten Pionieren in Palästina anscheinend mehr Bedeutung als die jüdische Körpersumme insgesamt. Die „Körpersymbolik“ der Freiheit und des Stolzes entstammte für die Pioniere Israels wohl aus der Erinnerung an die Erniedrigung des jüdischen Körpers in der Zeit des Exils. Sie hat im Judentum allerdings eine lange Tradition und fing deshalb nicht mit den Zionisten am Anfang des 20. Jahrhundert an, wie im folgenden Abschnitt erläutert sein soll.

## **5.2 Körpersymbolik im traditionellen Judentum**



Begriffe wie Herz, Seele, Fleisch, Geist, aber auch Ohr und Mund, Hand und Arm, Auge oder Haar, sind in der hebräischen Dichtung der jüdischen Bibel nicht selten untereinander austauschbar. Im Parallelismus der Glieder können sie wechselweise fast für den ganzen Menschen stehen (Wolf 1984, 22). Ihre Erwähnung als Körperteile hat für den jüdischen Menschen Bedeutung als Hinweis auf die Wirkung des Ganzen; als das Leben des Leibes; als das Innere des Leibes; als die Gestalt des Leibes und überhaupt als das Wesen des Menschen. Die Körpersymbolik der jüdischen Bibel zeigt den Menschen in seiner irdischen Existenz als bedürftiges, hinfalliges, ermächtigt und vernünftiges Wesen (ebd. 1984, 13-126).

Bei der Symbolforschung bzw. dem wissenschaftlichen Symboldenken stoßen wir dank Sigmund Freud und den Arbeiten von C. G. Jung und seinen Schülern auf die Forschungsrichtung der Tiefenpsychologie, in der das Symbol eine Prägung der menschlichen Psyche darstellt. Die Symbolforschung liegt ja im Schnittpunkt verschiedener Wissenschaften: Theologie, Ästhetik, Sprachphilosophie, Religionswissenschaft und Religionsgeschichte. In der Geschichte der Volkskunde hat es Symbolforschung als fest etablierten Teilbereich nicht gegeben, und trotzdem spielten Symbole und die Beschäftigung mit ihnen in ihr eine nicht unerhebliche Rolle, wenn wir uns an Namen wie Jakob Grimm und Wilhelm Mannhardt und an das voluminöse Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens erinnern (Dahlmann & Potthoff 2000, 241).

In den letzten 50 Jahren ist die Forschungsrichtung über Symbole bzw. Symbolik entstanden, die mit dem Namen „symbolischer Interaktionismus“ (Mead 1967) bezeichnet ist, sowie „Symbolik Anthropologie“ (Geertz 1983) und „Symbologie“ (Turner 2000). Der Symbolbegriff ist in einer großen Zahl von Fächern zu einem Grundbegriff geworden. Symbole haben im allgemeinen eine Verdichtungsqualität: sie verbildlichen Inhalte mittels veränderlicher Bildsysteme. Sie sind multivokal (mehrdeutig), liminoid (spielerisch und reflexiv) und sowohl ständig im Wandel als auch fest.

Das Symbol ist als „part of the human world of meaning“ zu verstehen (Cassirer 1944, 32)<sup>140</sup>. Die Vermittlung von „Bild“ und „Wirklichkeit“, ihr Ineinanderfallen im Symbol, ist als kulturspezifisch zu betrachten (Lurker 1979, 551-556). Die Spannung zwischen der sinnlichen Anschaulichkeit der alltäglichen Realität und ihrer geistigen Bedeutsamkeit, macht das vermittelnde Symboldenken zum wichtigsten Ausdrucksmittel einer Glaubensgemeinschaft.

Das jüdisch-religiöse Symboldenken hat eine große Bedeutung bei der Formierung des

---

<sup>140</sup> Die Aussage Cassirers macht eine Deutung zur Feststellung des Unterschieds zwischen Symbol und Zeichen aus. Für ihn ist „a signal [...] a part of the physical word of being; a symbol is a part of the human word of meaning“. Auf die Diskussionen, die Zeichen und Symbol als Synonyme gebrauchen, oder wo der eine Terminus Oberbegriff des anderen ist, oder beide ein Gegensatzpaar bilden, möchte ich hier nicht eingehen (mehr dazu siehe Lurker 1982, 95-108).

orthodoxen Alltags. Das Aufwachsen in einer orthodoxen Familie enthält bereits im frühen Kindesalter eine Form von symbolischem Lernen. Hier ist das Lernen nicht nur auf die enge Form einer rationalen Verarbeitung von Informationen begrenzt, sondern die ästhetischen und poetisch-expressiven Aspekte symbolischer Sprachformen und Denkweisen werden durchweg in der Vordergrund gestellt. In Anlehnung an Eliade (1986, 9) sei hier das Symbol als eigen- und kollektivgesetzliche Form der alltäglichen Erkenntnis bezeichnet. Bei der jüdisch-orthodoxen, überlieferungstreuen Gesellschaft, wo Zeichen, Wunder und Heldengeschichten von übermenschlichen Rabbinern und göttlichen Persönlichkeiten weit verbreitet sind, ist das Symboldenken in seinem Element (Levi 1985, 22-30). Die orthodoxen Juden glauben zwar fest an eine Welt, die der einfache Mensch mit seinen menschlichen Sinnen zu erfassen nicht in der Lage sei. Jedoch erwarten sie von den großen Gelehrten und den Heiligen Rabbinern, dass jedes Geschehen und jede Situation im alltäglichen Geschehen mit den Heiligen Schriften symbolisch zu vermitteln sei. Den Rabbi darf die Gemeinde „Symbol-Knacker“ nennen. Er ist sozusagen der Vermittler zwischen Glauben und Wirklichkeit.

Zum Rabbi wird um Rat gegangen: um ein Neugeborenes zu benamen, dass er einen Traum enträtsle, für wirtschaftlichen Zug, damit einem Familienmitglied die richtige Braut gewählt werde, zur Heilung eines Kranken und sogar um Rat für ein besseres Sexleben. Alles hat seine Antwort; so glauben die Gläubigen, und diese Antwort äußere sich im Alltag durch die Sprache der Symbolik. Wenn wir den berühmten Satz des Philosophen Johannes von Salisbury wahrnehmen, der 1159 erklärte, dass der Staat (*res publica*) ein Körper sei (Sennett 1995, 31), dann ist das Antwortgeben für alles was im Alltag geschehen, die Aufgabe des Rabbi, der in seinem Gemeinschaftskörper (Staat) als menschliches Gehirn der Gesellschaft funktioniert. Für das einfache Volk hingegen, welche im Sinne Salisburys im Gegensatz zum Staats-Kopf als Körperteile wie Magen, Füße und Hände dargestellt werden können (ebd. 1995, 31), bleibt die Sprache der geheimnisvollen Symbolik stumm, aber gehaltvoll. Den Einsturz des *World Trade Centers* (11. September 2001) nannten mir manche Avrechim als Symbol der menschlichen Ohnmacht gegenüber Gott.

Für den „homo religiosus“ sind Religion und Symbolik untrennbar, weil zum einen das Symbol als „Brücke des Verstehens“ gilt (Oelkers & Wegenast 1991), wodurch die letzte gewisse unklare Strukturen in das System des metaphysisches Tun, vereinfacht. Zum anderen stellen Symbole ein wichtiges Medium sozialer Kommunikation und Interaktion dar (LzS.1994, 659), ohne das kein Kult und keine Religion auskommen, und hier bildet das Judentum keine Ausnahme.

Lurker (1990, 18) meint, dass wo das Erbe der Väter nicht mehr geachtet wird und das

Verhältnis zur Tradition gebrochen ist, auch die althergebrachten Symbole ihren Sinn verloren und nur noch als Abziehbilder einer überholten Zeit erscheinen würden. Das nicht-fromme säkularisierte Judentum von heute stellt inzwischen, zieht man den Schluss, ein „symbolloses“ Judentum dar. Was ist aber im allgemeinen Judentum heutigen säkularen Charakters, das nicht mit „starker“ Symbolik zu tun hat?

Im Parlament, der Knesset, beziehen sich die Bezeichnungen der verschiedenen Institutionen und Ämter auf die Titel der gesetzgebenden Institution des jüdischen Volkes im alten Israel. So wird z.B. der Staatspräsident „Nasi“ genannt, was damals der Titel des Hauptes der gesetzgebenden Instanz war. Die Bezeichnung „Knesset-Gedola“ (Große Versammlung) stammt aus dem Alten Testament, dem sog. alten Israel, und war die unter Esra und Nehemia in Jerusalem (ca. 5.v.Chr.) einberufene jüdische Ratsversammlung. Die Zeichen des Staates Israel zeigen jüdische Symbole. Die blau-weiße Flagge erinnert an den jüdischen Gebetsmantel, den Tallit, und der blaue sechszackige Stern in der Mitte der Flagge ist das Zeichen König Davids, das wichtigste Symbol des jüdischen Glaubens. Das Wappen des Staates zeigt die Menora, den siebenarmigen Leuchter. Er symbolisiert die Sehnsucht des jüdischen Volkes nach Frieden, was als das älteste Symbol des Judentums gilt. Auch in der israelischen Nationalhymne, der „Tikwah“ (Hoffnung), wird der jüdische Charakter Israels hervorgehoben. In dem Liedtext wird die jüdische Seele besungen, die sich bis heute nach Zion sehnt (Israel 1997, 58). Für alle Flügel im Judentum, aber insbesondere für den säkularen Juden spielen diese Symbole im Alltag eine wichtige Rolle.<sup>141</sup>

Das religiöse Symboldenken des Menschen ist nach Person (1964, 273-298) auch in der Struktur einer modernen Gesellschaft wiederzufinden. Lurker (1990, 18) behauptet im Gegensatz dazu, dass die Moderne den Sinn der Symbole in den Schatten stellt.

Ohne auf den Religionsvergleich einzugehen, meine ich behaupten zu können, dass das Judentum in seinen polemischen Aspekten als *Religion* und *Nation* eine große Ausnahme unter den Religionen darstellt. Sogar ein säkularer Israeli kann so einfach nicht vom religiösen bzw. traditionellen Judentum lassen.<sup>142</sup> Die jüdische Realität der Vergangenheit (Religion) und die israelische Wirklichkeit der Gegenwart (Nation) scheinen untrennbar – die

---

<sup>141</sup> Über die Wichtigkeit und die Darstellung der Symbolik im Alltag eines säkularen Menschen, siehe Pribersky & Unfried 1999.

<sup>142</sup> Historisch betrachtet ist die Frage, wie man einen Juden definiert, sehr komplex, aufgrund der Geschlossenheit des Judentums, in Bezug auf eine ethnische, ja nationale Identität und der religiösen Konzeption. Das ist keine mechanische Unterscheidung. Um seine Zukunft zu beschreiben, muss dieses Land dieser Dimension von Erinnerung und Religion Rechnung tragen. Der Konflikt schließt beide Kräfte ein: die Kräfte der Modernität, der Reform und Erneuerung einerseits, die der Konservativität und der Reaktion andererseits. Die Seele der israelischen Gesellschaft, wie Sanselme (1999, 6-11) meint, steht auf dem Spiel.

Zusammenschau erst macht das Judentum aus. Jude zu sein bedeutet in dieser Hinsicht, gleichzeitig in symbolisch-orientierter, traditioneller Tradition und in der Enttraditionalisierung oder Neutraditionalisierung der Säkularen zu stehen. Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass sogar säkulare Juden zum Beispiel in der Politik über den Palästina-Konflikt, ihre Argumente mit dem Begriff „Bund“ aus der ersten Bibel ausstatten. Ihre Säkularität macht sie offenbar um so mehr für das traditionelle Symboldenken anfällig.

Das Symboldenken birgt eine Religiosität in sich und gehört wesentlich zu allen Menschen (Person 1964, 273-298). In diesem Sinne darf man behaupten, dass alle Juden in Israel, ob säkular, national-religiös oder orthodox orientiert, eine Religiosität in sich haben. Denn ihre Unterscheidung voneinander liegt sowohl in Herkunft, Ethnizität oder politischer Meinung, als auch im Grad der Frömmigkeit und der Observanz der jeweiligen Gruppe.

Symboldenken ist das Werkzeug der Erkenntnis und enthüllt ganz bestimmte Aspekte der Wirklichkeit (Eliade 1986 9-13). Wo sich Tora und Talmud nicht mehr im säkularen Alltagsgeschehen in Israel befinden, bleibt für den allgemeinen Israeli, um seinen Juden-Sein zu legitimieren, wahrscheinlich nur noch die Sprache der Symbole. Das Symboldenken im allgemeinen Judentum ist sozusagen das Sammeln aller jüdischen Flügel zu einem einzigen jüdischen Volk, ein Bruchteil der Erinnerung an die große jüdische Dynastie.

Neben der Symbolik ganz verschiedener Konstrukte im allgemeinen jüdischen Leben wie etwa Vor- und Nachnamen und ihre Bedeutungsübertragung auf die jeweilige Person, Besuch von Heiligen Orten mit magischen Kräften (z.B. Gräber von berühmten Rabbinern), welche erstaunlicherweise auch durch die säkularen Agnostiker besucht werden, sowie vorhersehbare Ereignisse und die geheimnisvolle Welt der Zahlen, hat in der orthodoxen, metaphysischen Welt auch der Körper bzw. haben auch die Körperteile dort ihren Platz.

Der Inhalt der Religion besteht aus dem Umgang des Menschen mit der transzendenten Macht. Der Mensch vermag in der Schöpfung den Schöpfer zu erkennen, in allem Kreatürlichen den Creator (Lurker 1990, 55). Die Leiblichkeit des Menschen ist das Ende der Schöpfungswege Gottes, und der Körper steht für das Geschaffensein durch den Creator selbst. Der Körper ist göttlich und muss gepflegt werden, damit die Seele, die als der unsterbliche Teil des Menschen bezeichnet wird, einen angemessenen Wohnort findet. Zum einen ist dieser Körper im Ganzen das tatsächliche „Zeichen der Sünde“: immerzu versucht er die Seele zu einer „unwürdigen Tat“ gegen Gott. Gleichzeitig stellt sich in ihm auch das Gute dar. Manche Körperteile symbolisieren in den Heiligen Schriften die göttliche Existenz in der menschlichen Materie. Diese zwiespältige Bedeutung des Körpers führt zwischen den vielfältigen Strömungen im frommen Judentum zu Diskussionen und Auseinandersetzungen.

Im Judentum sind die körperlichen Bestandteile mehr als nur die „fertige Summe“ des Körpers. Dabei tragen sie unterschiedliche Wichtigkeitsgrade und verschiedene Bedeutungen.<sup>143</sup> Das Symboldenken, sowohl im allgemeinen Judentum als auch im orthodoxen Sinne, ist also ein komplexer Sachverhalt, der physiologische, politische, psychologische, wirtschaftliche, kulturgeschichtliche, erkenntnistheoretische, ästhetische, alltagspragmatische und letztlich auch metaphysisch-religiöse Aspekte hat.

Im Folgenden möchte ich drei Beispiele für die Betrachtung menschlicher Körperteile im Judentum darstellen, auch gegenüber anderen Kulturen. Das Auge als „gesehenes“ Organ und das Herz als „verstecktes“ aber spürbares Körperteil möchte ich zunächst erläutern. Das Haar und seine Bedeutung von Erotik und Magie schließt diesen Abschnitt; der Abschnitt 6.6.1 (die Perücke das Kopftuch und der Hut) knüpft daran an.

### **5.2.1 Das Auge**

Sehen ist ein physiologischer Vorgang ebenso wie ein durch individuelle und soziale Differenzen markierter historisch-kultureller Prozess, welcher immer an eine Orientierung in der Gesellschaft anzupassen war. Jede historische Epoche entwickelte ein spezifisches Verhältnis zu den Sinnen und explizit auch zum Sehorgan (Benjamin 1977, 14). Die Veränderung sinnlicher Wahrnehmung trifft – zumindest für die abendländische Kultur – insbesondere das Sehen, das sich als kulturell und historisch variabel erwiesen hat.

Außer als anatomisches Vermögen, nämlich als „kommunikativer Sender“<sup>144</sup> und Sehorgan bzw. Sinnesorgan, wird das Wort „Auge“ (אֵינַן hayn) im Hebräischen in noch drei weiteren Bedeutungen verstanden, die einen engen Zusammenhang mit dem ursprünglichen Sinn des Auges als „Existenz“ und „Zentral“ haben. Zunächst wird der Term „hayn“ im Hebräischen auch für „Wasserquelle“ benutzt (Gen. 24, 29 & Exs. 15, 27 & Num. 33, 9 & Deu. 33, 28). Hayn ist ein Ort des Treffens oder zumindest, wie es in der biblischen Zeit war, ein Ort der Öffentlichkeit und sozialen Geschehens. Im Unterschied zu Sinnen wie dem Tastsinn oder dem Geschmackssinn, die dem privaten Bereich eines Subjekts zugeordnet werden, beansprucht das Auge eben die Öffentlichkeit (Benthien & Wulf 2001, 49-65).

Hayn als Wasserquelle lässt nicht assoziieren, dass medizinisch gesehen das Auge

---

<sup>143</sup> Der Streit, welchem Organ die Krone zukomme, ist in der Kulturwissenschaft alt. Auch im Judentum existiert die Fabel vom Streit der Glieder, die gleichfalls illustriert, wie Körperbilder und Gesellschaftsbilder zusammenhängen (eine jüdische Erzählung zur Illustration eines Streits der Körperteile siehe: Jeggle 1986, 29-30).

<sup>144</sup> Das menschliche Auge ist mehr als nur wahrnehmender Sinn. Es ist auch sprechendes Organ, kommunikativer Sender. Sehen ist damit nicht nur Empfangen. Unser Verständnis des Sehens wird wesentlich geprägt durch das, was wir Blick nennen (Milz 1992, 196).



hauptsächlich aus Wasser besteht, sondern der Ausdruck begründet auch die elementare Wichtigkeit des Auges für den heutigen, aufrechten Menschen<sup>145</sup>. Früher suchte der Mensch seine „irdische Existenz“ (seine Wohnstelle) besser neben eine Wasserquelle; der Stellenwert der „irdischen Existenz“ (der physiologischer Bedarf) wird in dieser Arbeit auf seine „sinnliche Existenz“ (der Erfahrungsbedarf) übertragen. Der Vorrang der dem Gesichtssinn inzwischen in unserem täglichen Leben zukommt, ist kein biologischer Zufall, sondern stammesgeschichtliches Erbe. Als Fenster des Körpers zur modernen Welt, ist das Auge im Verhältnis zu manchen Körperteilen, die schon jahrhundertlang zuverlässige Arbeiter waren, wie etwa die Hand, immer wichtiger geworden (Jeggle 1986, 38). Die Nahsinne verkümmerten, die Fernsinne wurden bevorzugt (Kamper & Wulf 1982, 13). Beim Menschen als dem „Augentier“ befindet sich diese biologische Spezialisierung in Einklang mit seinem Verhalten; es sei in dieser Hinsicht mit übereinstimmenden Grundeinstellungen und Leistungen zu rechnen (Kamper & Ritter 1976, 213).

Die Hierarchie der menschlichen Sinne, mit dem dominanten Augensinn, war in der biblischen Zeit nicht anderes als heutzutage. Um einen Feind zu eliminieren, wie die Priester im Fall Samsons es taten, wurden seine Augen zuerst ausgestochen. Früher hieß es im Alten Testament „Auge um Auge“, um zu zeigen, wie scharf die Ahndung eines Verbrechens sein konnte, wenn das Auge, das Existenz-Licht, als Gegenstand und Maß für eine Strafe benutzt wurde. Durch den Verlust des Augensinnes, wie man es im Fall Samsons zu erzählen bekommt,<sup>146</sup> trat für einen Verbrecher der „soziale“ Tod ein, und dieser darf durchaus als schlimmer als der eigentliche biologische Tod bezeichnet werden.

Das Sehorgan dient neben anderen menschlichen Sinnesorganen als das wichtigste Mittel der Wahrnehmung; gleichsam als die „Wasserquelle“ der menschlichen Wirklichkeitserfahrung. Im Vergleich zu den übrigen Sinnen nimmt es eine überproportional große Fläche der sensorischen Bereiche unserer Großhirnrinde ein.<sup>147</sup> Die Augen sind zum dominanten kulturellen Sinn geworden (Milz 1992, 195-196): als Fenster zur Welt, Sprachrohr der

---

<sup>145</sup> Der aufrechte Gang des Menschen steht mit der Anforderung der Augen (und Ohren) vermutlich im Wechselbeziehung (Koenig 1975, 40).

<sup>146</sup> Auch der Name Samson enthält seine Symbolik. Der hebräische Stamm dieses Namens hängt mit dem Wort Sonne zusammen. Samson ist mit dem „Sönnlein“ zu übersetzen (Busch 1997, 145). Das Licht Israels in der Zeit Samson, wurde von den Feinden durch den Akt des Ausstechens gelöscht.

<sup>147</sup> Von allen Sinnesmodalitäten nimmt das Auge für den Menschen in seinem Alltag eine Vorrangstellung ein. Auch räumlich (anatomisch-physiologisch gesehen) gehört ein Drittel der Großhirnrinde zum visuellen System, und fast 40 Prozent aller Leitungswege zum Zentral-Nervensystem gehören zur Sehleitung (Schäffler & Schmidt 1998, 207).

Gefühle<sup>148</sup> und durch den Blick auch als Medium der Begegnung.

Das Wort Auge (Hayn) versteht sich neben „Wasserquelle“ in den jüdischen Heiligen Schriften auch als „Ort“, als das schutzgewährende, zentrale Geschehen menschlichen Zusammenseins. Gehe ich weiter mit dieser Bedeutung, dann versteht man im Hebräischen unter „Ort“, das Wort „Makom“ (מקום), was im Hebräischen als „Gott“ interpretiert ist. Das „Auge“ in der jüdischen Symbolik, dürfte damit der Ort der göttlichen Existenz in der menschlichen Materie sein.<sup>149</sup>

Hayn ist im hebräischen Alphabet die Bezeichnung der Summe 70. Im Alten Testament (Psalm 90, 10) hat die Siebzig ihre Bedeutung als Kennzeichen eines Menschenlebens (Betz 1999, 202-203). Anfang und Ende werden von der gleichen Quelle, von „Hayn“ symbolisiert: die „Wasserquelle“ des irdischen Menschen ist mit siebzig Jahren trocken gefallen. Ratsversammlungen, Gerichtshöfe und ähnliche Gremien waren häufig Körperschaften mit siebzig Mitgliedern. Moses (Deu. 11, 16) wurde ein Rat von siebzig Ältesten beigegeben. Auch das Synedrium, vor das Jesus geführt wurde um abgeurteilt zu werden, bestand aus siebzig Mitgliedern und dem Hohenpriester, der den Vorsitz führte (Betz 1999, 202). Aus diesem Grund ist Hayn nicht nur als das „Göttliche“ in der menschlichen Materie zu verstehen, sondern es stellt im hebräischen Alphabet mit seiner chronologischen Eigenschaft auch das Symbol der Vernunft dar.

Im modernen Israel erscheint dem Orthodoxen das „Auge“ mehr und mehr Störfaktor zu sein. Das Auge ist damit als Opfer der Sündigkeit der Umgebung geworden. Die „Sünden“ sammeln sich gewaltig auf allen Strassen und in jeder Ecke. Frauen im Bikini, die virtuell oder als Nachbarinnen umhergehen, Geschäfte und Institutionen, die mit Lust und Laster handeln, der öffentliche Verkehr, der den Sabbat sündig macht – in allem müssen den Zerfall ihrer jüdischen Tradition erkennen. Das Auge muss alles sehen und kann nur schweigen. Wenn orthodoxe Juden unterwegs sind, verstecken sie ihre Augen unter dem Hut, ihren Blick hinter den Händen oder halten ihn auf den Boden gesenkt. Ein Spaziergänger in Jerusalem stößt absichtslos Orthodoxen. Man erkennt sie an ihrer Kleidung aber auch an der schnellen ‚Flucht‘ vom ‚Tatort‘ der Sünde. In den Augen vieler Orthodoxer hat die Moderne in Israel das „göttliche Auge“ beschmutzt: sie leiht ihre Bildwelt und Symbolik aus dem Bezirk der

---

<sup>148</sup> Augensymbole schrecken den Angreifer, lenken ab, täuschen vor und lösen Orientierungsreaktionen aus. Die Augensymbolik heißt für alle Wirbeltiere und eben auch für den Menschen: „Achtung aufpassen!“ Dieses natürliche Gebot dirigiert Verhalten und Handeln, wodurch der Mensch bewusst ein Verhaltenstereotyp abrufft (Kamper & Rittner 1976, 213-214).

<sup>149</sup> In der buddhistischen Symbolik wird die Weise *Tara* durch ihre Augen als die am häufigsten verehrte Schutzgottheit betrachtet (Blau 1999, 53). In der Zeichnung die „allsehenden Augen“ werden allein Buddhas Augen gezeigt (ebd. 1999, 83).

Unreinheit. Das Auge sieht und das Herz schreit.

### **5.5.2 Das Herz**

Das „Herz“ steht in den verschiedensten Kulturen für das Erleben (Berkemer & Rappe 1996, 13-21), Gemüt, Zentrum des Lebens oder die Lebensmitte, für den Lokalisationspunkt von Gefühlen, Gedanken und Regungen, etwa Liebe und Erfurcht. Es wird auch als Mittel- und Treffpunkt von individuellem Leib und Welt, als Treffpunkt zwischen Götter- und Menschenwelt verstanden. Als Metapher enthält das Herz sogar den Aspekt der Abwehrwirkung.

Das Herz war im alten Ägypten die „Mitte der Person“, die hauptsächlich ihren „Herzensentscheidungen“ folgte (Assmann 1996, 143-172). Im alten Griechenland repräsentierte das Herz zunächst Denken, Fühlen und Wollen des Menschen, und erst später verlagerte sich die Bedeutung stärker in der Richtung des Geistigen (Becker 1992, 126-127). In der ersten Bibel ist das Herz vor allem der Sitz der Vernunft und des Verstandes, des geheimen Planes und Überlegens und der Entschlüsse. Salomo (1 Kön. 3, 9), der Patron der Weisheit und Intelligenz, bittet daher Gott um ein hörendes Herz, d.h. einen wachen, aufmerksamen Verstand und Geist (Schroer & Staubli 1998, 47) und Pharao, der König Ägyptens, beriet sich allein in seinem Herzen, nachdem ihn Moses mit dem Satz herausgefordert hatte: Gib mein Volk frei, (Ex. 7, 14). Bei den alten Ägyptern bedeutete „herzlos“ soviel wie „verstandesarm“ (Lurker 1983, 277), das wiederum heißt: eine Unfähigkeit zu besitzen durch den Verstand Entscheidungen zu treffen.

Das Herz verkörpert die zentrale Weisheit des Fühlens gegenüber der im Kopf wohnenden Weisheit des Denkens. Beide sind Intelligenz, aber das Herz bedeutet auch Mitleid, Verständnis, den geheimen Ort und Liebe. Es enthält das Herzblut, den Lebenssaft eines Menschen (Cooper 1986, 76-77).

Die Analogie des menschlichen Herzens schafft eine Verbindung zwischen der Physiologie und der Psychologie des Menschen. Bekanntlich teilt anatomisch gesprochen die Herzscheidewand (septum cardiale) das Herz in zwei Teile, und somit in rechter und linker Herzhälfte pulsieren zwei Kreisläufe.<sup>150</sup> In der bildhaften Zweiheit des Musters will die Analogie das Herz und die Herzlosigkeit kennen, oder wie es Schroer & Staubli (1998, 47-48) beschreiben, den Verstand und die Dummheit. Der Verstand ist quasi „sauerstoffreich“ (Körperkreislauf), die Dummheit dagegen „erstickend“ (Lungenkreislauf). In der Analogie

---

<sup>150</sup> Die rechte Herzhälfte saugt das Sauerstoffarme Blut aus dem Venensystem des Körpers an und pumpt es in den *Lungenkreislauf*, wo es mit Sauerstoff angereicht wird. Aus der Lunge gelangt das Blut in der linken Herzhälfte, die es in die Aorta und damit zurück in den *Körperkreislauf* presst (Schäffler & Schmidt 1998, 252).

des Herzen ist das Gewissen die Frischluft, die den Gesamtmenschen lebensfähig und verstandeskräftig macht.

Im alten Testament (1. Sam. 16, 7) ist das Herz auch der „innere Mensch“, denn während der Mensch in erster Linie mit dem Auge wahrnimmt und in der Kommunikation mit den Mitmenschen hauptsächlich auf die Augen schaut, blickt Gott auf das Herz des Menschen (Biedermann 1989, 185-186). Herz ist somit das Zentrum des menschlichen Seins, des körperlichen wie des geistig-seelischen, die göttliche Gegenwart im Zentrum. Es wird als das nach unten zeigende Dreieck dargestellt. Es ist das Zentrum des *Menschen*, der *Religion* und des vereinigten *Lebensprinzips* (Liebe). Es wird sowohl als die Mitte des Makrokosmos, als auch als das Zentrum des Mikrokosmos erfasst (Cooper 1986, 76-77). Wenn im übertragenen Sinn vom Herzen als einem Ort die Rede ist, so wird das Herz gänzlich zum Bild für Mitte und Zentrum.

Die deutsche Sprache blieb sich der Spannung zwischen dem physischen Organ „Herz“ und der symbolischen Chiffre, dem „Herzen“, bis in der Grammatik hinein immer bewusst. Es steht nicht nur für das Organ an sich, sondern durch Übertragungen und Wortkombinationen auch im Zusammenhang mit den Begriffen Seele und Liebe (Koenig 1975, 319). Es ist nicht dasselbe, ob jemand einen Herzinfarkt hat oder an Herzenskummer leidet. Je nachdem ist er oder sie „herzkrank“ oder „herzenskrank“ (Schroer & Staubli 1998, 45). Im Hebräischen allerdings macht man keinen Unterschied zwischen Herz und Herzen. Jedoch kann in der kompakten Sprache des Alten Testaments der Herztod mit dem Hirntod verwechselt werden:

*Es erstarb ihm sein Herz in seinem Inneren, und er wurde zu Stein. Etwa zehn Tage danach schlug Gott den Nadab, so dass er starb (1 Sam. 25, 37ff).*

Was zunächst nach einem Herzschlag klingt, kann keiner sein, weil Nadab noch zehn Tage weiterlebte. Vielmehr wird vorausgesetzt, dass das Herz als zentrales Organ die Beweglichkeit der Glieder ermöglicht. Wenn das Herz stirbt, ist der Körper wie ein Stein gelähmt. Solche Symptome führen wir auf einen Hirnschlag zurück. Im alten Israel wurde dem Gehirn als Organ sehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt (Schroer & Staubli 1998, 45). Es könnte auch interpretiert werden, dass Gott als Zentrum des Universums (Makrokosmos) stärker ist als die menschliche Mitte (Herz) und dass er es ist, der bestimmt, ob die menschliche Mitte weiter funktioniert und wie lange sie funktionsfähig bleibt. Mit Hilfe der medizinischen Information, dass ein Mensch nur kurz ohne seine Herzfunktion lebt und sterben muss, wenn sie ausfällt, zeigt uns die Geschichte Nadabs, dass dieser nur aufgrund der Erlaubnis von Gott noch 10 Tage leben durfte. Das Herz als Mitte oder Zentrum der menschlichen Sinne (Mikrokosmos) bekommt nach dieser Geschichte im Verhältnis zum

Makrokosmos einen eher geringe Reichweite.

Das Herz enthält auch eine Abwehrsymbolik. Abbilder des Herzens kann man an Orten finden, wo es als reales Objekt gar nicht hinpassen würde. Unter dem Gesichtspunkt seiner ursprünglichen Abwehrwirkung wird die Verwertung des Herzmotivs zum Beispiel an Aborttüren und Fensterläden sofort verständlich. Diese Orte als mögliche Eingangspforten für reale und magische Gefahren zeigen in fast allen Baustilen irgendwelche Schutzornamentik. Unter diesem Aspekt ist vermutlich die Herzform der ledernen Ellenbogenverstärkung auf Jackenärmeln zu betrachten. Der bekannte heftige und lang andauernde Schmerz durch Schlag auf einen bestimmten Punkt des Ellenbogens (narrisches Ban) lässt an eine präventive Motivverwendung denken. Für die Funktion des Herzbildes als Abwehrornament spricht weiter die Tatsache, dass die Juden um 1700 in Nürnberg zur vorgeschriebenen Tracht als Kennzeichen ein großes rotes Herz tragen mussten; in allen anderen deutschen Gebieten war ihnen ein gelber Ring an der Kleidung vorgeschrieben, eine Form also der ebenfalls Abwehrbedeutung zukommt (Koenig 1975, 319-323).

Das flammende Herz symbolisiert religiösen Eifer, Frömmigkeit und Hingabe. Ein Herz in der Hand ist ein Bild für Liebe und Ehrfurcht; ein von einem Pfeil durchbohrtes Herz ist das reuevolle Herz; Reue mit zwei Pfeilen ist ein Attribut des Heiligen (Cooper 1986, 76-77). Heute gilt das Herz im allgemeinen als Symbol für Liebe und Freundschaft. Vom hohen Mittelalter an wird das Herz in der Liebesdichtung romantisiert<sup>151</sup>, in der Kunst bald naturfern stilisiert, mit busenförmigem oberen Rand dargestellt und teils mit irdischer, teils mit mystisch-himmlischer Liebe in Verbindung gebracht (Biedermann 1989, 185-186).

### **5.2.3 Das Haar**

Ursprünglich erfüllten Haare eine Reihe von Aufgaben. Der Pelz unserer frühen Vorfahren regulierte die Körpertemperatur, verhinderte Verletzungen und fungierte als Sinnesorgan. Das Haarkleid des Menschen hat seit Beginn der Evolutionsgeschichte wichtige, zum Teil lebensnotwendige Funktionen übernommen. Sie lassen sich primär als Schutz vor äußeren Einflüssen beschreiben. So bewahrte die ursprünglich wesentlich stärker ausgeprägte, den gesamten Körper bedeckende Behaarung den Menschen vor Kälte und übermäßiger Sonnenbestrahlung, vor Schmutz und Verunreinigung sowie vor mechanischen oder chemischen Einwirkungen (Hohenwallner 2001, 1-5). Im Laufe der Weltgeschichte und mit der Entwicklung des Kleidungsstoffes verlor das Haar seine schützende Bedeutung. Uns bleibt manchmal nur ein Reflex, den wir noch spüren und den wir schon lange nicht mehr

---

<sup>151</sup> Das Herz in Sprache und Literatur z.B. aus der Goethezeit (Goethe, Novalis und Hauff) siehe: Berkemer & Pappe 1996, 173-209.

brauchen: droht Gefahr, stellen sich die Haarwurzeln auf – uns sträubt sich der „Pelz“. Geschichtlich gesehen betrachtet man eine Entwicklung des Haares von der Schutzfunktion zur Schmuckfunktion. Die Kleidung übernahm die Schutzfunktion des menschlichen Haares. Die Bedeutung von Haaren liegt heute eher im ästhetischen und nicht zuletzt im erotischen Bereich. Sie symbolisieren Schönheit und Jugend und sind wohl auch sexuelles Lockmittel, weil Krone und Zierde des Hauptes das Haar ist (Schroer & Staubli 1998, 107). Wenn man heute von Haare in Verbindung zu Schönheit und Erotik redet, dann soll man zwischen Kopf- und Körperbehaarung unterscheiden. Während die Kopfbehaarung immer noch als „Krone“ und „Zierde“ in unserer Kultur anzusehen ist, bekommt das Körperbehaarung vielmehr die Funktion eines Störfaktors, ist im Sinne Jeggles (1996, 144-158) als „animalisches Erbe“ zu sehen, welches uns kultivierte Menschen an der Ursprung unseres Beginn schleudert.

In der Untersuchung der Körperbehaarung von Somogai (1982, 94-95) wird behauptet, dass die Brustbehaarung als Beispiel kein Symbol der Männlichkeit sei. Sie sei hässlich und nähere den Menschen dem Tier an. Sie sei ein Zeichen des Mangels an Feinheit und Kultur. Auch behaarte Hände und Arme seien nichts anders als ein Symbol von Esau (Jäger). Ein behaarter Mann sieht grob und prost aus. Behaarte Brust bei Männern erinnert an Affen. Nach Somogai seien behaarte Arme weniger abstoßend als eine behaarte Brust (ebd.1982, 94).

Die kulturelle Nachfrage nach einem „glatten Körper“ und die Steigerung an technischen Verfahren zur Erreichung des „gesellschaftlichen“ Schönheitsideals lassen uns vermuten, dass die zukünftige Gesellschaft in ihren Individuen zunehmend unbehaart sein wird. Die Filmproduktion als eine gewisse Spiegelung unsere Leistungsgesellschaft, geht sogar noch ein Schritt weiter und es scheint, dass die Ikonographie Hollywoods<sup>152</sup> in mehreren Science-Fiction Filmen (z.B. Star Wars) schon vor vielen Jahren Gesicht, Kopf und Körper einer zukünftigen Gesellschaft vorentworfen haben. Dort kämpft ein kultivierter Glatzkopf-Mensch gegen haarige Gegner aus niedrigen Kulturen. Für die Darstellung biblischer Szenen „spielt“ das Haar aber eine große Rolle.<sup>153</sup>

Nach dieser auf die Zukunft gerichteten Sichtweise scheint das Haar in unserer Kultur immer weniger und weniger zu sagen zu haben. Trotzdem bleibt dem Kopfhair Aufmerksamkeit sicher, so in der Geschlechterwahrnehmung, wenn etwa ein heterosexueller Mann das schöne, duftige, lange Haar einer Frau sieht. Der enorme Aufwand an Färbung und Tönung des

---

<sup>152</sup> Ikonographie als kulturwissenschaftliches Verfahren siehe: Hägele 1998.

<sup>153</sup> Engel haben Locken, Marias Haare und die anderer heiliger Frauen sind lang und schlicht gescheitelt. Jesus als jugendlicher Rebell, Pazifist und Anhänger einer Protestbewegung trägt lange Haar und ist meist glatt im Gesicht. Sein Gegenspieler Herodes und dessen Legionäre und der Vertreter des römischen Militärs und der Staatmacht Pilatus, haben wiederum einen Kurzhaarschnitt, um die Haartracht an dem Kampfhelm anzupassen... (Flocke & Nössler & Leibrock 1999, 53-60).

Haares für beide Geschlechter, ganz zu schweigen von merkwürdigen und abgefahrenen Frisuren, zeigt vielmehr die Breite des gesellschaftlichen Phänomens.<sup>154</sup> Durch die ihm beigegebene Bedeutung als Sitz des Lebens ist das Haar zu einem besonderen Symbolträger geworden; ihm gilt die ganze Pflege und Aufmerksamkeit des Menschen, der sich durch sein Haar repräsentiert sieht (Jedding-Gesterling & Brutscher 1988, 9).

Diese (Selbst)Repräsentation hat sogar einen evolutionsbiologischen Hintergrund. Beide Geschlechter teilen durch gepflegtes Haar mit: Ich bin vital und potent. Das Haar wird nach wie vor als Erbgut, als Schönheitssymbol und als erotisches Stimulans wahrgenommen. Eine israelische Zeitung berichtet sogar vom Haar und seinem Stellenwert auf dem Arbeitsmarkt.<sup>155</sup>

Schon der römische Dichter Publius Ovidius Naso räumte in den zwanziger Jahren des letzten vorchristlichen Jahrhunderts dem Haar eine besondere Stelle ein. Als kreativer Dichter und erfahrener, geschmackvoller Kenner des weiblichen Geschlechts wusste Ovidius nur zu gut von der enormen erotisierenden Wirkung langen, dichten Frauenhaars auf die Männerwelt, was in seiner Dichtung auch stets zum Ausdruck kommt. Bei Ovidius finden sich die meisten Stellen, an denen das Haar der Frau als ihr schönster natürlicher Schmuck gelobt und seine elementare Bedeutung in der Kunst der Verführung unterstrichen wird (Hohenwallner 2001, 11-21). In dieser Zeit des biblischen Israels wurden Zärtlichkeit und Erotik durch Erwähnung von Körperteile nicht zu kurz kommen. Das Alte Testament kennt viele Fachbegriffe, die sich auf das Haar und seine Pflege beziehen (Schroer & Staubli 1998, 107). Es fällt deshalb auf, wie oft das Alte Testament von der Schönheit israelitischer Frauen und Mädchen zu erzählen weiß, so bei Sara, Rebekka, Rachel, Tamar, Batscheba, Judit und Ester. Im Hohelied des Alten Testaments wird der Dichter nicht müde, die Schönheit der Geliebten zu preisen. Das Hohelied kennt alle Stufen der Schönheit.

*„Deine Augen sind Tauben hinter deinem Schleier. Dein Haar ist wie eine Herde Ziegen, die an den Abhängen des Gebirges Gilead lagern....“ (HL 4, 1).*

Der Ziegenbock aus dem Höhenlied ist nicht zufällig erwähnt und heißt im Hebräischen „der Haarige“ (שׁעִיר עִיזִים). Im Hohelied wird er als Symbol der Schönheit verwendet, obwohl seine ursprüngliche Symbolik eigentlich Vitalität und Potenz konnotiert. (Schroer & Staubli 1998, 111).

Haar, Schönheit und Sexualität bilden einen untrennbaren Zusammenhang. Das Haar der Frau

---

<sup>154</sup> Siehe auch die Tageszeitung „Schwäbisches Tagblatt“ vom 17.02.2003.

<sup>155</sup> Die israelische Zeitung „Maariv“ berichtete am 07.02.03 von einer Studie, welche das Haar als Entscheidungskriterium für Vorstellungsgespräche um einen Job bezeichnet. Menschen mit Glatze haben weniger Chancen um einen Job als Menschen die mit Kopfbehaarung.

verweist auf das Geschlecht, das verborgen ist. Es soll verhüllt sein und heißt nicht zufällig „Scham“. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die jüdischen Heiligen Schriften den religiösen Frauen das Zeigen des eigenen Kopfhaares verbieten. Man wäre sicherlich ins Trudeln geraten, wenn es im Judentum allein um das Erfüllen der Zehn Gebote gegangen wäre. Denn nach mindestens zweien der Gebote kann man sich in Sünde begeben; eines verbietet es dem Mann, die Frau des Nachbarn zu begehren. Inzwischen rebellieren Frauen in der Orthodoxie gegen das Zeigensverbot.<sup>156</sup>

Außer als Schönheitsideal und erotisches Stimulans hat das Haar im orthodoxen Judentum auch eine magische Funktion, die schon im Kindesalter beginnt. Mit drei Jahren werden die orthodoxen Kinder zu einer großen Feier eingeladen. Der Ort ist ein Grab von einem großen Rabbi. Dort bekommen die Kinder einen kürzeren Haarschnitt; dies symbolisiert gleichzeitig den Anfang eines strengen, orthodoxen Lebens<sup>157</sup>. Das geschnittene Haar wird sofort verbrannt, weil man glaubt, dass das Haar die Kinder stumm macht (Liliental 1908, 12) oder die Intelligenz und den Verstand des Kindes verschattet (Schauss 1970, 82).

Das Haar auf dem Hinterkopf spielt nur bei Kindern eine bedeutende Rolle, während bei Männern nur das Gesichtshaar (Vollbart und Schläfenlocken) eine tiefe religiös-mystische Bedeutung erhält. Die Träger von Weisheit und Würde, Lehre und Gesetz, wie Moses und die Apostel, hatten einen Bart (Flocke & Nössler & Leibrock 1999, 53). Bart und Pejes (Schläfenlocken) verliehen dem orthodoxen Mann Würde und symbolisieren das gottgeschaffene Unterscheidungsmerkmal gegenüber der Frau (Somogai 1982, 84-96). Man muss nur Bilder und Photos von berühmten Rabbis betrachten, die in jedem orthodoxen Haus zu finden sind und auch sichtbar angebracht sind, um diesen Sichtpunkt der Würde von Haar (Vollbart und Schläfenlocken) besser verstehen zu können. Berühmte Rabbiner werden immer mit vollem weißem Bart und langen Schläfenlocken dargestellt. Bei religiösen Vorträgen kann man beobachten, dass vor, während und nach dem Vortrag die Rabbiner den Bart kämmen oder ihn oft mit der Hand oder den Fingern berühren.

Das Charakteristische am Gesicht des jüdischen Mannes waren der Bart und die „Pejes“. Zusammen mit der „orthodoxen“ Kleidung und deren Erkennungsfarbe galten Bart und Pejes schon im Mittelalter als männliche, jüdische Merkmale (Maier 1973, 519). Nach der Kabbala ist das menschliche Gesicht – da gottebenbildlich – heilig, und folglich ist es verboten, den Bart zu beschädigen.<sup>158</sup> Infolgedessen werden Bärte von manchen, extremen orthodoxen

---

<sup>156</sup> Siehe Abschnitt 6.6.1.

<sup>157</sup> Von diesem Moment an müssen die Kinder eine Kopfbedeckung, die Kipa, tragen.

<sup>158</sup> An dieser Stelle möchte ich den Zusammenhang zwischen „Schere und Macht“ erwähnen. In spektakulären



Strömungen weder gekämmt noch sonst gepflegt. Bart und Pejes sind so heilig, dass sie nur in Notfällen berührbar sind.<sup>159</sup>

Die Haare besitzen eine Vitalität und Wandlungsfähigkeit, die zu Symbolisierungen herausfordern. Anders als andere Körperteile des Menschen liegt die besondere Bedeutung des Haares in ihrer Beschaffenheit. Sie wachsen immer wieder nach. Das Handbuch des deutschen Aberglaubens (1930) ist als Beispiel für eine reichhaltige Quelle für obskure Haarpraktiken und Obsessionen. Rituelle Schneide-Vorschriften, Haaropfer und Haarzauber lassen sich in allen Kulturen beobachten (Benthien & Wulf 2001, 28-29). In den Haaren wohnt die Kraft des Lebens und die Macht der Liebe (Jeggle 1996, 149). Das Haar birgt den Seelenstoff, in ihm liegt die Kraft, denn es wächst immer weiter, im Volksglauben noch nach dem Tod (Hansmann & Kriss-Rettenbeck 1977, 130). Mit der Vorstellung, dass ein Teil auch losgelöst vom Ganzen stets dem Ganzen verbunden bleibt, wurden mit abgeschnittenem Haar die unterschiedlichsten Heil- und Liebeszauber verbunden. Die Einstellung, dass man mit dem Abschneiden der Haare seine Kraft verliert und sich in die Gewalt oder Obhut desjenigen begibt, in dessen Besitz sie gelangen, spielt dabei eine große Rolle.

Simson verliert erst dann seine Kraft und wird besiegt, nachdem ihn Delilah seines Haupthaares beraubt hat ( SDBS 1987, 10). Kein Schermesser, heißt es, sei von Geburt an auf sein Haupt gekommen (Richter 13, 5). Und in den ungeschorenen Haaren liegt, so will es der Mythos der Geschichte, auch das Geheimnis seiner unbeschnittenen, übermenschlichen Kraft. Voll blinder Selbstsicherheit setzt er sie ein, chaotisch und zerstörerisch, und treibt immer tiefer hinein in den Kreislauf der Gewalt (Richter 13, 16). Buchstäblich mit seinem Haar verfangt sich Simson in Delilahs System, das sich letztlich stärker erweist als Simsons Kraft (Flocke & Nössler & Leibrock 1999, 57-58).

Wer sich in den Besitz von Haaren eines anderen setzt, erlangt Macht über ihn (Koenig 1975, 230). Während die Kraft und Länge des Haares in den Geschichten des Alten Testaments in

---

Aktionen wurden viele Juden aus der Diaspora nach Israel gebracht. Mit der Operation „Fliegender Teppich“ wurden sie aus dem Jemen geholt (Ben-Gurion 1966, 42). Nach ihren Erzählungen und belegbar aus Dokumenten jener Zeit (1949) wurden den nach Israel Gebrachten von den ersten, säkularen Pionieren (Zionisten) in Israel sofort bei der Ankunft „Bart und Pejes“ abgeschnitten, und zwar, um das „einheitliche Aussehen der Nation“ in Israel zu gewährleisten. Die jemenitischen Immigranten empfanden diese Aktion als Akt der Misshandlung und Erniedrigung (Nach persönlichen Erzählungen von jemenitischen Immigranten). Das Haarschneiden als Strafe und Demütigung ist alt. Es scheint eine Überlieferung zu bestehen, die diesen Zusammenhang zwischen Ordnung und Frisur, Haarlänge und Freiheit festschreibt (Jeggle 1996, 147). Die Pioniere in Israel wollten keinen Mensch bestrafen, jedoch wurde ihr Akt des Abschneidens als solche wahrgenommen. Ohne direkte Absicht sind die säkularen Zionisten zu Tätern geworden, die Tradition und Kultur ihrer Brüder nicht geachtet haben.

<sup>159</sup> Im Golfkrieg 1991 war die Bedrohung durch Giftgas in Israel sehr hoch. Deshalb wurden Gasmasken an allen Bürger in Israel verteilt. Für die Orthodoxen hätte die Gasmaske aber keine Wirkung gehabt, wenn das Bart vorher nicht rasiert worden wäre. Die meisten Orthodoxen rasierten sich nicht, weil nach ihrer Auffassung die Gefahr aus dem Irak noch nicht hochbedrohlich war.

erster Linie mit dem Haar des Mannes verbunden werden, findet sich in Mythen, Legenden und Märchen eine Fülle von Geschichten, die von der besonderen Magie und der praktischen Nützlichkeit<sup>160</sup> des weiblichen Haares erzählen.<sup>161</sup>

Menschliches Haar galt in Religion und Volksglauben als ein besonderes, mit magischen Qualitäten behaftetes Material. Archäologische Funde von Kämmen, Bürsten, Pomaden und Schmuckstücken zeigen, dass das Haar bereits in früheren Zeiten für die Menschen ein Gegenstand ständiger Aufmerksamkeit und Sorge gewesen ist (Benthien & Wulf 2001, 29). Es wurde als Sitz von Kraft und Leben angesehen, und vielerlei Bräuche und Riten bis hin zu Zauberrezepten bestimmten den Umgang mit ihm noch weit bis ins 19. Jahrhundert hinein, wodurch Haarobjekte gleichwohl für viele Menschen als Sonderform des privaten Denkmals eine wichtige Rolle im Umgang mit Trauer und Erinnerung spielten (ZuMfS 1994, 79-84). Von der biblischen Erzählung vom behaarten und vom glatten Mann, Jakob und Esau, vom kräftigen Simson, vom schönen Absalom (Samuel II 14, 25 und 18, 9-18) und vom Propheten Elisa<sup>162</sup> (Könige II 2, 23-25), bis hin zu zahlreichen Märchen- und Sagenstoffen, vom Haaropfer in der Antike für einen Toten bis hin zu den rituellen Haarschnitten bei Mönchen und Nonnen, bei Täuflingen oder Bräuten, reicht ein breites Überlieferungs- und Bedeutungsspektrum.

Auch in der Malerei und der Literatur wurde die magische Kraft des Haares thematisiert. Bei Munch<sup>163</sup> sind Haare als Falle dargestellt, wodurch der Mann zum Opfer fällt, und dem Jüngling in Goethes „Die Braut von Korinth“ wird die Liebesgabe einer Locke von seinem Haupt zum tödlichen Verhängnis (ZuMfS 1994, 79-84).

Jede Epoche, jede kulturelle Gruppe hat ihren Haarstil; ihren Ausweis, der Auskunft über den jeweiligen gesellschaftlichen Ort gewährt, an dem der Haarträger sich sehen möchte; oder über die ständischen Strukturen, in die er einzuordnen ist (Jeggle 1996, 153-154). Für die orthodoxen Juden in Israel sind Haare, die sie einer bestimmten Gruppe zuordnen, ein

---

<sup>160</sup> Vom direkten Nutzen der Haare, siehe Jeggle 1996, 145-147.

<sup>161</sup> Während die Schlangenhaare der Gorgo-Medusa den Schrecken schlechthin repräsentieren, haben lange Haare in Märchen häufig einen eher praktischen Nutzen: Rapunzels Haar ist so lang und kräftig, dass der Geliebte daran hochklettern kann. Wenn die Haare nur lang genug sind – wie im Fall der schönen reuigen Sünderin Maria Magdalena, die Jesus mit ihren Haaren die Füße abtrocknet –, können sie sogar zum Handtuchersatz werden (Benthien & Wulf 2001, 30).

<sup>162</sup> Elisa wurde von Lausbuben aufgrund seiner Glatze ausgelacht. Hier wird das Haar gleich als die Würde eines Menschen gesehen was bedeutet, dass ein Prophet mit einer Glatze ein Widerspruch in sich ist. Wenn der Kopf mit Phallus und das Haar mit dem Samen gleichgesetzt wird, dann kommt Haarlosigkeit der Kastration und Geschlechtslosigkeit gleich (siehe auch Jeggle 1996, 149-150). In diesem Sinne war das Auslachen gegen Elisa als Angriff auf seine „Potenz“ als haarloser Prophet.

<sup>163</sup> Edvard Munch: *Liebespaar in den Wellen* 1896.

wichtiges Merkmal ihrer Identität geworden. Perücken bei den Frauen, Bart und Pejes bei den Männern sind die Zeichen der Zugehörigkeit. Auch Nicht-Haare, also das Kopftuch bei den Frauen, weist indirekt auf die Bedeutung des Haars in diesem Kreis hin.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass auch einzelne Körperteile ihren Platz; ihre Symbolik im Judentum haben. Ein Teil vom heiligen Ganzen kann nicht ‚schmutzig‘ sein. In den jüdischen Heiligen Schriften erscheint der Körper anders als der sinnliche Körper, welcher durch seine Körperteile das Erleben spürt. Der Körper der Orthodoxen scheint ein anderer zu sein als der Körper der Pioniere im neuen Land Palästina, wie er sich z.B. in den Photos der Kibbuzentstehung präsentiert. Der „zionistische“ Körper steht in der Umkehr zum Bild eines „orthodoxen“ Körpers, welcher wenn er überhaupt nur im Kontext der Reinheitsrituale erwähnt wird. Das Erleben des Körper ist nur dann als „rein“ zu sehen, wenn dieser Zustand durch die Erhaltung der jüdischen Reinheitsrituale resultierte. Einen Körper, der nach seiner Befriedigung und dem seine Ästhetik Erlebnis wird, ist in orthodoxer Sicht ein Körper, der man „schmutzig“ und „verführerisch“ nennen soll und der womöglich zu bekämpfen ist.

### **5.3 Die Reinheitsrituale im religiösen Judentum**



Hygiene, (keimfreie) Sauberkeit, Schmutz und Reinheit scheinen Bestandteile eines Konzeptes zu sein.<sup>164</sup> Die komplizierten Kategorien und tief verwurzelten Vorstellungen von Rein bzw. Unrein, Hygiene, Sauberkeit und Schmutz, nahmen bei den Juden schon immer eine zentrale Rolle ein (Gilman 1998, 75), vor allem, wenn sie die grundlegendsten menschlichen Funktionen: die Nahrungsaufnahme und das Eheleben, sowie die kultische Tätigkeit betreffen. Der Schmutz verstößt gegen die menschliche Ordnung; mit ihm wird im übertragenen Sinn die „orthodoxe“ Einheit von Körper und Seele gestört. Ihn zu bekämpfen, ist kein negatives Tun, sondern eine positive Bemühung um die Ordnung in der Welt (Douglas 1984, 2). Die Organisation der orthodoxen Welt gelingt aber nur, wenn das Bemühen um die Abwehr bzw. die Meidung von Schmutz neben dem Körper auch die Seele miteinbezieht. In diesem Punkt unterscheidet sich die orthodoxe Perspektive von den öffentlichen Hygiene- und Reinlichkeitsvorstellungen, welche seit dem Ende des 18. Jahrhunderts im säkularen Europa formuliert wurden. In der Reinheitsdoktrin der Orthodoxie steht neben der Sauberkeit des Körpers hauptsächlich und fast immer die Reinheit der Seele. Hygiene ist eines der Z(S)auberworte der Moderne. Ab dem 18. Jahrhundert und das 19. Jahrhundert hindurch reichte das Inhaltsspektrum des Begriffes von der Beschaffenheit der natürlichen Umwelt über die Kleidung und die Ernährung, die Arbeit, die gymnastischen Formen der Bewegung, die Wohnung, die Wasserversorgung, die Reinlichkeit und die Nervenhygiene, bis hin zur Sexualität und zur Sorge um gesunde Nachkommen (Sarasin 2001, 17). Ambivalent wurde der Hygienebegriff mit der „Rassenhygiene“ des mörderischen 20. Jahrhunderts.

Hygiene und Reinlichkeit gehören in Deutschland auch zu den Themenbereichen der Kulturwissenschaft (Kaschuba 1998, 293ff & Trümpy 1986, 260). Epidemien und verschiedene Krankheiten waren nicht nur für Mediziner interessant, sondern in ihrem Stellenwert für den Kulturprozess auch für die Kulturwissenschaftler. Die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts (Johann Peter Frank, Christoph Wilhelm Hufeland und Theodor Weyl) betrachtete den Kampf gegen die Krankheiten als Motor für Sanierung der Städte und plädierte für eine neue Hygienepolitik (Löneke & Speiker 1996, 7-14). Sauberkeit ist damit eine kulturelle Selbstverständlichkeit geworden. In der Geschichte der Sauberkeit spiegelt sich der Prozess der Zivilisation (Elias 1976). Sie ist als Ausdruck des sozialen Wandels (Mönkemeyer 1988, 19-119). Der Umgang mit dem Körper wurde umstrukturiert und bildete im Koordinationssystem der gesellschaftlichen Werte einen zentralen Schnittpunkt (Kaschuba

---

<sup>164</sup> An dieser Stelle werden die Begriffe *Sauberkeit* und *Reinlichkeit* nicht weiter unterschieden. Im Weiteren stellt der Begriff Sauberkeit einen „somatischen“ Aspekt dar, wobei die *Reinlichkeit* im Judentumskontext auch die Sauberkeit der Seele beinhaltet.

1988, 292).<sup>165</sup> Die Sauberkeit ist dabei notwendigerweise abhängig gewesen von den mehr oder weniger obskuren Vorstellungen über den Körper; über die ihn umhüllenden Schichten und über die physiologischen Vorgänge (Vigarello 1988, 11).

Das Judentum agiert durch seine Reinheitsrituale einen Kohäsions- und Hygienekodex von Körper und Seele. Das besondere daran ist die Aufhebung der Zeit. Durch das Ritual der Reinlichkeit wird die Vergangenheit – im wahrsten Sinne des Wortes – wieder lebendig. Reinheitsrituale, aber auch Rituale im allgemeinen bewirken oft ein Gefühl des Dazugehörens und geben durch Sinnvermittlung dem Individuum wie der Gruppe einen emotionalen Halt (Pribersky & Unfried 1999, 66). Reinlichkeitsrituale sind religiöse begründete, sozial bis ins einzelne geregelte Handlungen, in denen sich die Menschen die Naturkräfte bzw. imaginäre gesellschaftliche Kräfte günstig stimmen wollen. Sie bilden zusammen mit den kollektiven Glaubensvorstellungen ein religiöses System (LzS 1994, 566-567). Dieses enthält sicherlich alltäglichen Pragmatismus.

Für den Einwohner Grönlands zum Beispiel bedeutet es eine Überlebensgarantie in extremer Umgebung, in bestimmten Situationen nicht zur Jagd zu gehen, bestimmte Tiere nicht zu essen, bestimmte Orte zu meiden, nicht Land- und Meeressäuger im selben Topf zuzubereiten oder auch niemals am Rand des Eises zu schlafen (Harris 1989, 286-287). Den Juden war und ist Schweinefleisch sowohl wegen der Konnotation „schmutzig“ verboten, als auch und vermutlich insbesondere, weil die Folgen der Schweinezucht das Bevölkerungswachstum bedrohten. Dieses Verbot ist laut Harris (ebd. 308-309) immer noch gültig, um die Juden (und Moslems) von anderen Religionen bzw. Völkern abzugrenzen.<sup>166</sup> Einen anderen Aspekt des Verbots von Schweinefleisch zeigt Jutta Voss, wenn sie auf den Patriarchalisierungsprozess in der jüdischen Geschichte hinweist. Sie behauptet, dass durch das religiöse Verbot des Verzehrs die von früheren religiösen Anschauungsweisen geschätzte und geförderte weibliche Potenz eliminiert wurde. Das Verbot durch jüdisch-religiöse Männerdominanz leitete die endgültige Entmachtung der historisch vorgängigen Kultes der Heiligen Wildsau<sup>167</sup> ein; und trug zur Unterordnung der jüdischen Frau und ihrer sozialen Rolle bei (Voss 1988, 71).

Das rituelle Leben jüdischer Gemeinschaften wurde nach 1900 breit diskutiert. Gemäß der

---

<sup>165</sup> Sauberkeit und Schmutz als Körpermerkmal – zur Ontogenese einer Körpertechnologie, sind für Mönkemeyer (1988, 132-144) die Körperhaltung, die Körpermodellierung und die Körperpflege.

<sup>166</sup> Siehe auch „The Riddles of culture“ von Harris 1974, 155-178.

<sup>167</sup> Das Schwein war in den Jahren 1000-327 v. Chr. (im alten Israel) offensichtlich Teil der religiösen Realität. In der hochdifferenzierten Kultgestaltung der Eleusinischen Mysterien wurden die weiblichen Werte verehrt und tanzend gefeiert. Der Kult wurde im ganzen Mittelmeerraum zelebriert: in Ägypten im Kult der Isis und ihrer weißen Himmelssau, im römischen Umfeld in Gestalt der Göttin Ceres mit ihrem Opferschwein, sowie im griechischen Bereich mit Demeter und Troja als Mutterschwein (Voss 1988, 134).

internationalen Hygiene-Ausstellung 1911 in Dresden waren die europäischen Juden des 19. Jahrhunderts, die sich streng an die religiösen Vorschriften ihrer Vorväter hielten, „gesünder“ und „moralischer“ als die nichtjüdischen Europäer, da sie auf eine lange Tradition von Hygienepraktiken zurückblicken konnten. Aufgefallen war, dass Juden im historisch-statistischen Vergleich mit Nichtjuden von den als „Volkskrankheit“ definierten Phänomenen wie Alkoholismus, Tuberkulose, Säuglingssterblichkeit, Geschlechtskrankheiten und Geburtenrückgang, seltener betroffen waren. Vermutet wurde, dass die Juden als Gemeinschaft deshalb über die Jahrhunderte hinweg überlebt hatten, weil sie Reinheitsgesetze befolgten, die sich als hygienisch sinnvoll erwiesen. Dabei seien – so die gängige These – ihre Körper gegenüber ansteckenden Krankheiten und Zivilisationsleiden widerstandsfähig gewesen (Gilman 1998, 45). Was der Glaube der Juden an Vorteilen gebracht hatte; dass sie weniger oder kaum an bestimmten Krankheiten erkrankten, begegnete ihnen aus der christlichen Umgebung als Nachteil: als Zorn und Neid.

Im heutigen Judentum taucht die Thematik „Reinlichkeit und Hygiene“ in vielen Stellen der jüdischen Schriften auf, doch ergibt sich für den Leser dieser Schriften bei der Vielfalt der Stellen das Problem, eine allgemeingültige Aussage herauszuarbeiten. Eine zusätzliche Schwierigkeit bestehe darin, dass die Auslegungen und Interpretationen von Rabbinern sehr variieren. Dabei stehen zuweilen weniger einzelne inhaltliche Positionen zur Debatte, sondern der „jüdische Drang“, über alle Dinge zu diskutieren.<sup>168</sup>

Allein in das Thema (durch die jüdische Literatur) einzutauchen, wurde also durch mögliche Missverständnisse behindert. Durch Gespräche mit manchen Rabbinern sollten deshalb weitere Stellungnahmen erworben werden. Im Folgenden möchte ich die Zusammenfassung des Beitrags zum Thema Reinheitsrituale von Rabbi Josef Nachmani aus der Jeshiva von Rabbi Elasar Menachem Schach darstellen.

Für Rabbi Nachmani ist die Beschäftigung mit dem eigenen Körper im religiösen Judentum von großer Bedeutung, da das jüdische Gesetz, die Tora, alle Aspekte des täglichen Lebens zu berücksichtigen scheint. Für orthodoxe Juden sind hier in erster Linie Reinigungsrituale wichtig, da der Mensch seinem Gott im Gebet bewusst auch in körperlicher Reinheit begegnen sollte.

Die Körperhygiene stellt, wie auch das Gebot, auf den eigenen Körper zu achten, ein

---

<sup>168</sup> An dieser Stelle sei zur Illustration ein Beispiel kurz genannt: Bei der Frage, ob ein Jude überhaupt unrein beten darf oder nicht?, kommen verschiedene Rabbiner zu unterschiedlichen Antworten, was unrein im Allgemeinen bedeutet. Die Problematik fokussiert sich weiter auf die Frage, wie man vor dem Gebet eine gute Darmentleerung bekommt, damit der Beter in seiner Gebetszeit nicht durch Darmprobleme oder den Drang, diesen entleeren zu müssen, in seiner Konzentration gestört wird. Für den Leser stellt sich daraufhin die Frage, welches Problem als erstes eigentlich gelöst werden sollte.

elementares Ritual dar, ja sie kann sogar als eines der wichtigsten „Mizvot“ bezeichnet werden, die man täglich üben soll. Reinheitsrituale sind in der Perspektive zu sehen, dass die Seele in einem „gesunden“ Körper wohnen muss. Durch die Rituale und die Hygiene wird der Körper in einen Zustand der Reinheit versetzt, so dass er seine größtmögliche Funktionstüchtigkeit erhält und würdig für die göttliche Seele wird. Je mehr ein Mensch der täglichen Mizvot Aufmerksamkeit schenkt, behauptet Nachmani, desto mehr nimmt seine eigene Wahrnehmung für den eigenen Körper zu. Damit wird ein Zusammenhang zwischen der Ausführung der Mizvot und einem „gesunden“ Körper hergestellt.

Reinlichkeit oder Körperlichkeit meint nach den jüdischen heiligen Schriften Körperübungen, Hygiene, Ernährung oder Seelenübungen (Betten). Dabei ist zu beachten, dass sie nicht nach „Lust und Laune“ praktiziert werden, sondern dass die Reinheitsrituale ein integraler Bestandteil im täglichen Leben eines Juden sind, nicht vergessen werden dürfen und lebenslang in jeder Situation und jedem Befinden praktiziert werden sollen. Von diesen Aspekten her entstehe die Tatsache, dass, rein statistisch gesehen, laut Nachmani, die Schomrei Mizvot, die sich „von Natur aus“ mehr mit den jüdischen heiligen Schriften beschäftigen, gesünder (und moralischer) seien als säkularisierte Juden an Körper und Seele. Ihre Gesundheit zeige sich zudem nicht in „ausdauerfähigen Muskeln“ oder in einem ausgeprägten „latissimus dorsi“: Einerseits lebten sie mehr nach der jüdischen Tradition, und zwar in dem Sinn, dass Körperteile durch weite, bedeckende Kleider nicht erkennbar sind, andererseits stehe die Form des Körpers in keinem direkten Zusammenhang zu dem eigentlichen Grad der Gesundheit.<sup>169</sup>

Im Weiteren sollen nun einige Aspekte dargestellt werden, die Reinlichkeit, Hygiene und Gesundheit im Judentum erläutern. Die Literatur, d.h. die „jüdischen Heiligen Schriften“ zu diesem Thema habe ich von oben genanntem Rabbi Elasar Menachem Schach, einem der bedeutendsten Rabbiner im heutigen Israel, erhalten. Die ausgewählten Texte aus den jüdischen heiligen Schriften sind das *Kizur Schulhan Haruch*, der *Rambam* und die *Gemara*.

### **5.3.1 Kizur Schulhan Haruch**

Kizur Schulhan Haruch (קיצור שולחן ערוך) ist das Kompendium des jüdischen Gesetzes von Josef Karo (1488-1575), das in vier Teile aufgeteilt ist:

- a. Orach Chaim (אורח חיים) ist der Lebenspfad für tägliche Pflichten, Sabbat- und

---

<sup>169</sup> Als ich daraufhin den Einwand vorbrachte, dass ein Zusammenhang z.B. zwischen adipös (Übergewicht) und Gesundheit besteht (siehe dazu Schäffler & Schmidt 1998, 344-345), entgegnete mir Rabbi Nachmani, dass er sich nur auf normale orthodoxe Menschen beziehe.



Festtagesbestimmungen.

b. Jore Dea (יורה דעה) ist das Erkenntnis der Ritualgesetze.

c. Ewen Haeser (אבן העזר) ist der Stein der Hilfe zum Eherecht.

d. Choschen Hamischpat (חושן המשפט) ist das Schild des Rechtes zum Zivilrechts.

Der Abschnitt 32 „Schmirat Haguf Hal Pi Hatevah“ (שמירת הגוף על פי הטבע) das natürliche Hüten des Körpers) von Ganzfried (1954, 79-83) beschreibt sehr ausführlich 27 tägliche Regeln und Empfehlungen für einen gesunden Körper bis ins hohe Alter. In diesem Werk geht es hauptsächlich, um Ernährung, Erholung, Schlafen, Sexualität und Baden, die den Weg zur Reinlichkeit der Seele, durch den Körper machen (ונישמרתם מאוד לנפשותכם).

Aufgrund der Fülle der Gesetze wurden für diese Arbeit zwei typische Empfehlungen ausgewählt. Diese wurden von mir aus dem Hebräischen sinngemäß übersetzt:

a. Ein gesunder Körper ist eine natürliche Gabe. Der Mensch soll sich von Elementen, die seinem Körper schaden, fernhalten und diese meiden. Auch soll er auf seinen Körper und seine Seele Acht geben.

b. Als natürliche Gabe besitzt der Mensch ein „Lebensfeuer“, das von dem, was der Mensch isst und trinkt, genährt wird. Dieses „Feuer“ darf dabei nicht mit zuviel oder zuwenig „Holz“ gefüttert werden, denn in diesem Falle wäre er krank und hässlich.

Neben Gesetzen die zeigen, was, wie und wann der Gläubige essen und trinken soll, werden ihm in diesem Abschnitt, wie schon erwähnt wurde, Empfehlungen gegeben, welche die Belastung und Erholung des Körpers betreffen. Es lässt sich feststellen, dass der Abschnitt von Kizur Schulhan Haruch die Problematik des Körpers und seiner Belastungsfähigkeit für die Gesundheit (der Seele) nicht so detailliert beschreibt wie der nun folgende von Rambam.

### **5.3.2 Rambam**

In seinem Buch „Mischne Latora“ (מישנה לתורה Wiederholung des Gesetzes), geht Rambam<sup>170</sup> (1138-1204) ausführlich auf die Bedeutung eines trainierten Körpers ein. Neben einer Systematik aller biblischen Gebote und Verbote bieten die 14 Bände der „Mischne Latora“ nicht nur aktuelle religiös- und naturphilosophische Erörterungen, sondern auch beachtliche Hinweise zu einer allgemeinen Hygiene und Diätetik (Schipperges 1996, 13).

Rambam hat über 30 Bücher zum Thema „Gesundheit und Körper“ verfasst und ist im Judentum als der größte Mediziner bekannt. In seiner Zeit fragten auch Nichtjuden um seinen medizinischen Rat.

Von den heute seltenen Werken Rambams sind mir Teile aus dem Buch „Hanagat Habriut

---

<sup>170</sup> Moses ben Maimon. Siehe: Heinrich und Marie Simon. In: Stemberger 1990, 126-136.

Larambam“ (הנהגת הבריאות לדמבם) Einführung in der Gesundheit nach Rambam) zugänglich geworden. In diesem Werk geht es um die Gesundheit durch das Training des eigenen Körpers. Obwohl es hier hauptsächlich um den Körper geht, soll man das Prinzip beibehalten, das besagt, dass im Grunde genommen alles was man im alltäglichen Leben tut um den Körper zu stärken bzw. zu reinigen, zuerst um der Seele willen geschehen soll.

Auch wenn das Buch keine Trainingskonzepte oder täglichen Übungsprogramme enthält, so möchte es dennoch neben einigen Vorschlägen, wie der Mensch gesund leben kann, einige Hinweise zu einem gesunden, trainierten Körper geben. Hier sollen einige Beispiele die Aktualität des Buches verdeutlichen:

So solle körperliche Bewegung nach Möglichkeit vor dem Essen getätigt werden und nicht danach. Oder: körperliche Bewegung könne psychischen und physischen Krankheiten vorbeugen und entgegenwirken. Rambam empfiehlt, sich vor größeren Anstrengungen zunächst einmal zu bewegen, was der Anforderung des Aufwärmens im Sport entspricht.

In einem anderen Abschnitt steht ein Gedicht, das Rambam gewidmet worden ist. Darin beschreibt ein arabischer Dichter die Bedeutsamkeit seiner Heilungsfähigkeit und rühmt ihn als international angesehenen Arzt. Rambams Heilweise, die nicht nur aus Diätetik, sondern auch aus Bewegung und Training bestand, wird in dem Gedicht ausführlich gewürdigt. Nicht nur körperliche Symptome wurden in seiner medizinischen Heilkunst berücksichtigt, sondern auch seelisch-geistige. Damit unterscheidet er sich von Galenus<sup>171</sup>, der sich auf das Heilen des Körpers beschränkte.

Keine Krankheit oder keinen Schmerz gäbe es, die von Rambam nicht auch durch tägliche, körperliche Übungen geheilt werden könnten.<sup>172</sup> „Pflegt eure Körper“ so betonte immer der Meister, „denn die Gesundheit des Leibes ist eine Vorbedingung für die Gesundheit der Seele“. Sie sei gleichsam der natürliche Schlüssel für die Pforten der Vollkommenheit (Schipperges 1996, 2).

### **5.3.3 Gemara**

Wie der Rambam plädiert auch die Gemara für die Körperpflege, allerdings wird sie nicht immer direkt empfohlen. In einer Gemarastelle (Sabbat, 82) wird die Wichtigkeit der Bewegung im Sport und in der Gymnastik zum Ausdruck gebracht, und zwar in Form eines Dialoges zwischen einem Rabbiner und seinem Schüler.

---

<sup>171</sup> Nach Hypokrates (460-370 v. Chr.) war Galenus (200-129 v. Chr.) der berühmteste Arzt der Antike. In: Ency. hebr. 1986, 10/911.

<sup>172</sup> Für ausführliche Information über Maimonides den Mann, sein Werk und seine Wirkung, siehe: Baeck 1954, 13-30.

Der Rabbiner fragt seinen Schüler, ob dieser nicht in der Jeshiva studieren wolle bei dem berühmten Rabbiner Hasda, weil er bei ihm selbst nun nichts Neues mehr lernen könne. Darauf antwortet ihm der Schüler, er verspüre keine Lust, bei dem Lehrer Hasda Tora und Talmud zu studieren, weil sich dieser Rabbiner nicht nur mit der Tora und Talmud in seinem Unterricht und seinen Studien beschäftige, sondern auch von allen seinen Studenten verlange, körperliche Übungen zu praktizieren. Diese Übungen seien, so der Schüler, nicht so wichtig wie das Erlangen des Wissens aus den jüdischen Schriften. Der Rabbiner entgegnete seinem Schüler, der verkenne die wichtige Bedeutung dieser Übungen, denn diese stellten einen wichtigen Weg zu Gott dar. Durch alltägliche Übungen erlange der Körper seine Würdigkeit, dass die göttliche Seele in ihm wohnen könne.

Ein anderer Textabschnitt (Sabbat, 129) beschreibt das Problem einer schwangeren Frau, die am Sabbat gebären soll. Im Judentum hat der Sabbat seit Anbeginn der Schöpfung in der Genesis eine konstitutive Bedeutung, weil Gott Himmel und Erde in sechs Tagen erschaffen, am siebten Tag aber einen Tag der Ruhe für den Menschen erdacht hat. An diesem Tag soll der Mensch keine körperliche Arbeit verrichten. Gebärt eine Frau nun aber am Sabbat ein Kind und befindet sich damit in körperlicher Gefahr, so muss diese Gefahr zuerst eliminiert werden, unabhängig vom jeweiligen Wochentag oder von einem jüdischen Festtag. Die Rettung eines Körpers stellt somit das höchste Gut in der jüdischen Religion dar. Als Leitsatz kann hier folgende Stelle zitiert werden: *Pikuhch Nefesch Doche Sabbat* (פיקוח נפש דוחה שבת) – Um den Mensch (Körper) zu retten, darf man den Sabbat sündig machen (Joma, 84/85b).

Grundsätzlich betont das Judentum das Leben: „Nicht die Toten loben Gott, und alle nicht, die sinken in Grabesstille“ (Ps.115,17) „Und wahret meiner Satzungen und meiner Vorschriften, die der Mensch tue, dass er lebe durch sie ...“ (Lev. 18,5). Laut Interpretation des Talmud bedeutet dies: Der Mensch soll nicht an den Geboten zugrunde gehen (Joma 85b), und alle Gesetze der Religion, außer Götzendienst, Unzucht und Mord (Sanhedrin 74a) betreffend, haben keine Gültigkeit bei Lebensgefahr, auch nicht am Sabbat. „Unsere Meister lehrten: Man sei am Sabbat um Lebensrettung besorgt, und zwar, je eifriger, desto lobenswerter ist es ...“ (Joma 84b).

Zur Aktualität der Körper- und Körperlichkeitsbetrachtung in der heutigen jüdischen Orthodoxie lässt sich also sagen, dass der orthodoxe Mensch, um seine Existenz in dieser Gesellschaft zu gewährleisten, das Prinzip des Heiligen Sabbat täglich üben muss, nach dem ein jüdischer Körper ‚gerettet‘ werden kann, auch wenn dies zur Sündigung der Sabbat führt. Und dies wird gerne geübt. Um den Menschen (Körper) zu retten, darf man die Gesetze der

Tora „sündig“ machen, indem man die eigenen Interpretationen den Toragesetzen zuschreibt. Wenn es um die Reinlichkeitsrituale geht, dann ist eine diffuse Grenze zwischen Körper und Seele zu markieren. Der menschliche Körper profitiert auf dem Übungsweg seiner Seele zur Vollkommenheit. Sein Alltag ist für ihn zunächst ein „somatischer“ Alltag.

#### **5.4 Das religiöse Prinzip im Alltag**

Aus der Diskussion mit Rabbi Nachmani lässt sich verstehen, dass es einen direkten Zusammenhang zwischen der Ausführung der Reinheitsrituale und einem „gesunden“ Körper gibt. Je mehr ein Mensch der täglichen Mizvot Aufmerksamkeit schenkt, desto mehr nimmt seine eigene Wahrnehmung für den eigenen Körper zu. Religion (Geist) und Körperlichkeit (Körper) scheinen im orthodoxen Judentum damit die gleiche Natur zu haben.

Nehmen wir als Beispiel das (religiöse) Fasten.<sup>173</sup> In den Fastensvorschriften ist das Ausüben von religiösen Ritualen und die Wahrnehmung der eigenen Körperlichkeit direkt verbunden. Der Mensch ist dazu verpflichtet, an nichts anderes als an sein Leid und dessen Ursache zu denken. Dieser Gedanke, wie ihn De Vries (1990, 150-153) beschreibt, nimmt seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch und stumpf alle Gefühle für körperliche Bedürfnisse ab.

Im „Obszönen Werk“ erwähnt Bataille (1972) zwei hier interessierende Bereiche: *Heiligkeit* und *Körperlichkeit* hätten für den Menschen die dieselbe Intensität des Seins. Menschen suchen, so Bataille, in ihrem Alltagshandeln nicht immer die Effizienz, sondern eher eine Intensität. Die erotische Ekstase (Körper) sei dem asketischen Sakralen (Geist) affin; ähnlich in Euphorie und Schmerz bzw. Widerwillen und Verlangen.

Auch der Dramatiker und Lyriker Frank Wedekind (1864-1918) sah die enge Verwandtschaft zwischen geistiger Religion und somatischer Körperlichkeit. Körperlichkeit (auch Sinnlichkeit) bedeutete für ihn Lebensgenuss, Leidenschaft, Lust, Trieb und Erotik. Um ein besseres menschliches Leben zu erreichen, sollte sich die Religion mit dem Eros aussöhnen, so Wedekinds Forderung (Schröder-Zebralla 1985, 8-9). Wedekinds Forderung nimmt Johannes Thiele auf in seinem Buch „die Erotik Gottes“ (1988), wo er dazu aufruft, Körperlichkeit und Religion miteinander zu versöhnen.

Zurückkehrend zu unserem Thema Orthodoxie stellt sich allerdings die Frage, ob die „jüdische“ Körperlichkeit, die sich durch manche Reinheitsrituale manifestiert, mit dem westlichen Verständnis von Körperlichkeit überhaupt vergleichbar ist. Erinnerung sei hier an das *Erleben*, welches einmal dem Geist und einmal dem Körper dient.

---

<sup>173</sup> Das Verzicht auf Nahrung hat, wie schon auch im „westlichen“ Sinne bekannt ist, einen gesunden Vorteil für den Menschen, der ab und zu „Hunger“ praktiziert. Im Judentum dient das Fasten außer zur „physiologischen Stärke“ auch zur „symbolischen Formung“ der Seele.

Die Wichtigkeit der Reinheitsrituale für das Körpererleben tauchte bei dem Gespräch mit dem Rabbi nicht auf. Er sprach hauptsächlich über die Verbindung von Reinheitsritual und Geist-Erleben. Ihn interessierte z.B. der „sportliche“ Körper nur in Verbindung mit und als Ausdruck von einem gesundheitlichen Zustand.<sup>174</sup> Von Körpererleben war keine Rede, und ich hatte nicht den Absicht, ihn zu „korrigieren“ bzw. zu ergänzen. Es könnte sein, denke ich mir, dass im Zusammenhang zwischen „Reinheitsritualen und Gesundheit“ von Orthodoxen auch das „Erleben des Körpers“ gedacht wird. Eventuell betrachten orthodoxe Kreise den Begriff des Körpererlebens nur als sekundär bzw. säkular; der Begriff mag gar einen „unkoscheren“ oder „westlichen“ Beigeschmack haben.

Ohne Zweifel ist das Fasten bzw. jede Art von religiösem Sensualismus, mit dem Körpererleben in Verbindung zu bringen, denn das Fasten ist eine Art von Körpererleben. Nun ist dieses Erleben ist nicht freiwillig sondern gezwungen, ja fast bis zur Schmerzgrenze, und deshalb sollte man es in einer anderen Kategorie der „Körperlichkeit“ betrachten. Luhmans (1997, 226) Begriff von freiwilliger Leistung im Sport kann in bezug auf die Orthodoxie nur in einer Negationsform formuliert werden: hier geht es um Leistung und vor allem Leistungsverbesserung, aber nicht um solche Leistung, die man freiwillig erbringt (Sport), sondern nur um eine solche, die man schuldig ist (Religion). Die Intensität von *Heiligkeit* und *Körperlichkeit*, wie sie Bataille (1972) betrachten möchte, bleibt für den orthodoxen Juden eben gleich. Die Quelle des Kraftstoßes ist aber eine andere; einmal die Religion und andermal der Eros.

Bei einer Untersuchung zum Thema „Sport im Judentum“ beschäftigte mich die Frage, ob es möglich wäre, das Erleben in orthodoxen Kreisen mit dem Sport zu verbinden. Es war mir nicht klar, ob in orthodoxen Kreisen Sport, mit seinen Bestandteilen von „Ziellosigkeit und Zwecklosigkeit“, betrieben werden darf. Dürfte sich bei dieser Glaubensgruppe das Erleben ohne geplante Rahmenbedingungen oder religiösen Hintergrund etablieren? Zur Anleitung dieser Auseinandersetzung mit der Orthodoxie seien zunächst einige Überlegungen und Anmerkungen für die Verbindung von *Sport und Religion* referiert, wie sie das Christentum entwickelt hat.

#### **5.4.1 Reinheitsrituale und Körpererleben – Religion und Sport**

Religion und Sport scheinen Welten voneinander getrennt zu sein und haben doch viel gemeinsam. Beide verkörpern soziale Institutionen mit hoch ritualisierten Handlungselementen. Beides sind „Auszeiten“ im hektischen Alltag. In einigen Funktionen

---

<sup>174</sup> Siehe Abschnitt 5.4.1.

unterscheiden sie sich voneinander, etwa in der Einstellung der Religion gegenüber dem Sport. Der Sport mit seinen „Sinn und Verhaltensmustern“ ist der Religion eher fremd, und mit der im Sport dominierenden „Körperlichkeit“ und dem „spielerischen“ Handeln im Hier und Jetzt, kann der Theologe meistens wenig anfangen. Vom „guten“ und „richtigen“ Leben hat der religiösen Mensch andere Vorstellungen, vom Körper ein anderes Bild – nicht so sehr das Streben nach Schönheit, Gesundheit, Kraft und Stärke prägt die christliche Auffassung, nicht Freude am und durch körperliches Üben, nicht der sportliche und athletische Körper, sondern eher der „leidende“ Körper und die Disziplin. Spiele und Spielen wurden im Gegensatz zum Glauben als überflüssig, als nicht essenziell und deshalb nicht als wichtig angesehen.

Sport und Religion ergänzen sich aber wieder in anderen Elementen. Von den olympischen Spielen aus dem Jahr 776. v. Chr., die kultische Feiern zu Ehren des Zeus waren, über die Philanthropen um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert und die Turnbewegung des 19. Jahrhunderts<sup>175</sup> bis hin zur Erfindung des Basketballspiels, hatte und hat der Sport eine religiöse Dimension. Er verfügt über gemeinsame Werte mit der Religion wie z.B. „Gemeinschaft“ und „Leistungsethik“ (Moral).

Die Entwicklung zweier neuer Spiele, nämlich Basketball durch James Naismith und Volleyball durch William G. Morgan, sollte den besonderen geistigen, geistlichen und körperlichen Idealen der damaligen CVJM-Bewegung dienen. Das Evangelium wurde sozusagen zum Körper gebracht (Grupe & Huber 2000, 223-237). Man sprach in diesem Zusammenhang sogar vom „muskulären Christentum“ und vom „Christian gentleman“, der durch Spiel, Bewegung und Sport erzogen werden sollte.<sup>176</sup> Die Assoziation als christliche Bewegung hat damit etwas wesentliches geleistet. Sie gab den jungen Männern Gelegenheit, sich ganzheitlich zu bilden und gleichzeitig zu zeigen, dass man der christlichen Motivation im modernen Sport eine neue Ausdrucksmöglichkeit verschaffen konnte.

In Körperkult und Körperkultur spiegelt sich unsere Gesellschaft wider. Damit sind „Sport und Religion“ zwei Wirklichkeitsbereiche, die miteinander verbunden sind. Nun ist ein Vergleich möglich, wenn man sich der Unterschiedlichkeit der Zielsetzung bewusst ist. Richtet sich nämlich das Interesse des Sports darauf, die Fähigkeiten des menschlichen Körpers zu entfalten und zu befreien, ist es das Bestreben zumindest der früheren christlichen Tradition – so Prof. Baumann von der katholischen Fakultät Tübingen –, den Körper

---

<sup>175</sup> Für die Sportgeschichte siehe Krüger 1988.

<sup>176</sup> Aus der Vorlesungsreihe „Sportgeschichte“ am WS-1995/6 von Prof. Dr. Begov, Universität Tübingen am Institut für Sportwissenschaft.

möglichst der unbedingten Vorherrschaft des sittlichen Willens zu unterwerfen.<sup>177</sup>

Dies hängt zusammen mit der in der Spät-Antike aufgekommenen Skepsis gegen alles Materielle, Körperliche und Sinnliche. Diese Skepsis äußerte sich gleichzeitig in einer ausgeprägten sexualrestriktiven Haltung. Insofern richtete sich das Interesse der Kirchen zumal im Mittelalter in erster Linie auf die Askese (ausgedehnte Fastenzeiten, Kasteiung des Körpers, Sexualverbote und Ächtung von Spiel und Tanz); Ziel war, Körperlichkeit und Sinnlichkeit möglichst zurückzudrängen. Alle Aufmerksamkeit sollte auf das ewige Ziel, den Himmel, ausgerichtet werden. Strenge Regeln und Normen vor allem für Kleriker und Ordensleute sollten diese Zieldefinition sicherstellen.

Seit der Renaissance setzt sich allmählich ein positives Verständnis des körperlichen und Sinnlichen durch. Allerdings bereitet nach Baumann die Anpassung der normativen Regeln und Ziele an die Lebensrealität des Menschen, vor allem in der katholischen Kirche nach wie vor Probleme. Im Gegensatz zu Judentum und Islam ist die wachsende Leibfeindlichkeit seit dem Mittelalter eine eindeutig christliche Erscheinung (Fritsch-Oppermann 1998, 8).

In aller Kürze sei an zwei zuweilen widerstreitende kirchliche Traditionen hinsichtlich des Verhältnisses des Christen zu seinem Körper erinnert. Dieser Streit findet sich bereits im Neuen Testament. Vorherrschend war und ist immer noch ein asketischer, sexualfeindlicher Zug einer Paulusinterpretation, die mit der „Schwachheit des menschlichen Fleisches“, dem Körper in seiner Hinfälligkeit, rechnet (Römer 6,19 und 1. Korinther 9,27). Zusammen mit dem für die Theologiegeschichte wirkmächtigen platonischen Dualismus und einem hinzutretenden Logozentrismus, ist eine solche Interpretation für den Willen zur Herrschaft über den Körper verantwortlich. Eine andere, schöpfungstheologisch begründete Tradition sieht im Körper nicht ein Gefäß, das es zu disziplinieren gilt, sondern Gottes gute Schöpfung. Zu untersuchen wäre, ob sich in der christlichen Religion wie im Sport, die Einstellung dem Körper und Körperlichkeit und somit das Erleben gegenüber, insofern wandelt, als dass eine Entwicklung weg von der bloßen Disziplinierung und Verbot der Kreaturvergötzung, hin zum „Erleben“ zu beobachten ist.

Im orthodoxen Judentum scheint der Sport seit der biblischen Zeit eine andere Dimension zu haben. Einen Kommentar zum Sport gibt Rabbi Nachmani. Für Nachmani ist der Körper nicht der Feind des Geistes. Der Körper ist wichtig, weil er uns hilft, den Zweck des Lebens zu erreichen. Daher ist es positiv, mit dem Körper passend umzugehen; es ist uns sogar aufgegeben, ihn zu pflegen. Sport darf sogar auch als Mitzva gesehen werden, aber man soll ihn relativ zu den Orientierungen betrachten. Wenn wir darauf abzielen, durch den Sport

---

<sup>177</sup> Gespräch mit Prof. Urs Baumann am 06.05.2002. am Institut für katholische Theologie der Universität Tübingen.

unsere Gesundheit zu pflegen, dann ist dies Mitzva. Wenn wir aber nur auf die Ästhetik zielen, dann ist das schlecht und sündig. Rabbi Nachmani gibt dazu ein Beispiel:

Ein Mann geht jeden Tag in die Sporthalle; dies ist positiv und sogar zu bewilligen. Wenn aber dieser Mann seine körperliche Ästhetik so wahrnimmt, dass er immer noch eine Stunde nicht für seine Gesundheit, sondern für seine Schönheit aufwendet, dann ist er in eine andere Richtung gegangen: in eine schlechte. Er sieht den Körper nicht als das Mittel des Geistes an, sondern als einen Weg für sich. Dies kann aber nicht nur für den Sport, sondern auch für alle Genussmittel gelten, wie etwa das Essen, das Rauchen oder den Alkohol. Die jüdische Tradition weist nach Nachmani viele Personen auf die im Geist lebten. Trotzdem gingen sie auch immer bewusst mit ihrem Körper um. Der Zweck unserer Existenz ist, dem zu folgen, was Gott von uns verlangt. Der einzige Weg dorthin führt durch die Materie. Wir wissen heute, ergänzt Nachmani, dass sogar das Denken im menschlichen Gehirn ein materiales Vermögen ist.

Zum Schluss erzählte mir der Rabbi eine Geschichte: Eine der für ihre Überlegungen zum Körper bekannten Persönlichkeiten in der jüdischen Geschichte war Rabbi Hillel. Er war auf dem Weg zum Hamam, dem Badehaus. Da trat ihm ein anderer in den Weg und fragte, wohin er gehe. Sagte Hillel: Um ein Chessed zu machen, eine Mildtätigkeit zu erweisen. Der andere aber war neugierig und folgte Hillel. Er sah, dass Hillel ins Hamam ging. Auf seinem Rückweg redete der andere ihn wiederum an und fragte: Warum hast du mich belogen? Du hast gesagt, dass du eine Mildtätigkeit erweisen willst, aber ich habe gesehen, dass du für dich gebadet hast. Antwortete Hillel: Und ist es keine Mildtätigkeit, den Körper zu pflegen? Manchmal muss ich den Körper dafür belohnen, dass er mir hilft, den Weg zu Gott zu gehen. Zusammenfassend lässt sich schließen, dass das Körpererleben (z.B. durch den Sport) in der Terminologie der heutigen Orthodoxie nicht vorkommt. Das Erleben des Körpers in anderen Bereichen der Körperkultur im Alltag, wie etwa: Baden<sup>178</sup>, Solarium, Sauna oder Massage, wie sie aus „westlichem“ Erleben zu verstehen sind, sind meistens gut wie ausgeschlossen. Im Bereich der Krankengymnastik aus medizinischen Gründen (Prävention und Rehabilitation) kann eine große Polemik gefunden werden. Und als ich vom Bereich der Psychomotorik erzählt habe, um Kinder Fein- und Grobmotorik zu schulen, wurde ich von den orthodoxen Erziehern mit großen Augen geschaut.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Siehe Abschnitt 5.6.4.

<sup>179</sup> Durch die Gespräche mit orthodoxen Jüdinnen und Juden, welche ich insbesondere in Familien (mit den Eltern) und bei meinen Besuchen in Kindergärten (mit Erzieherinnen) führte, habe ich erfahren, dass man „weltliche“ Verfahren zwar kennt und dies auch anführt; ob es um Prävention (z.B. Verhütungsmittel, Orthopädie oder Kardiologie) oder um die Rehabilitation bei Kindern und Erwachsenen geht. Auch hatte ich



Wenn Sporttreiben überhaupt, dann nur wenn es gesund ist, laut die Expertise des Rabbiners Nachmani. Allerdings kenne ich kaum einen Orthodoxen, und das schon knapp fünf Jahren meiner Untersuchung, der irgend einen Sport treibt, nicht einmal, um gesund zu werden.

Die Begriffe „Körpererfahrung und Körpererleben“ werden in meinen Gesprächen als leere Worte bezeichnet. Die religiösen Gesprächspartner konnotieren säkulare Orientierung, und diese können sie nicht akzeptieren. Jede Handlung und sogar jeder Gedanke soll nach orthodoxer Vorstellung eine religiöse Dimension enthalten. Ohne „frommen“ Sinn und „religiöse“ Bedeutung, passen jede Wahrnehmung, Erkenntnis, Handeln, Lernen, Erlebnis, Vorstellungsvielfalt und Spaß nicht in die orthodoxen Schablonen. Bei der Gestaltung einer religiösen Realität aus der orthodoxen Sichtweise, nimmt der Sport in seinen vielfältigen Sinnesrichtungen also eine unwichtige Stellung wahr.

Durch den Sport in der Orthodoxie eine Erlebensdimension zu kreieren, wird aus einer Innenperspektive des orthodoxen Menschen vermutlich noch immer für nicht möglich gehalten. Interessant ist allerdings zu sehen, wie solche orthodoxe Realität, welche anscheinend den Begriff des „Erlebens“ nicht kennt, aus der Außenperspektive säkularer Israelis dargestellt wird. Der Filmemacher Amos Gitai versucht diese Realität zu bebildern.

Im folgenden Abschnitt möchte ich nach dem Sport den zweiten „Kulturbereich“, den Film, darstellen. Weil die Analyse der Verbindung von „Medien und Alltag“ in der Kulturwissenschaft Deutschlands, im Gegensatz z.B. zu England (Birmingham), noch nicht etabliert ist und nach Bechdolf (2001, 251) eine Randerscheinung genannt werden muss, möchte ich hier die „Gelegenheit“ nutzen und den Film *Kadosh* von Amos Gitai interpretieren.<sup>180</sup>

Das israelische Kino kann das Thema Orthodoxie nicht übersehen. Klischees und Witze füllen die Vorstellungslücken eines säkularen Israeli, wenn es um die „mysteriöse“ Lebensweise der Orthodoxen geht. Fragen nach einer „tatsächlichen“ Körperlichkeit der Orthodoxen, wie etwa die Frage nach der Sexualorientierung<sup>181</sup> bzw. Sexuelllebensmethodik<sup>182</sup> werden aus der

---

nicht das Gefühl, dass meine „weltlichen“ Informationen ignoriert wurden. Bei Nachfragen aber gerieten meine GesprächspartnerInnen schnell in Verlegenheit; ich will daraus schließen, dass die Entscheidung für oder gegen solche Verfahren vom Rabbi getroffen wird und nicht das Individuum.

<sup>180</sup> Für einen Überblick über die Medienforschung in der Kulturwissenschaft siehe: Bechdolf 2001, 251-276.

<sup>181</sup> Als Beispiel möchte ich den Dokumentarfilm von Sandi Simcha Dubowski nennen (Israel/USA 2000), der den Namen *Zittern im Angesicht des Herrn* trägt. Der Film behandelt ein Thema, das in dieser Offenheit bisher nirgendwo aufgegriffen wurde: die großen Probleme, denen sich gleichgeschlechtlich liebende orthodoxe Juden gegenüber sehen. Der Film baut auf den sehr persönlichen Aussagen schwuler und lesbischer frommer Juden auf, deren größtes Dilemma es ist, ihre eigene Sexualität mit einem Glauben in Einklang zu bringen, der ihre Sexualität mit drastischen Verboten belegt. Im Laufe des Films treffen wir eine Anzahl unterschiedlicher Persönlichkeiten, die einen verborgen, die anderen offen homosexuell, unter ihnen der erste offen schwul lebende orthodoxe Rabbi und eine Reihe Männer und Frauen, die teilweise aus der Furcht, von ihren Familien verstoßen zu werden, geheiratet haben. Viele von ihnen haben brutale Zurückweisung erfahren, ihre Nerven

säkularen Sicht fantasievoll beantwortet, ohne dass irgend ein Anhaltspunkt eines objektiven Wissens feststellbar ist. Die orthodoxen und die säkularen Juden leben so nahe beieinander, und trotzdem scheint es, als wüssten sie nicht viel voneinander oder wollten es nicht wissen. Der Drehbuchautor Amos Gitai, der Regie zum Film „Kadosh“ führt, versucht diese Welt der Phantasie etwas realistisch darstellen.

In der Inszenierung des orthodoxen Alltags interessiert mich vor allem die Darstellung des orthodoxen Körpers zwischen Moderne und Tradition bzw. zwischen Hora und Tora. Kein anderer Bereich als der Film, hat bis heute in Israel diese unmittelbare bzw. unvermittelt existierende „orthodoxe Kultur“ des Körpers gezeigt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass Gitais Film eine heftige Auseinandersetzung unter Israelis verursachte, was bis zu einem Aufführungsverbot für die israelischen Leinwände führte. In Europa jedoch und insbesondere in Deutschland fand dieser Film ein begeistertes Publikum.

#### **5.4.2 Körper und Medien – Kadosh** <sup>183</sup>

Zunächst zur Kernaussage des Filmes: Meir und seine Frau Rivka sind seit zehn Jahren kinderlos verheiratet. Sie leben in Mea-Shearim, einem streng-orthodoxen Judenviertel Jerusalems.<sup>184</sup> Als Angehöriger der strengen Orthodoxie hat Meir sein Leben dem Studium des Talmud verschrieben. Dass seine Ehe nunmehr zehn Jahre andauert und immer noch kinderlos ist, wird vom Rabbi der Gemeinde mit zunehmendem Missfallen beobachtet. Der Rabbi und seine Gemeinde, für die der einzige Sinn der Ehe darin besteht, gläubigen

---

liegen blank. Doch mit einem Quäntchen Selbstironie und Humor lieben, kämpfen und diskutieren sie gegen eine Jahrtausende alte Tradition. Denn sie müssen sich der Frage nach Wahrheit und Wahrhaftigkeit in ihrem eigenen Leben stellen (aus der TV-Programm von Arte von 06.08.02).

<sup>182</sup> Der Film *Tehora* (Reinheit) von Anat Zuria, der am 27. Juli 2002 in Brechat ha-Sultan in Jerusalem gezeigt wurde, bringt Interviews mit religiösen Frauen, die mit dem religiösen Establishment und den frauenfeindlichen Religionsgesetzen nicht fertig geworden sind. Er beginnt mit der Frau eines prominenten orthodoxen Politikers, die sich von ihm hatten scheiden lassen, unter der Scheidung leidet aber keinen Ausweg gesehen hat. Die interviewten Frauen aus den verschiedensten Gesellschaftsschichten sprechen über ihre Schwierigkeiten mit den jüdischen Reinheitsgesetzen, etwa die über den Umgang mit der Monatsblutung oder zur Geburt eines Kindes. Zwischen Orthodoxie und Aufruhr versuchen sie einen neuen und ernsthaften Zugang zur Religion zu finden.

<sup>183</sup> Frankreich / Israel 1999. *Regie:* Amos Gitai. *Drehbuch:* Amos Gitai, Eliette Abecassis. *Darstellung:* Yael Abecassis, Yoram Hattab, Meital Barda, Uri Ran Klauzner u.a. *Länge:* 110 Minuten. Originalfassung mit deutschen Untertiteln. Der Film fand als erster israelischer Beitrag in den Wettbewerb der Filmfestspiele 1999 in Cannes. Informationen über den Film habe ich in *Pegasus Film* unter der Pressebetreuung von Susanne Margraf erhalten.

<sup>184</sup> Das Leben in Mea-Shearim ist für einen Westeuropäer unvorstellbar. Der Alltag verläuft nach strengen, sich auf den Talmud berufenden und vom Patriarchat festgelegten Regeln. Akribisch genau ist der Ablauf der 24 Stunden des Tages festgelegt und der 365 Tage des Jahres. Das Leben der Männer ist geprägt von langen rituellen Gebeten und dem Studium des Talmuds; das Leben der Frauen von einer manischen Vorstellung von Reinheit/Unreinheit, von Kinderzeugung und vom Erhalt der Familie. Die Familie ist dabei der höchste Wert der Orthodoxie (Sanselme 1999, 6-11).

Nachwuchs in die Welt der Ungläubigen zu setzen, akzeptieren die Liebe Meirs und Rivkas füreinander nicht. So wird Meir gezwungen, sich von Rivka scheiden zu lassen und die junge Haya zu heiraten.

Nach einem heimlichen Besuch beim Arzt attestiert die Gynäkologin Rivkas Fruchtbarkeit, jedoch für Meir verbietet sich ein solcher Arztbesuch aus religiösen Gründen. Unter dem Druck des Rabbis trennt sich schließlich Meir von seiner Frau und heiratet die Jüngere Haya. Rivka verlässt widerstandslos das Haus und zieht sich in eine Welt des Schweigens und der Einsamkeit zurück. Später entwurzelt, ohne die Geborgenheit des vertrauten Umfeldes, verfällt sie in Depressionen und setzt ihrem Leben ein Ende.

Rivkas Schwester Malka strebt dagegen nach Unabhängigkeit. Sie liebt Jakob, der die Gemeinde verlassen hat. Sie spürt, dass es außerhalb des sicheren, geregelten Lebens eine andere Welt gibt und reagiert anders als ihre Schwester mit Widerstand.<sup>185</sup> Als ihr vom Rabbi der besonders eifrige Talmud-Schüler Josef als Ehemann zugeteilt wird und der seine Ehrechte in der Hochzeitsnacht mit Gewalt einfordert, rebelliert sie. Doch erst nach dem Tod ihrer Schwester akzeptiert sie ihr Zerwürfnis mit dem Glauben und verlässt die Gemeinde aus freien Stücken.

Das Titelwort „Kadosh“ bedeutet „heilig“ und ist der erste Hinweis auf das Thema dieses bewegenden und brisanten Films. Es geht um Religion zwischen Tradition und Moderne, genauer gesagt, um die Religiosität orthodoxer Juden im säkularen Staat Israel. Besonders zwei von sieben Figuren bzw. Rollen zeigen die Problematik des Körpers zwischen „Hora und Tora“ in einer orthodoxen Gemeinde.

Was wie ein archaischer Stoff aus einem fernen Jahrhundert erscheint, ist bei diesem Film in der Gegenwart angesiedelt. Mea-Shearim ist ein Stadtteil, der völlig abgrenzt vom Rest der Welt erscheint. Dort prägen Tora und Talmud den „männlichen“ Alltag, und alles andere außer Ehe und Schwangerschaft hat keinen Platz in dem strengen Gemeindeleben. Dies ist ein sehr ungewöhnlicher Stadtteil, welcher die Stabilität seiner „Mauern“ sowohl aus einer kontrollierten Erziehungsmaßnahme, als auch von der Architektur bekommen hat. Mehrere Schichten von Plakaten und Postern sind überall an den Wänden zu sehen. Die Hinweisschilder zögern den Eintritt ins Viertel hinaus, geradeso als wollten sie den Säkularen fernhalten. Viele Schilder fordern dich auf, dich zurückhaltend zu verhalten; als Frau sollst du dich „sittsam“ kleiden und vermeiden, dich wie eine Touristin aufzuführen. Es ist ziemlich selten für einen Stadtteil, sich vorsätzlich auszuschließen vom normalen Strom der

---

<sup>185</sup> Das postmoderne Dilemma verschwindender Sozialstrukturen ist dabei ebenso präsent, wie die Problematik einer hier nur oberflächlich dargestellten konservativen Glaubenskrieg-Strategie.

Bevölkerung, ohne sich selbst in eine exotische Beziehung zum Rest der Stadt zu versetzen. Die Bewohner bilden eine außergewöhnliche Gemeinde. Sie bewachen sich selbst und möchten, wie es viele ihrer Mitglieder nennen, eine „protected area“ sein.<sup>186</sup> Wenn man dorthin geht, entdeckt man einen neuen Lebensstil, andere Kleidung, sowie eine total andere Beziehung zum Universum (Sanselme 1999, 6-11). In der abgeschotteten Gemeinde, wo Andersdenkende schnell zu unerwünschten Fremden werden, sorgt man sich wie zu biblischen Zeiten weniger um individuelles Glück und Liebesleben, als um den Fortbestand der Religionsgemeinschaft und ihren Auftrag, die Gottlosen zu bekämpfen. Deshalb sind nicht nur die Frauen samt ihrer Gebärfähigkeit aufs Strengste den Religionshütern unterstellt. Auch regeln die religiösen Vorschriften jeden Alltagsvorgang auf das Genaueste, jede Handreichung, ja selbst die Abfolge des Teekochens, gehorcht strengsten Vorschriften.

Kadosh erzählt die Geschichte zweier Schwestern, die in religiösem Fanatismus gefangen sind. Im Namen ihrer jüdischen Religion werden sie von ihren Männern gequält, vergewaltigt und unterdrückt. Religiöse Macht ist hier in Männerhand. Frauen sind den religiösen Gesetzen unterworfen.<sup>187</sup>

Wenn der gläubige Meir in der Eröffnungssequenz des Films sein ausführliches Morgengebet mit dem Dank beschließt, dass Gott ihn nicht zur Frau gemacht habe, sind wir Zeugen eines uralten Rituals. Der Film ist ein Drama über die Ergebenheit in den streng orthodoxen Glauben in Jerusalem und eine eindringliche Auseinandersetzung mit dem religiösen Fundamentalismus in der heutigen Zeit des Körperraubes. Die präzise Beobachtung von Ritualen und Alltagsdetails schafft innerhalb der fiktiven Erzählung des Films ein denkbar authentisches Gegenwartsbild, das im Blick auf die Figuren und ihre Konflikte durch lange Einstellungen und nuancierte Darstellung geradezu beklemmende Unmittelbarkeit erzielt.

Einfühlsam wird vom jüdischen Leben zwischen Tradition und Moderne erzählt, und es werden die alltäglichen Konflikte beschrieben, unter denen insbesondere die Frauen in der religiösen Gemeinschaft leiden. Für sie bleibt in Mea-Shearim nur die bittere Realität einer Struktur der patriarchalischen Allmacht, die nur Unterwerfung oder Verbannung zulässt.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Ihr Wunsch eine „protected area“ zu sein äußerte man mir gegenüber auf English. Viele orthodoxe Juden in diesem Stadtviertel vermeiden es, untereinander und mit der Außenwelt auf Hebräisch zu kommunizieren. Die hebräische Sprache ist ihnen immer noch, als Sprache der Schriften, heilig. Andererseits ist diese Sprache die Sprache der Zionisten, also die Sprache ihrer „Feinde“. Mit dem Besucher des eigenen Stadtviertels wird daher Englisch oder Jiddisch gesprochen.

<sup>187</sup> Aus der Filmkritik von Sandra Vogel im Internet – Informationsdienst der AG Kino.

<sup>188</sup> Aus dem Kommentar zum Film von Uwe Mies aus dem Internet – Informationsdienst der AG Kino.

Kadosh darf man als ein politisches Lehrstück, als klare Absage an den religiösen Fundamentalismus und als ein Plädoyer für Toleranz verstehen.<sup>189</sup> Jede Grenze eines Stadtteils steht sinnbildlich für die Konflikte zwischen Religionen und Menschen verschiedener Herkunft. Jerusalem kann man auf verschiedene Weise wahrnehmen: im Sinne der drei großen Religionen, die dort vertreten sind, Judentum, Islam und Christentum; oder im Sinne der unterschiedlichen Herkunft der Menschen, die dort leben. In der Altstadt beispielsweise leben Armenier, ägyptische Kopten, äthiopische Christen, orthodoxe Russen und Griechen, Muslime, Juden usw. Jeder Stadtteil ist ein Mikrokosmos mit seiner eigenen Geschichte, seinen sozialen Strukturen, seiner spezifischen, architektonischen Identität. Die Stadt Jerusalem ist ein Mosaik von Gemeinden. Sie ist wie ein Dampfkessel der Beziehungen zwischen den verschiedenen Religionen und der Menschen, die dort so nahe beieinander leben, wie sie es sonst nirgendwo tun würden (Sanselme 1999, 6-11). Es ist ein Rebellen vieler Körper, welche ständig kontrolliert werden und sich täglich in verschiedenen „sozialen Gesichtern“ zeigen müssen.

Der orthodoxe Körper steht im heutigen Israel zwischen Tora und Hora. Im Film von Gitai stehen Rivka und Malka für die Unterdrückten im orthodoxen System. Rivka ist diejenige, die angeblich nichts von der „anderen Welt“ weiß und anscheinend auch nicht wissen möchte. Dies hindert sie aber nicht davon zu träumen; sie verliert die Hoffnung auf Liebe bis zu ihrem Tod nicht. Sie ist die passiv Leidende, die schweigsam Erduldende. Daran wird sie am Ende zugrunde gehen. Malka ist die ständig Zweifelnde, laut Aufbegehrende. Sie wird den Sprung in das säkulare System wagen und die Gemeinde und die Tradition hinter sich lassen. Jede der Figuren ist von Moderne und Tradition gleichzeitig abgestoßen und angezogen. In den beiden Figuren existieren Moderne und Tradition gleichzeitig.

Der große Widerspruch, der den monotheistischen Religionen innewohnt, wird an dem Platz offenbar, der den Frauen zugeteilt wird. Kurioserweise gibt es hier ja eine Übereinstimmung: die religiöse Macht ist in Männerhand und Frauen sind den religiösen Gesetzen unterworfen. Im Film sind es die Frauen, welche die Legitimation der Männer hinterfragen, während diese die Gebote der Religion befolgen. Im Film geht es um zwei Frauen, zwei Schwestern, die in eine abgeschlossene Gemeinde eingesperrt sind. Die Rebellion, insbesondere die von Malka, ist das Ergebnis des Wunsches, einige dieser Widersprüche aufzulösen. In ihrer Suche nach Liebe und Selbstverwirklichung gerät sie in Widerspruch zur Gemeinde. Rivka, die Hauptfigur, hingegen, möchte keinen solchen Bruch erzeugen, was sich auch als Kampf

---

<sup>189</sup> Aus dem Tagesspiegel Berlin von 19.07.2001.

gegen das eigene Fleisch gekennzeichnet. Sie verdammt sich selbst zu einem Leben in Abgeschiedenheit (Sanselme 1999, 6-11).

Es ist sicherlich kein Zufall, dass Gitais Film „Kadosh“ gerade in Jerusalem in Mea Shearim spielt und nicht an einem anderen Ort, wie z.B. in Zefat oder Bne Brak, wo ebenfalls orthodoxe Juden in großen Gemeinden leben. Der Zusammenhang zwischen Körper und Ort in Mea Sharim besteht im Erbe der osteuropäischen Diaspora und ihrer Körpergeschichte. Weiter unten soll am jemenitischen und aschkenasischen Körper die unterschiedliche Lebensperspektive der anscheinend gleichen Judentumspraxis gezeigt werden.

## 5.5 Der (ort)hodoxe Körper – Körper und Ort



Israel ist in seinen jüdischen Anteilen ein Ort vieler Körper aus unterschiedlichen Herkunftsländern. Man hat die verschiedenen „Manschaften“ in Israel grob in zwei Stammensgruppen (auf Hebr. Edot ןןןן) unterschieden.

Die ethnischen Gruppen des Orients werden in der israelischen Umgangssprache als *Sefaradim* den europäischen *Aschkenasim* gegenübergestellt. Sie unterscheiden sich in ihren Lebensgewohnheiten und Lebenseinstellungen, auch im Ritus und teilweise sogar noch heute in ihrer Kleidung. Ein besonderer Unterschied liegt/lag jedoch in ihrer exilischen Umgangssprache. So entstand bei den Ashkenasim das Jiddisch und bei den Sefaradim bildete sich das Ladino bzw. Arabisch.

Die am Ende des 19. Jahrhunderts nach Palästina einwandernden Zionisten und die religiösen Pioniere, waren ausschließlich europäischer, vor allem osteuropäischer Herkunft (Polen und Russland).<sup>190</sup> Die sefaradischen Juden, welche zur Zeit der Masseneinwanderung 1948-1951 nach Israel einwanderten, hatten in den islamischen Länder die Mehrheit der Juden gebildet; sie sind Träger einer kulturellen Tradition, die ihre Blüte in der Zeit der arabischen Reiche auf der Iberischen Halbinsel erlebt hatte.

Bis in die sechziger Jahre wanderten insbesondere Juden aus Nordafrika ein. Insgesamt emigrierten 690.000 Sefaradim nach Israel, davon 255.000 marokkanische Juden, 128.000 aus dem Irak, 51.000 aus dem Jemen, 48.000 aus Tunesien und Tausende weitere aus Ägypten, Libyen, der Türkei, dem Iran und andere Ländern (Wolffsohn & Bokovoy 1966, 288). Israel wurde damit innerhalb von wenigen Jahren, zum größten Immigrantenland aller Zeiten. Dies bedeutet allerdings bis heute ein „echtes“ Problem im Land der wiedergekehrten Juden.

Nach über 50 Jahren israelischer Nationalität wird heute behauptet, es habe eine Integration der Aschkenasim und Sefaradim gegeben. Tatsächlich ist dies nicht der Fall, denn es gibt in Israel noch immer verschiedene Klassen von Juden bzw. Israelis. Insbesondere bei der jungen Generation beider Gruppierungen, den sogenannten „Zabars“,<sup>191</sup> glaubt man vorderhand keine religiösen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Unterschiede<sup>192</sup> mehr wahrnehmen zu können.<sup>193</sup> Jedoch müssen für die Zeit der Diaspora radikale Unterschiede zwischen den

---

<sup>190</sup> Für einen historischen Abriss von Osteuropa (besonders von Polen) siehe Somogyi 1982, 30-32.

<sup>191</sup> Zabar ist die wildwachsende süße Frucht einer Kaktus mit stacheliger Außenhaut. Synonym für jung, gesund und frisch, wird der Name der Frucht auf diejenigen Israelis übertragen, welche nach 1948 im unabhängigen Israel geboren wurden.

<sup>192</sup> Eine überraschende Entdeckung machte ich in den orthodoxen Jeschiwas, in denen aschkenasische und sefaradische Schüler zusammen unterrichtet werden. So bildete ein sefaradischer Schüler in einer aschkenasischen Jeschiwa eine Gebetsform (Bewegung und Melodie), die er kaum aus seinem Elternhaus mitgebracht haben konnte. Noch interessanter war es, diesen Schüler Jiddisch sprechen zu hören, was ursprünglich nicht zur sepharadischen Kultur gehört hatte.

<sup>193</sup> Ich habe im Folgenden nicht die Absicht, über den Konflikt zwischen Aschkenasim und Sefaradim wie er bis heute von manchen Menschen wahrgenommen wird, zu berichten. (Einen Überblick über die Furcht vor einer „Levantisierung“ der israelischen Gesellschaft durch die Masseneinwanderung der Sefaradim bietet Neugart 2000, 14-22). Vielmehr will ich ein Bild von der damaligen israelischen Gesellschaft geben, um weiter über den „Körper“ zweier Gruppen handeln zu können.



beiden Lagern festgestellt werden, ja sogar Unterschiede bei der Auslegung und beim Erleben der jüdischen Religion oder bloß des jüdischen Alltag. Auch das Körperbild beider Gruppen unterschied sich deutlich.

Wenn man die Aschkenasim und die Jemeniten vergleicht, ist nicht zu übersehen, dass in der Zeit der Diaspora in Europa für den Aschkenasim und im Jemen für den Jemeniten, mindestens drei Faktoren die Unterschiede prägten: die *Sprache*, das *Klima* und die *Lebensauffassung*. Um der Einfluss der Sprache auf das Denken und die Körperlichkeit eines Individuums zu illustrieren, möchte ich aus meinen eigenen empirischen Untersuchungen bei den orthodoxen Juden ein Beispiel geben.

In einem der Interviews fiel mir die Sprache besonders auf. Ran ist 30 Jahre alt, und davon hat er 29 Jahre lang als säkularer Israeli gelebt, bis er vor einem Jahr anfang, an orthodoxen Seminaren und Vorträge teilzunehmen. Die Beziehung zu seiner Familie, die Gestaltung des Alltags, ja sogar sein Freundeskreis haben sich rapide, ja gewaltig verändert. Sie wurden gleichsam nach der religiösen Weise „korrigiert“. In Israel nennt man diesen Prozess der „Persönlichkeitsänderung“, Chasara-Bitschuwah. Ein interessantes Merkmal beobachtete ich (mit Hilfe eines Aufnahmegerätes) an diesem Prozess in bezug auf die Sprache. Rans Sprache ist mit Parolen und Wiederholungen durchsetzt. Innerhalb von ca. 50 Minuten „normalen“ Gesprächs mit mir sagte er: „Wenn Gott will“ (21x), „Mit Gotteswille“ (12x), „Ohne Gelübde“ (17x) und „Gott hilft“ (5x). Der erste und der dritte Satz „Wenn Gott will“ und „Ohne Gelübde“ wiederholte er bis zu vier Malen. Und als ich ihn einlud, mit mir am nächsten Tag nebenbei auch „orientalisch“ essen zu gehen, überlegte er kurz und sagte er es zweimal hintereinander. Er darf, so verstehe ich das, nicht „spontan“ seine Teilnahme versprechen oder zusagen, auch wenn er denkt, dass er sie trotzdem einhalten kann. Mit dem Zusatz „ohne Gelübde“ hat er sich von der Zusage bzw. dem Versprechen befreit, und wenn er es nicht einhalten wird, wird dies „im Himmel“ nicht als „Sünde“ betrachtet.<sup>194</sup> Was für den Christen bei der Annahme ihrer Schuld „Jesus“ heißt, möchte heute der Rabbi bei seinen orthodoxen Anhängern eine „kontrollierte Sprache“ nennen.

Im weiteren Ablauf des Abschnitts werde ich die Sprachen *Jiddisch* und *Arabisch* als Einflussfaktoren auf den „diasporischen“ Körper untersuchen. Diese Einflussfaktoren sind das Leiden und Die Befreiung. Die jiddische Sprache verbinde ich mit dem jüdischen Witz und finde in ihr den leidenden Körper. Die arabische Sprache dagegen, die mit erzählter „Märchenwelt“ in Zusammenhang steht, ist für mich eine phantasiereiche Sprache, die eine

---

<sup>194</sup> Vor ein paar Jahren noch hätte Ran vermutlich auf ein solches Angebot von mir überhaupt nicht geantwortet oder kontrolliert geantwortet. Ich weiß es, weil Ran mein Bruder ist.

befreiende Wirkung auf den Körper hat. Mit dem Faktor „Sprache“ meine ich damit die Verbindungen (Witz und Phantasie), die ich mit der jeweiligen Sprache im Zusammenhang bringe. Allgemein gesprochen steht der schwermütige, leidende Körper des Aschkenas<sup>195</sup> dem lebendigen „fröhlichen“ Körper aus dem Jemen gegenüber. Dieser Gegensatz prägt bis heute das Erscheinungsbild der beiden Ethno-Gruppen in Israel.

### **5.5.1 Askenasischer Körper**

Fast eintausend Jahre war Jiddisch die Umgangssprache der Aschkenasim. Das Jiddische entwickelte sich im deutschen Sprachraum, aber die Aschkenasim verbreiteten diese Sprache über einen großen Teil Europas und seit dem späten 19. Jahrhundert auch über alle Kontinente. Diese Mischsprache, die anfangs aus deutschen und hebräischen Elementen bestanden hatte, nahm im Laufe der Zeit viele slawische Sprachelemente auf.

Das Jiddische blickt als Literatursprache auf eine lange Geschichte vom Mittelalter bis zum heutigen Tag zurück. Mittelalterliche Epen, biblische Lieder, Renaissanceliteratur aus Italien und Volksbücher stellen Höhepunkte der älteren jiddischen Literatur dar. Das moderne Jiddisch entwickelte sich später hauptsächlich in Osteuropa. Die Zwischenkriegszeit des 20. Jahrhunderts war wieder eine Blütezeit für die jiddische Literatur, besonders in Zentren wie Warschau und Wilna. In dieser Zeit wurden in Wilna, Kiew und Minsk Forschungsinstitute gegründet, die sich mit allen Aspekten der jiddischen Sprache, Kultur und Literatur beschäftigten.<sup>196</sup> Wie in allen modernen Sprachen auch, ist im Jiddischen eine große Anzahl von Internationalismen zu finden.

*Jiddisch* als Sprache und *Witz* als Lebensbestandteil der osteuropäischen Juden sind sicherlich „jüdisch“ zu nennen.<sup>197</sup> Ohne den Witz hätte die Sprache ihren „Charakter“ nicht gewonnen,

---

<sup>195</sup> Mit dem aschkenasischen Körper meine ich hauptsächlich die osteuropäischen Juden. Sie bildeten eine Einheit im kulturellen Sinn, die trotz der häufigen Grenzverschiebungen der „Gastländer“ unzerstört blieb (Somogyi 1982, 29). Birnbaum (1949, 73-92) definiert geographisch den Lebensraum der Juden Osteuropas sehr treffend: „By the 19th century the territorial distribution of the East Ashkenasim can be indicated by the following border lines: in the west by the eastern pre-War frontiers of Germany, Moravia and Austria, in the south by the Danube, in the north by the Finnish Gulf; in the east two decades ago, the eastern frontiers of the Ukraine and White Russia were the Border....”.

<sup>196</sup> Aus der philosophischen Fakultät an der Universität Düsseldorf. Siehe auch: Was ist Jiddisch? In: [www.phil-fac.uni-duesseldorf.de](http://www.phil-fac.uni-duesseldorf.de)

<sup>197</sup> Für weitere Informationen über neue und alte Forschungen über bzw. Sammlungen von jüdischen Witzen siehe: Bloch, Chaim; Jüdische Witze und Anekdoten. Mit einem Nachwort von Oswald Le Winter. Augsburg 1990. Heid, Ludger & Schoeps, H. Julius (Hrsg.); Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Ein Lesebuch. München 1994. Christian Hirsch, Eike; Der Witzableiter oder die Schule des Gelächters. München 1991. Landmann, Salcia; Der Jüdische Witz. Freiburg 1960. Malek-Kohler, Ingeborg; Im Windschatten des Dritten Reiches. Freiburg i.Brsg.1986. Lion, Michal; Mach, was du willst Moses. Jüdischer Humor. Gütersloh 2000. Reik, Theodor; Lust und Leid im Witz. Wien 1929. Richter, Jens; Da lacht des Rabbis Herz. Jüdischer Humor. Gütersloh 1995. Teller, Oscar (Hrsg.); Davids Witz-Schleuder. Jüdisch-Politisches

und ohne die Wandlungsfähigkeit und die Ausdrucksmöglichkeit der jiddischen Sprache wäre der Witz nicht „jüdisch-witzig“.

Eine entscheidende, charakteristische Eigenschaft dieser Sprache ist meiner Ansicht nach die Befähigung bzw. die Fähigkeit ihrer Nutzer zur Selbstironie. Der zynische Witz über den ständig „leidenden“ jüdischen Körper ist schon längst ein untrennbarer Bestandteil dieser Mischsprache geworden<sup>198</sup>. Ihre Aktualität als Sprache und ihr Talent zu „Sarkasmus und Ironie“ zeigt die jiddische Sprache im Theater des heutigen, „leidenden“ Israel.<sup>199</sup>

Der Witz holt Verborgenes und Verstecktes hervor und ist nach Sigmund Freud als der „Sinn im Unsinn“ zu sehen (Landmann 1963, 19)<sup>200</sup>. Lachen, Diskussion und Humor sind in der ostjüdischen Tradition fest verankert, wie zahlreiche Anekdoten, Schnurren, Gleichnisse und Schelmengeschichten anschaulich belegen. Ostjuden nahmen sich die Freiheit, auf ernste Fragen „verbal“ humoristisch zu reagieren, getreu dem Motto des Gründers des Chassidismus, Rabbi Israel Baal-Schem-Tov. Nach der Legende, welche bis heute auf den haredischen Strassen erzählt wird, stammt von ihm der berühmte Satz: „Gott will frohe Menschen, der Satan will traurige. Die Traurigkeit zieht herab, die Freude erhebt“. Schopenhauer hätte ihm wohl sekundiert: „Der Ernst muss heiter sein, der Scherz muss ernsthaft schimmern. Je mehr

---

Kabarett. Darmstadt 1985. *Torberg, Friedrich*; Tante Jolesch oder der Untergang des Abendlandes in Anekdoten. München 1996.

<sup>198</sup> Im Vorwort seines Buches „Wenn der Rebbe lacht“ fragt Hakel (1977): „Ja, warum soll der Rebbe (Rabbiner) eigentlich nicht lachen? Wenn doch auch Bischöfe und sogar der Papst lachen. Natürlich darf und soll er es. Aber der Rebbe lacht doch anders, weil er eben eine ganz andere, eine jüdische Natur ist“. Hakel beschreibt das rege, leidvolle Leben der osteuropäischen Juden in Anekdoten.

<sup>199</sup> Jahrzehntelang war das jiddische Theater das geliebte ‚Symbol‘ für die europäische jüdische Kultur der alten Welt. Mit der Wiederbelebung des Interesses an jiddischer Kultur in den letzten Jahren ist in Israel auch das Jiddischspiel-Theater in Tel Aviv zu neuem Leben erwacht. „Jiddisches Theater ist nicht nur Theater“, sagt der Theaterdirektor (Tel-Aviv) Shmuel Atzmon, „es ist auch die jiddische Seele, Intelligenz, Ironie, der Schmerz und der Humor“. Die Menschen haben festgestellt, dass mit dem schweren Verlust des europäischen Judentums auch der Verlust eines gewaltigen kulturellen Erbes einhergegangen ist. Wir haben bewiesen, sagt Atzmon, dass dieses Erbe wieder auferweckt werden kann. Die letzte Produktion des Jiddischspiels „Sandar Blank“ wurde vor 100 Jahren von Sholem Aleichem geschrieben. Shmuel Atzmon selbst spielt die Hauptperson in dieser Familienkomödie aus der jüdischen Mittel- bis Oberschicht in Russland. Nicht nur das jüdische Publikum in Israel, sondern auch das Theaterpublikum mehrerer anderer Länder war von dem Stück begeistert. „Sandar Blank“ wurde nach Österreich, USA, Australien, Italien und Deutschland eingeladen. Im Dezember 1998 hatte Jiddischspiel eine „brandneue“ Produktion mit dem Titel „Allein ist die Neshama (Seele) rein“ präsentiert. Unter der Regie des Intendanten Shmuel Atzmon wurden mit viel Humor, Ironie und verstecktem Schmerz bekannte Sketches und Lieder, Tanz und Gesang zu einem witzigen Streifzug durch die Geschichte des Staates Israel und der jiddischen Kultur zusammengestellt. Im Jiddischen schwingt immer Nostalgie mit. Im jiddischen Theater birgt sich immer eine Sehnsucht, ein Heimweh nach der alten Welt, die, wenn man ganz genau hinsieht, doch nicht so heil und begehrenswert war, wie man denken könnte (aus der Zeitschrift „Tarbuton“ Januar/Februar 1998, 27).

<sup>200</sup> Vielleicht ist es kein Zufall, dass Sigmund Freud, der Begründer der Psychoanalyse, der den Witz eingehend analysiert hat und dabei in erster Linie auf jüdische Witze zurückgriff, ein Jude war. Er selbst hat gern seine Vorträge und Publikationen mit Anekdoten, Witzen, fröhlichen Zitaten und sarkastischen Bemerkungen gewürzt, und sein grimmigstes Buch, „Das Unbehagen in der Kultur“, folgt diesem „jüdischen“ Prinzip deutlich.

ein Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen“ (ZzVdJ 1993).

Schon der Talmud enthält im Gegensatz zur strengen Bibel zahllose „Lach- und Lächeltexte“, die den Einstieg in ernste Erörterungen erleichtern sollen, und lobt Spaß, Posse und Witz. An einer Stelle steht sogar geschrieben:

*„Man erkennt einen Menschen an seinem Lachen“ (Ktovot 30, 23).*

In scherzhaften Anspielungen wird in jüdischen Witzen über Menschen und Dinge geurteilt, und es wird durch ein fein geschliffenes Wort oder eine witzige Redewendung Anerkennung und Missfallen der Meinung anderer zum Ausdruck gebracht und auch die eigene Meinung, die im Exil von Diasporajuden nicht offen ausgesprochen werden konnte. Oft streuten die Ostjuden in ihren Witzen mit staunenswerter Gelassenheit eine kleine „Bosheit“ ins Gespräch, die so fein und unverfänglich war, dass selbst die Angesprochenen nicht beleidigt sein konnten, sondern lächeln, ja sich freuen mussten. Diese Angesprochenen waren im normalen Fall die Juden selber, weil in einer feindlichen Umwelt Juden es vorzuziehen, sich selbst zum Gegenstand des Spottes zu machen, bevor andere es tun.

Hin und her gerissen zwischen Bewunderung und Widerwillen gegenüber dem Land in dem sie lebten, taten Juden ihre Kritik an der feindlichen Umgebung in Witzen kund. Da sie ihre Verhältnisse nicht ändern konnten, haben sie über diese gewitzelt und gespottet und dabei eine erstaunliche Spitzfindigkeit entwickelt, mit einem Reichtum an Vieldeutigkeit, welche die jiddische Sprache erzeugen konnte. Gelegentlich wird in jüdischen Witzen nicht nur das jüdische Schicksal, sondern die gesamte menschliche Situation voll Schmerz und Bitterkeit dargestellt.<sup>201</sup> Allerdings können jüdische Witze außerhalb ihres jüdischen Kontextes kaum verstanden werden. Zudem ist es keineswegs belanglos, ob ein Witz von außen her das Judentum verspottet oder von innen her durch Juden selbst. Die von osteuropäischen Juden auf jiddisch erzählten Witze sind die Zeugen und Denkmale der miserablen Lebenssituation in Osteuropa.

Der jüdische Witz soll heute nur noch eine historische Erscheinung sein. Die Gründung des Staates Israel, so wird vielfach argumentiert, habe zum Ende des jüdischen Witzes geführt. Denn wer die Macht habe, bedürfe der ‚zynischen‘ Auseinandersetzung mit dem schweren Alltag nicht mehr. Statt mit der ‚ironischen‘ Sprache wehrten sich heute die Juden in Israel, wie einst ihre Vorfahren in biblischer Zeit, mit Waffengewalt und körperlicher Stärke. Wenn man weiß, dass die jiddische Sprache in der Zeit der Bibel genauso wenig gesprochen wurde wie sie im heutigen Israel gesprochen wird, dann darf man behaupten, dass das neue Israel ‚witzlos‘ wie die Zeit der Bibel sei (ZzVdJ 1993).

---

<sup>201</sup> Zur Illustration siehe als Beispiel die jüdischen Witzsammlung von Landmann 1962 und Hakel 1977.

Für die leidenden Diasporajuden in Europa stellten die jiddische Sprache und ihr Witz eine Form dar, mit der ein Körper die eigene Wehrlosigkeit gegen die feindliche Umwelt bzw. gegen sich selbst kompensierte.<sup>202</sup> Man versuchte sein Leid in der Struktur der Sprache zu dämpfen und den „Sinn im Unsinn“ zu finden. Von hier aus ist es verständlich, dass unter den Dichtern Deutschlands Heine (1797-1856)<sup>203</sup> zu den witzigsten zählt (Landmann 1962, 22). Sein Schicksal ist geprägt von unabwendbarem Leid. Zum Teil war sein Unglück rein privater Natur (Armut und Krankheit), jedoch schlimmer war der politische Druck. Seine Forderung nach politisch-sozialer Gerechtigkeit hängt bei ihm noch mit einem ganz bestimmten Menschenschicksal zusammen; er war Jude. Seine „jiddische Erziehung“ prägte seine Gedichte, auch wenn diese in deutscher Sprache geschrieben waren.

Einen weiteren Aspekt der einen großen Einfluss auf die Körperlichkeit der Ostjuden ausübte, war die Art und Weise wie sie ihre Lebensauffassung auslebten. Das „Judentum“ der Aschkenasim beweist seine Sonderheit in der Askese. Sie glauben nicht an den guten und den bösen Trieb im Menschen, sondern man hat nur einen Trieb, den für Gut oder Böse, und er kann von dem Menschen beeinflusst werden. Mit Hilfe des Verzichts gelangen die Aschkenasim zum Leben im Geist. Das Leiden des Einzelnen befreit die gesamte Gemeinde. Das brachte es mit sich, dass das Alltagsleben eines Ostjuden voll mit Tun- und Sollgesetzen

---

<sup>202</sup> Die beste Quelle für ein ‚zynisches‘ Bild von der jiddischen Sprache findet sich wohl in der jiddischen Literatur selbst. Ich möchte an dieser Stelle als Beispiel den Roman ‚Tewje der Milchmann‘ von Scholem Alejchem erwähnen. Scholem Rabinowitsch (1859-1916) veröffentlichte zwischen 1880 und 1883 Texte in der ‚Petersburger Zeitung‘, und unter dem Namen Scholem Alejchem im jiddischen ‚Volksblatt‘. In seinen Werken zeigt Scholem Alejchem in einer sehr ‚witzigen und cleveren‘ Sprache die ökonomischen, sozialen und kulturellen Umbrüche im osteuropäischen Judentum. Die Handlung seines Romans ‚Tewje der Milchmann‘ spielt um das Jahr 1905, kurz vor der Russischen Revolution, in den Dörfern Masepowka, Jehupez, Bojberik und Anatevka. Tewje der Milchmann enthält acht Geschichten aus dem Leben Tewjes, der seine Familie als Milchmann ernährt. Wenn ostjüdische Erzähler wie Scholem Alejchem mit lächelnder Selbstironie oder beißendem Spott über Torheit, Trägheit, Geschwätzigkeit, Neugier, Verschlagenheit, Schmutz oder mangelhafte Bildung des eigenen Volkes spotten, wird ein Lachen provoziert, das einem im Halse stecken bleibt.

Scholem Alejchem erklärt, die Wurzeln dieses spezifisch jüdischen Humors seien in den „Gegensätzen zwischen den äußeren Lebensbedingungen des dunklen Ghettos und den reinen Seelenregungen seiner Bewohner“ zu suchen. Das Spannungsverhältnis resultiere aus dem für Ostjuden damals kaum noch lösbaren Widerspruch zwischen dem Wunsch, Traditionen zu bewahren, die ihnen ein Überleben, Identität und Würde ermöglicht hatten, und dem emanzipatorischen Drang, aus der Enge und Isolierung hinauszugelangen. Für Westeuropäer und assimilierte Juden dagegen wurden Ostjuden wiederholt zu Zielscheiben distanzierenden bösen Spottes und alberner Witzeleien, die von jüdischem Humor und jiddischer Sprache meilenweit entfernt sind (ZzVdJ 1993).

<sup>203</sup> In seinen Gedichten verbindet Heine Empfindungsreichtum mit Skepsis und Ironie (z.B. Buch der Lieder 1827 & Romanzero 1851). Sein geistvoller und plaudernder Prosastil (Reisebilder 1826 bis 1831) machte ihn zum Begründer des modernen Feuilletonismus (siehe auch die digitale Bibliothek 2000/2001 unter dem Lexikon der Weltliteratur von Gero von Wilpert). Heine war ein Zyniker ersten Ranges, wie sein berühmtes Gedicht „Zum Lazarus“ beweist: Lass die heiligen Parabeln, lass die frommen Hypothesen, Suche die verdammten Fragen, Ohne Umschweife uns zu lösen. Warum schleppt sich blutend, elend, Unter Kreuzlast der Gerechte, Während glücklich als ein Sieger, Trabt auf hohem Ross der Schlechte? Woran liegt die Schuld? Ist etwa unser Herr nicht ganz allmächtig? Oder treibt er selbst den Unfug? Ach, das wäre niederträchtig. Also fragen wir beständig, Bis man uns mit einer Handvoll Erde endlich stopft die Mäuler. Aber ist das eine Antwort?... (Heine 1987, 106-113).

belegt war (Ency. hebr.1986, 17/821-825). Das Leid basiert auf dem Hintergrund von Lohn und Strafe, wie es im Ex. (20,5) und Lev. (14,1-9) dargestellt ist: es soll den Stolz des Menschen brechen und seine Demut fördern. Die Ursache des Leids liegt in einer Kollektivschuld. Das Leid ist bei den Aschkenasim ein normaler Bestandteil des Lebens und gehört auf die gleiche Ebene, wie das „Gute“, oder das „Schöne“ zum alltäglichen, frommen Leben eines Mitglieds dieser Gemeinschaft. In manchen Anlässen gehörten, wie Sorell (1985, 126-127) erwähnt, fröhliche Elemente wie Tanzen und Singen, auch zum religiösen Ritus der osteuropäischen Juden.

In einer Szene des Films „Kadosh“ betet der unverheiratete Josef heftig und laut zu Gott, und er bittet ihn um eine Frau. Josefs Freund Meir hört dies, und als ihm Josefs Selbstquälerei zu lange dauert, fragt er den Freund kurz: Warum machst Du es Dir noch schwerer als es ist? Meiner Ansicht nach zeigt dieser Abschnitt von Gitais Film den Kern der Lebensphilosophie eines aschkenasischen Juden. Hier steht der leidende Körper im Mittelpunkt des Glaubens, weil seine Befreiung auf dem Verzicht beruht, irdische auszuleben. Diese Askese meiner Meinung nach, ist zum Teil eine gewisse „Kopie“ der christlichen Umgebung der Juden in Europa zu vergleichen.<sup>204</sup>

Neben der jiddischen Sprache und der asketischen Lebensauffassung der osteuropäischen Orthodoxen, prägte sicherlich auch das Klima des kalten Europa den demütigen, leidenden Körper, insbesondere wenn dieser dünngekleidet und hungrig im Schatten seiner Armut stand. Das wechselhafte Wetter hat einen beträchtlichen Einfluss auf das menschliche Körperbefinden. Es wird für ein riesiges Repertoire von Beschwerden verantwortlich gemacht: für Migräneanfälle, Bluthochdruck, Phantomschmerzen, Rheuma und Krämpfe. Sogar die Zahl der Selbstmorde soll bei unterschiedlichen Jahreszeiten und bestimmten Wetterlagen zunehmen. Regen, Nebel, nahende Gewitter oder trüber Himmel können das Wohlbefinden eines gesunden Menschen tatsächlich negativ beeinflussen. Der Klimawechsel ist Teil der „physikalischen Therapie“<sup>205</sup> und wird verordnet, um neben bzw. anstatt traditioneller Maßnahmen wie Operation und Medikamentierung den Schmerz solcher Beschwerden zu bekämpfen. Die jüdische aschkenasische Literatur<sup>206</sup>, deren erfundene Figuren in Osteuropa lebten, weiß gut über den reichen jüdischen Menschen zu erzählen, welcher Erholung, Heilung und Entspannung in sonnigen Ländern gesucht hatten. Jedoch für

---

<sup>204</sup> Siehe auch den Kommentar zum Sport im katholischen Christentum von Prof. Baumann im Abschnitt 5.4.1.

<sup>205</sup> Zur Wirkung der „physikalischen Therapie“ auf den Körper, siehe: Kruse & Schettler 1994, 68-70.

<sup>206</sup> Zu erwähnen sind Autoren wie Isaac Bashevis Singer z.B. mit seinem Roman „Shosha“ und oben genannter Scholem Alejchem.

den „durchschnittlichen“ osteuropäischen Juden, welcher von Gottesflucht nach dem Sündenfall (Gen. 3, 19) noch in seinem Alltag betroffen war, blieb im Gegensatz zu dem fast immer sonnigen Jemen der häusliche, europäische, trübe Käfig immer präsent.

### **5.5.2 Jemenitischer Körper**

Die jemenitische Diaspora ist eine der ältesten in der jüdischen Welt. Aufzeichnungen datieren in frühe Jahrhunderte, es ist aber wahrscheinlich, dass die Gemeinde durch die Ankunft von Kaufleuten und Händlern noch vor der Zerstörung des Zweiten Tempels (ca. 515 v. Chr.) gegründet wurde. Die Gemeinde entwickelte sich dort mit ihren besonderen Traditionen und ihrem eigenen Lebensstil. Da sie sich in einem der abgelegensten Gebiete der jüdischen Welt befand und kaum Kontakte zu anderen Diasporagemeinden hatte, ging sie ihren eigenen Weg (Ency. Hebr.1986, Bd. 30, 798-804). Die meisten lebten als Handwerker und Kleinkaufleute in recht ärmlichen Verhältnissen, und nur die berühmten jemenitischen Gold- und Silberschmiede hatten ein besseres Leben; sie beherrschten eine Kunst, welche zu einem der ältesten von Juden praktizierten Gewerben gehört (Serjeant & Lewcock 1983, 235). Armut und isolierte Lager hinderten jedoch die Juden des Jemen nicht an der Einhaltung der Tradition und der Verbindung zu den Stätten jüdischer Gelehrsamkeit. Immer war der Gedanke an die Rückkehr nach Israel lebendig und fröhlich.

1165 wollte man sie mit Zwang zum Islam bekehren. Das Oberhaupt der jüdischen Gemeinde wandte sich an Maimondes,<sup>207</sup> der die maßgebliche Autorität dieser Zeit in Spanien war. In dem Brief an die „Juden des Jemen“ tröstete Maimondes seine Glaubensgenossen und forderte sie auf, am althergebrachten Glauben festzuhalten. Maimondes leistete auch praktische Hilfe. Seinem Einfluss ist es zu verdanken, dass die drückenden Abgaben reduziert wurden. Auf die Lebensphilosophie der Jemeniten nahm Maimondes ab dieser Zeit großen Einfluss (Ency. Hebr.1986, Bd. 30, 798). Bis ins späte 19. Jahrhundert blieben die jemenitischen Juden ein Modell für eine traditionale Diasporagemeinde, mit einer auf Israel basierenden messianischen Konzeption. Die wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen, unter denen sie lebten, waren ihre ganze Geschichte hindurch sehr schwierig.<sup>208</sup> Über tausend Jahre waren sie die einzigen Nichtmoslems in einem islamischen Land und führten daher als ‚Fremde‘ ein leidvolles Leben, welches eben von ihrer moslemischen Umgebung eine ‚Unterstützung‘ bekam (Parfitt 1996, 85-123). Dies mag Vermutlicherweise auch die

---

<sup>207</sup> Siehe Abschnitt 5.3.2.

<sup>208</sup> Pudiel (1982) sammelte jemenitische Erzählungen aus erster Quelle. Zwischen den Sätzen zu lesen ist es für den Leser sehr deutlich das soziale, ökonomische Bild der Juden in Jemen zu imaginieren.

Häufigkeit messianischer Bewegungen erklären, die in den langen Jahren des Exils innerhalb dieser Gemeinde entstanden.

Um die Zeit der Unabhängigkeit Israels verschlechterte sich die Situation im Jemen, und Aufstände und Massaker bedrohten die kleine Gemeinde (Hamir & Politi & Cohen 2000, 15-19).<sup>209</sup> Als ein neuer Machthaber die Auswanderung der Juden nach Israels Unabhängigkeit autorisierte, ergriff die gesamte Gemeinde die Gelegenheit und wurde mit Hilfe einer Luftbrücke über Aden nach Israel gebracht. Die Jemeniten waren seit der Vertreibung um 722 v.Chr. nicht mehr in Israel gewesen. Sie kehrten erst jetzt nach 2.600 Jahren, in ihre biblische Heimat zurück.<sup>210</sup>

Einer der zurückkehrenden jemenitischen Gemeinden im Jahr 1949 entstammen meine Eltern. Nach ihrer Ankunft in Israel hatten sie es, wie andere jemenitische Familien, schwer. Jedoch haben sie ihre Philanthropie und Tradition nie aufgegeben. Von den vielen Eigenheiten in der jemenitischen Kultur (Tanzen, Musik, Küche...), der Religionsauffassung und der Sprache, ist letztere für mich besonders in Erinnerung geblieben, auch wenn die Jahre im Gelobten Land die Bindung vieler Jemeniten zum Arabischen gelockert haben.

Die Antwort meines jemenitischen Großvaters auf irgend eine meiner Fragen war für mich als Kind die kostbarste Sache überhaupt, kostbarer noch als das Geld für ein Eis, das ich von ihm nur selten erhalten habe. Seine „Antwort-Geschichte“ war bildhaft, bewegend und phantasiereich erzählt. Ich war der Löwe und eine böse Schlange. Ich lief 1000 Kilometer durch den Wald und über alle Berge, um die Kräuter zu finden, die meine Mutter heilen könnten. Ich war Prinz und König zugleich und sogar eine Frau, die nach ihrem Tod einen Platz neben dem Engel Gabriel fand, weil sie in ihrem irdischen Leben so ‚fromm und herzensgut‘ gewesen war. Ich konnte fliegen wie ein Adler und auf dem Wasser wandeln wie Jesus. Aber vor allem bekam ich mit der Antwort eine Art von „phantasiereicher Körpererfahrung“. Die Erzählsprache von den vielen phantasiereicher Geschichten meines Großvaters war Arabisch.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> Die genannten Autoren sammelten Erzählungen des jemenitischen Rabbi Meschulam Madar aus Zichron Jakov in Israel und brachten sie auf Papier. Zwei von den 500 Kopien habe ich von Dr. Jehuda Hamir erhalten. Diese Kopien befinden sich in der Bibliothek im Ludwig-Uhland-Institut für empirische Kulturwissenschaft und an der Universitäts-Bibliothek der Universität Tübingen.

<sup>210</sup> Für ein weiten Überblick der Juden in Jemen aus historischen Sichtpunkt, siehe: Parfitt 1996 und Tobi 1999.

<sup>211</sup> Was Balzac für das Paris des 19. Jahrhunderts, Dickens für das viktorianische England, Tolstoi und Gorki für das zaristische Russland bedeuteten, das ist Nagib Machfus für die arabische Welt des 20. Jahrhunderts. Sein erster Roman „Sokaq al-Midaq“ (Die Midaq-Gasse), der die Aufmerksamkeit der arabischen Literaturkritik auf sich zog, ist der Gesang der Altstadt: trist und heiter zugleich. Es ist die Geschichte des Lebens einer kleinen Gasse und gleichzeitig die Geschichte der Veränderung, des Wandels. Denn die Veränderung der Gasse bedeutet auch die Veränderung der Menschen, die in ihr leben: Der Tod der Gasse, der alten Viertel, ist auch der Tod der Traditionen, der Werte, der Menschlichkeit und Solidarität, um die der Dichter trauert. Der Autor Nagib



Man darf annehmen, dass Maimonides, der großen Einfluss auf das jemenitische Judentum ausübte, in seinen Kommentaren die arabische Sprache wählte, weil er einerseits nicht nur die rabbinischen Gelehrten ansprechen wollte, sondern das gesamte jüdische Volk im arabischen Kulturbereich einzubeziehen trachtete. Man könnte seine Bemühung, wie Schipperges (1996, 4) es wahrnimmt, eine „Demokratisierung des esoterischen Wissens“ nennen. Wenn wir Maimonides' Körper- und Körperlichkeitsverständnis betrachten<sup>212</sup>, können wir hinzufügen, dass die Wahl seiner Schriftsprache wohl nicht zufällig war. Vermutlich konnte er die für seine „Körperbotschaft“ grundwichtige Eindringlichkeit durch die arabische Sprache besser erzielen als durch das Hebräische.

Ich behaupte, dass die menschliche Phantasie die uns von den Tierreich unterscheidet, und die durch die arabische Erzählung gesteigert belebt wird<sup>213</sup>, ist wichtiger als die bloße Wissensvermittlung. Ein Jemenit kann niemals vom Sprechen und Zuhören satt sein; dies behaupten die jemenitischen Juden von sich selbst. Und wenn alle menschlichen Organe irgendwann müde werden und nur die Zunge nicht, wie Konrad Adenauer (1876-1967) in einem totalen anderen Kontext meinte, dann im bezug auf das „märchenhafte“ Sprache, die ich so oft erlebt habe. Ich ergänze die Aussage Adenauers durch den Hinweis auf ein weiteres Organ: das Ohr. „Wenn ich die Augen schließe und mich an die arabischen Märchen erinnere, sehe ich die schönsten Bilder vor mir aus einer Welt voller Glanz, Glück und Reichtum. Tausendundeine Nacht, Aladin und die Wunderlampe, Ali Baba und die 40 Räuber beflügeln die Phantasie. Kein Hänsel, keine Gretel, auch nicht das gute Schneewittchen können da mithalten. Ägypten, Persien, Bagdad und Jerusalem haben eine märchenhafte Aura. Aladin, Ali und Abdul sind Namen, wie sie schöner nicht klingen können“.<sup>214</sup>

In Nürnberg, so erzählte mir ein arabischer Student aus Tübingen, gibt es jeden Abend ohne Ausnahme seit Sommer 2001, Geschichten, Märchen, Lügen und persönliche Lebens-

---

Machfus hat es als erster gewagt, schreibend „zu erzählen“. Damit hat er die reiche arabische Phantasie literaturfähig gemacht. Religiöser Dogmatismus und engstirniger Buchstabenglaube hatten die große Fabulierkunst der Nomadenvölker und ihre Mythen, Märchen und Legenden, die man sich an den Nachtfeuern der Karawanereisenden, in den Wüstennächten Arabiens, in den Bergen des Jemen und auf den Straßen und Plätzen Tunesiens und Marokkos erzählte und heute noch erzählt, jahrhundertlang unterdrückt und verdrängt.

<sup>212</sup> Siehe Abschnitt 5.3.2.

<sup>213</sup> Die Islamwissenschaftlerin und Journalistin Regina Braungart behauptet, dass Arabisch sprechende Leute eine besondere Beziehung zu ihrer Sprache haben. Viele haben geradezu ein sinnliches Vergnügen, den Klang und die Farbe ihrer Sprache zu spüren. Das fängt für Muslime ja schon im religiösen Bereich an, man denke nur an die langwierige Ausbildung für Koran-Rezitatoren. Arabisch wird ihrer Auffassung nach von beiden Seiten her geliebt: einmal als blumenreich-sinnliche Sprache mit so vielfältigen inneren Wandlungsformen (durch die Wurzel-Struktur, ähnlich wie das alte Hebräisch), zum anderen aber fast als transzendentes Medium, da es ja die Sprache ist, in der Gott sich offenbart hat. Gott spricht also Arabisch. (Frau Braungart ist zur Zeit Redakteurin beim „Heuberger Boten“ in Spaichingen).

<sup>214</sup> Von Ender, Martin aus: <http://www.cruiser.ch/arciv/200110/politik2.htm>.

geschichten aus dem arabischen Kultur zu hören und zwar 1001 Nacht lang. So freundliche und vollkommene Gesichter wie die der Zuhörer beim Nachhausegehen, sagt er, bekommt man nirgendwo zu sehen. Und bei den Kameltouren zur Sinaiwüste, veranstaltet von der Ethnologin Katrin Bialas aus Tübingen, vergessen die Teilnehmer nach langem Ritt und sengender Hitze, am Feuer bei den Beduinen und ihren Erzählungen mit einer Tasse Gewürzmokka die Nachtkälte und ihren leidenden Gesäßmuskel.

Die Juden im Jemen sprachen eine Mischsprache, welche aus Alt- und Neoarabisch aber auch mit Althebräisch ‚gewürzt‘ war (Dishon & Hasan 1991, 11-17). Durch diese Sprache und die Fähigkeit ihre Nutzer zur „Phantasie- und Märchenwelt“ bzw. zur hohen Sinnlichkeitsempfindung, könnte sich der Körper sicherlich vom schweren Alltag und von der feindlichen Umgebung befreien.

In Israel sind die kulturellen Eigenschaften der Jemeniten sehr beliebt. Die Mitmenschlichkeit der Jemeniten, ihre Intelligenz und der „moralische“, fast „naive“ Umgang mit ihrer Umgebung<sup>215</sup> im Alltag, haben sie zum idealen Nachbarn der Israelis gemacht (Hali-Pudiel 1982, 98-103), weil Streit, Gewalt und Fluchen, nicht zu ihrem kulturellen Erbe gehört, wenn der Würde eines Menschen, so behaupten sie, eine sehr große Ehre ist. Musik<sup>216</sup> und Tanz<sup>217</sup> waren und sind die Erbteile fast jedes Jemeniten und üben einen großen Einfluss auf die

---

<sup>215</sup> An dieser Stelle möchte ich das in Israel berühmte, jemenitische Lied „Zecharja ben Esra“ von Yaakov Orland (Wörter) und Moshe Vilensky (Musik) erwähnen. Das Lied handelt von der Pionierszeit Israels, also einer schwierigen Periode (1948-1970), in der so glaubt der Dichter der „fröhliche“ jemenitische Nachbarn die Moral bzw. den Lebensmut aufrichten soll, welche durch Hunger und Krankheiten gesunken war. Hier beschreibt der Textautor die Persönlichkeit eines einfachen jemenitischen Pioniers, der mit seiner „lebendigen“ Lebensphilosophie sogar den Präsidenten Ben Gurion beraten könnte.

<sup>216</sup> In Israel gilt es zu unterscheiden zwischen Klezmermusik, jiddischen Volksliedern, Musik des Jiddischen Theaters, Ghetto- und Widerstandsliedern, zionistischen Liedern und der aktuellen israelischen Popmusik. Die sonstige Folklore Israels ist arabisch durchdrungen. In der Popmusik ist die jemenitische Minderheit tonangebend: in ihr hat die „israelische Musik des Mittelmeeres“ ihre Quelle. Die im Februar 2000 so früh verstorbene Ofra Haza steht für die Popularität der jemenitisch-jüdischen Musik in Israel und der ganzen Welt. Da den Juden in der arabischen Diaspora das Spiel von Instrumenten untersagt war, entwickelten sie im Laufe der Jahrhunderte eine unnachahmliche Gesangkunst. So wie einst Ofra Haza mit „Im Nin Alu“, das 1988 zur ersten internationalen Ethnopop-Hymne avancierte, gibt es auch heute immer wieder Jemeniten an der Spitze der israelischen Popcharts. Ein weiterer Popstil, die „Musika Mizrahit“ (Östliche Musik) ist griechisch-türkisch-arabisch. Die jiddischen Volkslieder und die Musik des Jiddischen Theaters sind wie auch Klezmermusik eine in Israel nicht sonderlich geachtete Kultur.

<sup>217</sup> Die Jemenitin und Choreografin Sara Levi-Tanai ist die Schöpferin einer besonderen Tanz-Sprache, die sie „Inbalit“ nannte: dies ist die einzige originale Choreographierweise, die Israel hervorgebracht hat. 1949 waren durch die „Operation Fliegender Teppich“ Juden aus dem Jemen nach Israel geflogen worden. Sara Levi-Tanai erhielt vom israelischen Staat die Erlaubnis, mit den angekommenen jemenitischen Jugendlichen zu arbeiten, und gründete die Tanzcompany. Diese Truppe wurde vom Staat unterstützt und gab Vorstellungen im ganzen Land. Die ersten von Levi-Tanai kreierte Tänze waren „Aus dem Jemen“ und „Lieder der Hirten“. Levi-Tanais Ballette, darunter „Die jemenitische Hochzeit“, waren Glanzstücke der Inbal Truppe. Durch eine erste Europa Tournee 1958 wurden Levi-Tanai und ihre Tänzer international bekannt. 1962 gewann die Produktion „Das Buch Ruth“ den Preis für Choreographie beim Festival von Paris. Sarah Levi-Tanai wurde 1973 mit dem Israel Preis ausgezeichnet.

Kulturlandschaft Israels.

Wenn man in Israel am Samstag eine jemenitische Synagoge besucht, dann kann man nur fasziniert sein von den vielfältigen Oktaven des religiösen Gesangs. Schöne hohe männliche, kindliche oder aus der Frauenabteilung sogar weibliche Stimmen, erfüllen den Synagogenraum und das Herz mit Melodien aus dem jüdischen Teil Jemens. In der Liedform wird gebetet, erzählt und diskutiert. Bei besonderen Anlässen wie Beschneidung, Bar/Bat Mizwa und Hochzeit, wird viel getanzt und gejubelt. Einen Jemeniten in seinem „Element“ zu sehen, steckt die ganze Umgebung an.

Die jemenitischen Juden gehen meine Ansicht nach sehr „locker“ mit ihrem Körper bzw. ihrer Körperlichkeit um. Diese gilt sowohl für Frauen als auch für Männer. Ein „Beweis“ hierfür ist sicherlich die erlaubte Polygamie im Jemen, welche den Männern eine Quantität ihrer Bedürfnisbefreiung und den Frauen eine Qualität ihres Freiraums gab, wenn für Familie und Haushalt mehrere Personen zur Verfügung stehen. „In ganz Jemen heiratet der Mann im allgemeinen zwei und selbst drei Frauen, wenn er will“ (Brauer 1934, 175). Selbst im heutigen Israel sind ältere jemenitische Männer mit zwei Frauen verheiratet. (Meissner 1999, 77-79). Brauer (1934, 174) geht auf die verschiedenen Gründe der Polygamie bei den jemenitischen Juden ein und meint, dass weniger die wirtschaftliche oder soziale Notwendigkeit als vielmehr das Sexuelle (Männer) und das Bequeme (Frauen) dabei eine Rolle gespielt haben dürften.<sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> Mit der erlaubten Polygamie bei den sefaradischen Juden im Allgemeinen und bei den jemenitischen Juden im Besonderen, möchte ich der israelischen Autor Abraham B. Joshua und sein Buch: „Massa el tom Haelef“ (Reise an das Ende des Jahrtausends) erwähnen. In diesem Buch geht es um zwei Lager, die aschkenasische- und die sefaradische Gemeinde. Es ist die Reise eines sefaradischen Juden, die dazu dienen soll, um die sündige „Polygamie“ des Orients vor seinen Brüdern, die Aschkenasim in Frankreich zu legitimieren. Während in Joshuas’ Roman „Rückkehr von Indien“ der Protagonist, ein junger und begeisterter hebräischer Arzt, der vollständig in der westlichen zeitgenössischen Mentalität zu Hause ist, eine extrem schwierige und unausgeglichene Doppelbeziehung zum einen zu einer Frau lebt, die verheiratet und älter als er selbst ist, und zum anderen zu seiner jungen Ehefrau, die er jedoch nicht liebt – teilt in dem Buch „Reise an das Ende des Jahrtausends“ Ben Atar, ein über vierzigjähriger jüdischer Kaufmann aus Marokko, der vollständig in der Kultur seines Jahrhunderts verwurzelt ist, seine eheliche Wohnung mit zwei Ehefrauen in dem steten Bemühen, keine der beiden zu bevorzugen nach dem alten Sinn von Gerechtigkeit und Gleichheit, die ihm von seiner religiösen Erziehung und von der Tradition her mitgegeben worden sind. Diese Gebräuche, die sich reiben mit den Ideen des geliebten Neffen Abulafia, der wiederum in Frankreich lebt, in Paris, einem „kleinen Dorf“. Um ihn zu sehen, nimmt Ben Atar von Tanger aus zusammen mit seinen beiden Ehefrauen eine lange Reise auf sich. Mit dabei sind außerdem der Reiseführer Abu-Lutfi und ein Rabbiner, der aus Andalusien stammt und der die Aufgabe hat, ihn (Ben Atar) in seiner Meinung zu unterstützen. Zweck der Reise ist es, den Pariser Neffen zu treffen und sich mit den Ideen eines Hebräers aus dem Norden zu konfrontieren, die dazu noch von dessen neuer Ehefrau, einer aschkenasischen Jüdin, geschürt werden, die unnachgiebig und vollkommen gegen die Polygamie eingestellt ist. Außerhalb den großen, allgemeinen Themen, die vor dem zeitgenössischen historischen Hintergrund angeschnitten werden, schildert die Erzählung eine intensive Reise und eine noch intensivere Konfrontation zweier Auffassungsweisen vom Judentum, die sich immer weiter voneinander entfernen. Joshuas Roman ist eine Reflexion über die Liebe und die Schwierigkeit, mehrere Personen zu lieben oder umgekehrt, sich für immer und ewig an nur eine Frau bzw. an einen Mann zu binden. Es gab und wird Schiedsgerichte geben, um zu entscheiden, wer im Recht ist, aber niemand wird wirklich sagen können, welches die ‚siegende Kultur‘ sein wird oder welches die wahre Liebe sein wird. Das war vor Jahren so und ist heute nicht anders.

An dieser Stelle möchte ich nochmals die enge Beziehung der jemenitischen Juden zu Maimonides erwähnen. Maimonides' Verständnis von Körper und Körperlichkeit hat sicherlich das jemenitische Volk schon vor über 800 Jahre beeinflusst. Auch hier spielte sicherlich die kulturelle Umgebung der Juden in den islamischen Ländern eine große Rolle. Der interkulturelle Alltag, etwa im Fall von Juden und Muslimen bzw. Juden und Christen, sowie im heutigen Israel zwischen orthodoxen und säkularen Juden, weist Formen und Bestandteile der jeweiligen Nachbarkulturen auf. Die Fähigkeit zum Austausch von kulturellem Erbe zwischen orthodoxen und säkularen Juden im Allgemeinen, aber insbesondere die Fähigkeit der Orthodoxen, ihrem Alltag eine „weltliche“ Gestalt zu verleihen, kann sich heutzutage realisieren, weil der orthodoxe Körper heute aus unterschiedlichen Quellen und Herkünften seinen Ursprung nimmt. Die Mischung aus unterschiedlichen Auffassungen hat, wie am Beispiel des jemenitischen und aschkenasischen Körpers gezeigt wurde, die Orthodoxie ‚resistenter‘ im Kampf gemacht und in der Stellungnahme gegen und für die Säkularisation in Israel. Die orthodoxe Identität in Israel wird, wie der nächste Abschnitt darstellt, sowohl aus *Körperformen* als auch aus der Vorstellung des *frommen Körpers* bestimmt.

## 5.6 Körperform oder frommer Körper?



Auf die Frage: Was liefert uns das kulturelle Kapital? werden die orthodoxen sicherlich im Gegensatz zu den säkularen Juden nicht mit den Wörtern Strand, Badeanzüge, Coca-Cola, Disko, Mac Donalds, Jeans oder Autos antworten, sondern eher mit dem einfachen Wort „Riten“.

Für die Orthodoxen überliefern die Riten das Gedächtnis des jüdischen Volkes. Durch das Ritual wird die Vergangenheit – im wahrsten Sinne des Wortes – wieder lebendig. Das besondere am Ritual ist, wie Pribersky & Unfried (1999, 66) sagen, die Aufhebung der Zeit. Ein frommer Jude, der heute weint und fastet, weil Jerusalem vor über 2000 Jahre zerstört wurde, wird das damalige Geschehen nie vergessen, wie es möglicherweise passieren könnte, wenn sein Wissen über die Zerstörung Jerusalems nur aus einem Geschichtsbuch stammte. Eine Geschichte, die durch den „leidenden“ Körper erzählt wird, als Szene dargestellt ist und dazu die ganze Anatomie bzw. Physiologie des Körpers beansprucht und miteinbezieht, gehört im Moment des Praktizierens sicherlich zur Gegenwart. Allerdings behaupte ich, dass auch die Riten, welche im Grunde genommen etwas Vergangenes transportieren, auch einen Hauch von Gegenwart repräsentieren. Sie werden sozusagen dazu „missbraucht“ bzw. ausgenutzt, dass der orthodoxe Mensch mit einer „koscheren Lizenz“ zum Lachen, Tanzen und Singen, sein „somatisches“ Erleben wiederherstellen kann. Damit stehen die jüdischen Riten immer im Spiegel der aktuellen Zeit.

Der leidende Körper zeigt seine „fromme“ Aufgabe Gott zu dienen in verschiedenen Formen unter Berücksichtigung der Menschen als Mann und Frau. Für die orthodoxen Frauen, die im Verhältnis zu den Männern dieser Glaubensgruppe nur geringe Mizwot ausführen müssen, bleibt als Hauptaufgabe das jährliche ‚Leiden‘ an der Schwangerschaft. Diese göttliche Mizwa, Kinder zu gebären, ist sogar mit der orthodoxen Identität einer Frau zu vergleichen. Ihre Persönlichkeit wird in orthodoxer Sicht (fast) nur durch diese Fähigkeit der Reproduktion geformt. Gefragt wird hier: Welche sozialen, persönlichen und religiösen Konsequenzen bewirkt die Nicht-Schwangerschaft in diesem Milieu, und in welchem Verhältnis stehen die aus den Heiligen Schriften abgeleiteten Gesetze und Normen über die Unfruchtbarkeit zur Realität auf den orthodoxen Strassen Israels, also zum säkularen Verhalten vieler Israelis?

Jedoch um solche Fragen und viele andere zu erläutern und zu beantworten, bedarf es der Kenntnis des orthodoxen Alltags. Der Alltag wird durch den Ritus in der Theorieebene aber auch durch das tägliche Studieren der jüdischen Heiligen Schriften in der Praxisebene gestaltet. Zur Gestaltung bzw. Gewährleistung des Alltags als „orthodox“, tragen in den letzten Jahren entwickelte Hilfsmittel bei. Die Medien bilden heutzutage einen nicht zu übersehenden Teil des orthodoxen Informationssystems. Wenn es um die Formung des Alltags geht, so kann man heute die orthodoxe Zeitung mit der Bibel oder anderen Heiligen Schriften, wie z.B. der „Schulhan Haruch“ oder der Talmud, durchaus vergleichen. Es steht sogar drin in jede Zeitung selbst, dass nach dem Lesen, die Zeitung zum Verborgenen gebracht sein soll und Verborgenen werden alle genutzte heilige Schriften, welche nicht mehr zum

Benutzen geeignet sind.

Orthodoxe Zeitungen beschreiben eine Soll-Realität und rufen zur Eliminierung alles dessen auf, was unter Moderne verstanden wird. Mit der Vernichtung des Bösen, dazu zählt für die Orthodoxen die säkulare Lebensphilosophie, soll das Gute aufgehoben bzw. aufgewertet werden. Diese Vorgehensweise erinnert uns an den Begriff „Othering“ von Said (1979), der sich nun dieses Mal im Spiegel beobachtet und den Bumerang zurück schleudert.<sup>219</sup>

Wenn man den Alltag eines Orthodoxen mit seinen vielfältigen Soll- und Tungeetzen analysieren bzw. praktizieren möchte, dann könnte man schon im Geiste ermüdet sein. Als Folge daraus kann man nur an das Wort *Entspannung* denken. Diese Erholung kann ein orthodoxer Jude anscheinend nur in der Mikwe finden. Für den Hared ist der Mikwe der einzige Ort, welcher nicht unter den Schatten von Tora und Talmud steht. In der Mikwe darf er sich, trotz des religiösen Hintergrunds, wieder als ein „irdischer Mensch“ verhalten.

Körperform oder frommer Körper? Wie viel „Körper“ findet man tatsächlich in der orthodoxen Konzeption? Wird der orthodoxe Körper als *Körperform* (wie in der Moderne) oder als *frommer Körper* (Tradition) gesehen? Zur Klärung dieser Frage will ich im Folgenden den Körper als Gedächtnisträger betrachten, seine Funktion in der Reproduktion ausführen, den Einfluss der Medien auf das Körperbild untersuchen und schließlich sein Verhalten in der Mikwe beobachten.

---

<sup>219</sup> Edward Said (1979) beschreibt in seinem Buch „Orientalism“ die Verzerrung der vorhandenen Wirklichkeit eines Orients in der und durch die Darstellung westlicher Forscher. Der Westen sieht den „Orient“ als sein Gegenteil und verleiht ihm Eigenschaften von „primitiv“ und „zurückgeblieben“. Im Grunde genommen stellt der Westen den Osten als Anderen her, damit er das Bild von sich selbst als positives formulieren kann. Dieses Geschehen nennt Said „Othering“.

### 5.6.1 Der Körper als Gedächtnisträger





Sich zu erinnern und daraus durchaus Konsequenzen zu ziehen und sie zu befolgen, gehört im jüdischen Glauben zum alltäglichen Verhalten eines frommen Mitglieds. Das jüdische Volk ist ein Volk des Gedächtnisses, das sich nicht nur an die großen Leiden Israels erinnert, sondern sich an der Gesamtheit der wirklichen Alltagsbewältigung orientiert. Im Gedächtnis sind die jüdischen Wurzeln zu finden, und dabei trägt der Körper das Wesen der jüdischen Existenz (Marc-Alain 1995, 8). Die Symbolik des allgemeinen Judentums ist ein Beispiel für eine Gedächtnismethodik, welche ihre Wurzeln im alltäglichen Leben zu finden ist.<sup>220</sup> Allerdings bestimmt hier der gegenwärtige Alltag und nicht unbedingt immer die jüdische Vergangenheit den Inhalt des Gedächtnisses in seiner somatischen Ritusform. Ich meine hier damit, dass das menschliche Gedächtnis ungleich vielschichtiger und komplexer funktioniert als das Speichern von Informationen auf der Festplatte eines Computer.

Während auf einer Festplatte keine Daten modifiziert werden, befindet sich das menschliche Gedächtnis in einem andauernden Veränderungsprozess. Dieser Prozess wird wesentlich durch Emotionen gesteuert.<sup>221</sup>

Das bedeutet, dass ein Ritual im heutigen Judentum im Gegensatz zum historischen Ritual nur in seiner Form zu vergleichen ist; sein Inhalt wird durchaus durch den emotionalen Alltag geformt, der von modernen Einstellungen bewegt ist.

Der Körper trägt damit nicht nur eine Biographie, auf ihn wirken auch andere historische Erfahrungen ein. Er ist gleichsam eine Seite im Buch des sozialen Gedächtnisses (Jeggle 1986, 40). Er erinnert sich täglich durch „Überlieferungs- und Vergegenwärtigungsformen“ (Assmann 1999, 21) an das Gesetz der Vorfahren, das nie untergehen darf. Durch ihn werden Erfahrungen gemacht, die andere Erinnerungsformen, wie etwa Schrift und Erzählung, kaum erreichen.<sup>222</sup> Nur was nicht aufhört weh zu tun, bleibt im Gedächtnis verankert (Colli & Montinari 1988, 295). Der Körper und damit das Gedächtnis kann sowohl individuell als auch kollektiv<sup>223</sup>, im Auftrag des religiösen Judentums, verstanden werden. Und trotzdem scheint der Körper in orthodoxer Betrachtungsweise sekundär und nur im Dienst der Seele zu stehen.

---

<sup>220</sup> Siehe Abschnitt 5.2.

<sup>221</sup> Schriftliche Information des Neuropsychologen Prof. Dr. Hans. J. Markowitsch an der Universität Bielefeld, der psychisch bedingte Gedächtnisstörungen erforscht (siehe auch: „Wie die Seele das Gedächtnis blockiert“. In: Vivian, das moderne Frauenmagazin, Nr. 47. S. 82-83 von 20 November 2000).

<sup>222</sup> Schrift und Erzählungen sind vom Körper verschiedene Gedächtnisträger.

<sup>223</sup> Das kollektive Gedächtnis des jüdischen Volkes hat sich in der Bibel schriftlich niedergeschlagen: in den fünf Büchern Mose, den Propheten und den Schriften. Es wurde auch durch mündliche Überlieferung von Generation zu Generation weiter gegeben, und in verschiedenen Sammlungen, dem sogenannten Midrasch, schriftlich niedergelegt. Diese Erzählungen erreichen, um Grundwerte herum, eine Identität bzw. eine Dichte, die sich dem Bewusstsein jedes Lesers und Hörers einprägt (Marc-Alain 1995, 8).

Das Gedächtnis ist nicht nur eine biologische Fähigkeit oder Begabung eines Individuums, ist auch nicht nur ein Thema der Gehirnphysiologie, Neurologie und Psychologie (Assmann 1999, 19), sondern stellt wie Maurice Halbwachs (1985a, 389) in seinem Werk zeigte, auch ein Element von Kollektivität dar, wenn er als Begriff, in der Lehre und bezüglich des Symboltransports betrachtet wird und in einem Sinn gebunden ist, der dem Ideensystem der Gesellschaft entstammt. Jan Assmann (1999, 19-21) will dem Begriff des Gedächtnisses in ein übergreifendes Konzept von Kulturalität integrieren. Nach seinem Schema bezieht sich der Begriff des kulturellen Gedächtnisses auf eine der Außendimensionen der menschlichen Speicherfähigkeit. Assmann nennt vier Bereiche, die das „kulturelle Gedächtnis“ bilden.

Er nennt das mimetische Gedächtnis (Handeln), das Gedächtnis der Dinge (Bett, Stuhl, Geschirr, Kleidung und Werkzeug), das kommunikative Gedächtnis (Sprache) und die Überlieferung des Sinnes (Riten). Diese Bereiche bestimmen die Kulturalität. Für Aleida Assmann mit ihrem Buch „Erinnerungsräume“ (1999) lässt sich das „kulturelle Gedächtnis“ in verschiedenen Formen und Wandlungen, wie es etwa an Schrift, Bild, Körper und Orte zu übertragen, in der Gesellschaft darstellen.

Das Gedächtnis trägt zu den Identitätsmerkmalen einer Gesellschaft oder Gruppe bei wie zu denen eines Individuums. Somit ist das Gedächtnis auch ein Betrachtungsobjekt bzw. ein Forschungsfeld der Kulturwissenschaft.<sup>224</sup>

Paul Connerton zeigt (1989) mit dem Buch *How Societies Remember*, wie das „kollektive Gedächtnis“ in traditionellen kulturellen Praktiken repräsentiert wird. Für ihn gelten nicht nur die „narrativen oder die normativen“ Aspekte (Assmann 1999, 16) des „kollektiven Gedächtnisses“ (written and spoken histories), sondern er unterstreicht, dass das Gedächtnis an alle Generationen durch „brains and bodies“ vermittelt wird. Der Aspekt der Körperaufgabe, Körperverleugnung oder Körperpflicht z.B. in religiösen Kreisen, stützt die Antwort auf seine Hauptfrage: Wie werden Erinnerungen in der Gruppe transportiert und erhalten? (Connerton 1989, 1). Das Erinnerungs-Bild von der Vergangenheit wird durch die Generationen in Form von Ritualen (ritual performances) transportiert und erhalten. Diese Rituale sind in ihrem Wesen körperbezogen (performative memory is bodily). Für Connerton bedeutet „soziales Gedächtnis“ (performative commemorative ceremonies), dass es ein Konzept von „habitus“ hat und wiederum mit der Vorstellung von körperlicher Wiederholung (notion of bodily automatisms) verbunden sein muss (Ebd. 1989, 5).<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> Zur Repräsentation von Gedächtnis auf der gesellschaftlichen Ebene (z. B. im Museum) siehe Dubin (1999) in seiner Arbeit *Display of Power*.

<sup>225</sup> Eine Untersuchung des Körpers im traditionellen Judentum aus der Sicht des kollektiven Gedächtnisses mag das Konzept von bodily practices (Connerton 1989, 72-104) in erweiterter Sicht darstellen und somit zum

Das Jahr für Jahr wiederholte Fest der Freiheit (פסח Pesach) stellt für die Juden nicht nur ein Geschenk dar, sondern auch eine „somatische“ Pflicht. Geschildert wird die Geschichte von der Befreiung des Volkes Israel aus der Sklaverei und der Auszug aus Ägypten. In der festlich-ritualhaften Verbindung der Generationen wird an die jüdische Geschichte und an alte Traditionen erinnert, wobei nicht nur gelesen und gebetet, sondern auch viel gesungen und ‚gespielt‘ wird. Die Geschichte lebt von der spielerischen Phantasie durch die Erzählung und die Schriftauslegung (הגדה של פסח) bis zu einer theatralischen Dimension eines Versteckspiels in Analogie zum christlichen Ostern. Die Person, die fast den ganzen Abend auf einem Kissen am Boden saß und sich körperlich angestrengt hat, sei es durch Verkosten von seltsamen Speisen, Weintrinken, Erzählen, Fragen, Theaterspielen, sei es beim Verstecken eines Stückes Mazzenbrot (אפיקורמן) vor den Kindern, bleibt sicherlich am Ende des Abends am Ende seine Kräfte. Dagegen jedoch ist man erfüllt, gesättigt und befriedigt. Sogar die Vorbereitung des Festes strengt den Körper an. Bei den jüdischen Familien, die sich an die religiösen Traditionen halten, ist es üblich, einen Tag vor Beginn des Festes das Haus nach Resten von „Gesäuertem“ zu durchsuchen. Alle Nahrungsmittel aus Weizen, Roggen, Gerste und Hafer, folglich auch Getränke wie Bier, müssen aufgespürt und restlos aufgenommen werden, und dann hinaus mit ihnen!

Am Seder-Abend (ליל הסדר) wird versucht, die Zeit der Sklaverei und der Befreiung auf verschiedene Art und Weise nachzuempfinden. Auf einem besonderen Teller, dem Sederteller, liegen eine Reihe von symbolischen Speisen: drei trockene Mazzot (מצות), welche die zwei Sabbatsbrote und das „Brot des Elends“ aus Ägypten bedeuten; „Karpas“ (כרפס) für Sellerie, Rettich oder Petersilie, das als eine Art Vorspeise dient; auch die Bitterkräuter „Maror“ (מרור), meist Kren, an die Entbehrungen der Sklaverei erinnern; „Charoset“ (חרוסת), ein Brei aus Äpfeln, Mandeln und Walnüssen, der die Lehmziegel symbolisiert; sowie schließlich ein meist ungewürzter Knochen mit etwas angebratenem Fleisch und ein Ei, die beide die Opfer vertreten, die in der Zeit des Tempels in Jerusalem vollzogen wurden.

Fast alle diese Nahrungsmittel werden an einem normalen Tag kaum freiwillig verzehrt. Sie schmecken zu süß oder zu bitter, was insbesondere Kindern wenig schmeckt. Am Sederabend bestimmt das Ritual den Geschmacksinn eines Körpers, weil geschrieben steht, dass jeder das Passahfest so feiern soll, als ob er gestern aus Ägypten befreit worden wäre. Deshalb sind viele Variationen und Interpretationen dieses Feiertags entwickelt, welche von Gemeinde zu

---

Forschungsgebiet des sozialen Gedächtnis einen wesentlichen Beitrag liefern.

Gemeinde, ja sogar von Familie zu Familie unterschiedlich ausgeübt werden.

Man findet aber in der Fülle einen gemeinsamer Nenner: die Gemeinsamkeit des Erlebens wird insbesondere bei den orthodoxen Juden, hoch gepriesen. Der Beobachter bzw. ein Gast dieses Festes verliert die Fähigkeit, die Grenze zwischen Moderne und Tradition zu setzen. Ein orthodoxer Teilnehmer des Fests scheint froh, ein anderer sein zu dürfen als nur ein Tora-Schüler. Er darf Wein trinken und mit seinen Kollegen plaudern. Bei solchen Festen, wo sich eine große Zahl von Menschen trifft, erlauben sich Tora-Schüler sogar Blicke zu dem Ort, wo sich die Frauen befinden. Laut manchen Avrechim, fing die Brautschau nicht unbedingt mit dem Schadchan an, sondern durch unkoschere Seitenblicke auf solchen Festen. Vielleicht werden neben der rituellen Erinnerung und der kulturellen Sinngebung auch andere Zwecke und Inhalte verfolgt und vertreten.

Wenn Passah im Grunde genommen eine gewisse „bittere Erinnerung“ in sich enthält, dann gibt es auch solche Riten, welche von vornherein nur die Freude in sich haben sollen. Simchat Tora (שִׂמְחַת תּוֹרָה Tag der Gesetzesfreude) ist ein Fest, das in der Synagoge besonders fröhlich gefeiert und bejubelt wird. Die Männer ziehen sieben Mal mit der Torarolle im Arm in der Synagoge herum, dabei wird gesungen und mit der Torarolle sogar getanzt. Das Singen und Tanzen kann viele Stunden dauern und wird fast immer auch auf die Straße verlagert und bis zur Mitternacht ausgeweitet.

Obwohl der Name *Simchat Tora* in der talmudischen Zeit unbekannt war,<sup>226</sup> wurde von Rabbinern doch festgesetzt, dass an diesem Tag der letzte Abschnitt der Tora, Deuteronomium 33-34, zu lesen sei. Aus dieser Praxis erwuchs eine die neue Tradition eines Freudenfestes, welches das Ende eines Torazyklus charakterisiert. Das Ritual umgreift auch ein Körpererleben. Der Mensch nutzt den religiösen Ritus, um endlich seinen Körper auf dem koscheren Weg erleben zu dürfen.

Der Umgang mit der Torarolle um die Synagoge erscheint im übertragenen Sinn als Tanz mit einer zierlichen, schönen Frau. Daniel Boyarin (1993, 134-166) nennt diese Beziehung zwischen Mensch und Tora: „lusting after learning: the Tora as the other woman“. Derjenige, der gerade nicht mit der Tora tanzt, versucht sie trotzdem küssen und womöglich berühren. Bevor ein Abschnitt aus der Tora zum Vortrag kommt, müssen die Torarollen ihre ‚Kleidung‘ ablegen; den umhüllenden Mantel, die zwei Knäufe oder Kronen, welche auf den beiden Stäben sitzen und das Tora-Schild. Das gehört einfach zum Ritual des Gottesdienst. Tanzen wird vor und nach dem Lesen geübt. Für den ‚Tänzer‘ erweist sich der ‚Tanz‘ als Kampf darum, mit der ‚heiligen Geliebten‘ Zeit verbringen zu dürfen. Die Tora wird dabei erotisiert

---

<sup>226</sup> Die Tradition des Feierns zu Ehren des Abschlusses der Toralesung entstand im neunten und zehnten Jahrhundert, zur Zeit der Geonim. Der Name Simchat Tora wurde erst später gebräuchlich.

bzw. sexualisiert. Die rigide Geschlechtertrennung kompensiert im Alltag eine Unbestimmtheit in der religiösen Norm.

Die Rituale im Judentum sind allerdings nur ein Aspekt unter vielen anderen, die durch die Kraft des Gedächtnisses das Überleben eines Volkes gewährleisten. Das Deuteronomium nennt nach Assmann (2000, 30-32) nicht weniger als sieben verschiedene Verfahren kulturell geformter Erinnerung, wie etwa Auswendiglernen als Bewusstmachung, Erziehung und „Conversational Remembering“, Sichtbarmachung durch Körpermarkierung, Speicherung und Veröffentlichung, Feste der kollektiven Erinnerung, mündliche Überlieferung und Kanonisierung der Tora als Vertragstext.

Riten gehören in den Bereich des kulturellen Gedächtnisses, weil sie die Überlieferung des kulturellen Sinnes darstellen und ausdrücken. Der kulturelle Sinn wird für den orthodoxen Juden in einem Ritus anschaulich und zugänglich, der durch individuell-schmerzhaftes Erleben das Einzelwesen im Gruppenverband mit der Tradition verbindet. Über den Zusammenhang von Schmerz und Gedächtnis in Initiationsriten handelt der Ethnologe Pierre Clastres (1976, 175). Demnach verhindert das körperliche Zeichnen das Vergessen, weil der ‚gezeichnete‘ Körper selbst die Spuren der Erinnerung trägt. Der 13jährige Knabe aus irgend einer orthodoxen Gemeinde, der früh am Morgen aufsteht, um mit seinem Tfilin<sup>227</sup> Gott zu rufen, vergisst durch die unangenehmen Farbenspuren am Arm und Stirn auch Stunden später nicht, dass Arm und Kopf von den Gebetriemen eingeschnürt waren. Wenn sein Gedächtnis wegen der Informationsfülle aus dem Studium von Tora und Talmud als Kapazitätsspeicher leidet und vergisst, dann ist dagegen sein Körpergedächtnis als zuverlässiger zu betrachten.

---

<sup>227</sup> Gebetsriemen. Die kleinen ledernen Gehäuse an den Lederriemen enthalten Pergamentrollen mit verschiedenen Abschnitten der Tora. Eines der Gehäuse wird mit Hilfe der Lederriemen am linken Arm, das andere auf der Stirn zwischen den Augen des Betenden befestigt.

## 5.6.2 Infertilität



Schwangerschaft und Gebären sind als körperliche Erfahrung zu betrachten, die in orthodoxen Kreisen häufig vorkommen. Im Gegensatz zu modernen Gesellschaften, in denen das Gebären idealtypisch zu einer Privatangelegenheit wird, dessen Betreuung sich an der Logik eines physiologischen Mechanismus zu orientieren hat (Duden 1987, 31), ist das Gebären bei den Orthodoxen ein primär soziales, halböffentliches Ereignis geblieben. Eine orthodoxe Familie hat, wenn es gesundheitlich möglich ist, bis zu fünf Kinder und mehr.

Man fragt, worin sich die orthodoxe Schwangerschaft gegenüber der säkularen Schwangerschaft unterscheidet? Die Antwort ist im Grunde genommen sehr einfach. Nirgends deutlicher als im unseren Fall ist, was schon Simone de Beauvoir (1951, 265) zeigte; dass man nicht als Frau zur Welt kommt, sondern dazu gemacht wird. Die soziale Konditionierung macht aus Menschen Männer und Frauen. Alle geschlechtsspezifischen Unterschiede sind außer einem biologisch-körperlichen Mindestbestand das Produkt der Erziehung. Im Erziehungsmodell der orthodoxen Juden tritt die überdimensional zu. Vom Moment der Geburt eines Mädchens an wird er, mit dem Ruf der Hebamme „Herzlichen

Glückwunsch Herr Papa, sie bekommen eine Tochter“, wird es zum „Ewig-Weiblichen“<sup>228</sup> sozialisiert, womit das Mädchen als Mutter und Frau nur ein fremdbestimmtes Leben führen kann (Meier Rey 1994, 52) und ohne freien Willensentscheid bleibt. Zementiert wird dieses Machtgefüge durch die (jüdische) Religion insbesondere durch ihre Werte und Sitten (Beauvoir 1951, 142). Mutterschaft ist also nach dem Befehl Gottes im jüdischen Sinne das höchste Gut einer orthodoxen Frau überhaupt.

In den biblischen Texten, die doch im Laufe von vielen Jahrhunderten entstanden sind, zeichnet sich in der Tat kaum etwas wie eine ‚Geschichte der Mutterschaft‘ ab (Ohler 1992, 9). Allerdings nahmen die gebärfähigen Frauen immer eine hohe Stellung ein; von Eva, die Stammutter der Menschen, über Rebekka (Gen 27, 15), die mit Hilfe der Kleider Esau betrügt sie ihren älteren Sohn und ihren alten blinden Mann und macht dadurch Geschichte, bis Batseba (1 Kön 2, 19ff), die Mutter König Salomons, der die jüdische Bibel indirekt eine Verheerung der Mutterschaft beigelegt. Die Identifikation der Orthodoxen mit der biblischen „Mutter-Israels“ macht das Gebären und die Erziehung einer möglicherweise bedeutenden Persönlichkeit zur höchsten Zielvorgabe für eine orthodoxe Frau. Der Kinderreichtum in den orthodox-jüdischen Familien bezeugt die Anstrengung, dieser Vorgabe zu entsprechen.

Das Selbst einer orthodoxen Jüdin wird durch den zweiten Körper, den Körper ihres Babys, bestimmt. Der Satz aus der Identitätstheorie  $A=A$ , eines der wichtigsten Prinzipien der Logik, trifft auf eine orthodoxe Frau und ihre Gebärfähigkeit zu. Sie ist eine Frau (A) nur wenn sie auch gleichzeitig eine Mutter (A) ist. Die Identitätsfindung geschieht vor allem während Pubertät und Adoleszenz, in der das Individuum die für sein weiteres Leben wichtigsten Rollen wählt und übernimmt (Ritter 1996, 415). Für die orthodox-jüdische Frau ist die Mutterschaft die am höchsten bewertete Rolle. Schwangerschaft und Geburt werden von Frauen häufig als Selbsterfahrung betrachtet, so Köster-Schlutz (1991, 9); die orthodoxen Frauen scheinen mit der Übernahme des Rollenangebots, in der Schwangerschaft und Mutterrolle ihre Wünsche nach ganzheitlichem und authentischem Erleben zu befriedigen, um so ihre Identität zu finden.

Die Mutter wird traditionell „Krone des Mannes“ und „Priesterin des Hauses“ genannt und als solche geehrt, und häufig wird sie mit der Gegenwart der göttlichen Schechina verglichen. Für sie gelten andere Regeln und Gesetze<sup>229</sup>, weil die Schwangerschaft als die Zeit der Hoffnung,

---

<sup>228</sup> Begriff stammt von Simpfendörfer 1990, 69.

<sup>229</sup> Im 18. Jahrhundert diskutierten Gerichtsmediziner den Beischlaf in der Schwangerschaft und warfen die Frage auf, ob eine Schwangere sich verweigern dürfe. Sie befanden, dass nur in bestimmten Fällen (z.B. Abortgefahr) eine Ablehnung erlaubt sei (Fischer-Homberger 1983). Orthodoxe Frauen bekommen in der Zeit ihrer Schwangerschaft eine fast ‚vollkommene‘ Freiheit zur Gestaltung ihrer Wünsche und Bedürfnisse.

des Respekts, der Schmerzen und Sorgen kollektiv erlebt wird. Die Männer gehen nicht ihren eigenen Wünschen nach, sondern geben sie für ihre Frauen auf. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass in solcher patriarchalischen Gesellschaft die Frau, die im Alltag nicht weiter beachtet wird, selbst schwanger sein möchte. Die orthodoxe Gesellschaft geht quasi ständig mit sich selbst schwanger (Gélis 1989, 82-83).

Die Schwangerschaft einer Frau ist im orthodoxen Sinne hoch erwünscht und bedeutet gleichzeitig, dass bei ihrem Ausbleiben die Frau keinem Wert hat. Im Gegensatz zum katholischen Glauben, nach dem die Ehe für ‚immer und ewig‘ gelte, soll nach dem jüdischen Glauben der Mann im Fall der Kinderlosigkeit der Ehe seine Frau verlassen und bei einer anderen Frau sein Glück finden.<sup>230</sup> Die Kinderlosigkeit würde für die Frau die totale soziale Isolierung bedeuten; außerdem enthielte sie ihr die Freude vor, ein Gottesgebot zu erfüllen, was Thron und Krone in der Familie verspricht. Die Angst vor dieser Verfehlung oder diesem Mangel, offenbart den Zusammenhang zwischen Gesellschaft, Körper und Identität im orthodoxen Judentum.

Im Folgenden möchte ich den Blickwinkel einer Sondergruppe erarbeiten: der orthodoxen Frauen, die in ihrer Ehe nicht gebären können und damit die wichtigste Rolle einer orthodoxen Jüdin nicht erfüllen. Die Konsequenzen daraus sind de jure von rabbinischer Seite der Zwangsabbruch der Ehe, wodurch die Frau ihr gesellschaftliches Leben verliert. Ihr Mann dagegen bekommt auf jeden Fall eine zweite Chance. De facto, also in der empirischen Realität dieses Phänomen in den letzten Jahrzehnten, zeigt sich eine Diskrepanz zwischen der absoluten Einstellung, wie sie schon immer in der rabbinischen Auffassung vorkam, und der heutigen, menschlichen, ‚modernen‘ Verhaltensweise der Betroffenen.

Es bedeutet jedoch eine forschersiche Erschwernis höchsten Grades, dass in einer orthodoxen Gemeinde kein männlicher Forscher Zugang zu Frauen oder den Phänomenen ihrer Lebenswelt erhält. Die Schwierigkeiten beginnen schon mit dem Verbot, sich ohne Dritte mit einer Frau in einem Zimmer aufzuhalten. Deshalb fragte ich einige „Schdchnim“; Heiratsvermittler, die ich als kompetent ansehen will, wenn es um die Stellung der orthodox-jüdischen Frau und der Ehe geht. Außer nach der Kinderlosigkeit von Frauen habe ich meine Gewährsleute auch nach den Männern gefragt, die von kinderlosen Ehefrauen geschiedenen werden.

---

<sup>230</sup> Interessant ist, dass die vier Mutter-Israel (Sara, Rebekka, Lea und Rachel) der Geschmack der Infertilität nicht fremd war. Alle vier wurden von ihren Männer jedoch nicht verlassen, sondern durch eine andere Frau ersetzt.



### 5.6.2.1 Die verlassene Frau

Der entschiedene jüdische Monotheismus macht es unmöglich, Gott als Mann oder als Frau aufzufassen. Infolgedessen wird in der hebräischen Bibel auch keinerlei Aussage über das Wesen Gottes gemacht, denn die Körperlosigkeit Gottes verbietet jeglichen Anthropomorphismus. Dagegen kann das Wirken Gottes durchaus mit Bildern aus dem menschlichen Sozialbereich umschrieben werden. Dabei wird auch deutlich, dass das Wirken Gottes immer wieder weibliche (insbesondere mütterliche Züge) aufweist. Die gesamte menschheitsgeschichtliche Bewusstseinentwicklung, schreibt Voss (1988, 18), hat ihre Wurzeln in weiblichen Ur-Modellen. Beispiele dafür sind: „*Ich will euch trösten, wie einen eine Mutter tröstet*“ (Jes 66,13). Auch kann Gott an die Stelle von Vater und Mutter treten: „*Denn mein Vater und meine Mutter verlassen mich, aber der Herr nimmt mich auf*“ (Psalm 27,10). Gott übertrifft sogar vom Menschen geübte, auch fehlerbehaftete Mütterlichkeit: „*Kann auch ein Weib ihres Kindleins vergessen, dass sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie seiner vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen*“ (Jes 49,15).

Daneben ist darauf hinzuweisen, dass die existentiellen hebräischen Begriffe „Ruach“ (רוח Geist/in) und „Schechina“<sup>231</sup> (שכינה Einwohnung oder Gegenwart oder Immanenz Gottes), femininen Geschlechts sind und in ihrer Ursprungssprache somit andere Assoziationen hervorrufen können. Auch die Vorstellung von „Staatskörper“ verweist auf feministische Züge. Im Alten Testament wird Jerusalem als „Tochter“ und „Hure“ bezeichnet, die zur Strafe für ihre Sünden von Gottvater mehrfach den Babylonien, Griechen oder anderen zur Schändung, sprich Eroberung und Plünderung, ausgeliefert wird (Lorenz 2000, 104).

In meiner Lesart der Bibel ist der Stellenwert der Frau im Judentum ein hoher, wenn große Mächte, wie Gott und der Staatskörper, im Bild als weiblich dargestellt werden. Die orthodoxe Wirklichkeit hingegen beweist jedoch ein anderes Bild der Frau in der ‚absoluten‘ Gemeinschaft. Hier wird sie nur als Gebärfähige bzw. als Mutter gemeint.

Ein Kind zu bekommen ist im orthodoxen Judentum seit jeher eine Pflicht und gleichzeitig eine Ehre (CM 2000, 33). Das Gebären hängt nicht vom Willen der Frau ab. Durch die Fähigkeit des Gebärens wurde die orthodoxe Frau zur Naturressource erklärt; es wurde ihr gar als Pflicht auferlegt, Kinder zu gebären (Meier Rey 1994, 53). In der westlichen Kultur herrscht allgemein die ambivalente Auffassung, jede Frau habe ein Recht darauf schwanger zu sein. Genauso hat sie auch das Recht, sich gegen ihre Schwangerschaft zu entscheiden, meint der Westen und formuliert in seiner Gesetzgebung Bedingungen. Ihr dieses umfassende

---

<sup>231</sup> Nave-Levinson (1992, 54) weist allerdings darauf hin, dass es sich bei der "Schechina" zufällig um ein weibliches Wort handelt, das auch im männlichen Kontext gebraucht werden kann.

Recht zu verweigern heißt, ihre Freiheit zu beschneiden. Diese Einstellung ist gekoppelt mit dem Gefühl, dass die Frau, die nie ein Kind bekommen hat, emotional unerfüllt und daher keine richtige Frau ist (ebd. 1994, 50). In Kamerun nach traditioneller Auffassung büßt eine kinderlose Frau das Recht auf eine öffentliche Beerdigung ein (Waldenfels 1993, 13); in Jamaika beschimpft man eine kinderlose Frau immer noch als Maulesel; in Ägypten bemitleidet man sie sowohl als durch den Willen Gottes Unfruchtbare, als auch von einem bösen Geist Besessene oder als Opfer des bösen Blicks und in Japan meidet man sie, weil sie mit ihrer Unfruchtbarkeit andere Frauen anstecken könnte (Kitzinger 1993, 68-69). Diese letzte Auffassung ist wohl auch für manche orthodoxe Kreise anzunehmen. Die Strafe für eine infertile Frau, die in der religiösen Lesart kinderlos bleibe, weil sie sündig vor Gott gewesen sei, ist die totale gesellschaftliche Isolation.

Es ist anzunehmen, dass die Prägung dieser Betrachtungsweise durch die frühe orthodoxe Erziehung geschieht. Diese schafft eine scharfe Trennung zwischen den männlichen und den weiblichen Kindern. Die Frauen übernehmen die Erziehung der Söhne<sup>232</sup> und Töchter, jedoch können Inhalt und Methodik der Erziehung nur von den männlichen Gelehrten bestimmt werden.

Gebären gehört sicher neben Wahnsinn, Krankheit, Tod, Verbrechen und Sexualität zu den elementarsten Erfahrungen, die Menschen überhaupt machen können (Foucault 1988, 58-66). Hier allerdings sollen Heirat, Schwangerschaft und Geburt die eigentlichen Ziele aller orthodoxen Frauen sein. Ihr Status hängt von ihrer Fähigkeit ab, zu leisten was durch die Erziehung in der Gemeinschaft früh vermittelt wird.

Eine schwangere Frau aus dem orthodoxen Sektor ist nie allein. Das Gebären ist ein kollektives Ereignis und darin natürlich und selbstverständlich. Im Gegensatz zu Dudens (1998, 149-168) Darstellung der Medikalisierung, Hospitalisierung und Technisierung der Geburt im Spezialistentum der modernen Medizin, kennt die Orthodoxie das Wesen der Geburt aus der kollektiven Erinnerung. Ganz anders als unsere westliche Kultur, wodurch Frauen gar nicht oder fehlerhaft informiert werden (z.B. in bezug auf das Stillen), ja verunsichert und missachtet werden und wo eine gewaltige Ritualmaschinerie ihnen und allen anderen Beteiligten die Gefühle nur sehr begrenzt gestattet (Vogt & Bormann 1994, 194), werden orthodoxe Frauen in ihren weiblichen Eigenschaften privilegiert. Fragen wie: welche Gebärpositionen die besten sind? wer bei der Geburt dabei sein darf oder nicht? wo sie stattzufinden hat? was normale Wehen, Wehenpausen, Erholungspausen oder Geburtstillstand sind? was als gefährlich definiert wird? wie das gerade geborene Kind gehandhabt, gestillt

---

<sup>232</sup> Die Erziehung des Sohnes zum allgemeinen Leben ist Aufgabe der Frau, hingegen die Erziehung zum „talmudischen Leben“ bleibt immer noch die Männersache.

wird? etc.....<sup>233</sup>, sind meinen Befragungen nach, sogar schon manchen zwölfjährigen Mädchen bekannt.

Mit ihrer ersten Regelblutung stoßen sie „gewaltig“ auf die bedeutende Pflicht, welche die Natur Mann und Frau stellt, nämlich die Weitergabe des Lebens. Es ist ihnen gesagt worden, dass keine Frucht tragen werde, wer nicht blühe. Durch Zuhören, Beobachten und Mithelfen werden über Lernen, Üben und Trainieren die Konstrukte „Schwangerschaft und Gebären“ vermittelt<sup>234</sup>, um diese Werte später im Ehe-Leben und Schwangerschaft erfüllen zu können.

Wie sieht die Orthodoxie die Unfruchtbarkeit von Frauen? Wenn man nur die „strengen“ rabbinischen Auffassungen zu diesem Phänomen wahrnimmt, dann ist diese Frage scheinbar leicht zu beantworten. Die infertilen Frauen werden von ihren Männern geschieden und an den Rand der orthodoxen Gesellschaft gedrängt. Ihr Ansehen ist noch geringer als das von den Frauen, welche nie geheiratet haben. Die verlassenen Frauen sind biologisch weder krank noch behindert, werden von der Gesellschaft aber so wahrgenommen. Eine geschiedene Frau die nie gebären konnte, hat kein soziales Leben mehr.<sup>235</sup>

Aufgrund der Annahme, dass der orthodoxe Körper im heutigen Israel zwischen Moderne und Tradition gefangen ist und sich doch im Rahmen seines Gesetzes (Tora) auf die Moderne zubewegt, war ich nicht so sehr überrascht, als ich aus der Orthodoxie von heute zum Thema Fruchtbarkeit/Unfruchtbarkeit ein anderes Bild erhalten habe. Dieses gewonnene Bild stimmt nicht unbedingt mit den Informationen überein, die ich aus den jüdischen Heiligen Schriften erarbeitet hatte. Es war mir klar, dass man in manchen Strömungen der Orthodoxie eine deckungsgleiche Ebene zwischen Tora-Realität und der realen Realität finden kann; bei den meisten Gruppierungen der Orthodoxie jedoch spielt der Zusammenhang zwischen der Realität und den modernen Einstellungen eine wichtige Rolle.

Hier bekommen kinderlose Frauen heutzutage eine zweite Chance, auch weil Trennungen bzw. Scheidungen in der Orthodoxie im allgemeinen, wie es mir mitgeteilt wurden, in den letzten 50 Jahren häufiger vorgekommen sind als davor. Dadurch, meint der Schadchan, steigt die Wahrscheinlichkeit, eheerfahrene Männer und Frauen zu finden, welche für ihre zweite

---

<sup>233</sup> Diese Informationen basieren ursprünglich auf den „Entbindungskulturen“ von Brigitte Jordan (1985). In: Vogt und Bormann 1994, 195-196

<sup>234</sup> Analog zu westlichen therapeutischen Methoden zur Anpassung der Schwangeren, z. B. respiratorisches Bio-feedback, autogenes Training, Selbsterfahrungsgruppen und Rollenspiele zur Vorbereitung auf die Mutterrolle (Köster-Schlutz 1991, 11).

<sup>235</sup> Dieses Szenario gilt für strenge Strömungen in der Orthodoxie bis heute. Es wäre sicherlich interessant, diese Frauen zu ihrem tatsächlichen sozialen Status, ihrer Körperwahrnehmung und ihrer über die Religion hinausgehenden Körperpflege (z.B. Kleidung und Make-Up) zu befragen. Leider ist der Zugang zu streng orthodoxen Frauen für einen männlichen Forscher so gut wie unmöglich.

Heirat Sonderwünsche haben und vom Partner deren Erfüllung verlangen.

Wenn ein orthodoxer Ehemann Kinder aus einer ersten Ehe hat, dann stellt für ihn die infertile Frau aus ökonomischen Gründen als die beste Heiratskandidatin dar. Im Gegensatz zum katholischen Christentum ist es im Judentum erlaubt, sich von dem Partner bzw. von der Partnerin zu trennen. Allerdings wird dies vermieden, weil im Fall einer rabbinisch ausgesprochenen Scheidung zwischen Gemeinde und geschiedenen Personen einen Hauch von negativem Beigeschmack bleibt.

Scheidungen gelten seit mehreren Jahrzehnten bei den Orthodoxen nicht mehr als Schande, wie dies bis vor 50 Jahren der Fall war. Es stimmt immer noch, dass manche ‚Pluspunkte‘ einer Neuheirat (z.B. Jungfräulichkeit), bei der Ehe mit einer geschiedenen Frau für den Mann wegfallen und manche Beschränkungen für ihn dazu kommen.<sup>236</sup> Das wichtigste daran ist die Tatsache, dass das Eheleben mit einem/r anderen Partner/in dadurch weiter gehen darf und manchmal sogar als noch besser erlebt wird. Viele orthodoxe Rabbiner haben schon verstanden, dass die Scheidung eines zerstrittenen Paares der ‚lebenslangen Strafe‘ einer Ehe vorzuziehen ist, auch deshalb, weil so eine Gemeinde harmonischer gehalten und insbesondere im modernen Israel leichter geleitet werden kann.

Die wegen ihrer Unfruchtbarkeit von ihrem Mann verlassene Frau gerät somit heute nicht unbedingt in die Isolation wie sie vor 50 Jahre noch bestand. Frauen haben heute größere Möglichkeiten, im Beruf Karriere zu machen. Es wird aber noch immer versucht, geschiedene Frauen wieder zu verkuppeln. Außer dass ihr ‚Minuspunkt‘ als ‚Nicht-Jungfrau‘, von manchen zukünftigen Bräutigamen sogar bevorzugt wird, wiegt die Kinderlosigkeit leichter als eine Scheidung aufgrund der Entfremdung der Ehepartner. Es heißt, dass eine wegen ihrer Infertilität geschiedene Frau eine größere Chance auf Wiederverheiratung habe als eine wegen ihrer Persönlichkeit geschiedene Frau.<sup>237</sup>

Soll ein zukünftiger Bräutigam also eine infertile Kandidatin wählen, so muss er die Hoffnung nicht sinken lassen. Einerseits darf er annehmen, dass diese Frau nur diesen einen ‚Makel‘ hat und sonst keinen. Außerdem glaubt er ja, dass Gott sie für ihn bestimmt hat; Er allein entscheidet darüber, ob sie unfruchtbar bleibt oder ob sie vielleicht nicht doch noch einmal gebären wird.

Außerdem weißt der Schadchan, dass nicht alle Orthodoxen im Fall von Schiduch die gleichen Möglichkeiten haben. Schöne, intelligente Burschen aus gutem Hause gelten auf dem Heiratsmarkt mehr als solche ohne diese Eigenschaften. Dies bedeutet, dass viele

---

<sup>236</sup> Nach dem jüdischen Glauben darf ein Cohen keine geschiedene Frau heiraten.

<sup>237</sup> Nach Aussage der Schadchnim aber auch eine Behauptung von manchen Jeschiwa-Schülern.

Junggesellen 30 Jahre alt werden, ohne ein Schiduch gefunden zu haben. Wenn nun der Heiratsvermittler diesen wenig begünstigten Kandidaten eine nur wenig jüngere, geschiedene Frau empfiehlt, die möglicherweise unfruchtbar ist, dann werden diese zweimal überlegen, ob sie anzunehmen oder abzulehnen sollen, wo man die Hoffnung auf Gottes Willen doch nie aufgeben darf.

Das Heiraten wird unter orthodoxen Juden noch immer mit der Hilfe des Schadchans, des Heiratsvermittlers, unternommen. Der junge orthodoxe Heiratkandidat wird mit dem Schadchen bekannt gemacht. Der hat immer ein Heft bei sich, das voll ist mit Namen, Haken und Plus- und Minuspunkten zu Jihus, Geld, sozialem Status, Eigenschaften und Aussehen. Ein konkretes, hierarchisches Bild des Männer- oder Frauenideals kann nicht gezeichnet werden, weil die Wünsche der Heiratkandidaten sehr subjektiv und verschieden sind. Allerdings müssen die Wünsche immer im Zusammenhang zum gesellschaftlichen Position der Familien gesehen werden. Ein berühmter Rabbi wird für seine Tochter oder seinen Sohn keinen Kandidaten oder keine Kandidatin aus einfachen Verhältnissen akzeptieren.

Nach Aussage mancher Schadchanim gilt die Infertilität noch immer als Scheidungsgrund, wird aber nicht als abstoßend betrachtet, wie in den Heiligen Schriften zu lesen ist. Obwohl eine geschiedene, unfruchtbare Frau nicht denselben Stellenwert hat wie eine zum ersten Mal verheiratete Frau, hat sie heutzutage im Staat der Juden in den meisten Fällen eine zweite Chance. Diese Frauenchance in der orthodoxen Gemeinde wird sogar vielmehr als das eigentliche Glück vieler Männer gesehen.

#### **5.6.2.2 Der wiederverheiratete Mann**

Eine ausgesprochen antifeministische Tendenz wurde den Juden nachgesagt (Meyer 1980, 35), als Einstellung, die sich durch den Mythos vom Sündenfall manifestierte.<sup>238</sup> Ist ein Paar kinderlos, so ist in 40 Prozent der Fälle der Mann unfruchtbar. Männer sind damit nahezu genau so häufig von Unfruchtbarkeit betroffen wie Frauen. Diese Studie trifft in der heutigen Zeit durch Umweltänderungen und geändertes Alltagsleben in fast allen westlichen Ländern zu.<sup>239</sup> Bei den Orthodoxen bleibt jedoch die Schuld an der Infertilität bei der Frau. Die hebräische Kultur des Altertums sah die wichtigste Aufgabe der Frau in der Geburt männlicher Erben. Die Frauen sind Gemeindemitglieder zweiter Klasse, und während zur Geburt eines Sohnes große Feiern stattfinden, erfährt die Geburt einer Tochter kaum je eine Würdigung. Bei der Aufzählung der Nachkommenschaft der Stammväter übergeht das Alte

---

<sup>238</sup> Siehe Fußnote Nr. 240

<sup>239</sup> Diese Information habe ich in der Frauenklinik Tübingen erhalten.

Testament die Töchter. Man konnte sie auch in die Sklaverei verkaufen (Deschner 1974, 53). Der Talmud lehrt, ein Vater solle die Geburt einer Tochter als etwas Besonderes ansehen. Doch im Morgengebet heißt es:

*„Gepriesen seiest Du, oh Herr, unser Gott, König des Universum, der Du mich nicht als Frau geschaffen hast“.*

Die Orthodoxie ist zugleich als Männergesellschaft zu betrachten, welche die Männer als fehlerfrei in bezug auf ihre Fortpflanzungsfähigkeit darstellt. Dieses Bild des Mannes lässt nicht zu, dass der Samen der Männer für medizinische Untersuchungen verwendet werde.

In der meisten Kulturen sehen Männer die Frau als Paradox. Sie fürchten und suchen sie zugleich. Sie ist einerseits bedrohlich<sup>240</sup> und unrein und wird andererseits als Mutter verehrt (Kitzinger 1993, 79). Was soll nun ein Mann aus dem orthodoxen Kreis denken, wenn nach diesem Paradox seine Frau keine Mutter werden kann? Der orthodoxe Mann hat das letzte Wort. Er kann sich von einer unfruchtbaren Frau trennen, wodurch die Verlassene in ihrer Gemeinde den Rest ihres Lebens als „unrein“ und „defekt“ betrachtet wird. Im Gegensatz zur Frau bekommt der Ehemann von vornherein eine neue Chance. Er wird wieder heiraten.

Wenn ein Beobachter von außen die Vermittlung der Heiligen Schriften wahrnimmt, wird ein durchdachtes Lebenssystem sichtbar, das scheinbar zunächst dem Mann einfache und harte Regeln setzt. Doch betrachtet man die Aussagen der Schadchanim, so wird deutlich, dass für beide, Mann und Frau, die Entscheidungen der Gemeinde vorwiegend negative Konsequenzen haben.

Dass auch der Mann unter der Gemeindeentscheidung bzw. dem Befehl des Rabbis zum Zwangsehebruch leidet, darf angenommen werden. Hier frage ich mich, ob ein Mann, der seine Partnerin wirklich liebt, sich scheiden lässt, ohne die Konsequenz zu bedenken? Eine Antwort konnte ich nur indirekt feststellen.

Der ‚wieder freie‘ Mann ist laut manchen Schadchanim ein sehr begehrter Schiduch. Es ist anzunehmen, dass seine Erfahrungen als Ehemann ihm bei bereits verheiratet gewesenen Frauen und auch bei unverheirateten Mädchen zum Vorteil gereichen. Also darf sich der geschiedene Mann neben unerfahrenen Mitbewerbern ruhig als ‚Star‘ betrachten. Die schnelle Wiederverheiratung durch den Rabbi befolgt nicht nur das vorgegebene Gebot des

---

<sup>240</sup> Ein Tadel von Männern gegenüber Frauen birgt jene Auslegung des Sündenfalles, wonach die Frau die Verführerin wäre und der Mann der Verführte: damit wäre der Mann von Anfang an entschuldigt und entlastet. Die Interpretation redete ihn gleichsam heraus. Nicht sein Penis versucht die Frau, sondern der Penis wird, leicht durchschaubar in der Schlange, dem alten Phallussymbol, objektiviert, und die Schlange versucht und überredet nun die Frau, die ihrerseits den Mann betört (Deschner 1974 52-53). Es ist daher anzunehmen, dass schon die Bezeichnung durch das Wort des Namens des Ehemannes Baál die Beziehung der Geschlechter vorausbestimmt: der Ehemann soll als Eigentümer und Herr der Frau (Beula) gelten. Das Hebräische unterscheidet das aktive Baál und das passive Beula.

Kinderreichtums der Gläubigen, sondern ist auch dazu geeignet, die aus der Scheidung stammenden Schuldgefühle zu dämpfen, welche beim Mann durch das Leid der verlassenen Frau entstehen können. Auch wird angenommen, die Wiederverheiratung stelle die Fähigkeit des Mannes zum Studium der Schriften wieder her.

Rabbi und Gemeinde engagieren sich darin, eine mögliche negative Körpererfahrung des Mannes von vornherein zu lindern bzw. zu verhindern. Es ist eine durchdachte Tat im Dienst der Gemeinde und zur Gewährleistung ihrer Existenz.

Der Mann kann gegen die Gemeinde nicht rebellieren und muss im Fall eines Heiratangebots darauf eingehen. Bestenfalls könnte der Mann, wie mir mitgeteilt wurde, die Antwort auf das Angebot verzögern, was wiederum auf einen gewissen Handlungsfreiraum in der heutigen Orthodoxie hinweist.

### **5.6.3 Körper und Medien – orthodoxe Zeitung**



Neben die Heiligen Schriften als „Bildungsquelle“ des Judentums sind in den letzten Jahren vielerlei Medien der Informationsvermittlung getreten. Ich möchte zunächst die beiden wichtigsten dieser Quellen nennen:



*Radio:*

- a. *Haruz 7* (Frequenzband 7) ist ein nationales Radio mit sehr starker Orientierung an rechtsnationaler Religiosität. Es wird in einem allgemeinen und einem religiösen Format gesendet. Das Programm ist bei manchen Orthodoxen sehr beliebt.
- b. *Kol-Chai* (Stimme zum Leben) ist ein regionales Radio in der Umgebung von Tel Aviv (Gush-Dan), aber man kann das Programm auch in anderen Regionen empfangen. In seiner Vielfältigkeit an Sendungen erreicht es eine hohe Zuhörerquote.
- c. In den letzten Jahren entwickelten sich in Jerusalem aufgrund finanzieller Unterstützung einige Radiostationen. Sie werden von unterschiedlichen Gruppierungen von Orthodoxen produziert und gehört. In ihrem Wesen sind sie nicht kommerziell.

*Strassenwerbung:*

- a. *Talrof* ist der Name eines Systems von über 200 Stellwänden, Plakaten, Schaukästen usw., die in verschiedenen orthodoxen Regionen überall im Land für orthodoxe Produkte werben.
- b. *Galgale Zahav* (Goldene Räder) sind Werbeschriften auf öffentlichen Bussen, die überwiegend durch orthodoxe Wohnviertel fahren.
- c. *Plakate* werden auf die Mauern von Synagogen und orthodoxen Einrichtungen geklebt.

Ungefähr 40 bis 50 Prozent der verschiedenen orthodoxen Gruppierungen in Israel hören kein Radio und besitzen auch keines.<sup>241</sup> Sie wollen sich und ihre Familien vor der westlichen Kultur schützen.

Die Straßenwerbung (*Talrof* und *Galgale Zahav*) kann man, wenn man mit dem Auto in orthodoxen Gebieten unterwegs ist, nicht leicht übersehen. Die Tafeln sind sehr groß, farbig und dominieren ihre Umgebung. Dadurch wirken sie effektiv und gewinnen gleichzeitig eine sehr hohe Aufdeckung bei allen orthodoxen Gruppierungen. Der einzige Nachteil dieser Werbung besteht aus der Sicht der Orthodoxie darin, dass sie die Berührung mit der säkularen Welt nicht vermeiden kann. Hier kommt der orthodoxe Mensch gewiss zu seiner ‚koscheren‘ Information, gleichzeitig aber ist er fremder, nicht erlaubter und zufälliger Werbung ausgesetzt. Um Informationen aus der Außenwelt zu schöpfen und die menschliche Neugier zu sättigen, existieren für die meisten Orthodoxen im Wesentlichen nur zwei Wege, auf denen sie sich nicht der ‚gefährliche‘ Gelegenheit aussetzen, auf die westliche Kultur Israels zu stoßen. Der erste Informationsweg sind die geklebten Plakate überall dort, wo im orthodoxen

---

<sup>241</sup> In meiner Untersuchung; n= 30 Familien.

Gebiet auch nur ein Stück Wand frei geblieben ist. Der zweite Weg sind die Zeitungen, weil Fernsehen, Kino und Internet in diesen Kreisen gut wie ausgeschlossen sind. Der erste Weg ist buchstäblich Teil der Mauer um Mea-Shearim<sup>242</sup>, der andere stärkt die „Soll-Wirklichkeit“ eines orthodoxen Menschen direkt.<sup>243</sup>

Ich möchte im Folgenden die in diesem Glaubenskreis wichtigsten Zeitungen kurz erwähnen.

- a. *Hamodiha* ist die alte offizielle Zeitung von Agudat-Israel und wird mit der hasidischen Strömung verbunden. Die Zeitung ist eine Tageszeitung und enthält Politik-, Kinder- und Religionsthemen. Gedruckt wird sie mit ca. 8-12 Seiten. Für den Leser im Ausland gibt es ein Wochenendmagazin, welches aus Hauptteil, Beilage und ergänzender Beilage besteht.
- b. *Jated Neéman* ist auch eine Tageszeitung, gehört aber den Litauern (Degel-Hatora). Auf ca.8-12 Seiten versuchen die Herausgeber neben den allgemeinen, alltäglichen Informationen für männliche Leser auch Kinder und Frauen (am Donnerstag) zu interessieren. Politik wird hauptsächlich am Freitag behandelt.
- c. *Yom Hashishi* ist eine kommerzielle, unabhängige Wochenzeitung.
- d. *Mishpacha* (Familie) ist eine kommerzielle Wochenzeitung. Enthält Nachrichten und Kinderseiten.
- e. *Hamachane Hacharedi* ist die Wochenzeitung der Chassidim der Bahales-Strömung.
- f. *Jom Leyom* wird von den meisten sefaradischen Orthodoxen gelesen und als das offizielle Schas-Magazin eingestuft.
- g. *Hashavuha* ist eine kommerzielle Wochenzeitung. Nachrichten und Kinderseiten.
- h. *Kfar Habad* ist die offizielle Wochenzeitung der Habad Bewegung.
- i. *Bakehila* ist eine kostenlose Wochenzeitung, die hauptsächlich in Jerusalem und Bne Brak verteilt wird.
- j. *Kav Hitonut Datit* sind regionale Zeitungen sowohl für Datiim (national religiöse Juden) als auch für Orthodoxe.
- k. *Hila* ist eine Frauen Zeitung . Sie ist kommerziell unabhängig und sehr bunt.
- l. *Holam Hachasidut* ist eine kommerzielle und unabhängige Monatszeitung. Sie richtet sich hauptsächlich an die hasidische Orthodoxie und beachtet die Politik nicht.

Wie schon im Abschnitt 5.4 erwähnt wurde, sind Medien eher selten

---

<sup>242</sup> Viele Orthodoxe behaupten, dass die alten Mauern in Mea Shearim nur durch die vielen Schichten Plakate stabil bleiben.

<sup>243</sup> Die orthodoxe Zeitung berichtet aus dem Leben wie es sein sollte und nicht wie es wirklich ist. Wenn die Realität mit den Normen nicht übereinstimmt, wird der Bericht über diese Realität gewaltig gefälscht (Beispiele und weitere Information siehe: Levi 1988, 240-255).

Untersuchungsgegenstand der Alltagsanalyse in der Kulturwissenschaft Deutschlands (Bechdorf 2001, 251). Ich möchte die Gelegenheit nutzen und eine orthodoxe Zeitung als Kulturgut vorstellen. Eine Zeitungsanalyse wie schon Kroner (1974) in ihrer Arbeit über die genitale Lust im Kulturkonflikt und Todorow (1996) über das Feuilleton der Frankfurter Zeitung gezeigt haben, kann eine Zeitung als Vermittlerin reproduzierter kultureller Normen, Werte und Verhaltenweisen betrachtet werden. Analogisch gesprochen, kann eine Zeitung als ein Beispiel für ein „afferentes“ bzw. „efferentes“ Neuron<sup>244</sup> betrachtet werden. Ein Leser der Hamodiha-Zeitung<sup>245</sup> lebt in einer Welt voller Wunder und magischer Rabbiner, die als selbstverständlich und präsent und als „Gottessöhne“ wahrgenommen werden. Die Rabbiner sind des Lesers Idealvorstellung und Spiegel seinen Normen, Werte und Verhaltenweisen. In dieser Zeitung werden durch Lohn- und Strafgeschichten Persönlichkeitseigenschaften propagiert, die den Zweck der „Hasidismus“ erfüllen und von den Mitgliedern auch verlangt werden<sup>246</sup>; damit ist auf den Weg des Glaubens hingewiesen. Derjenige, der z.B. mit dem Persönlichkeitsmerkmal der „Bescheidenheit“ bekleidet ist, ‚kauft‘ im voraus seinen Platz neben den Engeln im Himmel.<sup>247</sup> Der Mensch, der seinen Rabbi aus vollem Herzen respektiert und ihm folgt, darf von seiner „himmlischen Erlösung“ träumen. Dieses Versprechen übermitteln in der Tageszeitung zahlreiche ‚koschere‘ Geschichten. Alle die vertretenen menschlichen Eigenschaften, wie etwa die Bescheidenheit und der Respekt, sind die Werke eines strengen Sozialisationsprozesses und bedeuteten, dass das irdische Leben eines Orthodoxen auf dem Verzicht von z.B. Lust und Besitz basieren soll.

Man darf behaupten, dass die primäre Aufgabe des Mediums in diesem Fall (der Zeitung Hamodiha) die Erziehung des Einzelnen zu Gottes Geboten ist und nicht unbedingt, wie man eine Zeitung im westlichen Sinne versteht; die Vermittlung von Informationen (Bildung). Erziehung und Bildung als Begriffe, verwendet der orthodoxe Mensch eben in gleichem

---

<sup>244</sup> Mit spezialisierten Messfühlern (Rezeptoren) nimmt das menschliche Nervensystem Veränderungen im Bereich des Körpers und in der Außenwelt wahr; es übermittelt sie über afferente (hinführende) Nervenfasern an übergeordnete Zentren, verarbeitet sie dort und antwortet über efferente (wegführende) Nervenfasern mit entsprechenden Reaktionen (Schäffler & Schmidt 1998, 158). Mit dem Beispiel des afferenten bzw. efferenten Neuron meine ich, was Bechdorf (2001, 268) unter dem Umgang mit Medien versteht: „Der Umgang mit Medien bewirkt Differenzierungen im Alltagsleben und dadurch entstehenden Lebensstile beeinflussen wiederum den Medienumgang“.

<sup>245</sup> Von dieser Fülle an orthodoxen Zeitungen möchte ich mich allein auf die Zeitung „Hamodia“ beziehen, die ich von 01.01.2002 bis 01.06.2002 abonnierte. Diese Zeitung ist die alte offizielle Zeitung von Agudat-Israel, welche mit der hasidischen Strömung verbunden wird.

<sup>246</sup> Die „Hamodiha“ Zeitung enthält jede Woche eine Spalte, die mit dem Name „Menschlichkeit“ betitelt ist und den Menschen in seinen Verhaltenweisen belehrt. Durch die Vermittlung von „Soll-Persönlichkeits-eigenschaften“ wie z.B. Nachgiebigkeit, soll der Mensch seinen Charakter korrigieren.

<sup>247</sup> Hamodiha (Beilage) von 08.02.2002, S.4 und von (Beilage) 31.05.2002, S. 2.

Atem. Die orthodoxe Zeitung zeigt vielmehr durch ihre „Erziehungsinformation“ einen Alltag, der direkt bzw. indirekt mit Soll- und Tunmaßnahmen gefüllt ist. Die Zeitung ist sozusagen in bezug auf die Wichtigkeit der Information, fast genauso so heilig wie die jüdische Bibel.

Für den Hared, behaupten manche Orthodoxen, der von Gott nicht mit klarem Verstand und Vermögen an Intelligenz gesegnet ist, um die komplexen Heilige Schriften zu lesen und aufzunehmen, bleibt die Zeitung eine bekömmliche Alternative, um den Weg des Glaubens zu sichern bzw. zu korrigieren.<sup>248</sup> Für alle anderen Orthodoxen jedoch funktioniert die Zeitung als eine unterhaltsame Ergänzung zu Informationsquellen bzw. Verhaltenweisen, die schon über 5000 Jahre bekannt sind.

Eine andere Tendenz der Zeitung, welche in enger Verbindung zu ihrer ursprünglichen Funktion der Erziehung steht, ist die Darstellung der ‚armen‘ Realität den säkularen Israelis. Diese wird belächelt und als leer von Inhalt betrachtet. Die Zeitung wird in diesem Sinne als Waffe gegen die Moderne in Israel genutzt, wobei mit der ‚Vernichtung‘ modernen Geschehens die haredische Erziehung bzw. Einstellung aufgehoben wird. Als Beispiel für den Prozess der Eliminierung von säkularen Einstellungen soll der Umgang mit dem toten Körper im Judentum und im orthodoxen Judentum dienen.

### **5.6.3.1 Der tote Körper**

Das Judentum hat im Umgang mit dem Sterben (Prozess) und dem Tod (Zustand) einen eigenen Ritus geschaffen. Im Mittelpunkt der Todesbetrachtung steht im erster Linie die Würde alles dessen was unter dem Körperlichen zu verstehen ist.<sup>249</sup> „Einige Stunden nach dem Tode findet die Reinigung des Leichnams statt, der nach gewissen Bestimmungen gesäubert und mit lauwarmem Wasser gewaschen wird, zuerst der Kopf, dann die Extremitäten, zuletzt die Füße, und nur der Teil, den man im Augenblick reinigt, darf unbedeckt bleiben. Man kleidet den Toten in sein einfaches, weißleinenes Sterbekleid und tut darüber den Tallit, den Gebetsmantel....“ (Payer 1999/a). Die sorgfällige Arbeit mit dem toten Körper ist im Judentum nicht an eine gesellschaftliche Klasse gebunden. Alle Körper sind im Tod gleich würdig. „Wie die Sterbekleider sind auch die Särge ohne Unterschied und

---

<sup>248</sup> In dieser Hinsicht war ich nicht ganz überrascht, als ich von einem Mitarbeiter der „Hamodiha“ hörte, dass eine große Zahl der Leser dieser Zeitung (statistisch gesehen) orthodoxe Frauen seien.

<sup>249</sup> Der Umgang mit dem toten Körper im Judentum wird in diesem Abschnitt mehr als Beispiel für den Informationszweck der „Hamodiha“ Zeitung gebracht. Ich habe nicht die Absicht, die Riten und Bräuche zu diesem Thema zu erläutern. Für ausführliche Informationen zum Umgang mit dem Tod und dem Sterben im Judentum, siehe: Hirsch 1966, 78f.

schmucklos gemacht“ (Hirsch 1966, 78f).

Die Parameter „Würde und toter Körper“ sind also untrennbare Elementen, welche aber ausgenutzt werden können, um die westliche Kultur, die anscheinend die Toten nicht respektiert, anzugreifen. Bei der Eliminierung der Verweltlichung bleibt für den orthodoxen Leser nur eine ‚wahre‘ Lebensweise, um den Alltag (des Todes) zu meistern: das orthodoxe Norm- und Wertsystem. Ich möchte einige Beispiele dafür nennen, wie die orthodoxe Welt aufgewertet und die Säkularisation der Israelis abgewertet wird.

Die israelische Fluggesellschaft (El-Al) musste ihre Luftwege ändern, nachdem orthodoxe Passagiere beklagt hatten, dass die Flugzeuge ihren Weg zum Ziel und zur Landung in Lod (Ben-Gurion Flughafen) über den Friedhof in Holon (ein Ort fünf Kilometer südlich von Tel-Aviv) nahmen.<sup>250</sup> Nach vielen Diskussionen, in denen die Fluggesellschaft El-Al, aber auch alle nichtreligiösen Passagiere im Vergleich zur Würde der Toten ‚herabgesetzt‘ wurden, beugte sich El-Al den Protesten und entschied für die Orthodoxen. Die Fluggesellschaft änderte ihre Strategie des Ignorierens zugunsten wirtschaftlicher Erwägungen, nachdem sie herausgefunden hatte, dass orthodoxe Juden mit „British Airways“ flogen und mit ihren vielen Reisen, z.B. nach Amerika, eine gute Zielgruppe darstellten.<sup>251</sup> In diesem Sinne wurden nicht nur die Flugwege geändert, sondern auch andere Maßnahmen wie z.B. Werbung, Mahlzeiten und Filme während des Fluges. Diese erhielten eine Form die spezifisch orthodoxen Vorstellungen eher entsprach als die vorher gebräuchliche. Für diese Veränderungen hätten die orthodoxen Juden den Nobel-Preis verdient, so sagte mir ein Israeli; zumindest einen weiteren Sitzes im israelischen Parlament.

Ein anderes Beispiel eines orthodoxen Wirtschaftsgutes stellen sicherlich die rabbinischen Gräber dar. Zum Grab von den Rabbiner aus Mauzerov kamen Tausende zum Gebet. Dieses Grab ist so heilig und so gut besucht, dass sogar Vorbereitungen getroffen werden müssen, um alle Orthodoxe (aber auch andere gläubige Juden) zufrieden zu stellen.<sup>252</sup> Es gibt anscheinend keinen anderen Ort, wo die Menschen emotional derart zu beeinflussen sind, wie die Gräber von heiligen Rabbinern. Wirtschaftlich gesehen (z.B. im Fall von Spenden) beobachtet man, dass der Weg von der Hand zur Hosentasche unter diesen Bedingungen kurz ist; der orthodoxe Mensch muss nur dazu aufgefordert werden, sein Geld zu spenden. Nach

---

<sup>250</sup> Hamodiha von 04.01.2002, S.2.

<sup>251</sup> Die orthodoxen Juden bewundern vor allem die dicken Strümpfe, die langen Ärmel und die Kopfbedeckung der Stewardessen von British Airways. Die Uniform erinnert Orthodoxe an die Kleidung, die Absolventinnen einer orthodoxen Religionsschule für Mädchen tragen (siehe auch: Hagalil online von Donnerstag 30. März 2000 unter der Titel: „Charedim mögen die Stewardessen der British-Airways“).

<sup>252</sup> Hamodiha von 11.01.2002, S.1.

orthodoxer Überzeugung bezeugt der Besuch am Grab des Rabbiners die Abhängigkeit bzw. die Anhänglichkeit seiner Schüler. Dieses Verhältnis bleibt auch nach dem Tod gültig und ist notwendig, um die Gemeinde zu erhalten. Der orthodoxe Jude ist Mensch nur wenn er als ‚Gemeindemensch‘ agiert und seinem Rabbi folgt. Diese fast ‚blinde‘ Befolgung des Wortes des Rabbi und seiner Befehle, hat meiner Auffassung nach keine westliche Entsprechung, wie z.B. die Verehrung eines Film- oder Popstars. Der Orthodoxe lernt, dass die Achtung des Mitmenschen und die der Toten etwas ist, was bei den Israelis nicht stattfindet. Der säkulare Mensch, lernt der Orthodoxe weiter, interessiert sich sozial nur für die Elemente, die Gerhard Schulze (1995) Erlebnis, Genuss und Stil, oder Ulrich Beck (1986) Individualisierung nennt. Er lernt, dass sein Weg in der orthodoxen Gemeinde als ‚Gefolgsmann‘, ihn vor solchem Bösen bewahren kann.

Wenn die Würde des toten Körpers in der orthodoxen Sichtweise im Vordergrund steht, dann leuchtet ein, dass die moderne Haltung zum körperlichen Tod, wie sie mit den Begriffen *Transplantation und Autopsie* aufgezeigt ist, unter den Gläubigen immer noch umstritten ist. Die Transplantation zur Rettung eines gefährdeten Lebens stellt an sich kein wesentliches Problem dar.<sup>253</sup> Für die Orthodoxie ist dabei entscheidend, dass es bereits einen konkreten Empfänger gibt. Die Möglichkeit der Organkonservierung und die heutige weltweite Vernetzung erweitern den Handlungsmöglichkeiten der Ärzte, d. h. der Empfänger steht noch nicht konkret fest, sondern wird aufgrund der Datenübermittlung gefunden. Diesem Verfahren stimmt die orthodoxe Richtung nicht (immer) zu. Handelt es sich um Organe, die von einem lebenden Spender stammen (Niere, Knochenmark)<sup>254</sup>, muss sichergestellt sein, dass der Spender nicht sein eigenes Leben gefährdet. Ansonsten ist die Operation nicht nur ihm, sondern auch den Ärzten untersagt. Transplantation wie z.B. von Tierorganen ist deshalb gestattet, weil es sich hier um das Motiv der „Lebensrettung“ handelt.<sup>255</sup>

Das jüdische Gesetz verbietet die Verstümmelung des Körpers. Deshalb waren bzw. sind Autopsien in Israel Gegenstand zahlreicher Kontroversen. Zum einen muss die Ehre des Toten gewahrt bleiben; bei einer Autopsie jedoch würde der Körper entstellt werden.

---

<sup>253</sup> In einem Artikel mit dem Namen „Operation Niere“ schreibt die Zeit am 05.12.2002, dass in manchen Ländern, wie z.B. Israel, illegale Geschäfte mit Transplantationen von menschlichen Körperteilen kaum verheimlicht praktiziert werden. Dort ist der Kauf oder Verkauf von Organen so normal, dass manche Kranken (Dialysepatienten) erst gar nicht die eigene Familie mit der Bitte um eine Organspende belasten. Bis zu 150 israelische Patienten, so Schätzungen, kaufen sich jedes Jahr eine Niere. Wahrscheinlich steht für viele Israelis die Rettung eines Körpers im Vordergrund und erst dann kommen die moralischen bzw. gesetzlichen Vorschriften.

<sup>254</sup> Siehe die Werbung „Heser Mizion“: Hamodiha von 25.01.2002, S.2.

<sup>255</sup> Z. B. die Herzklappe eines Schweins, also auch Organe von nichtkoscheren Tieren.

Zweitens bedeutet Autopsie Verstoß gegen das Gesetz; dass man aus einem Toten keinen Nutzen ziehen darf. Drittens wird die Beerdigung hinausgezögert, viertens könnte Schaden entstehen in Bezug auf die Auferstehung der Toten. Autopsien werden von rabbinischen Autoritäten nur als Ausnahme gestattet, wenn dadurch im Falle von erblichen Krankheiten überlebende Verwandte gerettet werden können oder wenn es zur Aufklärung von Verbrechen nötig ist.

Transplantation und Autopsie, wie sie in der Zeitung zur Zeit des Jahreswechsels 2001/2002 gezeigt wurden, bleiben in Israel aus orthodoxer Sichtweise immer noch (fast) undenkbar. So wurde die Veröffentlichung jener Texte auch zur Axt, mit der man auf die Lebensweise des Israelis einschlug. Hamodiha schreibt:<sup>256</sup> „Nicht zu glauben. In heutigen Israel werden menschliche Körperteile von offiziellen Institutionen geraubt und gehandelt ... sie sind Körperteile von israelischen Zivilisten und Soldaten, die bei palästinensischen Anschlägen und in den israelischen Militäraktionen den Tod fanden ... zwischen vier und sieben Jahre blieben die für Forschungszwecke und Handel gestohlenen Körperteile in Abu Cabir (pathologisches Institut in Israel) in einem missachteten Zustand, ohne dass jemand auf die Idee kam, sie (oder was davon übrig blieb) irgendwann zu bestatten ...“. Diese Empörung der orthodoxen Juden über ein politisches Versäumnis wurde zum Tagesthema der Nation, ein Geschehen das bis heute seine Verantwortlichen sucht.

Mit den gezeigten Beispielen der Informationshaltung einer orthodoxen Zeitung, erreicht diese zweierlei. Einerseits kommt das Wissen über den jüdisch-orthodoxen Umgang mit dem toten Körper, sowohl bei den orthodoxen Mitgliedern als auch bei den nichtreligiösen Israelis an, die mit Informationen über Sterben und Tod wenig oder nie konfrontiert waren.<sup>257</sup> Für andere Orthodoxe, die mit der Materie schon längst vertraut sind, kommt diese Information als eine Art Bestätigung bzw. Ergänzung, eine Art ‚haredischer Bildung‘ oder besser gesagt orthodoxer Erziehung, die zwischen den geschriebenen Wörtern statt fand, wo das Norm- und Wertesystem aufgezeigt wurde. Sehr offensiv und nicht nur zwischen den Zeilen zu lesen, ist die ‚Vernichtung‘ von säkularer Lebensweise zu beobachten. Der aus dem nationalen, feindlichen Sektor abgezogene ‚Energiegehalt‘ der säkularen Themen wird im religiösen Raum der haredischen Gesellschaft gebraucht. Dort wird aus dem belächelten und angeblich leeren Inhalt der säkularen Lebensweise Licht und Wärme für die Form der Tradition rückgewinnt.

Aus dieser Perspektive darf man schließen, dass die primäre Aufgabe einer orthodoxen

---

<sup>256</sup> Hamodiha von 04.01.2002, S.5.

<sup>257</sup> Die Hamodiha-Zeitung findet auch im nichtorthodoxen Sektor ihre Leser.

Zeitung nicht die neutrale Informationsvermittlung ist, sondern die Übermittlung einer Verhaltensnorm, die in einer Welt des „säkularen Chaos“ die orthodoxe Existenz sichern und gewährleisten soll (Levi 1988, 240-255). Dabei entstehen Soll- und Tunesetze, welche die Erlebensmöglichkeiten eines orthodoxen Körpers beeinflussen.

### **5.6.3.2 Die Soll-Realität**

Im westlichen Sektor wird durch die Werbung von einer Fülle von Informationen einige Produkte gewählt und am weiteren Lauf probiert und gekauft. Verschiedene Parameter stellen für uns westlich orientierte Menschen die Grundlage für eine Kaufentscheidung dar; etwa das Preis-Leistungs-Verhältnis und die Rücksicht auf unsere Gesundheit. Für einen Orthodoxen sieht der Kauf von Produkten allerdings anders aus. Außer Preis- und Gesundheitselementen spielen für ihn zunächst andere Faktoren die entscheidende Rolle.

Kriterien westlicher Kaufentscheidungen, wie etwa: schlecht, gut, schön, bequem, gesundheitsfördernd oder gesundheitsschädlich, erscheinen bei den Orthodoxen als „erlaubt“ oder „nicht erlaubt“.

Es stellt sich die Frage: Wie kann ein orthodoxer Jude wissen, welche Produkte zu kaufen für ihn „erlaubt“ oder „nicht-erlaubt“ sind – wo doch die Ware nicht in der Tora erwähnt ist? Noch schwieriger ist der Fall, wenn ein Produkt heute erlaubt ist, aber morgen vom Rabbi als verboten bezeichnet wird.

Die orthodoxe Zeitung ist für die Verbreitung solcher Informationen das optimale Medium und das beste Mittel, um den orthodoxen Menschen mit solchen Fragen und Antworten zu konfrontieren. Ich möchte ein Beispiel geben.

Hamodiha schreibt:<sup>258</sup> „Der Sabbat schreit.... Aus Schrecken und Besorgnis um die Heiligkeit des Sabbat erklären wir, dass die Geschäfte mit der Firma „Lion-Plastek“ aus Kiriya Ata (ein Ort südlich von Haifa) von diesem Moment an als beendet zu sehen sind... dies wird aufgrund der direkten Sabbat-Entweihung durch diese Firma vollzogen.... Wir bitten alle Supermärkte, Läden und alle Menschen, welche den Sabbat als heilig betrachten, uns in diesem Kampf zu helfen“. Diese Aktion der Werbung ‚berührte‘ den orthodoxen Leser zwei Mal. Das Verbot einer Firma, welche den Sabbat nicht respektierte, stand auf dem gleichen Werbungsplatz wie eine positive Werbung für eine andere Firma. Das Verbot des einen Produkts erzeugt, ja bezweckt den Kauf des anderen.

Was zwischen den Behörden, der Firma und den Orthodoxen vermutlich als Prozess geschah, erscheint dem einfachen Orthodoxen als Zustand. Von heute auf morgen muss er ein

---

<sup>258</sup> Hamodiha von 11.01.2002, S.8.



bestimmtes Produkt als „nicht kosher“ wahrnehmen. Sein Haushalt muss sich sofort mit den neuen Regeln irgendwie zurecht finden.<sup>259</sup>

In der orthodoxen Zeitung ist nicht nur der Inhalt der Mitteilung als Waffe zu betrachten, sondern auch die Form ist als solche zu sehen. Orthodoxe Zeitungen gebrauchen die Sprache oft imperativ. In alle Zeitungsexemplaren die ich sechs Monate abonnierte, erscheint auf Seite eins fast immer eine merkwürdige „Bitte“ an den Leser, welche einem, im Original auf Hebräisch gelesen, vielmehr als Befehl vorkommt:

„Bitte für das zweijährige Kind Hasia Hava bat Lea beten...“<sup>260</sup>; „Verlangen [Sie] Mitleid (vom Himmel) für Tamar bat Rachel...“<sup>261</sup>; „Bitte verlangen Sie Mitleid für die Kranke Hana Judit bat Reiner Reisel Ester...“<sup>262</sup> und „Heute nach dem Kerzenanzünden (Sabbat) sollte ein Gemeindenbeten für die Frau Zvia bat Lea stattfinden...“<sup>263</sup>.

Ein wesentlicher Teil des Alltags eines Orthodoxen besteht daraus, eine soziale Mizwa zu erfüllen; nicht weil es Spaß macht, sondern weil er dazu gezwungen ist.<sup>264</sup> In Anlehnung an Luhmanns (1997, 226) Begriff von der freiwilligen Leistung, z.B. im Sport, geht es hier vielmehr um Leistung und vor allem Leistungsverbesserung, aber nicht um solche, die man freiwillig erbringt, sondern nur um solche Leistung, die ein Orthodoxer zur Erfüllung seiner religiösen Pflicht schuldig ist. Oftmals musste ich die Gespräche mit Orthodoxen abbrechen bzw. verschieben, weil sie „unterwegs“ zu einer Mizwa waren; wie z.B. der Beileidsbesuch bei einer Familie es ist.

Die orthodoxen Zeitungen berichten nicht vom Leben wie es ist, sondern vom Leben wie es sein soll. Die Nachrichten werden, wenn es sein muss, dem Normsystem angepasst. Levi (1988, 240) gibt ein typisches Beispiel für dieses Geschehen. In der orthodoxen Zeitung gibt es keinen Platz für Werbung für oder Text über Frauen. Es gibt auch keine Nachricht über Unterhaltung, Gesang (Oper) und Spiel (Theater) und deswegen sicherlich nicht über eine Frau, die gleichzeitig Sängerin und Theaterschauspielerin ist. Alle diese haredischen

---

<sup>259</sup> Ein Orthodoxer erzählte mir, dass er vor einigen Wochen auf ein gern zum Frühstück genossenes Getränk verzichten musste. Dieses Getränk sei damals von einer rivalisierenden Orthodoxengruppe „koscher“ gestempelt worden, wobei aber diese Gruppe in seinem eigenen Kreis als nicht genug „koscher“ gehalten werde.

<sup>260</sup> Hamodiha von 08.02.2002, S.1.

<sup>261</sup> Hamodiha von 15.02.2002, S.1.

<sup>262</sup> Hamodiha von 22.02.2002, S.1.

<sup>263</sup> Hamodiha von 01.03.2002, S.1.

<sup>264</sup> In das Lexikon des sozialen Lebens der orthodoxen Gemeinde gehören unbedingt Begriffe wie Spenden, Blindgeben (um jemand nicht zu beleidigen) und Beteiligung, wenn ein Mensch eine körperliche, seelische oder finanzielle Hilfe braucht. Mehr dazu siehe: Hamodiha (Beilage) von 15.02.2002, S.6.

Restriktionen waren dem parlamentarischen Journalisten der „Hamodiha“, Zvi Rosen, bekannt, als er über die Anfrage eines Rabbis aus der Schas-Partei berichtete. In dieser Interpellation ging es um die Verschwendung von Steuergeldern durch orthodoxe Parteien, aber es wurde dabei nicht erwähnt, so Rosen, wieviel Geld ausgegeben wurde, als das ganze Militär Israels lange Stunden nach dem abgestürzten Flugzeug von Ofra Hasa<sup>265</sup> suchte. Der mit den haredischen Vorgaben vertraute Zvi Rosen tat in seinem Bericht einen orthodoxen Schritt, radierte den Namen „Ofra Hasa“ und schrieb dafür „Sängerin“. Die Zensur der Zeitung „Hamodiha“ tat zwei Schritte; radierte „Sängerin“ und schrieb dafür „Sänger-Gefolge“. Der Leser las den Text: „Sänger-Gefolge war eine von sechs Passagieren, welche den Absturz überlebten ...“. Die orthodoxe Norm schrieb ein Vorgehen vor, und die Zeitung folgte.

Sport, Kriminalität und Unterhaltung existieren, zumindest in der Zeitung, für den orthodoxen Leser nicht. Für ihn wird eine Welt geschaffen, die voll von Wundern und Magie ist. Ein orthodoxer Jude weiß nichts vom Liederwettbewerb der Eurovision, nichts von den Beatles, er kennt allerdings (hauptsächlich durch die Zeitung) alle gestorbenen bzw. lebenden Rabbiner, welche mit magischen Fähigkeiten und Talmudfertigkeiten gesegnet waren oder sind. Es ist erstaunlich, aber Magie und Wunder sind tatsächlich ein alltägliches Geschehen im orthodoxen Leben.<sup>266</sup> Die Zeitung ist voll mit solchen rabbinischen Geschichten, welche die gewünschten „koscheren“ Persönlichkeitseigenschaften und Erziehungsmaßnahmen vermitteln. Sie enthalten die Botschaft, dass das Böse von guter Magie und den Wunderkräften der Rabbiner besiegt werden kann. Moderne Einstellungen bzw. moderne Eigenschaften werden als das Böse betrachtet, daher soll ein Hared vor diesen weglaufen.

Für das orthodoxe Individuum gilt ein begabter und begnadeter Rabbiner als Modell des eigenen Handelns; als Summe vorbildlicher menschlicher Persönlichkeitsmerkmale. Der Orthodoxe muss danach trachten, sich diesem Normbild anzunähern. Die Zeitung vermittelt und sie erstellt auch dieses Modell. Einmal vermittelt sie ein Norm- und Wertsystem als

---

<sup>265</sup> Siehe Abschnitt 5.5.2.

<sup>266</sup> Als ich eines Tages wie jeden Morgen mit dem Lesen des „Schwäbischen Tagblattes“ beschäftigt war, klingelte das Telefon, und mein Schwager, ein orthodoxer Rabbi, war am Apparat, um mir etwas Familiäres mitzuteilen. Er wollte außerdem höflich sein und fragte mich allgemein nach der Lage der Ausländer in Deutschland, die von den Nachrichten in Israel nicht unbedingt positiv dargestellt worden war. Ich erzählte ihm von meiner Lektüre: über einen Brand in einem Mehrfamilienhaus in Essen, wo eine Katze mehreren Menschen das Leben gerettet hatte, ihren Einsatz aber mit dem eigenen bezahlte (Schwäbisches Tagblatt von 30.07.02, S. 3). Für meinen Schwager war der Fall klar: Ihn interessierte nicht, ob es ein Anschlag gegen Ausländer war oder nicht oder wie viele Menschen ums Leben kamen. Ihn interessierte die Katze, die seiner Meinung nach eine menschliche Seele war, welche für ihr damaliges, sündiges Leben auf der Erde eine Ausbesserung, Heilung oder Vergebung im Himmel suchte. Solche Dinge, fuhr er fort, passierten täglich. Ich fragte mich später, wie sich wohl ein Mensch in seinem irdischen Leben verhält, wenn er weiß, dass er als irgend ein Tier zurück kommt, wenn er in Sünde stirbt.

„Guide“ zum besseren Leben, und zum anderen eliminiert sie alles was als „modern“ betrachtet wird.

Im Punkt der Ausgrenzung alles Modernen öffnet sich für den orthodoxen Leser das Tor für den unkoscheren aber anscheinend reizenden Informationsfluss aus dem Ausland. Um säkulare bzw. moderne Eigenschaften in der Zeitung zu bekämpfen, muss der orthodoxe Journalist auf irgend eine Weise über säkulare bzw. moderne Eigenschaften berichten oder sie zumindest ansprechen.

Dieses Berichten findet tatsächlich statt, und zwar in einer sehr subtilen Art und Weise; in einer Sprache, welche für den Erforscher dieser Thematik nicht immer auf dem ersten Blick sichtbar ist. Das Wort „Sex“ als Beispiel wird natürlich nicht als „Sex“ ausgedrückt, sondern als „das sehr Hässliche und alles ihm Ähnliche“ geschrieben (Levi 1988, 241). Oft wird auf etwas ‚Schmutziges‘ hingewiesen, indem der Journalist Euphemismen verwendet. Zeitungsartikel mit solcher ‚versteckten‘ Sprache werden meiner Beobachtung nach zuerst gelesen, insbesondere wenn sie von irgend einem säkularen Geschehen berichten. Insgesamt behaupte ich, dass die Zeitung von den orthodoxen Lesern selektiv gelesen wird. Das Interesse liegt nicht auf den Zeitungsseiten, welche mit Tora und Talmud zu tun haben, sondern auf denen, die sich mit der Außenwelt beschäftigen. Die „unkoscheren“ Informationen, welche nach dem oben Gesagten interpretationsbedürftig sind, werden allerdings in der Regel zwischen orthodoxen Menschen nicht diskutiert bzw. ausgetauscht. Dies liegt vermutlich daran, dass das orthodoxe Individuum in seinem Handeln sehr beschränkt ist und tatsächlich ängstlich; vor Gott und vor der Sünde, seinen Alltag durchlebt. Seine ambivalente Angst liegt einerseits in der Tatsache begründet, dass seine menschlichen Bedürfnisse, wie Neugier, langer und häufiger Mikwebesuch,<sup>267</sup> sowie seine ‚Schwäche‘ bzw. sein spielerisches Gefallen an Kleidung und Schmuck<sup>268</sup> und der Freizeit<sup>269</sup>, anderen Gemeindemitgliedern bekannt werden können. Die Strafe dafür bestünde im Ignoriertwerden und in der Missachtung durch die Gemeinde. Andererseits befürchtet der Orthodoxe die Folgen solcher ‚unerklärlicher‘ Bedürfnisse, die ihm ja auf keinen Fall den Himmel versprechen.

In einer modernen Welt zeigt die orthodoxe Zeitung manche Symptome von der ‚allgemeinen Krankheit‘ des jüdischen Volkes. Im Großen und Ganzen hat es sich an den modernen Einstellungen angesteckt, wie z.B. der ständige Versuch zeigt, populär und konkurrenzfähig zu sein. Als Zeitung neben den jüdischen Heiligen Schriften bestehen zu müssen und zu

---

<sup>267</sup> Siehe Abschnitt 5.6.4.

<sup>268</sup> Siehe Teil 6.

<sup>269</sup> Siehe Abschnitt 6.2.4.

sollen; diese Aspiration ist sicherlich ein weiterer Strick, der den (einfachen) orthodoxen Juden an den Tora-Totempfahl bindet.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass der orthodoxe Körper dann seine Entspannung bzw. Erholung braucht, wenn der Alltag sich als komplex und zwiespältig erweist. Der Besuch der Mikwe dient hier als ein Beispiel von vielen anderen dazu, das Bild der Verwirrung bzw. der Entspannung verdeutlichen.

### **5.6.3 Der Körper in der Mikwe**



Was sich im Badewesen zu Zeiten des römischen Kaisers Augustus um 36 v. Chr. etabliert hatte und im Jahre 300 bei den Römern seinen Höhepunkt erreichte, hatte die Juden schon längst zu schätzen gewusst. Das Baden bzw. die Reinigung des Körpers gehört im Judentum zu den ältesten Gebote der Tora (Genesis 19, 10). Im Talmud steht, dass nicht nur religiöses Baden im Judentum wichtig und notwendig sei, sondern auch das Baden, das für sich allein als Vergnügen steht. Deshalb (und aus anderen Gründen) soll jeder Vater seinem Sohn das Schwimmen beibringen (Kiduschin 89). Manche reiche Juden in der Zeit der Römer trieben dieses Vergnügen so weit, dass ihre Badehäuser wie königliche Paläste aussahen (Havoda Zara 16). Um die Wichtigkeit des Badens zu betonen, verbieten die jüdischen Gelehrten das Wohnen in einer Stadt ohne Badehaus (Sanhedrin 17, 2), jedoch verabscheuen sie im gleichen Atemzug alle anderen Juden, die das Baden in der Mikwe nur zum Vergnügen und nicht hauptsächlich zur Reinigung betrieben.

Die Mikwe ist ein Tauchbad, dem in den jüdischen Gemeinden eine hohe Bedeutung zukommt. Es handelt sich beim Tauchen nicht um die Entfernung eines körperlichen Schmutzes, sondern um eine rituelle Läuterung; ein Mensch kann in das Becken nur eintauchen, wenn er peinlich sauber ist. Fast jede Gemeinde ist im Besitz eines solchen Tauchbades, wobei in heiligen Orten, wie zum Beispiel im heutigen Jerusalem, über 22 Mikwes zu finden sind (Levi 1988, 48). Mikwe ist eine Art kleines Schwimmbecken, dessen Bau ganz bestimmten Regeln folgt; es enthält eine genau geregelte Menge von Wasser bestimmter Herkunft. Es muss „lebendiges“, fließendes Wasser sein, das heißt, dass nur Wasser natürlichen Ursprungs für diesen Zweck genutzt werden kann. Es darf weder herangetragen noch anderweitig zur Mikwe transportiert werden. Aus diesem Grund kommt nur Quell-, Grund- oder gesammeltes Regenwasser in Frage. Es ist auch erlaubt, das Tauchbad in einem See, Fluss oder Meer durchzuführen (Mark-Alain 1995, 104). Heutzutage sind Mikwes moderne Badeanlagen, die sogar ein Heizungssystem besitzen. Man könnte sogar manche von diesen Mikwes ‚Erholungslandschaft‘ nennen.

Das rituelle Tauchbad hat seinen Ursprung in der Zeit der Propheten, und sein Sinn besteht darin, den Menschen bzw. einen Gegenstand im kultischen Sinne zu reinigen, ihn also von der Unreinheit zu befreien. Vor dem Tauchbad säubert man seinen Körper. Völlig unbekleidet und ohne Zusätze, taucht er vollständig in dem Wasser unter. Bei den Chassidim wird das Untertauchen als mythischer Akt der Wiedergeburt betrachtet, als Vereinigung mit Gott. Die Mikwe wird jeden Morgen mit großer Mühe durchgeführt, denn die körperliche Reinheit ist untrennbar mit der geistigen Reinheit verbunden. Man trifft die Chassidim, wenn sie nicht

gerade krank im Bett liegen, jeden Tag in der Mikwe zum Plaudern und Tauchen. Die jüdischen Vorschriften benennen allerdings weitere Gründe für ein Tauchbad.

Da die Unreinheit mit dem Tod verbunden ist, müssen Juden, sollten sie mit einem Toten in Kontakt gekommen sein, ein Tauchbad nehmen. Auch nach der Heilung von bestimmten Krankheiten ist ein Tauchbad geboten. Allerdings unterscheiden die Regeln stark zwischen Frau und Mann. Da sich viele Vorschriften zur Mikwe auf den Dienst im Tempel in Jerusalem bezogen, verloren diese nach der Zerstörung des Tempels in Bedeutung. So wird Männern das Tauchbad vor dem Sabbat oder dem Jom Kippur empfohlen. Weit strengere Vorschriften gelten hingegen für jüdische Frauen. Die Frau ist während der Regelblutung in einem Zustand, der unpassend für die körperliche Vereinigung ist. Dem Mann ist daher der Zugang zu ihr verwehrt. Sie ist im Zustand der Nidah, der mindestens fünf Tage andauert, verlängert durch bis zu sieben Sicherheitstage. Diesen Abstand einzuhalten fordert von den Partnern sexuelle Zurückhaltung, die mit dem Tauchen in der Mikwe ihr Ende findet.

Das erste Mal zum Tauchbad müssen orthodoxe Frauen am Vorabend vor der Hochzeit. Danach nach jeder Menstruation und Geburt. Da Blut im Judentum als etwas Unreines betrachtet wird,<sup>270</sup> erklärt sich die Notwendigkeit eines Tauchbades nach jeder Monatsblutung.

Ebenfalls ein rituelles Bad nehmen müssen zum Judentum bekehrte Menschen, ob sie männlich oder weiblich sind.

Um die rituelle Reinigung durchführen zu können, ist es erforderlich, dass nichts Körperfremdes mehr vorhanden ist. Nichts darf den Kontakt des Wassers mit dem Körper verhindern, und so ist das Tragen von Schmuck, Lippenstift, Nagellack oder ähnlichem während des Bades nicht erlaubt. Es muss darauf geachtet werden, dass der gesamte Körper samt den Haaren untergetaucht wird. Für die Kontrolle und für die Richtigkeit des Tauchens ist in der Regel an der Mikwe-Stelle eine Person verantwortlich.

Besucht man manche Mikwes in Israel, dann kann man das Auseinanderklaffen der Idee der Reinheit und der tatsächlichen hygienischen Zustände der Mikwes nicht ignorieren. Dabei sind aber Form und Inhalt, Erscheinungsweise und Glaubensgrund, völlig getrennt zu betrachten. Die Idee der ursprünglichen Reinheit sollte in bezug auf die Mikwe in Frage gestellt werden. Sanselme (1999, 6-11) behauptet, dass die Gläubigen zwar Reinheit repräsentierten, aber in visueller, verhaltensbezogener und architektonischer Hinsicht keineswegs ‚reine‘ Formen nutzten. Ganz im Gegenteil: ihre Strategie sei, die Reinheit der perfekten Form aufzubrechen. Eine Synagoge als Beispiel ist in visueller und

---

<sup>270</sup> Wie sich im historischen Europa und bis heute Assoziationen von Blut im Zusammenhang zu Rasse, Gender und Ästhetik artikulierten und artikulieren, dazu siehe Linke 1999.

architektonischer Hinsicht keineswegs ein hierarchischer Ort: die Synagogen orthodoxer Gemeinden vermitteln den Zustand der Improvisation; Kaffeebecher und Plastiktüten liegen neben ehrwürdigen Bibeln. Diese Orte bekommen ‚unreine‘ Formen, und sind plötzlich etwas Akzeptables. Dieses Prinzip gilt ebenso für die Mikwe. Beim Eintritt in eine Mikwe nimmt die Nase den Geruch von menschlichem Schweiß wahr. Das Auge sieht Tücher, Unterhemden, Unterhosen und sogar „unkoschere“ Zeitschriften herumliegen. Der menschlichen Tastsinn wird beansprucht, wenn insbesondere am Freitag vor dem Beginn des Sabbat die Mikwe überfüllt ist. Im alltäglichen Leben eines Orthodoxen gibt es außer der Mikwe kaum einen anderen Ort, wo er sich als „normaler Mensch“ fühlt, der auch als Körper besteht. Es ist deswegen auch nicht verwunderlich, dass Mikwes in Israel ein gewisses Bedürfnis darstellen und gut von den orthodoxen Juden besucht sind. Dieser Merkmal steht etwa im Gegensatz zu anderen religiösen Gruppierungen, welche ihrem täglichen Bedürfnis auch woanders nachkommen dürfen, wie zum Beispiel die Gruppe der Misrachi.<sup>271</sup>

Ein unscheinbares Schild auf der Eingangstür einer orthodoxen Mikwe in Jerusalem war es, das mein Interesse an diesem Thema aufweckte. Dort stand: *„Die Mikwe-Verwaltung erinnert daran, dass es verboten ist, sich hinzulegen und einander zu berühren. Vorsicht vor fremder Berührung und unbescheidener Tat“*. War diese Hinweis ein falsches Schild am falschen Ort? Der Autor und Journalist Amnon Levi (1988, 47-54) meint, dass eine anthropologische Untersuchung über die orthodoxe Gesellschaft bei der Mikwe anfangen sollte. Für ihn ist die Mikwe der Ort der Erholung von der schweren Soll-Realität der Orthodoxen, und ein Platz des ‚heißen‘ Informations- und Meinungs-austausches. Dort wird geklatscht, auf dem Laufenden gehalten und sogar durch „unbescheidene Tat“ gesündigt.

Die religiöse Funktion der Mikwe, so meint Levi, sei irrelevant, die wahre Funktion des Ritualbades liege darin, dass sie Unterhaltung ermögliche. Auch Vigarello (1988, 39-49) bringt in einem anderen Kontext die Freuden des Wasser in alter Zeit, mit dem Aspekt der Unterhaltung zusammen. Um die eigentliche Bedeutung der Bade-Praktiken, die im 16. Jahrhundert allmählich verloren gingen, zu begreifen,<sup>272</sup> müsse man sich die mittelalterlichen Badeszenen vor Augen führen und sie etwa eingehender betrachten. Das Baden, schreibt er, habe vor allem spielerischen Charakter, ja es führe sogar zur Überschreitung von Verboten wie etwa der Durchmischung der Geschlechter. Wasser diene vor allem zum Feiern von

---

<sup>271</sup> Siehe Abschnitt 2.1.

<sup>272</sup> Im 16. und 17. Jahrhundert glaubte man, dass Wasser in den Körper eindringen könne, was zu einer ganz bestimmten Einstellungen gegenüber dem Baden führt: Es wurde vermutet, dass insbesondere heißes Wasser die Organe schwäche, weil es die Poren öffne und so das Eindringen von verdorbenen, ungesunden Luftschwaden ermögliche (Vigarello 1988, 11).

Festen. Anders ausgedrückt: Die körperliche Reinigung sei nicht der eigentliche Zweck des Badens gewesen (ebd. 1988, 48). Genau nach dieser Betrachtungsweise interpretieren viele orthodoxe Juden heute die orthodoxe Mikwe.

Viele Gespräche auf den Strassen Jerusalem haben ihre Quelle im Besuch der Mikwe. Gerüchte wie etwa, wer fremd geht oder welche Frau sich nicht fromm genug verhält, wer „moderne“ Kleidungsstücke trägt usw., bekommt man (fast) nur in der Mikwe zu hören (Levi 1988, 48). In der Mikwe darf man nicht über die Tora und Talmud sprechen oder irgend eine Form aus den jüdischen Heiligen Schriften, so steht es in den jüdischen Heiligen Schriften. Worüber soll man also reden, wenn nicht über Sharon-Politik, Nachbarn und Frauen? Das fromme Verbot, das seine Legitimation aus den jüdischen Quellen schöpft, bedeutet eine Teilantwort auf meine Frage: Warum wird in der Mikwe so viel geklatscht und erzählt?

Warum wird kostbare Zeit, welche für Studium ausgenutzt werden soll, für die „Reinigung“ in der Mikwe investiert? Die relativ lange Dauer des Mikweaufenthaltes, den man für sich in Anspruch nimmt, sowie die Häufigkeit des Mikwebesuches (manchmal zweimal täglich), weisen auf ein anderen Bedürfnis außer der menschlichen Neugier auf die neuesten Nachrichten. Für eine „schwerbekleidete Gesellschaft“<sup>273</sup> wie die Orthodoxie ist es in erster Linie die eigene und die fremde Nacktheit, die meiner Auffassung nach, das Mikwegebot erhält. Alle anderen Faktoren sind nur am Rande und nebenbei zu betrachten.<sup>274</sup> Die transgressive Körperlichkeit, die durch die Dauer und die Häufigkeit der Nacktheit entsteht, darf man sogar als eine Art Provokation des „schwerbekleideten“ Alltags annehmen.

Nacktsein, sagt der Nudist bzw. der Naturist, sei gesund und schön. Der Naturismus stellt das physische und psychische Gleichgewicht wieder her, indem er Erholung in einer angenehmen Umgebung bietet und Respekt für die Grundprinzipien von Gesundheits- und Ernährungslehre vermittelt, verkündete der Weltkongress der Naturisten vor einigen Jahren. Wie der Vegetarismus und die Naturheilkunde war die Nacktkultur – schon der Name kam Zeitgenossen einem Affront gleich – eine der großen Reformbewegungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Im Nackten allein finde man Freiheit, Schönheit und Gesundheit. In der Londoner Tate Gallery lief im letzten Jahr „Prüderie und Leidenschaft, der Akt in viktorianischer Zeit“, das Dresdner Hygiene Museum präsentiert derzeit „Sex“. Im Herbst

---

<sup>273</sup> Siehe Abschnitt 6.1.2.

<sup>274</sup> Ich wollte einmal die Gelegenheit nutzen und einen Orthodoxen interviewen. Da sagte er mir, ich könne ihn bis zur Mikwe begleiten und auf dem Weg meine Fragen stellen. So machte ich es auch, jedoch war ich immer noch nicht mit dem Fragen fertig, als wir an der Mikwe anlangten. Ich fragte ihn also, ob ich auf ihn warten dürfe, bis er mit seinem täglichen Tauchbad fertig sei. Er war einverstanden. Ich wartete eineinhalb Stunden. Als er heraus kam, erinnerte mich sein Gesichtsausdruck und sein gesamtes Verhalten an mich selber nach meiner täglichen Sportstunde: es sah sehr entspannt und zufrieden aus.



zeigt die Emdener Kunsthalle die Ausstellung „Der Akt in der Kunst des 20. Jahrhunderts“ und im Hamburger Museum für Kunst und Gewerbe läuft derzeit eine in allen Medien verbreitete Schau: „Nackt, die Ästhetik einer Blöße“. In Amerika, schon immer bekannt für seine prüde Lust, läuft gerade der nächste Fitness-Trend an, das „Cardio-Striptease“. Dabei geht es darum, während des Tanzens nach und nach alle Kleidung abzulegen.<sup>275</sup>

Diese und ähnliche westlichen Szenarios, findet man sicherlich nicht in orthodoxen Vierteln, wohl aber das Thema Nacktheit. Und wenn es scheint, dass die Nacktheit im allgemein in unserer Gesellschaft immer neue Dimensionen bekam und institutionalisiert wurde, dann kann man in unserem Fall die parallele Frage stellen, ob in Israel die Mikwes im Lauf der Zeit ihre Funktion des Ritualbades verändert haben und zur „Erholungslandschaft“ geworden sind? Mit einigem Zögern werde ich trotzdem die Frage bejahen.<sup>276</sup>

Die orthodoxe Nacktheit ist nicht wie der bekannte Spruch sagt: das Natürlichste von der Welt. In der Mikwe wird sie, wenn man die jüdisch-orthodoxe Gesellschaft als Gesellschaft der Nicht-Nacktheit bezeichnet, ein sündiges Bedürfnis, eine Provokation zum überfüllten Alltag durch die Gemeinde, weil nur im Zusammenhang mit Bekleidung der Begriff Nacktheit Sinn macht, und dieser Kontrast ist in jede Hinsicht sozial gestaltet (König 1990, 28). Sie ist eine Provokation, weil sich in der Nacktheit (Sexualität) gesellschaftliche Machtstrukturen widerspiegeln. Die Sexualität, welche sich durch die Nacktheit resultiert, kann (von den orthodoxen Juden in der Mikwe) sowohl als Widerstandspunkt als auch Machtinstrument im Sinne von Foucault (Bd. 1, 1989) benutzt werden. Orthodoxe Nacktheit in der Mikwe ist damit stets mit Sexualität verbunden.

Das allgemeine Stichwort „Nacktheit“ in unterschiedlichen Lexika und Enzyklopädien, wie es am Beispiel des Wörterbuches der Gebrüder Grimm (1984) vorkommt, wird zuallererst für die Bezeichnung des unbedeckten Körpers eingeführt. Doch schon die erste literarischen Beispiele der Nacktheit und ihre Synonyme (baar, baden, bloz und scham) machen deutlich, dass sich die Nacktheit nicht nur auf die äußere Erscheinung des Körpers bezieht (König 1990, 69). Nacktheit ist damit nicht einfach unbedeckt zu sein, sondern jeweils kontextualisierte Nacktheit (Gernig 2002, 7). Nackt ist der Mensch niemals nur Mensch, er ist immer Mann oder Frau, ist immer Geschlechtswesen (ZfKuK 1989, 5). Gernig (2002, 7)

---

<sup>275</sup> Von Schuller, Moritz; Nacktheit. Leben Nackte besser? Aus dem Tagesspiegel Berlin von 17.02.2002. Zum „Cardio-Striptease“ siehe auch das „Schwäbische Tagblatt“ von 15.02.2003.

<sup>276</sup> Manche Mikwes enthalten außer dem Tauchbad auch einen Erholungsraum und ein Schwitzbad (Sauna). Diese Räume sind nicht mit dem Tauchritual verbunden, sie sind dazu- oder nachträglich eingebaut. Vom Rathaus in Jerusalem bekam ich Informationen über die zukünftige Sanierung bzw. Erweiterung mancher örtlicher Mikwes.

unterscheidet vier verschiedene Formen der Nacktheit: die *nuditas naturalis* als natürlicher Zustand des nackt geborenen Menschen; die *nuditas temporalis*, d.h. der bewusste Verzicht auf weltliche Güter, etwa durch Heilige die sich öffentlich entkleiden, um ostentativ der Welt zu entsagen; die *nuditas virtualis*, die die symbolische Darstellung von Unschuld, Reinheit und Wahrheit enthält und schließlich die *nuditas criminalis*, die symbolische Darstellung der sinnlichen Begierde, Eitelkeit und Sünde.<sup>277</sup> Insbesondere die letzten beiden: die *nuditas virtualis*, und die *nuditas criminalis*, werden in der rituellen Nacktheit der orthodoxen Juden in Israel sehr gut dargestellt. Denn wozu Warnschilder an die Tür hängen? Es existiert außer der Mikwe kein Ort für den Orthodoxen, wo der Gläubige legitimer- und legalerweise zeigen darf, dass er oder sie ein Geschlechtswesen ist.

Außer in der künstlerischen Darstellung biblischer Motive, in denen sich die Nacktheit aus dem Zusammenhang der biblischen Erzählung meist primär realistisch erklären lässt (Himmelmann 1985, 44)<sup>278</sup>, außer als die „paradiesische“ Darstellung der Nacktheit, wie sie in der Genesis (2, 25) vorkommt, ist die Darstellung des entblößten Körpers im Judentum streng verpönt. Alle Körperteile außer Gesicht, Nacken/Hals und Hände werden, zumindest de jure, zu ‚verbotenen‘ bzw. ‚gefährlichen‘ Zonen erklärt. Im Anlehnung an Mary Douglas’ „Purity and Danger“ (1966) sind Reinheit (hier Mikwebesuch) und Schmutz (hier der Körper) nicht natürliche sondern gesellschaftliche (hier orthodoxe) Kategorien. Reines gilt auch als gut, schön, heilig und göttlich. Schmutz dagegen wird für gefährlich, böse, ansteckend, teuflisch erklärt. Verschiedene Strömungen in der Orthodoxie betrachten den ‚schmutzigen‘ Körper unterschiedlich. Während manche Orthodoxen wie die Chassidim ihren Körper täglich in der Mikwe rituell reinigen, befolgen andere Mitglieder dieser Glaubensgruppe das Tauchritual einmal pro Woche oder einmal pro Jahr. Es gilt: *je strenger orthodox man ist, desto häufiger wird das Tauchritual und desto länger dauert es*. Reinheit und Schmutz, wie sie in der Mikwe erlebt werden, werden Mittel zum Zweck der Wiederherstellung einer gestohlenen Körperlichkeit, denn was im streng- orthodoxen Alltag als Defizit von Körpererleben erfahren wird, kann in den Mikwebesuchen ‚nachgeholt‘ werden.

Außer den Aspekten Dauer und Häufigkeit des Mikwebesuchs, kann auch von öffentlichem und privatem Tauchritual die Rede sein. Öffentliche Nacktheit wird gegen die private Nacktheit bevorzugt. Diese Aussage lässt sich in der folgenden Darstellung erläutern.

---

<sup>277</sup> Siehe auch: Saunders 1989, 9.

<sup>278</sup> Hierhin gehören u.a. Adam und Eva, die Opfer der Sintflut, der trunkene Noah, der zum Opfer außersehende Isaak, der in der Brunnen geworfene Joseph, die nackte Bathseba, David von Michelangelo und vielen andere ... (Himmelmann 1985, 44). Alle Figuren zeigen den entblößten Körper.

Nicht weit vom Sabbat-Platz in Jerusalem befindet sich in den großen Zopnik-Gebäuden eine Mikwe (Straußstr. 130). Diese Gebäude dienen als Büros für eine der extremen Orthodoxyströmungen, und zwar für die „Haheda Haharedit“. Im südlichen Gebäudeteil gibt es die modernste Mikwe aller orthodoxen Regionen in Jerusalem. Nachdem man den symbolischen Eintrittspreis (umgerechnet ca. 50 Cent) bezahlt hat, entdeckt man, dass auch hier wie überall in Gesellschaften zwei Klassen existieren. Im Erdgeschoss baden alle ‚einfachen‘ Menschen zusammen, und im ersten Stock befinden sich private Tauchbäder für die Aufgehobenen bzw. die Höhergestellten. Seltsamerweise bleiben laut Levi (1988, 51) aber auch nach Aussagen der Mikwe-Verwaltung, die privaten Tauchbäder oft leer von Menschen. Fast alle Besucher, ob Reiche, Arme, Schüler oder Lehrer, ziehen die öffentlichen den privaten Tauchbädern vor.

Die oben genannten Aspekte, die Aussagen über den orthodoxen Körper in der Mikwe erlauben, möchte ich mit einem Satz aus der Logik erweitern. Der Satz besagt, dass die Definition eines *X* auch das *Nicht-X* definiert. Die schwarze Farbe als Beispiel erkennt man als schwarz nur, weil man das Gelb, das Blau oder das Weiß auch kennt. Schwarz weist auf das Nichtschwarz, also auf sein Gegenteil. In einer Gesellschaft, welche die meiste Zeit „schwergeskleidet“ sein muss, tritt das Gegenteil, wenn es nur eine zufällige Lücke findet, genau so mächtig wie sein Spiegelteil zu Tage. Das direkte, definierte Gegenteil ist in diesem Fall die Nacktheit. Schwergeskleidete Gesellschaften wie die Orthodoxie in Israel definieren sich somit und gleichzeitig auch als nackte Gesellschaft, auch wenn Nacktheit nur unter bestimmten Bedingungen erlaubt ist. Die Nacktheit, wie uns die biblische Erzählung in der Genesis zeigt, gehört im Judentum zu seiner Entstehungsgeschichte.

## 5.7 Der Apfel, die Ratio und das Kind: Schamhaftigkeit als orthodoxe Zivilisation



Die erste Nacktheit im Judentum ist für den Menschen zugleich seine Entstehungsgeschichte. Dabei spielte der Apfel für ihn die entscheidende Rolle seiner Existenz. Die Frucht mit der langen Geschichte kennt der gläubige Jude nur in der ambivalenten Verbindung zu Moderne, Schlange und Geist.

Der jüdische Betrachter sieht die Frucht der Erkenntnis sowohl als Sinnbild der Sünde als auch des Fortschritts. Sündenfall und Zivilisation<sup>279</sup> sind zwei untrennbare Parameter, die nach den jüdischen biblischen Geschichten ihre Anfänge bei Adam und Eva haben. Affektbeherrschung, Triebkontrolle, Gesetze und Normhaltung sind die Konsequenzen für den sündigen, revolutionären Körper, der trotzdem für seinen Herrn, den Orthodoxen, als heilig und auserwählt gilt. Mit der Realisierung der Vernunft und der Disziplin wird, wie schon die Psychoanalyse behauptet und erwiesen hatte, „das Andere der Vernunft“ (der Körper) mitproduziert (Böhme & Böhme 1983, 10).

---

<sup>279</sup> Im vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch des 19. Jahrhundert drückte der Begriff „Zivilisation“ das Überlegenheitsgefühl „abendländischer“ Gesellschaften gegenüber früheren oder „primitiven“ zeitgenössischen Gesellschaften aus. Ähnlich wie vom Begriff „Unbewusstes“ aus der psychoanalytischen Theorie Sigmund Freuds, kann heute kaum von „Zivilisation“ die Rede sein, ohne dass die Prozesssoziologie Norbert Elias erwähnt wird (Schröter 1997, 72-73).

Wer im und mit seinem Glauben an der „Vermenschlichung des Menschen in äußeren Einrichtungen und Bräuchen“ beteiligt zu sein,<sup>280</sup> wie dies bei manchen orthodoxen Juden der Fall ist, dem ist aufgetragen, sich schon im Kindesalter in Acht nehmen und sich adäquat zu verhalten. Den Pionieren der Zivilisation, den Juden, ist also der Kampf mit dem Selbst auferlegt.

In manchen Gesprächen mit Orthodoxen wurde, manchmal direkt gesagt und manchmal indirekt, deutlich, oder jedenfalls wollte es mir so scheinen, dass meine Gewährsleute mich und mit mir die säkularen Israelis entweder gleichgültig oder abschätzig betrachten: wir sind für sie Juden anderer Klasse. Für (manche) orthodoxen Juden gelten die nichtreligiösen Israelis als unzivilisiert, was ich als Spiegelbild zum westlichen „Othering“ (Said 1979) betrachte. Das negative Urteil vieler Orthodoxer gegenüber der Säkularisierung bedeutet aber gleichzeitig, dass sie sich gegenüber den Israelis aufwerten. Seltsamerweise findet man in der westlichen, jüdischen Literatur eine Parallele für Behauptung, die nicht immer ursprünglich aus orthodoxer Sichtweise ihre Quelle findet.

Nach über 2000 Jahren Exil, welches für die Juden eine ‚historische Schande‘ bedeutet hat und von ihren ‚Gastgebern‘ als soziale, kulturelle, wirtschaftliche und politische Selbstbereicherung der Juden wahrgenommen wurde, hat das Volk Israels trotz aller Sanktionen und Pogrome überlebt. Das Volk Israel muss also, wie viele Rabbiner behaupten, etwas Besonders in sich enthalten. „Über eines gibt es hinsichtlich der Juden keine Meinungsverschiedenheit, dass sie eine begabte Rasse von einer besonderen und eigentümlichen Art darstellen,“ schreibt Rabbiner Dr. Baeck in der Jüdischen Rundschau von 1947 (Blumenfeld 1947, 3). Seine Gedanken werden von Ben-Gurion (1960, 25), dem Präsidenten Israels 1966 fortgesetzt: „Die Juden stellen keine einfache nationale und politische Einheit dar. Sie verkörpern auch eine geistige Berufung und personifizieren ein Ideal, seitdem sie die Bühne der Geschichte betreten haben“. Ohne die Juden, meinte er vermutlich, wäre die Welt immer im Zustand des „Tohuwabohu“ geblieben. Für Safran (1984, 54) kann Gott Israel [das Volk] nicht vergehen lassen, denn würde Israel verschwinden, würde die ganze Welt vergehen. Die Juden schenken der Welt das unsterbliche „Buch der Bücher“ und mit ihm den Glauben an den einen Gott und die Verkündung der Propheten von der Gleichheit aller Menschen, schreibt Ben-Gurion (1966, 374). Aus diesen Ideen seien später sowohl mächtige Religionen (Christentum und Islam), als auch Herrschaftsformen (Demokratie) entstanden. Die jüdischen Propheten, so Ben-Gurion, gelten als die ersten, die zum Frieden aufgerufen haben. Der jüdische Staat habe sich dieser Idee in besonderem Masse

---

<sup>280</sup> Hier leihe ich die Begriffsdefinition von Wilhelm von Humboldt aus, der Zivilisation als die Vermenschlichung der Völker in ihren äußeren Einrichtungen und Bräuchen betrachtet (Flitner & Giel 1983, 40).

verschrieben: “Unser Volk glaubt, dass eine neue Weltordnung entstehen wird, eine Welt der Freiheit, der Gerechtigkeit, des Friedens und der menschlichen Partnerschaft. Israel trägt bereits in gewissem Maß zur schnelleren Verwirklichung dieses besseren Universums bei“ (ebd. 1966, 377). Die Vision der Propheten in der Vergangenheit werde der Stern sein, der über Israels Zukunft und welche der gesamten Menschheit leuchte, meinten Shazar (1966, 126) und Wolffsohn (1995, 53). Es wird jedoch betont, schreibt Ben-Gurion (1960, 28 u. 1966, 375), dass trotz aller äußeren Veränderungen das Wesen des [kulturellen] Volkes erhalten blieb, was bei keinem anderen Volk der Erde der Fall sei. “Unsere Persönlichkeit ist da, verborgen im Körper unserer Gemeinschaft, eine wunderbare Lebenskraft, die ihr Dasein, ihre Identität bewahrt, ihr die Stärke verleiht, all jenen äußeren Einflüssen Widerstand zu leisten, die unser tiefes Wesen zu untergraben vermöchten“ (Ben-Gurion 1960, 28f).

Heute noch sprechen die Juden die gleiche Sprache, die ihre Vorfahren vor 4000 Jahren gesprochen hatten, heißt es (Ben-Gurion 1966, 375). In Selbstdarstellungen zeichnen sich die Juden als ein besonderes Volk, dessen Attribute seit jeher zu einer Erneuerung der Welt beitragen, mehr noch, die den „Beginn der Zivilisation“ markieren (Shazar 1966, 127). Sie seien nach ihrer besonderen Geschichte als die Erfinder bzw. die Begründer der abendländischen Kultur überhaupt zu sehen (Cahill 2000, 15).

Die genannten Quellen reden vom „kulturellen“ aber auch vom „zivilisatorischen“ Erbe, das die Juden durch ihre Religion und ihr Wesen als Volk, der Welt geschenkt hätten. Religion und Nation der Juden mischen sich hier als zwei Elemente eines Volkes, welche man nicht trennen kann. Beim Lesen solcher Texte ist nicht immer klar, was genau mit „kulturellem“ bzw. „zivilisatorischem“ Erbe gemeint ist, auch wird nicht recht deutlich, wem die Juden es schenkten bzw. vermachten. Allerdings fand ich für den Begriff Zivilisation in den Gesprächen mit den orthodoxen Juden eine Parallele bei Norbert Elias.

Unter dem Begriff der Zivilisation versteht man in der Orthodoxie die „Rationalisierung des Verhaltens“ und das „Scham und Peinlichkeitsempfinden“.<sup>281</sup> Das Alte Testament ist das Buch, welches auf das menschlichen Verhalten in allgemeiner und spezifischer Weise verändernd einwirkt. Es ist voll mit Tun- und Sollgesetzen, die den jüdischen Menschen regulieren und kontrollieren: vom Essen und Fasten über Reinheit und Schmutz bis zu den alltäglichen Verhältnissen in Familie, Ehe und Freundschaft.

Sigmund Freud erarbeitete die Bedeutung der Unterbewussten für alles menschliche Handeln; die Theorie Max Webers plädierte für die Vernunftbegründung der Gesellschaft (Klotz 1992, 11); Norbert Elias’ prozessorientierte Kulturosoziologie zeichnete die besonders ab dem 16.

---

<sup>281</sup> Siehe Norbert Elias 2 Bd. 1976, 397-409.

Jahrhundert im Habitus der abendländischen Menschen immer spürbarere Selbstbezwungung nach (Elias 1976b 397-409). Die in diesen drei Gedankengebäuden ausgestaltete Problemsichten spielten und spielen tatsächlich auch bei den orthodoxen Juden seit jeher eine große Rolle, insbesondere heute, in der Zeit der „jüdischen Nation“. In orthodoxer Sicht sind aber der Alltag und das jüdische Wesen überall moralisch zerbrochen.<sup>282</sup>

Wenn man an das Buch der Juden glaubt, dann hat die erste, menschliche Sünde auch etwas Gutes für das Volk Israel und dessen Nachfolgen getan. Sie machte die Auseinandersetzung um das Miteinanderlebens und die eigene Körperlichkeit zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte zum Thema. Der Sündenfall findet seine Parallele im vorher unbewussten und jetzt bewussten Körpererfahren. Seitdem ist die Gesamtheit der im ‚erzwungenen‘ Entwicklungsprozess der Hebräer erworbenen Kenntnisse und Fertigkeiten als ‚zivilisatorisch‘ zu bezeichnen. Diese Summe setzt sie in die Lage, ihre ‚somatischen‘ Probleme in spezifischer Art und Weise zu lösen.

Die orthodoxe Zivilisation versteht sich selbst als die Folgeerscheinung des ‚sündigen Paradieses‘. Gott hat Israel vom Garten Eden in die Wüste vertrieben, damit es dort Kultur und Zivilisation finde und behalte. Tatsächlich habe Israel in seiner Geschichte mit der Rationalisierung des Verhaltens und dem Scham und Peinlichkeitsempfinden den Beginn der Zivilisation markiert. Vorausgesetzt sei hier, dass man tatsächlich daran glaubt, dass Adam und Eva als unsere Ursünder existierten, und dass Darwin mit seiner Theorie der Stammesverwandtschaft (1910) niemals im Spiel war.

Vom Zustand eines paradiesischen Daseins geriet der erste Mensch nach dem jüdischen Glauben in einen ängstlichen Prozess der Peinlichkeit und Schamhaftigkeit. Der Prozess der zunehmenden Affektbändigung der Menschen in der Gesellschaft (LzS 1994, 757-758) und das Vorrücken der Peinlichkeitsschwelle (Elias 1976, 397-409)<sup>283</sup>, wird bildhaft und sehr anschaulich in der biblischen Erzählung, aber auch in der heutigen Situation auf den Strassen Israels gezeigt. Die materielle Kultur (Kleidung, Ernährung, Wohnen usw.) ist für den auserwählten Gläubigen allein Erbe und Erfindung der Bibel. Er lebt nicht mehr nach dem Code der Natur und seinen Regeln, sondern nach der Gesamtheit der

---

<sup>282</sup> Mit Moral und ihrem Zerfall meine ich hier einerseits das Ethos (Regeln für das Verhalten des einzelnen), andererseits den Habitus (Regeln für das Leben in der Gesellschaft). Man kann aus der Sicht der Orthodoxie, für den heutigen Staat der Juden vom Zerfall von individueller und sozialer Moral sprechen (über Ethos und Habitus, siehe auch: Bologne 2001, 8-9).

<sup>283</sup> An dieser Stelle möchte ich auch die ‚Anti-These‘ zum Zivilisationsprozess Elias’ von Duerr (1988) kurz erwähnen. Duerr hatte gegenüber Elias geltend gemacht, dass das Mittelalter bereits Schamgrenzen gekannt habe (ZfKuK 1989, 31), allerdings hätten sich diese Schamgrenzen in anderen Formen und Inhalten geäußert.

Verhaltenkonfigurationen, die durch Symbole, Kleidungsordnung, Gesellschaftsstruktur und soziale System, über die Generationen hinweg, auch durch den Ritus übermittelt werden.

Um zu existieren, strebt das orthodoxe Leben nach dem Prinzip der Vereinfachung. Das Vereinfachungsprinzip wird als Verhaltensregulierung umgesetzt, welche notwendig ist, damit das Zusammenleben in einer komplexen Gesellschaften überhaupt möglich ist. Der Prozess der Zivilisation ist der Gang zunehmender Affektbeherrschung und Triebkontrolle. Dieser Gang sorgt dafür, dass die wechselseitigen Verhaltenserwartungen und Verhaltenskontrollen im Alltags zunehmen. Im Ergebnis sind die ‚zivilisierten‘ Orthodoxen durchaus in einen labilen Zustand geraten, weil sie einerseits ständig unter dem Druck der Affektmodellierung durch die orthodoxe Gesellschaft leben – andererseits wachsen ‚verbotene‘, da ‚moderne‘ Früchte auf dem Baum in Nachbars Garten.

Modern bzw. „gefährlich“, wie der Apfel, ist eine Frucht, die kaum auf dem Markt zu finden ist; sie hat eine lange Geschichte und besaß schon immer symbolträchtigen Charakter. Diese Frucht ist mehr als der physikalische Schwerkraftapfel<sup>284</sup> des Herrn Newton. Sie bedeutet Mystisches, als Symbol der Liebe (Koenig 1975, 257-262) und Zeichen der Macht (Illies 1972, 75). Ein Portrait von Rudolf II zeigt die Frucht am Haupt des Regenten.<sup>285</sup> Sie ist Ausdruck des Geistes und Gründungsantrieb einer neuen gesellschaftlichen Ordnung.

Für die Orthodoxen symbolisiert der Apfel die Moderne. Sie schmeckt nach Kino, Fitness-Studio, Theater, Oper, Straßenkaffees, Bräunen am Strand, Fernsehen und Radio, aber vor allem nach der sündigen Freiheit des Menschen, die Zeit für sich zu gestalten. Alles im Garten des Universums, was nicht Tora- und Talmudbaum ist, scheint dem Orthodoxen ein Apfelbaum; der Baum bedrohlichen Erkenntnis. Dessen Früchte dürfen nicht gekostet werden, vor allem von ihren Nachwuchs nicht. Paradies und Sündenfall, Gottgefallen und drohende Vertreibung aus dem Paradies liegen vor der Haustür.

Es ist anzunehmen, schreibt Illies (1972, 90), dass keiner von uns zivilisierten Menschen die Paradieserzählung nicht kennt, oder besser gesagt dass er einen paradiesischen Zustand nicht erlebt hat. Baum der Erkenntnis, Gut und Böse und listige Schlangen, sind Begleiter unseres Lebens. Wir haben alle das Paradies wenigstens in Momenten und Fragmenten erlebt, als Kinder. Aber:

*„... sie wurden gewahr, dass sie nackt waren“ (Gen. 3, 7).*

---

<sup>284</sup> Nach einer historisch gut belegten Anekdote kam Isaac Newton (1642-1727) auf die Idee mit der Gravitation, als er eines Tages in Cambridge beobachtete, wie ein Apfel vom Baum fiel. (Über Isaac Newton, seinen Apfel und die Schwerkraft, siehe: Bürke, 1997, 26-41).

<sup>285</sup> Öl auf Holz von Guiseppe Arcimboldo. (Josef Erz im Walde) um 1590. Ein Jahr später wird das Portrait von Rudolfs II. als *Vertumnus* nach Prag geschickt.



Dann waren wir plötzlich gezwungen, uns gegenüber der Erwachsenenwelt ‚zivilisiert‘ zu verhalten. Nirgendwo sonst auf der Welt, erlaube ich mir zu behaupten, tritt so eine Spannung auf wie die im Verhältnis der jüdischen Orthodoxie zur Moderne, wie im heutigen Israel. Eine Folge davon ist eine sichtbare, gezwungene Scheidemauer zwischen der orthodoxen Kinder- und Erwachsenenwelt. Die orthodoxen Juden investieren viel Energie, Kraft und Vermögen, um ihren Kinder eine von modernen Eigenschaften befreite Identität zu geben.

Ich habe versucht, während eines orthodoxen Familienfestes in Israel mit den Kindern sportliche Spiele zu betreiben.<sup>286</sup> Dabei wurde das dreijährige Mädchen sofort unter empörtem Protest der Eltern aus der Gruppe entfernt. Hauptargument dabei war, dass eine sportliche Betätigung körperliche Teile in nicht ‚bescheidener‘ Position entblößt, wodurch Würde und Ansehen des Mädchens herabgesetzt würden: das Spiel sei damit mehr als unanständig. Mit den Jungs allerdings durfte ich noch eine kurze Zeit spielen, bis sie zum Gebet gerufen wurden. Orthodoxe Kinder erfahren somit indirekt und manchmal auf eine ‚harte‘ Art und Weise ihre Geschlechtszugehörigkeit.

Dem westlichen Ohr mag es übertrieben klingen, jedoch scheint ein orthodoxes Kind nach ‚Papa und Mama‘ als die erste gesprochenen Wörter, als nächstes das Wort ‚verboten‘ zu lernen.<sup>287</sup> Im heißen Israel, in einem haredischen Viertel, habe ich einige Kinder beobachtet, die mit einem kaputten Gummischlauch spielten. Im Gegensatz zu der Vorstellung eines westlichen Bildes, in dem das Kind nackt Wasser spritzt, waren die haredischen Kinder komplett angezogen. Dahinter steht sicherlich eine mit Sozialisation verbundene Maßnahme und nicht die ‚unschuldige‘ Natur des Kindes.

Das Leben eines Knaben fängt mit dem Ritus des Brit-Milas (der Beschneidung) an.<sup>288</sup> Mit dem Abschneiden des Haares am dritten Geburtstag und nach dem Ende des dazu gehörenden Ritualfestes, ist der Junge verpflichtet, eine Kipa zu tragen und die Synagoge zu besuchen.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Das Üben von Handstand mit einer Rolle vorwärts.

<sup>287</sup> Bei einem Besuch einer orthodoxen Familie in Jerusalem zum Zweck einer Untersuchung, bemerkte ich das Vorkommen des Wortes ‚Asur‘, d.h. Verbot für die Kinder. Ich notierte das Wort achtmal innerhalb von zwei Stunden. Wir sprachen über den Spaziergang, das Essen und die Diskussion.

<sup>288</sup> Die Beschneidung geht auf Gottes Bund mit Abraham (Gen 17,2ff.) zurück und gilt als das wichtigste aller Gebote, welches keine Ausnahme erlaubt. Die Beschneidung muss am achten Tag nach der Geburt eines Knaben vorgenommen werden. Wenn ein neugeborener Knabe zu früh geboren oder nicht gesund ist, dann wird die Beschneidung so lange verschoben bis keine Gefahr mehr für den Säugling besteht. Die Beschneidung erfolgt am achten Tag nach der Gesundung, da in so einem Fall der Tag der Gesundung als Tag der Geburt angesehen wird. Im 19. Jahrhundert forderten deutsche Reformjuden die Abschaffung der Beschneidung, da diese veraltet und barbarisch sei. Sie weigerten sich, ihre Knaben beschneiden zu lassen. Heute betrachten alle religiösen jüdischen Gruppierungen und viele nichtreligiöse Juden die Beschneidung als einen wichtigen Ritus. Es gibt allerdings immer noch einzelne religiöse Juden, welche die Beschneidung ablehnen (Payer 1999).

<sup>289</sup> Siehe Hamodiha (ergänzende Beilage) von 25.01.2002, S.22.

Vom Standpunkt der Erziehung hat er von diesem Moment an seine Pflichten als Jude zu erfüllen. Jedoch ist seine Kindheit erst bei Bar-Mizwa beendet.<sup>290</sup>

Orthodoxe Juden besitzen in der Regel zu Hause kein Radio und vor allem auch kein Fernsehgerät. Wenn ich meine Familie besuche, erlebe ich immer wieder dieselbe Szene. Meine orthodoxen Schwestern mit ihren Kindern und ich treffen uns bei meinen Eltern, die nicht nach der orthodoxen Lebensweise leben. Die Kinder sehe ich vielleicht ein Mal im Jahr, doch statt den Onkel zu begrüßen, laufen die Kinder sofort zum Fernseher, um Kindersendungen zu schauen. Dies beweist mir, dass trotz der „Rationalisierung des Alltags“, nach der allein das Lernen der Heiligen Schriften als vernünftig zählt, orthodoxe Eltern gegen moderne Entwicklungen wie das Fernsehen nicht immer eine Chance haben. Den Töchtern meiner Schwester darf ich nicht die Hand geben, ganz zu schweigen von einer Umarmung oder einem Kuss. Dieses Prinzip gilt auch für ihre Mütter, meine Schwestern. Wenn ich sie besuche, dann verschwinden sie sofort in ihren Zimmern, um ihr Kopftuch bzw. Ihren Hut richtig aufzusetzen. Bevor ich kam, trugen sie ein Kopftuch, das einen „beträchtlichen“ Teil ihres Haares zeigte. Ihre Töchter sollen in der Regel beim Besuch eines Fremden in ihren Zimmern bleiben.

Vasse (1973, 162) beschreibt die religiöse Rationalisierung des Kindes, welche durch Kind-Eltern Beziehung im Rahmen des Glaubens entsteht, als ein quantitatives Verhältnis zwischen einem Plus und einem Minus, als Alternative zwischen der Entfremdung von den Bedürfnissen und der Einsamkeit in der Isolierung, ja sogar als „Kastration“ ihrer biologischen Entwicklung, wenn es um die Befriedigung ihre Grundbedürfnisse geht. Orthodoxe Kinder sind sozusagen die Spiegel ihre Eltern. Ausgerüstet mit westlichen Maßstäbe aus der Pädagogik, behaupte ich, dass orthodoxe Kinder durch die Rationalisierung des orthodoxen Lebens schon im Kinderalter ihrer Kindheit beraubt sind. Sie werden gezwungen ihre Kindheit mit erworbenen Peinlichkeit- und Schameigenschaften in ihrer Persönlichkeit zu ergänzen.

Es lässt sich in einem Bild zeigen, dass im System der Orthodoxie alle seine Bestandteile betroffen sind. Die Frau, der Mann und das Kind sind die Seiten eines elementaren Dreiecks einer Gesellschaft, welche ihre Legitimation in der vorgefundenen Wirklichkeit erreichen möchte. Tradition, Gebote und Riten bilden die Winkel der drei Seiten dieser geometrischen Figur. Allerdings ändert wie es in diesem Kapitel gezeigt, die empirische Realität ständig die

---

<sup>290</sup> Ein Knabe wird mit seinem 13. Geburtstag religiös mündig, ein Mädchen mit dem 12. Geburtstag. Ein Knabe, der dieses Alter erreicht wird *Bar-Mizwa* genannt, ein Mädchen *Bat-Mizwa*; diese Worte bedeuten "den Geboten verpflichtet". Der Eintritt in die Religionsmündigkeit wird gefeiert. Die verschiedenen Gemeinden haben dazu unterschiedliche Gebräuche (Payer 1999).

Gradwinkel desselben ‚orthodoxen‘ Dreiecks. Die daraus entstehende Deformation der Grundfigur kann selbst von orthodoxen Juden nicht immer eindeutig als „gut“ oder „schlecht“ bewertet werden.

## **5.8 Zusammenfassung**

Seinem Körper ist der orthodoxe Jude in Hassliebe verbunden. Im Paradies wurde der Körper ‚vor der Sünde‘ erlebt, im Alltag soll der gleiche Körper bestraft und ignoriert werden – eine Art Schizophrenie des Körperlichen gilt bis heute als ‚Brot‘ der Orthodoxie.

Der Hintergrund für diese pathogene Spaltung hieß bei Adam und Eva ‚Apfel bzw. Schlange‘, als zwei Parameter einer Übergangsursache zwischen ‚vor und nach‘ der Sünde. Später in der biblischen Erzählung und bis heute im Staat der Juden, heißt der Grund einer körperlichen Zwiespältigkeit die moderne Umwelt Israels. Ich möchte es mit einem ‚kulinarischen‘ Beispiel etwa verdeutlichen.

Bei Feiertagen und Festen in meiner Familie treffen zwei Welten zusammen: orthodoxe und säkulare Juden. Eine bezeichnende Beobachtung konnte ich bei einer Hochzeit machen. Auf dem Büfett waren neben den vielen Sorten von Fleisch, Fisch und Kuchen auch Shrimps aufgetischt, was mich verwunderte.<sup>291</sup> Der hinter der Theke stehende Koch bemerkte mein Erstaunen und versicherte mir, dass die Shrimps ein Imitat seien und nicht aus Meeresfrüchten, sondern aus einem ‚koscheren‘ Fisch zubereitet worden seien. Ich erwiderte, ich hätte kein Problem damit, aber wie würden die orthodoxen Gäste sich verhalten, wenn sie die Shrimps sähen? Er antwortete, dass viele orthodoxe Juden keine Shrimps kennen und sie deshalb verzehren würden. Andere Orthodoxe, so fügte er hinzu, kennen Shrimps und äßen das Imitat gern. Dass seine Worte prophetisch und richtig waren, konnte ich später am Zuspruch der Gäste zum Büfett sehen.

Wozu ein Imitat von streng Verbotenem zubereiten, wenn das Original vermieden werden soll? Ich erinnere mich an einen jungen Orthodoxen, der mir gegenüber einmal halb ernst, halb belustigt bemerkte, dass Gott den Juden alle ‚guten Sachen‘ verboten habe.

Mit dem Imitat zeigen die orthodoxen Juden ihren Glaubensgeschwistern vermutlich, dass es immer andere Wege gibt, bevor man sich in die Sünde begibt. Vielleicht haben die Orthodoxen mit dem Shrimps-Imitat eher einen ‚koscheren‘ Weg gefunden, um symbolisch in die Reize der Realität ihrer säkular-israelischen Nachbarn einzutauchen.

Ich möchte im Folgenden ein weiteres Beispiel der körperlichen Schizophrenie geben, und zwar anhand des Sports, der seit der biblischen Zeit für den Juden eine polemische

---

<sup>291</sup> Meeresfrüchte zu verzehren ist im Judentum streng verboten.

Erlebensbühne darstellte. Damals hatte der jüdische Wille zum Kopieren einer fremden, sozialen Umwelt, insbesondere durch die fremde Sitte; den Sport, zweierlei Einfluss auf die Rolle des Körpers im jüdischen Volk. Zum einen diente der Sport der Körperertüchtigung, um sich besser gegen eine feindliche Umwelt zur Wehr setzen zu können, zum anderen bedeutete diese fremde Sitte auch eine Art Vorbildfunktion und Erlebensparameter. Sport wurde auch als Freizeitbeschäftigung betrieben, zum Ausgleich der vielen frommen Stunden, die für den „Kopfmuskel“ investiert wurden.<sup>292</sup> Priester bzw. Rabbiner betrachteten die Bewegung und den Sport als eine Ablenkung von der eigentlichen Aufgabe eines Juden, nämlich dem Studieren der Heiligen Schriften. Auch fürchteten die Rabbiner, dass Menschen trotz guter jüdischer Erziehung durch den fremden Sport schlechte Sitten erwerben würden, daher verboten sie in der Regel den Besuch von sportlichen Veranstaltungen oder die Beteiligungen an solchen. Andere Rabbiner verstanden aber die Freude an der Bewegung und den Spaß am Sport als einen positiven Beitrag zur Erhaltung der Körpergesundheit. Der Weg zu Gott gehe durch einen gesunden Körper. Das bedeutet, dass die Körpererfahrung bzw. das Körpererleben bei solchen Rabbinern über die Reinheitsrituale hinausging. Vermutlich waren sie selbst dem Sport ‚ausgesetzt‘ oder wussten, dass neuzeitliche Einstellungen bzw. Erlebenswünsche unmöglich aufzuhalten waren.

Der Körper im religiösen Judentum wird als „Werkzeug des Geistes“<sup>293</sup> angesehen. Daher ist die Tora, im Gegensatz zu manchen Strömungen in Christum, nicht körperfeindlich und auch nicht gegen den Sport eingestellt; sie betrachtet und regelt die Art und Weise der Ausübung von Sport und sein beabsichtigtes Ziel im Hinblick auf den Dienst am Geist. Der Leistungssport und die Ästhetik z. B. von Bodybuilding würden auf der Basis der Tora vermutlich abgelehnt. Andererseits könnte die religiöse Vorstellung von der gottgewollten und notwendigen Wiederherstellung des geistdienlichen Körpers den modernen Sport dort miteinbeziehen, wo die Leibesübung als Mittel der Prävention und Rehabilitation verwendet wird. Vielleicht lassen sich die Forschungen der modernen, säkularen Sportwissenschaft zu diesen letzten beiden Bereichen, an die spezifischen Haltungen des traditionell-jüdischen

---

<sup>292</sup> Eine Anekdote kann das Verhältnis des religiösen Judentums zur Bewegung als Spaß und Freizeitgestaltung verdeutlichen: Rabbi Ber, der Maggid von Mesritsch, feierte jeden Sabbatabend bis spät in die Nacht hinein mit Singen und Tanzen. Eines Tages, als der Maggid und seine Leute so sangen und tanzten, trat ein Mitnaggid ein und lächelte beim Anblick des singenden Meisters und der tanzenden Schüler. Der Mesritscher merkte es, rief den Eindringling zu sich und fragte: Was schaust du so verwundert? Ich schau und denk nach, erwiderte der Mitnaggid, noch immer lächelnd, es ist doch üblich, dass der Zigeuner pfeift und singt und dass sein Bär tanzt. Jetzt seh ich, es geht auch umgekehrt, der Ber singt, und die Zigeuner tanzen! Darauf Rabbi Ber sofort: Jedenfalls besser, also so zu leben: nicht getanzt und nicht gesungen! (Hakel 1977, 100).

<sup>293</sup> Adolf Spieß, der als Begründer des Schulturnens in Deutschland gilt, betrachtete den Körper als Werkzeug des Geistes. In: Grupe & Krüger 1997, 190.

religiösen Körperdiskurses anschließen.

Leibesübungen wie Jagen, Laufen, Scheibenschießen, Kämpfen und Pferderennen, wie sie in biblischer Zeit ausgeübt wurden, waren für den Juden neben der menschlichen Freude an Bewegung und Spiel<sup>294</sup> auch Mittel zum Zweck des Überlebens. Und Rambam, der als eine der wichtigsten jüdischen Persönlichkeiten in der Zeit der Diaspora gilt, räumte den täglichen körperlichen Übungen eine wichtige Stellung ein. Für die Zionisten war der Sport eine Antwort auf den Antisemitismus ihrer Umgebung und eine Voraussetzung für den Übergang zur Nation.

Im heutigen Staat Israel, wo die feindliche bzw. die arabische Umwelt als eine ständige Bedrohung für die eigene jüdische Existenz empfunden wird, gilt der starke jüdische Körper als Ideal, der die israelische Nation vor dem Untergang bewahrt. Dieser Stellenwert kann als Reaktion auf die Lähmung des Exils aufgefasst werden. Und obwohl in Israel grundsätzlich keine Möglichkeit besteht, den Wehrdienst zu verweigern, wird es streng orthodoxen Juden freigestellt, den Militärdienst abzuleisten oder nicht. Nach Auffassung der Orthodoxen müssen sie alle Zeit darauf verwenden, Tora und Talmud zu studieren. Das Militär ist für sie ein eine Körperschaft oder eine Einrichtung welcher den orthodoxe Geist und seine Lebensweise bedroht.

Die Beschäftigung mit den Reinheitsritualen zwingt jeden frommen Juden zur täglichen Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper, um rein und würdig vor Gott stehen zu können. Das Üben des leistungsfähigen Körpers und der Erhalt der eigenen Gesundheit durch die vielfältigen religiösen Riten, entspricht nicht dem heutigen Verständnis z.B. der Fachdisziplinen Trainingslehre oder Sportmedizin, sondern ergibt sich aus der Beachtung der religiösen Vorschriften, etwa zu Ernährung, Geschlechtsverkehr und Hygiene, als alltägliches Prinzip von damals bis heute. Manche Orthodoxe behaupten, das durch die Riten erzeugte „Erlebniszustand“ des Körpers dürfe auch z.B. durch den Sport im Zusammenarbeit mit den jüdischen Riten übernommen werden. Dies müsse aber mit dem Glaubenslehre übereinstimmen, dass zu einem würdigen Körper zu gelangen sei, welcher der religiösen Seele einen angemessenen Ort biete. Die Mehrzahl der orthodoxen Schulen lehnt jedoch Sport von vorneherein als weltlich ab.<sup>295</sup> In deren Wahrnehmung bestehen heute im Alltag andere

---

<sup>294</sup> Für die menschlichen Freude an Bewegung und Spiel gibt es in der Sportwissenschaft verschiedene Ansätze. Für Ommo Gruppe (1982, 67-107 u 112-141) bedeuten Bewegung und Spiel in erster Linie einen Komplex im Sinne von Ich-Welt-Beziehung und Bewegungshandlungen, sowie Ur-Elementen, welche ihre Quellen haben in aus triebtheoretische Konzept oder Kraftüberschuss- bzw. Erholungs- und Wiederholungstheorie.

<sup>295</sup> Die jüdische Religion an sich bezieht zum Sport nicht eindeutig Stellung. Doch solange das Betreiben von Sport gegen kein jüdisches Gesetz verstößt, ist aus Sicht der jüdischen Religion nichts dagegen einzuwenden. Sport am Samstag jedoch würde zum Beispiel das Gebot der Sabbatruhe verletzen. Vielmehr spiegeln sich bei

Bedingungen als zur biblischen Zeit.

Im Gegensatz zur jüdischen Vergangenheit, in der die Juden sich von anderen Völkern abgesondert hatten, soll sich heutzutage der Hared gegen die jüdische, die säkulare Masse abgrenzen. Er soll westliche Elemente wie z.B. den Sport dann ablehnen, wenn sie seine Lebensweise bedrohen. Die orthodoxe Zeitung dient den Gläubigen als Hilfsmittel zur Unterscheidung und Eliminierung von modernen Elementen und sorgt dafür, dass er seine Aufgabe als Hared sicher erfüllt.

Trotz aller Einschränkungen der „somatischen“ Erlebnisse durch den Ruf des Rabbis, rebelliert der orthodoxe Körper, wie es in der Film *Kadosh* dargestellt ist, und will ein Körper unter anderen Körpern sein. Die Einwanderung von Juden aus aller Welt nach Israel im Rahmen von Kibuz-Galuyot, gibt dem heutigen orthodoxen Körper die Möglichkeit dieser Rebellion. Die Erschütterung durch die Moderne bedeutet auch, dass der unfruchtbare Körper nicht mehr isoliert bleiben will und der Körper in der Mikwe sich seiner und der fremden Nacktheit freut.

Die historische Betrachtungsweise des Körpers im Judentum ist bei den heutigen orthodoxen Juden, die sich als „Tora-Gesetztreue“ betrachten, immer noch eine Sache der Gegenwart geblieben. Der Körper ist immer noch zwischen zwei Welten gespannt, wodurch er sich ständig in einem „Hassliebe-Zustand“ (nach Horkheimer & Adorno 1984, 266) befindet. Dies bewirkt ein Paradox bzw. eine Ambivalenz im Verhältnis der Orthodoxen zu ihren eigenen Körpern; einen Zustand, den ich als zwischen „Hora“ und „Tora“ gefangen bezeichne. Der orthodoxe Körper ist, wie König (1984, 2-3) es beschreibt, *Corpus* und *Leib* zugleich. Einerseits Ding das man besitzt (Moderne), andererseits Einheit von Seele und Körper (Tradition). Im Begriff des orthodoxen Körpers soll der *Corpus* seine verlorene Grenze und zugleich der *Leib* seine utopische Überschreitung wiederfinden.

---

der Beurteilung der Bedeutung des Sports die Einstellungen und Interessen der jeweiligen Rabbiner wider. Es wäre sicherlich interessant, die Einstellungen einzelner Jeshivot gegenüber dem Sport zu untersuchen und ein Konzept zu entwickeln, wie Sport mit den strengen Regeln der Orthodoxie in Einklang gebracht werden kann.



## **6. Kleidung und Körperlichkeit**

Die faszinierende Ausstellung „Körper-Welten“, seit 1997 in Mannheim, Köln, Berlin, Hiroshima und London zu sehen gewesen, zeigt ein seltsames Phänomen. Der nackte Körper plastinierter Leichen trägt ein Kleid, das aus den eigenen Fleischfedern bzw. Fleischfasern, besteht; seine ‘Tracht’ ist eins und trotzdem verschieden. In der Ausstellung ‘macht’ nicht die historische oder zeitgenössische Kleidung Menschen, wie in Gottfried Kellers Novelle, sondern das eigene ‘Körper-Kleid’ macht das menschliche Wesen. Der Körper spricht für sich, ohne seine Stellvertreterin oder Darstellerin die Bekleidung zu brauchen. Seine Struktur ist sowohl plastisch als auch und trotzdem verbal.<sup>296</sup> In der Ausstellung inszeniert der Heidelberger Professor Gunter von Hagens am Ausstellungsort London einen Dialog zwischen den Leichen und dem Publikum, indem er Leichen und Leichenteile öffentlich sezziert und damit ‘entkleidet’.<sup>297</sup> Der gemeinsame Nenner des ausgestellten Körpers (Zustand) und des sezzierten Körpers (Prozess) ist und bleibt eine Art Sprache.

Anders als in der Ausstellung „Körper-Welten“ können tote Körper nicht reden. Der Körper eines Gestorbenen als Ding ist nicht mehr oder weniger als der Stuhl oder das Klavier in der Zimmerecke eines Hauses. Weil mit dem Tod der lebendige Körper seine ‘Sprache’ bzw. seinen eigentümlichen Ausdruck verloren hat, kann der Körper zum Körper nur werden durch die Erinnerung der Angehörigen an den ehemals lebendigen Körper zum einen und durch den moralischen Umgang der Gerichtmediziner mit dem Körper zum anderen. Es galt und gilt immer noch; Körper sterben und die Menschen mit ihnen, weil nur das Wahrnehmen, Vorstellen und Handeln von Menschen den Körper in einer spezifischen Weise als soziale Tatsache formt (Sarasin 2001, 12). Ein Körper der Schmerz, Elend, Schweiß, Anstrengung, Hunger, Fülle, Erotik, Freude und Vollkommenheit nicht fühlen bzw. nicht vermitteln kann, ist ein Körper ohne Körperlichkeit, spricht ohne seine ‘Sprache’. Man erkennt also den Körper als Objekt des Sterbens (Weinreb 1987, 109), sein Subjekt war zu seiner Lebenszeit seine *Körperlichkeit*, welche in althebräischen bzw. aramäischen Texten fast immer als die *Seele* beschrieben wird (Lorenz 2000, 35). Die Körperlichkeit verleiht dem Körper Ausdruck. Die Kleidung wiederum als ‘Sprache’ und Ausdrucksmöglichkeit des Körpers, stellt in diesem Sinne eine wichtige Parallele zu den Sprechwerkzeugen – der Zunge eines Menschen dar. Die Kleidung lässt den Körper sich nonverbal äußern.

Innerhalb der Körperforschung im kulturellen Kontext ist die Kleidung für Jeggle (1980, 172)

---

<sup>296</sup> Die Unterscheidung von plastischen und verbalen Strukturen geschieht hier analog zu Barthes (1985), der weibliche Kleidung, wie sie von Modezeitschriften beschrieben wird, struktural analysiert hat.

<sup>297</sup> Siehe: ‘Öffentlicher Schnitt in die Leiche’ und ‘Der Leichenfledderer’ im Schwäbischen Tagblatt vom 21.11.2002 und 23.11.2002.



ein Parameter für die Erfahrungsform des Körpers, weil eben Körper nicht reden; sie müssen zum Sprechen gebracht werden (Jeggle 1983, 91). Der ‘plastische’ Fall von Gunter von Hagens ist ein gutes Beispiel für diesen Prozess. Ein weiteres Beispiel ist der Absatz am Schuh, der als Teil der Kleidung angesehen werden kann. Zum einen führt er zu einer veränderten anatomisch-physiologischen Körperhaltung, die von Medizinern und Naturwissenschaftlern beobachtet und gedeutet werden kann. Darüber hinaus bedeutet der Absatz aus der Sicht der Sozial- bzw. Kulturwissenschaft noch anderes, was sozusagen gelesen und zur Sprache gebracht werden muss (Fuchs 1910, 167).

Niemand vermag heute eindeutig die Frage zu beantworten, wo die Anfänge der Kleidung lagen. Für fromme Menschen jüdischen Glaubens ist dies jedoch klar. Die Kleidung, wie sie nach dem Sündenfall Adam und Evas in der Genesis erwähnt ist, kann nach dem jüdischen Glauben nicht mehr als 6000 Jahre alt sein. In anderen säkular-wissenschaftlichen Kreisen führt man den Ursprung der Kleidung durch archäologische Befunde aus Geweberesten, auf die Jungsteinzeit zurück (Spindler 1993, 218 & Müller 1997, 10). Befunde vieler bildlicher Quellen, die in Felsmalereien in Spanien und Südfrankreich gefunden wurden, weisen darüber hinaus darauf hin, dass der Ursprung der Kleidung bereits in der Altsteinzeit lag (Janalik & Schmidt 1997, 6). Seitdem agiert die Kleidung als ‘Wurzel der Zivilisation’ und dominiert das Kulturgut unserer mobilen Gesellschaft.

Es werden manche Gründe genannt, weshalb der Mensch seinen Körper verhüllt, ihn mit Kleidung umschließt. Das Bedürfnis nach Schutz, Schmuck und das Schamgefühl gehören zu den elementaren Parametern, die den Menschen zwingen, seine Nacktheit zu bedecken (König 1990, 28-30). Die Existenz der Menschheit ist seit der frühesten Entwicklung an einige Grundbedingungen geknüpft, ohne die ein menschenwürdiges Leben nicht möglich wäre. Ebenso wie die Elementartriebkraft Ernährung (Hunger und Durst) steht das Bedürfnis, sich vor der Witterung zu schützen, an vorderster Stelle in der Motivation der Verhaltensweise unserer Vorfahren (Müller 1997, 9). Das Schutzmotiv der Kleidung ist somit auf eine zunehmende Wahrnehmungsdifferenzierung von Ich und Außenwelt zurückzuführen. Die Kleidung als *Schutzfunktion* half den Menschen, sich an beinahe alle Naturräume der Erde anzupassen. Nach Bleckwenn (1974, 171) ist die Kleidung der Grund für die Besiedelung der gesamten Erde durch den Menschen. Durch sie hat der Mensch, im Vergleich zu den Tieren ‘Mängelwesen und Prometheus’ (Gehlen 1950), es vermocht, seine ‘physiologische Frühgeburt’ (Portmann 1970) zu kompensieren und auf der Erde dominant zu werden. Als ‘Mängelwesen’ musste der Mensch „die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten“ (Gehlen 1962, 36ff), und dabei wurde die von

ihm in das Lebensdienliche umgearbeitete Natur zu seiner menschlichen Welt, der Kultur (Leonhäuser 1988, 50-51).

Nach dem jüdischen Glauben ist die Kleidung die Voraussetzung zur Erfüllung der Gottesgebotes „Vermehrt euch und macht euch die Erde untertan!“ (Gen. 1, 28). Durch die physiologische Schutzfunktion bzw. Erfindung und Nutzung der Kleidung, gehorchte der Mensch dem Wort Gottes vom „Vermehrt euch“, wodurch seine absolute Herrschaft über die Erde begann.

Aufgrund der Tatsache, dass es in bestimmten Zonen der Erde unbekleidete Menschen gibt, wird aus dieser Perspektive der Ursprung der Kleidung auf das *Schmuckstreben* des Menschen zurückgeführt (Janalik & Schmidt 1997, 9). Schon der Neandertaler lehnte die völlige Nacktheit ab; man hat Gegenstände gefunden, auf denen er gelben Ocker und rote Erde zerrieb, um seinen Körper damit zu bemalen (Wittkop-Menardeau 1985, 9). Nach Flügel (1986, 210) macht das anthropologische Material deutlich, dass es unter den primitivsten Völkern zwar unbekleidete, aber keine ungeschmückten Menschen gibt. Dieses bezieht sich sowohl auf Körperveränderung, etwa Tätowierung, Körperbemalung und Deformation, als auch auf Körpergestaltung durch Kleidungsstücke und Accessoires (Janalik & Schmidt 1997, 9).

Aus der Perspektive des jüdischen Glaubens wird das *Schamgefühl* für die Entstehung von Kleidung verantwortlich gemacht. Der Blick auf den anderen Menschen macht den eigenen Körper bewusst. Als erste gelernte Reaktion auf den Blick und die ständige Gegenwart des anderen wird im Betrachter die Scham wachgerufen (Krause 1997, 247). Damit hat Kleidung als Mittel zur Verhüllung des Körpers eine moralische Funktion. Der Paradiesmythos macht deutlich, dass der soziale Umgang des ersten Menschenpaares durch die Verhaltensnorm des Bedeckens geregelt wird (Janalik & Schmidt 1997, 12).

Obwohl man den biblischen Juden nicht nachsagen kann, dass sie prüde und körperfremd gewesen seien, gab es in ihrem Zusammenleben doch Schranken und Tabus. Das Schamgefühl könnte ein Indiz dafür sein, dass sie sich scheuten, unbekleidet in der Öffentlichkeit zu erscheinen (Thiele 1988, 53). So erzählt die jüdische Bibel von Michal, der Tochter des israelitischen Königs Saul. Die Prinzessin empfindet es als würdelos, dass ihr Mann David sich beim Tanzen vor der Bundeslade vor den Mägden und seinen Knechte ausgezogen hat (Samuel II 6, 20). Kleidung ist somit von Anfang an ein Mittel zur Regulierung des Sozialen, woran erkannt werden kann, dass das Schamgefühl hinsichtlich gesellschaftlicher Werte und Normen eine wichtige Funktion erfüllt (LzS 1994, 578).

Die grundlegenden Motive sich zu kleiden können also in *physiologische*, *ästhetische* und

*moralische* unterschieden werden. Vor allem zwischen den Motiven *Schmuck* und *Scham* besteht Konkurrenz, ja Gegensätzlichkeit. Einerseits will der Mensch seinen Körper schmückend zur Schau stellen, andererseits will er ihn schamhaft verbergen (Janalik & Schmidt 1997, 13). Diese Polarität wird nach Flügel (1986, 213f) durch die Kleidung abgemildert.

Ich vertrete die These, dass die orthodoxen Juden mit Hilfe ihrer Kleidung versuchen, die Polarität zwischen den beiden Motiven *Schmuck und Scham* in kreativer Art und Weise zu mildern. Unerwünschte erotische Neugier soll abgewehrt, erwünschte allerdings geweckt werden. Kleidung kann ein ambivalentes Verhalten einer Gesellschaft in Bezug auf Sinnlichkeit zum Ausdruck bringen, nämlich einerseits sinnliche Reize unterstreichen, andererseits aber durch Verhüllung Sinnlichkeit negieren (Jacobs 1993, 17). Ich werde auf ethnographischer Basis zu beschreiben versuchen, was ich damit meine.

Was man beim ersten Besuch in den verschiedenen orthodoxen Vierteln in Israel sieht, ist zunächst das Panorama 'Schwarz'. Man hat das Gefühl, im Zentrum von Dreharbeiten zu einem Film über ein russisch-jüdisches Shtetl im späten Mittelalter zu sein. Die Straßen sind eng, die Häuser alt mit schiefen Holz- und Steintreppen. Von überall her eilen schwarz gekleidete Männer zum täglichen Gebet. Die Frauen tragen selbst im Sommer langärmelige Kleider und Strumpfhosen, die jedoch durch 'modische' Einzelheiten auffallen. Sie gehen mit ihren Kindern spazieren: das jüngste Baby haben sie auf dem Arm, eines sitzt im Kinderwagen und zwei weitere Kinder gehen an der Hand. Dieses Bild erinnert einerseits an Armut und andererseits an den Laufsteg einer Modenschau. Hüte in verschiedenen Größen und Formen mit oder ohne Pelz, knielange Mäntel und solche, die so kurz sind, dass selbstgemachte und grobgeschnittene Hosen von schwarzer bis dunkelblauer Farbe sichtbar werden. Die lange Hose gibt den Blick auf die Schuhe frei, die ab und zu in der Sonne Israels glänzen dürfen. Ein 'unkoscherer' Blick zur Seite erfasst die Frauen, die sich präsentieren, als ob sie einem teuren Abend-Journal entstiegen wären. Alles wird von Kopf bis Fuß bedeckt, und dies mit gewaltiger Mühe. Der erste Überblick spitzt den eingangs dargestellten Sachverhalt zu einer Frage zu: Scham oder Schmuck – Moral oder Ästhetik?

Wenn das Motiv von Orthodoxen sich zu kleiden allein aus Scham besteht, warum dann so elegant und modisch? Und wenn die Gründe dafür im Schmuckbedürfnis liegen, warum so schwarz und schwer im heißen Israel? Warum muss sich ein orthodoxer Jude durch seine Kleidung sozusagen täglich nötigen, je sogar selbst vergewaltigen? Wenn Wittkop-Menardeau (1985, 13) diese Frage beantwortet hätte, so hätte sie vermutlich gesagt, dass für Schönheit und Ästhetik scheinbar alles erlaubt sei; für die Mode, welche als 'seltsame Religion' zu verstehen sei, machten sich Menschen zu Märtyrern und missionierten andere

Menschen. Für Wittkop-Menardeau (ebd. 1985, 248-252) vermag ein verändertes Aussehen die Identität eines Individuums zu erweitern, es kann die subjektive Empfindung von Zeit und Raum verschieben und als Maskierung den Menschen sogar aus seiner Gattung setzen.

Kleidung bewegte sich und folgte historisch schon immer strikten wirtschaftlichen und sozialen Gesetzen und war dabei den subtilsten Schwingungen der Sittengeschichte ausgesetzt. Die schwarze und schwere Kleidung der Orthodoxie möchte sich allerdings nicht (nur) nach dem Motto 'Schönheit und Ästhetik' erkennbar machen, sondern sie birgt in sich eine gezielte Philosophie, welche das ganze Volk Israels retten soll. Orthodoxe Juden opfern durch die 'Lastkleidung' ihren eigenen Körper, um die Existenz des gesamten Judentums – auch die ihrer Brüder, der säkularen Juden – zu gewährleisten.

Ein anderer Aspekt zur Motivierung der orthodoxen Kleidung steht im Gegensatz zur 'Volksrettung' und versteht sich als 'individuelle Rettung'. Die Frage: Warum kleiden sich die orthodoxen Juden so elegant und modisch? ergänze ich durch die Betrachtung der orthodoxen Kleidung als Bedürfnis. Diese Perspektive folgt Flügel (1986, 210), der die Schmucktheorie für die Entstehung der Kleidung überhaupt verantwortlich macht. Die Kleidung wäre hier also der Ausdruck eines als Mangel empfundenen Zustands im normalen Alltag eines Orthodoxen und Ausdruck des Wunsches nach Behebung dieses Mangels. Wenn die strengen Regeln und Gesetze der orthodoxen Gesellschaft zur Observanz, zur Befolgung und zum Gehorsam auffordern, dann stellt die orthodoxe Kleidung für das 'unbefriedigte' Individuum eine gewisse *Ersatzbefriedigung* dar.

Ob die orthodoxe Kleidung aus dem *Lastkörper* (Selbstvergewaltigung) oder aus der Suche nach einem *Spaßkörper* (Selbstbefriedigung) in einer totalen Gesellschaft getragen wird, ist für den Beobachter nicht immer eindeutig zu bestimmen. Jedoch erzeugen die beiden Elemente eine gewisse Kleidungsordnung, welche sich nicht allein nach den Bestimmungen der Tora richtet. Die jüdische Religion beschreibt und befiehlt allgemeine Normen und Gesetze in Bezug auf die Bekleidung eines Juden, jedoch legt sie nicht die tatsächlich anzutreffenden vielfältigen Variationen von dunklen Farben und Schnitten fest.

Es ist deshalb auch zu fragen, warum die orthodoxe Kleidung weit über ihre Schutzfunktion bzw. Schamfunktion hinaus Schmuckwert erhielt, inne hat oder besitzt. Eine mögliche Antwort liegt in der Tatsache, dass die Kleidung stets Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit und der gesellschaftlichen Rolle ihres Trägers ist. Darin lag zugleich, so Müller (1997, 11), eine der Triebkräfte für die stürmische Entwicklung der Textilproduktion und die ständige Veränderung der Mode, welche insbesondere in den letzten 50 Jahren in Israel in der Kleidungsordnung der orthodoxen Juden zu beobachten ist.

Die scheinbare orthodoxe 'Ähnlichkeit' auf den Strassen Israels ist beim zweiten und dritten Blick daher sehr verschieden. Jede orthodoxe Gruppe hat für sich einen eigenen Stil gefunden. Beispiele davon sind fast unendlich; die litauische Kleidung, die außer schwarz auch die Farben grau, braun und beige zeigt, ist zugleich einfacher und moderner als die hassidische Kleidung. Ein litauischer Jude erlaubt sich Anzüge mit Krawatte zu tragen, was für einen Hassiden verpönt ist, denn dieser will die Erinnerung an das christliche Kreuz vermeiden und bindet deshalb keine Krawatte (Fajgin 1993, 86). Man wird den Hassiden allerdings kaum ohne den berühmten Gürtel antreffen. Die Orthodoxie lässt sich durch ihr Aussehen von anderen israelischen Gruppierungen unterscheiden, jedoch auch innerhalb der orthodoxen Gruppe findet man verschiedene Auffassungen zu Kleidungssteilen, Bart und Pejas.

Wenn man unsere Zivilisation bis an ihre Anfänge zurückverfolgt, stößt man auf ein anderes wichtiges Phänomen, nämlich die vielfältige Bedeutung der Farbe im Leben der menschlichen Individuen. In ihr spiegeln sich kultische, soziale und persönliche Merkmale wieder (Müller 1997, 11). Nur wenige Farben oder Töne davon behaupten sich so absolut und dominant wie die schwarze Farbe. Das Schwarz, was physikalisch gesehen keine Farbe ist, wird von den Menschen immer als solches wahrgenommen. Und wahrscheinlich gibt es keine bessere Bühne für die Darstellung des mächtigen Schwarz, als die engen Strassen Israels. Hier ist die schwarze Farbe sicherlich in ihrem Element. Wenn es einem säkularen Juden schwarz vor Augen wird, ist er im Begriff, das klare Tagesbewusstsein zu verlieren und in ein Nichts hineinzusinken. Für einen säkularen Juden bedeutet die Farbe außerdem Negation, Zwang und Konflikt, wenn die Orthodoxie die Farbe zeigt. Für die Orthodoxen dagegen kann die schwarze Farbe durchaus das Positive darstellen. Die schwarze Farbe hat in orthodoxer Sicht eine positive dreifache Funktion: Machtausdruck, Distinktionsbestreben und Schutzbedeutung.

Die Orthodoxie unterscheidet sich durch ihre Kleidung von anderen jüdischen Kreisen Israels. Obwohl die Kleidung der Orthodoxen für Außenstehende ziemlich einheitlich scheint, sind zahlreiche Unterschiede festzustellen. Sogar homogene orthodoxe Kreise weisen subtile Distinktionsmerkmale auf, die auf den ersten Blick nicht immer leicht zu beobachten sind. So ist bei Hüten beispielsweise Form und Größe sowie Material und Qualität zu unterscheiden. Da alle Mitglieder einer orthodoxen Gruppe ähnliche Formen und Farben von Kleidung tragen sollen, ist es leichter, sich durch subtile Merkmale von anderen abzuheben. So ist bei Mänteln auf die Schattierung von dunkelblau bis schwarz zu achten. Von Interesse ist auch die Breite des Gürtels, der dazu dient, zwischen einer oberen und einer unteren Körperhälfte zu unterscheiden. Es ist zu vermuten, dass innerhalb eines von der jeweiligen Gruppierung

vorgegebenen Kodex individuelle Akzentuierungen vorgenommen werden. Diese Zeichen, mit denen innerhalb der Gruppe kommuniziert wird, sind Signale, die von jeder Gruppe definiert werden. Sie unterscheiden sich damit von Gruppe zu Gruppe.

Die Elemente der Unterscheidung helfen dem Beobachter, die Orthodoxie von den anderen Israelis zu unterscheiden. Mit einiger Übung wird ein Kulturwissenschaftler orthodoxe Gruppierungen anhand der Kleidung unterscheiden können. Schwierig wird es jedoch, wenn man zwischen modernen und traditionellen Elementen im 'Kleidungskörper' eines orthodoxen Individuums zu unterscheiden versucht. Wo fängt das 'Moderne' der orthodoxen Kleidung an, wo ist 'die Tradition' zu sehen? Tätowierung bzw. Piercing als Schmuck, wie es in westlichem Sinn üblich ist, findet man selbstverständlich in orthodoxen Kreisen nicht, wohl aber Parallelen dazu. So ist das Dekolleté der Frauen durch enggeschlossene Kleider vor fremden Blicken verborgen, wird aber unter dem Kleid durch ein aufwendiges Schmuckstück geziert.

Der Körper eines orthodoxen Juden ist durch die Kleidung (und den Schmuck) deutlich inszeniert, was daran liegen mag, dass die Nähe zu einem säkularen Israeli nicht ignoriert werden kann und auch nicht das Leben in einem säkularen Staat. Wenn wir allegorisch das Bild einer orthodoxen Person vor dem Spiegel im Auge haben, dann steht vor dem Spiegel der *physische Körper*, die Spiegelung dagegen ist der *soziale Körper*. Zwischen diesen beiden Körpern findet ein ständiger Austausch von Bedeutungsgehalten statt, bei dem sich die Kategorien wechselseitig stärken (Douglas 1993, 99).

Die Kleidung kann auch als Gradmesser der Glaubensüberzeugung der jeweiligen Gruppe gesehen werden, *denn je strenger orthodox der Kreis ist, desto größer ist die der Kleidung gewidmete Aufmerksamkeit*. Beispielsweise kleiden sich einige orthodoxe Rabbiner zur Heiligung des Sabbats betont festlich, man könnte sogar sagen wie Könige.

Die westliche Mode versucht durch die Kleidung die positiven und negativen Seiten des Körpers zu betonen oder zu verstecken. Bourdieu & Delsaut (1993, 25-26) stellen fest, dass „der Körper selbst und nicht mehr die sozialen Symbole... zum Träger der sozialen Distinktion und gleichzeitig zum privilegierten Objekt der Arbeit der kulturellen Verklärung wird..... Der legitime Körper, ein durch besondere, zeitraubende Übungen, durch kostspielige Ausrüstung und strenge Disziplin kultivierter Körper, ein schlanker, muskulöser, zu jeder Jahreszeit sonnengebräunter und von den Stigmata des Alterns befreiter Körper“. Bei den Orthodoxen im Gegensatz zu Bourdieu & Delsaut (1993, 25-26) wird der Akzent von vornherein auf die Kleidung gelegt, nicht jedoch um den Körper bzw. Körperteile zu betonen oder zu verbergen. Die Kleidung wird sozusagen zum eigenen 'Körper'. Dass sogar 'verpönte

Reizunterwäsche' bei dieser Glaubengruppe zu finden ist, soll deswegen niemand überraschen.

Meine Überlegungen zur Methodik der Bearbeitung des Themas 'Kleidung und Körperlichkeit' möchte ich im Folgenden mitteilen:

6.1 Das Handicap Principle (HP)





Zunächst aber soll die Kleidung als kollektives System betrachtet sein, das eine gezielte Philosophie birgt. Diese lässt sich mit den folgenden Fragen umreißen. Warum kleiden sich im heißen Israel die Haredim, als ob sie immer noch im kalten Osteuropa lebten? Wenn sie schon in mehreren Schichten gekleidet sind, warum ist gerade die Farbe Schwarz dominant? Warum ist der verwendete Kleidungsstoff so dick?<sup>298</sup>

Bei diesem merkwürdigen, unverständlichen ‘Statussymbol’ der Orthodoxen spielen neben dem frommen Verbot bestimmter Kleidungsfarben<sup>299</sup> und der Verhinderung ‘peinlicher’ Situationen durch mehrere Kleidungsschichten<sup>300</sup> oder den Folgerungen aus der Tora, etwa dem ‘Schahatnez Gesetz’ (Lev. 19, 19 u. Deut. 22, 11),<sup>301</sup> vermutlich andere Gedanken, wenn auch unbewusst, eine wichtige Rolle.

Die Tora verbietet es, einen nackten Körper oder entblößte Körperteile zu zeigen.<sup>302</sup> Es ist aber schwer zu verstehen, warum einige Menschen im schattenarmen Israel nicht in weniger Kleidungsschichten gehüllt sind, was ja ebenfalls peinliche Situationen vermeiden kann, oder in andere Farben, mit der die Tora und die Sonne Israels einverstanden sind. Warum sind die orthodox-religiösen Juden nicht in leichteren Stoff gekleidet?!

Der orthodoxen ‘Kleidungsphilosophie’ ist der Gedanke der ‘Selbsterschwerung’ zentral. Eine mögliche Erklärung besteht dabei im dem sogenannten ‘Handicap Principle’ (HP). Das HP wurde 1975 von Zahavi vorgestellt, um Verhaltensweisen der Tiere zu erklären. Laut Zahavi können mit Hilfe dieses Prinzips auch menschliche Verhaltensweisen gedeutet

---

<sup>298</sup> Stellen wir uns vor, wir seien bei der Familie Eisbär in Grönland bei minus 40 Grad Celsius eingeladen. Nach mehreren Gläsern heißen Tees machen wir es uns bequem, bis eine Erscheinung uns schockt. Durch eine aus Eis gemachte Fensterscheibe sehen wir im fahlen Licht der Mittsommernachtssonne, wie draußen auf einem Hügel der Eiswüste ein leicht bekleideter Mann erscheint, der barfuss geht und ein breites Lächeln auf seinem glattrasierten Gesicht zeigt. Oder stellen wir uns einen traditionell gekleideten australischen Ureinwohner in der Wallstreet vor. Und jetzt stellen wir uns vor, wir seien bei Familie Wüstenstein in Israel bei plus 40 Grad Celsius eingeladen. Nach mehreren Gläsern eiskalter Limonade machen wir es uns im klimatisierten Raum bequem, bis eine Erscheinung uns schockt. Durch die kühl beschlagene Fensterscheibe sehen wir, wie in der gleißenden Mittagssonne auf der asphaltierten Straße ein Orthodoxer erscheint, der schwarz und schwer gekleidet ist und ein feines Lächeln auf dem behaarten Gesicht trägt. Dieses Bild macht genauso wie die anderen Bilder keinen Sinn, gehört aber zur ‚heißen‘ Wirklichkeit des israelischen Panoramas.

<sup>299</sup> Siehe Abschnitt 6.4.

<sup>300</sup> Levi (1988, 36) behauptet, dass durch viele Kleidungsschichten peinliche Situationen vermieden werden können. Z.B. kann der Zweck des Mantels sein, durch Missgeschick aufgedeckte Körperteile wieder zuzudecken.

<sup>301</sup> Das Buch Levitikus verkündet im 19. Vers des Kapitels 19 neben anderen moralischen und kulturellen Vorschriften, in denen jegliches Vermischen verboten ist (Nicht soll an dich ein zweiartig Kleid kommen). Gemeint ist das Schahatnez-Verbot, also das Verbot von Bekleidung, in der Stoffe aus Wolle (tierisch) und aus Flachs (pflanzlich) zusammen verarbeitet sind (siehe auch Pastoureau 1995, 5-7).

<sup>302</sup> Siehe Abschnitt 5.6.4.

werden.<sup>303</sup> Der Rechtfertigung der Übertragung des Verhaltensmodells von Tieren auf den Menschen widmet Zahavi ein ganzes Kapitel. (Zahavi 1996, 233-250).<sup>304</sup>

Es mag nun sein, dass manche Forscher und Autoren insbesondere aus der Geisteswissenschaft nicht ganz einverstanden sind mit einer Vorgehensweise die Mensch und Tier vergleicht. Für sie ist der Mensch jenes Lebewesen, das weit über allen anderen Tierarten dieser Welt steht und Leistungen erbringt und Dinge produziert, zu denen es im übrigen System anscheinend keine augenfälligen Entsprechungen gibt. Für die klassische Geisteswissenschaft, insbesondere für die Philosophie, steht der freie Wille des Menschen im Gegensatz zum Trieb in der Welt der Fauna (Koenig 1975, 14). Wenn wir uns aber an den durch die Arbeiten von Small (1899) und Watson (1919) begründeten amerikanischen Behaviorismus erinnern oder an die im weltanschaulichen Endresultat ebenso irreführende Reflexologie des Russen Pawlow denken (1928), so sehen wir ein breites Feld, in dem Zoologen, Psychologen, Physiologen, Mediziner und Soziologen zusammen arbeiteten, um auf dem Weg über das Tier dem Verständnis menschlicher Strukturen näher zu kommen. Lorenz (1948) hat als das Ziel der Ethologie bestimmt, das Verhalten des Menschen zu erklären; Ziel sei nicht eine Tierseelenkunde, auch wenn dies von vielen so verstanden wird. Rensch (1965) hat unter dem Titel „Biologische Aspekte der Kulturentwicklung“ auf die Analogien von kulturellem und stammesgeschichtlichem Wandel hingewiesen. Im gleichen Sinn spricht Lorenz (1967, 377-388) von den verhaltens-physiologischen Grundlagen der Kultur und zieht Vergleiche zwischen stammes- und kulturgeschichtlicher Ritenbildung. Blättern wir weiter im Buch der ethologischen Geschichte, treffen wir Namen wie Darwin (1910) mit dem Begriff der Stammesverwandtschaft, Heinroth (1930), Stresemanns (1921), Eibl-Eibesfeldt (1967), Kramer (1950), Leyhausen (1967), Morris (1963) und Wickler (1968), die zur vergleichenden Verhaltensforschung wichtige Beiträge geleistet haben. Zur Aktualität dieser Thematik ist zu erwähnen, dass auch heutzutage und insbesondere in der Kulturwissenschaft viel darüber geforscht und diskutiert wird, wie am Beispiel einer Tagung

---

<sup>303</sup> Laut Zahavi haben die Sozial- und Verhaltenwissenschaften dieses Prinzip bisher nicht rezensiert bzw. geprüft (telefonisches Gespräch im April 2001).

<sup>304</sup> Neben Zahavis Arbeiten stehen zahllose Forschungen zum Thema ‘Ethologie’, die in ihrem ‘Tier-Mensch-Vergleich’ dieser Forschungsrichtung viele Sympathien, aber auch Feinde geschaffen haben. Was 1911 mit Oskar Heinroth begann und mit Konrad Lorenz erweitert wurde (s. Koenig 1988), findet bis heute seine Fortsetzung. So fragt das Tübinger Max-Planck-Institut am Samstag, den 13. Oktober 2001 öffentlich, wie die Gene die Entwicklung von Tieren und Menschen steuern und was man von der Drosophila über den Menschen lernen kann. Auch in der Sportwissenschaft wurde von Gunter Tidow (1997, 3-11) der ‘Tier-Mensch-Vergleich’ gebracht, um in der Leichtathletik die Bedeutung von Dehnen und Stretching in der Aufwärmphase vor Hochleistungen zu aktualisieren.

im Deutschen Hygiene-Museum in Dresden ersichtlich ist.<sup>305</sup> Diese und andere Untersuchungen der Verhaltensforschung und vieler anderer naturwissenschaftlicher Disziplinen haben in geisteswissenschaftlichen Bereichen gelegentlich Aufnahme, meistens jedoch Ablehnung gefunden.

Mit dem 'Handicap Principle' möchte ich ein soziales Phänomen der orthodoxen Juden in Israel darstellen und erläutern. Mit Hilfe des kommunikativ-visuellen Teils der Theorie Zahavis, aber auch mit einfachen Darstellungen vom Alltagsgeschehen, werde ich das Phänomen der Kleidung bei den Orthodoxen in Israel darlegen. Die religiöse Selbstausslegung der orthodoxen Juden, die auch referiert werden soll, wird durch ein verhaltensanalytisches, human-ethologisches Modell ergänzt.

### **6.1.1 Das Prinzip**

Als Sportwissenschaftler und Sportler kenne ich das Krafttraining. Kraftsportler treffen sich manchmal bis zu fünfmal in der Woche jeweils für zwei Stunden und mehr, um sich im Krafraum gemeinsam an Geräten und freien Gewichten anzustrengen, je zu quälen. Fast jeder Normalbürger wird das Krafttraining als schmerzhaft bezeichnen, auch wenn sie freiwillig geschieht. Ein Gast aus dem Mittelalter würde vermutlich den Krafraum mit einer Folterkammer in Verbindung bringen, und würde sicherlich so schnell wie möglich in seine Epoche zurückkehren wollen. Die gesellschaftliche Anerkennung des Sportlers, die sich aus dieser Qual ergibt, wird individuell interpretiert, je nach Vorbild und persönlichen Merkmalen des jeweiligen Sporttreibers. Es muss aber auf jeden Fall eine ausreichende Belohnung stattfinden, um diesen Sport weiter betreiben zu wollen.

Oder nehmen wir als das zweite Beispiel die Karriere-Frau: Sie steht um 6.30 Uhr auf und verbringt zwischen Aufstehen und dem Aufbruch zu ihrem Arbeitsplatz zwei Stunden damit, sich gründlich zu schminken und ausgewählt zu kleiden. Die acht Stunden Arbeitszeit werden auf unbequemen hohen Absätzen abgelaufen; Tag für Tag, Woche für Woche. Um die tägliche Qual auszuhalten, muss auch hier in irgend einer Weise kompensiert werden. Dabei spielt die Art der Belohnung nicht die entscheidende Rolle; sei es die Aussicht auf einen höheren Lohn, die Möglichkeit, prominente, also gewinnbringende Bekanntschaften zu knüpfen oder die Chance, kostspielige Reisen machen zu können. Hauptsache ist, dass die 'Rückzahlung' des Gegenwertes der sorgfältigsten Vorbereitung schnell erfolgt.

---

<sup>305</sup> Die Tagung begleitet die Sonderausstellung des Deutschen Hygiene-Museums „Mensch und Tier – eine paradoxe Beziehung (Anthropologie des Tieres – Zoologie des Menschen)“, die vom 22. November 2002 bis zum 10. August 2003 in Dresden gezeigt wird. Sie richtet sich in erster Linie an Kulturwissenschaftler, aber auch an Anthropologen, Biologen, Verhaltensforscher, Historiker, Künstler und Ethiker.

Der Mensch wird hier in kognitiv-handlungstheoretischer Sichtweise betrachtet. Er ist in erster Linie ein planendes, auf die Zukunft gerichtetes und sich entscheidendes Wesen. Er setzt sich Ziele und handelt, um diese Ziele zu erreichen. Seine Handlungen haben für ihn einen Sinn (Gabler & Nitsch & Singer 1995, 71).

Ich möchte jetzt im Weiteren zum allgemeinen Verständnis des HP zwei Beispiele aus der Welt der Fauna bringen. Wer bewundert nicht den Pfau, der seinen schönen bunten Schwanz als Fächer ausbreitet und zittert, bis wir das Gefühl haben, den Wind zwischen den Federn hören zu können? Doch um sich in diesem ästhetischen Merkmal zu präsentieren, muss unser Bekannter seinen 'lästigen' Schwanz das ganze Jahr über klaglos mit sich tragen. Trotz der Länge und der Schwere seines Federbusches muss es dem Pfau gelingen, vor Raubtieren und gleichartigen Gegnern zu fliehen und sich darüber hinaus mit Nahrung zu versehen. Besteht der Pfauen-Hahn den Überlebenskampf, beweist er damit der Pfauen-Henne seine Vitalität, dass vor ihr ein Pfau steht und es für sie und für ihre Nachkommen besser wäre, wenn dieser 'Rambo' und nicht ein anderer die Paarung vollzöge (Zahavi 1996, 2). Der Pfau investiert auf Kosten seiner Lebenskraft und bemüht sich manchmal bis zur Grenze, um seine 'Botschaft der Qualität' zu vermitteln. Der Pfau muss sich dafür 'opfern', also eine 'Qual' haben, um qualitativer als seine Gleichartigen zu sein und auch so von ihnen wahrgenommen zu werden. Als zweites Beispiel nehme ich die Gazelle. In der Wüstenlandschaft ist sie aus der Entfernung schwer zu erkennen. Ihre Anpassung an die Umgebung kann als perfekt bezeichnet werden, weil ihr Fell sie tarnt. Wenn ein Wolf erscheint, fängt die Gazelle dennoch an zu bellen und zu hüpfen. Dadurch macht sie sich hörbar und sichtbar. Ihre Kopfbewegungen (Zu- und Abwenden in Richtung zum Feind, Nicken) zeigen sehr deutlich, dass sie den Feind beobachtet. Warum macht die Gazelle den Wolf auf sich aufmerksam, auch wenn dieser seine Beute vielleicht noch gar nicht entdeckt hat? Inwiefern sind das Springen und das Bellen nützlich, wenn sich die Gazelle dadurch doch ermüdet? Mit der Investition an Energie, die sie gut zur Flucht nützen könnte, kommuniziert die Gazelle mit dem Raubtier. Sie sagt ihm gleichsam: „Ich habe dich gesehen und habe keine Angst mich zu zeigen“. Durch ihr Springen und das Bellen, das den Abstand vom Feind nicht vergrößert und Kraft kostet, zeigt die Gazelle, dass sie sich ein gewisses Maß an 'Kraftverschwendung' leisten kann. Der Wolf, der vor sich eine solchermaßen lebenskräftige Gazelle sieht, verzichtet vielleicht auf eine Hetzjagd (ebd, 1-2).

Die erwähnten Beispiele der Verhaltensweisen von Tieren tragen dazu bei, dass das jeweilige Erbmaterial weitergegeben werden kann. Die Verhaltensweise des Pfaus soll überlebensfähigen Nachwuchs erbringen, und die der Gazelle ist dazu geeignet, eine

gefährliche Verfolgung durch den Fressfeind zu vermeiden. Die Investition an Elementen, die dem Schein nach das eigentliche Leben des Individuums im Verhältnis zur seinen Gleichartigen erschweren und als eigene Behinderung verstanden werden können, wird als HP bezeichnet. Auf den Menschen übertragen, 'quälen' sich der Sportler und die Karrierefrau, um ein gesellschaftliches Interesse zu verwirklichen.

Im weiterem möchte ich das HP auf den Umgang der israelischen Orthodoxie mit der Kleidung übertragen.

### **6.1.2 Kleidung als Opferritual – Selbstvergewaltigung**

Die Modernisierung hat einen sozialen Wandel bei den orthodoxen Juden in Israel zur Folge gehabt, und doch scheint es heute, dass eine Änderung nie geschehen ist. Die Orthodoxen äußern ihren Glauben immer noch mittels derselben Riten, folgen seit jeher den gleichen Gesetzen und tragen dabei Schwarz und Schwer; heute genauso wie vor 500 Jahren in Osteuropa. Man nennt die Orthodoxen in Israel deshalb auf Hebräisch „Schorim“, was auf Deutsch Schwarz bedeutet. Dies betrifft seltsamerweise auch die sefaradischen Haredim, die sich vor 1948 in verschiedenen islamischen Ländern in ihrem Kleidungsstil signifikant vom heutigen Stil unterschieden hatten. Ihr Kleidungsmerkmal ist heute ebenso Schwarz und Schwer wie das ihrer Brüder, der aschkenasischen Haredim (Nekuda 1991, 50). Der soziale Wandel ist für die gesamten Haredim zu beobachten, ob sie nun aus dem Aschkenas oder aus dem Sefarad stammen.

Die seit 1948 erfolgte Kibuz-Galuyot und die Planung eines zukünftigen säkularen Staates haben die orthodoxe Sozialstruktur verändert. Die Angst der Orthodoxen vor dem Verlust der Macht der jüdischen Tradition und die Furcht vor dem Untergang der jüdischen Religion in einer säkularen Gesellschaftsordnung beeinflussen den Umgang mit der Kleidung bei der Konfrontation mit dem modernen Israel. Um das 'Todesurteil' Israels zu verhindern, muss sozusagen ein 'Opfer' dargebracht werden.

Die orthodoxe Kleidung, die eine tatsächliche 'Selbstmarterung' jedes Orthodoxen darstellt, ist dieses Opfer. Mit Hilfe der Kleidung und durch die fühlbare Last des Kleidertragens verbinden sich die Gläubigen mit dem Göttlichen in ihrem Körper, weil die Last der Kleidung die 'schamanische Trance' erzeugt, die Besessenheit, in deren Form das Göttliche in den menschlichen Körper eindringt.<sup>306</sup>

---

<sup>306</sup> Der Schamane versetzt sich mit Hilfe von Tabakrauch, Drogen, Trommelschlägen, monotonem Singen bzw. Tanzen oder einfach dadurch, dass er die Augen schließt und sich konzentriert, in Trance (Harris 1989, 289-292). Für den Orthodoxen wird die Kleidung zum Stimulans eines religiös gesteigerten Erlebniszustandes, einer Verzückerung oder auch Trance.

Der Orthodoxe ‘investiert’ auf Kosten seiner Lebenskraft und bemüht sich dadurch, die ‘Botschaft seiner Qualität’ an seinen säkularen Bruder zu vermitteln. Er muss sich dafür ‘opfern’, um ‘qualitativ’ zu sein und auch so gesehen zu werden.

Der orthodoxe Körper ist mehr als bloß eine unwichtige ‘Kleiderpuppe’.<sup>307</sup> Das Tragen lästiger Kleidung ist für den irdischen ‘Tempel’, den Körper, das entwickelte moderne Opferritual, heute mehr als seither. Es ist ein Ritual, das täglich geübt wird. Das religiöse Phänomen des Opfers, das in der Zeit des Tempels in anderer Form alltäglicher Bestandteil des jüdischen Lebens in Jerusalem war, wird auf den gleichen Straßen Israels fortgesetzt.

Die Darbringung einer Gabe (Opfer) an die Gottheit ist das Kernstück aller Religionen (Lurker 1990, 61) und stammt etymologisch aus ‘operari’ (lat.),<sup>308</sup> was ‘handeln’ bedeutet (Burkert 1983, 17); dies betrifft – ungenau – Opferhandlung und Opfergabe gleichermaßen. Das lateinische ‘sacrificium’ (engl./frz. sacrifice) enthält sacer (heilig) und facere (tun). Ein Mensch entzieht (allein oder stellvertretend) wertvolle Güter dem eigenen Gebrauch, um sie einer übernatürlichen Macht zu übereignen. Damit bezeichnet das Geben also eine Handlung, die Sinn und Bedeutung enthält.

Für den Orthodoxen symbolisiert die Kleidung das Opferritual und funktioniert als Beitrag im „Dialog der Liebe“<sup>309</sup>. Dies auch aus dem einfachen Wunsch ‘do ut des’ (ich gebe, damit du gibst): Dir meinem Bruder werde ich mein Opfer nicht vom ‘realen Blut- und Ackeropfer’<sup>310</sup> darbringen, sondern ich werde mich zum Selbstopfer machen<sup>311</sup>, damit Du siehst, wie ernst es mir ist und wie groß mein Wunsch ist, unsere Existenz als Juden zu gewährleisten. Als Bruder sollst Du Dich zu Gott bekehren. In diesem Dialog spricht die Kleidung eine ‘non-verbale’ Sprache. Die Orthodoxen ‘entblößen’ sich durch ihre Kleidungsphilosophie überall im modernen Israel und unternehmen es, ihren Glauben den nichtgläubigen bzw. wenig gläubigen Israelis zu vermitteln. Durch die Kleidung wollen sie eine ‘Stärke’ zeigen, die den

---

<sup>307</sup> Zum Körper als Kleiderpuppe siehe Sennett 1983, 56, 84ff, 108, 213ff.

<sup>308</sup> Im Gegensatz etwa zum engl. ‘offer’ (lat. offerre), auf Deutsch ‘anbieten’ (Kluge & Götze 1957, 523).

<sup>309</sup> Für Nawar (1999) ist das Opfer zum erlösenden und heilenden Dialog der Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf gedacht, zwischen Gott und Mensch. Für mich findet der Dialog der Liebe auch zwischen den Geschöpfen statt.

<sup>310</sup> In seinem Buch versucht Clarus (2000) die Opferriten in ihren Wandlungen durch Kulturen und Mythen aufzuzeigen. Das Opferbringen war in der Regel seit dem Bärenritual der Ainu auf Hokkaido ein Opfer ‚von außen‘, manchmal war das Opfermaterial aus dem Tierreich und manchmal war es pflanzlich. Ein bekanntes biblisches Opferbeispiel stellt die Erzählung von Kain und Abel dar, wo die Opfergaben aus pflanzlicher und tierischer Herkunft sind (ebd. 2000, 10-33).

<sup>311</sup> Es lässt sich eine *Hierarchie* der Opfergaben feststellen: Vom Besten (z.B. Selbstopfer) über Stellvertretendes (z.B. Haar, Kleidung), Ersatzformen (z.B. wertvolles Tier) bis hin zur ethischen Dimension (z.B. Selbstüberwindung).

Abstand zu ihren Feinden nicht sofort verkleinert bzw. vergrößert. Es ist dies die Stärke einer Glaubensgruppe, die einem Ideal folgt, in dessen Verfolgung ihrer Ansicht nach die Landsleute nachgelassen haben.

Die Frage nach dem Wesen des Opfers ist immer auch die Frage nach dem Sinn und der Definition des Kultes (Willi-Plein 1993, 26). Die Orthodoxen kommunizieren mit sich und mit den anderen und definieren sich im heutigen Israel durch ihren Kleidungsstil, mit dem Hintergrund des Überlebensbedürfnisses und der Gewährleistung ihrer Volksexistenz.

Das Opfer war für die Lebenswelt des alten Israel immer eine Selbstverständlichkeit gewesen, und es ist in mehrfacher Hinsicht viel mehr als selbstverständlich, nämlich lebensnotwendig, überlebensnotwendig für den einzelnen und vor allem für die Gemeinschaft (Neuhaus 1998, 33). Das Opfer ist der Weg zu Gott (Nawar 1999, 161). Die Kontinuität dieses Rituals zeigt sich in Israel durch das Panorama Schwarz und Schwer. Der orthodoxe Körper simuliert durch seine Kleidung den 'königlichen Sündenbock',<sup>312</sup> denn er soll für etwas die Schuld auf sich nehmen, was eigentlich nicht von ihm ausgegangen ist. Er braucht für sein Tun keine 'Opfer-Stellvertretung', wie etwa Schlacht- und Heilopfer, Speiseopfer, Brandopfer, Dankopfer und Schuldopfer,<sup>313</sup> oder nur das Beten,<sup>314</sup> wie es in der jüdischen Tradition üblich war (Willi-Plein 1993, 26). Der heutige Orthodoxe braucht auch keinen Vermittler in Menschengestalt mehr für sein religiöses Tun, wie es in der Zeit des Tempels praktiziert wurde, wo Kohen und Levi zwischen Gott und Mensch standen.<sup>315</sup> Heute wird der eigene, orthodoxe Körper zum Opfer gemacht und stellt das Opfer dar.

Wenn die Opferübermittlung in der jüdischen Tradition durch Verbrennung, Vergraben, Versenken, Verschütteln, kurz: Vernichten praktiziert wurde (Neuhaus 1998, 28), dann wird der orthodoxe Körper durch seine 'getragene Last' (Kleidung) in einen Zustand des opfervollen Leidens gebracht; eine Art von Selbstvergewaltigung. Es sieht so aus als würde Isaak (der Körper) noch einmal geopfert.<sup>316</sup> Seine Fesselung und sein Schmerz werden im Symbol des heute leidenden Israels wiedergespiegelt, um die Vision des Endes der Tage für

---

<sup>312</sup> In Analogie zum Sündenbock aus dem Drama König Oedipus von Sophokles: die von der Pest bedrängte Stadt macht den König zum Sündenbock. Dieser erscheint mit grausiger Schuld beladen, die eigentlich nicht Schuld aus bewusstem Übel tun ist und die er doch zu tragen hat (Burkert 1983, 19).

<sup>313</sup> Alle haben gemeinsam, dass sie ein Opfer von außen gefordert haben.

<sup>314</sup> Frazer (1977) sieht im Gebet einen wesentlichen Bestandteil des religiösen Opferrituals.

<sup>315</sup> Der Kohen war zunächst funktional als Ausübender des Opferkults. Die eigentliche Arbeit des Levis war das Kultsachverständigen (Willi-Plein 1993, 155).

<sup>316</sup> Die biblische Geschichte in Gen.22, 1-19 erzählt vom ersten Mal, wo ein menschlicher Körper zum Opfer verlangt wird.

das Volk Israel variieren zu können.<sup>317</sup>

Die Rolle des Schutzengels vor dem Untergang Israels und die Gewähr für das Überleben des auserwählten Volkes übernehmen in diesem Fall die Haredim, weil sie in Analogie zu Elias (1976) rational mit ihrem Kleidungsopfer zum Ziel eines Volksüberlebens laufen, indem sie eine Zentralisierung und Monopolisierung von Gewalt (Opfer) durch ihren 'Kleidungskörper' charakterisieren. Bei den orthodoxen Juden wird die mehrschichtige Bedeckung ihres Körpers zum Symbol der Abgrenzung von einer als bedrohlich empfundenen Realität der Säkularisation. Die Scham, wie Elias (1996) meint, ist Voraussetzung für die Kultivierung der Menschen im Zivilisationsprozess. Dagegen erfüllt die Scham für Sigmund Freud (1968, 132) eher die Funktion einer Sexualhemmung. Die Bedeckung der Nacktheit wird somit zum Symbol für die Furcht vor einer als bedrohlich empfundenen Sexualität (König 1990, 121).

Um einen weiteren Aspekt der orthodoxen Kleidung darzustellen, möchte ich zunächst eine alte jüdische Weisheit zitieren: *Mehr als das Kalb saugen möchte, will die Kuh säugen.*

Um das Verhalten der Kuh zu verstehen, soll man ihr Bedürfnis zu säugen ins Auge fassen. Sie ist Mutterkuh und versorgt das Kalb mit Milch, aber sie ist auch Kuh und will vom Druck des Euters entlastet werden. Im übertragenen Sinne will ich damit die orthodoxe Kleidung nicht nur als eine Akt der *Selbstvergewaltigung* sehen, wie im Abschnitt oben als HP dargestellt, sondern auch als eine Art *Selbstbefriedigung*. Der Aspekt der Kleidung als Ersatzbefriedigung bzw. Selbstbefriedigung ist fest mit dem jüdischen Glauben und dessen Ritualen verbunden, welche die menschliche Natur maßregeln und unterdrücken. Das Resultat dieser Maßregeln kann an der Pracht der orthodoxen Kleidung abgelesen werden.

---

<sup>317</sup> Siehe Zuidema 1987.



6.2 Kleidung als Bedürfnis – Selbstbefriedigung



Wenn die (primären) Grundbedürfnisse<sup>318</sup> eines Mitglieds einer orthodoxen Gesellschaft nur im Rahmen eines strengen Gesetzes erfüllt werden dürfen und wenn diese Erfüllung hauptsächlich auf Verzicht, Schuldgefühlen und moralischem Bewusstsein beruht (Vasse 1973, 157-187), dann ist die orthodoxe Kleidung als eine Art der (erlaubten) Selbstbefriedigung zu sehen.<sup>319</sup> In einer sehr hoch verregelten, repressiven Gesellschaft wie die der orthodoxen Juden, muss der orthodoxe Mensch in Analogie zu Gehlen (1962, 36ff) 'die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten'. Im übertragenen Sinn wird dabei, wie Leonhäuser (1988, 50-51) schreibt, die von ihm in das Lebensdienliche umgearbeitete Natur zu seiner menschlichen Welt, der Kultur (hier die Kleidung) umgearbeitet.

Im Gegensatz zu seinem säkularen Nachbarn, welcher von dem Orthodoxen um sein Vermögen des Selberentscheidens beneidet wird,<sup>320</sup> befindet sich das orthodoxe Individuum in einer 'engen' Welt, wenn es um das Erfüllen bzw. die Befriedigung des Lebens geht. Er ist im Gegensatz zum Nachbarn ein weitaus größeres 'Mängelwesen'<sup>321</sup> und darauf

---

<sup>318</sup> Um die Vielzahl der menschlichen Bedürfnisse theoretisch übersehen zu können, sind verschiedene Klassifikationen aufgestellt worden. Eine der ersten und ausführlichsten ist die von Murray (1938), welche in den Sozialwissenschaften besonders dadurch Verbreitung fand, dass sie – auf eine wenig übersichtliche Weise – auch in einem grundlegenden Buch von Parson (1951) repräsentiert war. Klassifikationen anderer Art sind später auch in mehreren psychologischen Motivationstheorien enthalten (Madsen 1974). In der Ethnologie sind Bedürfniskonzeptionen entwickelt worden. Sie werden mehr als Definitionen von Bedürfnissen verstanden und sind mit Namen wie Max Schmidt (1924), Bronislaw Malinowski (1975) und Ralph Linton (1974) verbunden (Gasiet 1988, 250). Die Klassifikation von Bedürfnissen in diesem Abschnitt beruht auf dem Modell der Grundbedürfnisse von Maslow (1973), der unter primären Grundbedürfnissen den physiologischen Bedarf eines Menschen versteht. In der Orthodoxie hingegen scheint die Kleidung nicht Bestandteil physiologischer Bedürfnisse zu sein, sondern vielmehr etwas, was in der Pyramide von Maslow ganz oben, an die Spitze gestellt werden müsste; Kleidung hat da sehr viel mit Selbstverwirklichung zu tun. Maslows Modell wird in allen seinen Stufen der Hierarchie weiter unten dargestellt. Außer der folgenden Definition zum Bedürfnisbegriff von Malinowski (1975), soll hier keine weitere Diskussion über andere Definitionen des Bedürfnisbegriffes geführt werden, damit der Rahmen dieser Abschnitt gesprengt wird (für weitere Definitionen des Bedürfnisbegriffs siehe Splett 1982, 24-48).

<sup>319</sup> In Analogie zu der Selbstbefriedigung des Geistes in Kunst, Religion und Philosophie nach Schulte 1982, 125-138.

<sup>320</sup> Bei meinen Gesprächen mit orthodoxen Juden bekam ich oft den Eindruck, dass sie den säkularen Juden wenn überhaupt, dass darum beneiden, dass er frei ist, seine Zeit selbst zu gestalten. Natürlich dürfen orthodoxen Menschen z.B. auch ihr Hobby treiben und dadurch ihre Zeit selbst bestimmen, jedoch scheint mir dabei der Gedanke immer präsent, hier würde Zeit verschwendet, die besser ins Studium von Tora und Talmud investiert wäre; das Vergnügen an der Freizeit scheint mir beeinträchtigt.

<sup>321</sup> Arnold Gehlen (1961) zufolge ist der Mensch seines Mangels an spezialisierten Organen und Instinkten in jeder wirklich natürlichen und urwüchsigen Natursphäre lebensunfähig. Anders als die Tiere, welche durch ihre spezialisierten Organbau an eine biologische Umwelt, an ein nicht auswechselbares klimatisches und ökologisches konstantes Milieu angepasst sind, ist der Mensch darauf angewiesen, beliebige vorgefundene Naturumstände ständig zu verändern (Leonhäuser 1988, 50-51). Im übertragenen Sinn bezeichne ich den orthodoxen Mensch als 'Mängelwesen' im Gegensatz zu seinem Nachbarn – dem Säkularen. Wenn ein orthodoxer Jude z.B. Lust auf ein Eis oder auf das Einkaufen eines Kleidungsstückes hat, muss er berechnen, ob er vorher eine fleischige Mahlzeit genossen hat. Die jüdische Religion verbietet den gleichzeitigen Verzehr von Milch- und Fleischprodukten. Nach einer fleischigen Mahlzeit muss der Jude sechs bis acht Stunden warten, bis

angewiesen, vorgefundene Naturumstände ständig und immer für seine alltägliche 'Existenz' bzw. Wirklichkeit reflektiert und 'intelligent' zu verändern.

Die Wirklichkeit eines Menschen entsteht durch menschliche Bedürfnisse, welche durch die Produkte menschlicher Tätigkeit befriedigt werden, die den immanenten und einzigen Zweck haben, als Mittel der Bedürfnisbefriedigung zu dienen (Gasiet 1981, 11). Damit birgt die Wirklichkeit, in der wir leben, von vornherein eine soziale oder gesellschaftliche Konstruktion (Berger & Luckmann 1989). Die Kleidungskultur als Produkt<sup>322</sup> der orthodoxen Gesellschaft in einer durch den Kult inszenierten Wirklichkeit, hat den immanenten Zweck der Bedürfnisbefriedigung, jedoch wirkt sie meiner Meinung nach vielmehr als Stellvertretung bzw. als Ersatzbefriedigung eines anderen Bedürfnisses, ja sogar eines primären Grundbedürfnisses<sup>323</sup>, das nicht direkt und nicht immer zum Vorschein kommen darf. Meine Annahme, dass die orthodoxe Kleidung ein primäres Grundbedürfnis verhüllt, möchte ich zunächst mit dem Modell menschlicher Bedürfnisse nach Maslow (1973) erläutern.

Als die grundlegenden Bedürfnisse, welche in einer natürlichen Reihenfolge ihre Befriedigung fordern, indem jedes dieser Bedürfnisse an Bedeutung und Dringlichkeit gewinnt, je nachdem, welches Bedürfnis zuvor ausreichend befriedigt worden ist, nennt Maslow (1973) das physiologische Bedürfnis, das Sicherheitsbedürfnis, das Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Liebe, das Bedürfnis nach Achtung und schließlich das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung (Gasiet 1981, 221-238). Wir lehnen uns an dieses Modell an und behalten diese postulierte Hierarchie der Bedürfnisse im Auge. Maslow geht es bei der Erforschung des Menschen nicht darum zu zeigen, wie dieser ist, sondern wie er sein könnte, wenn alle seine Bedürfnisse voll ausgeprägt und befriedigt wären. Nach diesem Prinzip sind die orthodoxen Juden eigentlich durch ihren Alltagsritus und Glauben 'befriedigt oder erfüllt', weil sie durch den 'Kleidungskörper' schon längst höher in der Bedürfnishierarchie gestiegen sind, wenn angenommen wird, dass 'kontrollierte' Kleidung Selbstverwirklichung

---

er wieder Milchprodukte genießen kann; auch muss er prüfen, bzw. ob ein Kleidungsstück aus Schahatnez besteht. Er kann nicht einfach ein Getränk kaufen, sondern muss den Koscher-Stempel seiner bevorzugten Firma beachten, weil andere Firmen für ihn verboten sind. In Israel, in seiner eigenen Nachbarschaft, ist das Leben für einen orthodoxen Juden relativ einfach, weil sich die Orthodoxie im Lande etabliert hat. Probleme entstehen, wenn ein orthodoxer Jude auf der Reise ist, sei es in verschiedenen Gebieten Israels oder im Ausland.

<sup>322</sup> Kultur wird überhaupt auch als Produkt bezeichnet: "Culture is a product; is historical; includes ideas, patterns and values; is selective, is learned, is based upon symbols; is on abstraction from behaviour and the product of behaviour" (Kroeber & Kluckhohn 1963, 11).

<sup>323</sup> Mit primärem Grundbedürfnis meine ich die physiologischen Bedürfnisse eines Menschen wie etwa Hunger, Sexualität und Durst.

voraussetzt, wie es bei den Orthodoxen der Fall ist. Ihre physiologischen Bedürfnisse bzw. ihre Sicherheitsbedürfnisse, sowie ihre Bedürfnisse nach Zugehörigkeit, Liebe und Achtung sind gesättigt, und nun gelangen die Orthodoxen eben durch ihre vollausgerüstete Kleidung zur obersten Stufe im Modell, der Selbstverwirklichung.<sup>324</sup> Meine Beobachtungen aber sind geeignet, ein anderes Bild der Rolle der Kleidung in verschiedenen orthodoxen Gruppierungen in Israel zu entwickeln und zu belegen.

Die orthodoxe Kleidung als Ersatzbefriedigung eines primären Bedürfnisses, ergibt sich mit dem Gegenbild zu Maslow Ausgangspunkt seiner Theorie. Mein Gegenbild plädiert für: wie der orthodoxe Mensch sein könnte, wenn alle seine Bedürfnisse, ja sogar manche Grundbedürfnisse, *nicht* voll ausgeprägt und befriedigt wären? Anders gesagt: *je mehr gesellschaftliche Unterdruck auf das Individuum, desto mehr widmet er Aufwand oder Aufmerksamkeit für seine Kleidung.*

Die physiologischen Bedürfnisse, welche die erste Stufe von Maslows Theorie bilden, sind die mächtigsten unter allen Bedürfnissen des Menschen. „Wenn alle Bedürfnisse unbefriedigt sind und der Organismus damit von den physiologischen Bedürfnissen beherrscht wird, können alle anderen Bedürfnisse einfach aufhören, oder sie werden in den Hintergrund gedrängt... Der Drang, Gedichte zu schreiben, das Verlangen nach einem neuen Auto, das Interesse an Geschichte, der Wunsch nach einem neuen Paar Schuhe sind im extremen Fall vergessen oder werden zweirangig. Für den, der äußerst und gefährlich hungrig ist, existieren keine anderen Interessen als Nahrung. Er träumt von Nahrung, er erinnert sich an Nahrung, er denkt über Nahrung nach, seine Gefühle beziehen sich nur auf Nahrung, er nimmt nur Nahrung wahr und verlangt nur nach Nahrung“ (Maslow 1978, 58). In diesem Sinne werden auch ungestillter Durst oder unerfüllte Sexualität vom Mensch wahrgenommen.

Jedoch in weniger extremen Fällen, wo die physiologischen Bedürfnisse nur temporal nicht erfüllt werden können, wie bei den orthodoxen Juden im Bereich des Fastens, Kaschrut oder der Sexualität,<sup>325</sup> ergibt sich ein anderes Szenario. „Eine Person, die glaubt, dass sie hungrig ist, mag tatsächlich mehr nach Bequemlichkeit oder Geborgenheit verlangen als nach Vitaminen oder Proteinen“ (Maslow 1973, 76). Der Gedanke über die Verlagerung, Auslagerung und Verschiebung eines primären Grundbedürfnisses auf andere, weniger nahe

---

<sup>324</sup> Für eine ausführlichere Darstellung der Theorie Maslows siehe: Gasiet 1981, 221-238.

<sup>325</sup> Im Judentum verlangen manche Feiertage (z.B. Jom Kippur) den Verzicht auf Essen und Trinken. Auch die Kaschrut hat Gesetze, welche den völligen Verzicht auf manche Speisen und die Trennung von Milch- und Fleischprodukten bei der Verarbeitung enthalten. Wie in jedem Bereich des alltäglichen Lebens eines Juden, basiert auch die Sexualität auf dem totalen oder temporalen Verzicht. Wenn die Frau ihre Regel bekommen hat, darf ein verheiratetes Paar im orthodoxen Judentum in der Woche der Regel und in der nächsten Woche keinen Geschlechtsverkehr haben.

Gegenstände ist laut Gasiet (1981, 222) aus der Psychoanalyse bekannt.

Der Wunsch von Menschen nach Bequemlichkeit oder Geborgenheit, der nach Maslow (1973, 76) möglicherweise als Hunger erlebt wird, könnte im Fall der Orthodoxie am Umgang mit der Kleidung ablesbar sein. Dazu einige Beispiele:

An Jom Kippur ist es weit verbreitet, in weißer Kleidung zur Synagoge zu gehen. Juden verschiedener Herkunftsländer bevölkern dann in ähnlicher Kleidung die feiertäglichen Strassen. Gemeinsam ist ihnen an diesem heiligen Tag die Fastenübung: damit wollen sich die Gläubigen von ihren alltäglichen Sünden befreien. Der 'von innen' leidende Körper wird 'nach außen' durch ein weißes Kleid gepriesen, das für den heiligen Feiertag sehr sorgsam vorbereitet ist und nur einmal im Jahr angezogen wird.

Ein weiteres Beispiel ist das Verhalten von Nachman, der Hauptfigur in Elbaums Roman 'Zman-Elul'. Er nimmt vor Jom Kippur ein Schweigegelübde auf sich, um sich vom 'sündigen' Alltagsleben in der Jeschiwa zu lösen. Mit dem absichtlich herbei geführten Mangel, dem 'Sprechfasten oder 'Worthunger', will Nachman seine Bedürfnisse läutern, um am Jom Kippur rein vor Gott stehen zu können. Er beschimpft alle Kinder der Ungläubigen, die über seinen Kaplejus (Hut) lachen, welcher im Winter wegen des Regens mit einer billigen Plastiktüte zugedeckt ist. Für ihn bedeutet der Hut etwas Heiliges (Elbaum 2002, 75). Die Kleidung als Ersatzbefriedigung bzw. Selbstbefriedigung beobachtet man jedoch nicht nur am jüdischen Feiertag, sondern auch im normalen Alltagsleben. Es gibt alltägliche Situationen, in denen der orthodoxe Jude das Berühren der 'westlichen' Welt nicht vermeiden kann. Solche Begegnungen sind im öffentlichen Verkehr zu beobachten (Bus oder Flugzeug oder Bahn) und manchmal sogar bei familiären Begegnungen, wenn in der Familie nicht alle Angehörigen orthodox orientiert sind.

Auf dem Züricher Flughafen konnte ich einmal orthodoxe Juden beim Warten auf den Weiterflug nach Israel beobachten. Die männlichen Juden trugen in einem passenden Karton ihre Hüte mit sich, ihre Frauen hingegen sahen so aus, als ob sie einen halben Tag vor dem Spiegel verbracht hätten, um sich zu schminken und zu kleiden. Weder das Gedränge in der Wartereihe noch die gepresste Luft führten dazu, dass die Wartenden Kleidungsstücke ablegten, obwohl dies sicherlich Bequemlichkeit geschaffen hätte. *Je mehr 'säkulare Reize' im Raum vorhanden sind, desto mehr Achtung wird der Kleidung gewidmet.* Das folgende Beispiel zeigt es noch deutlicher.

In den städtischen Bussen in Jerusalem konnte ich beobachten, dass männliche orthodoxe Juden auch dann stehen blieben, wenn der Bus leer war oder viele Plätze unbesetzt. Einer sagte mir, er befürchte, eine Frau würde neben ihm Platz nehmen und damit eine Situation

heraufbeschwören, die sündhaft werden könnte.<sup>326</sup> Und obwohl es sehr heiß war und noch viele Plätze frei geblieben waren, zog die Mehrzahl von ihnen nicht die langen Mäntel aus und legte sie auf die Sitze, wie manche von ihnen bzw. Mitglieder anderer orthodoxer Gruppen es bereits machen. Einmal bemerkte ich, dass sie sich zwangen, durch das Busfenster zu blicken und draußen irgend einen Punkt zu fixieren. Damit konnten sie das Geschehen im Bus quasi ignorieren. Ich merkte aber, dass die beiden Russisch sprechenden Mädchen vorne im Bus nicht ganz unbemerkt geblieben waren. Nun kann man sich im Bus trotz der unebenen Straßen und des Schaukelns des Fahrzeugs sehr wohl entspannen. Etwa nach dem Motto: 'Schaukeln' wie in der Wiege. Im Bus muss ein orthodoxer Jude auch nicht über Tora und Talmud diskutieren oder nachdenken. An der Kopfbewegung, an dem Hin und Her der Ausrichtung auf das weibliche Geschehen, auf die Mitfahrerinnen konnte ich bemerken, dass die Gedanken bzw. Köpfe der männlichen Passagiere 'woanders' waren. Interessant zu beobachten war und ist immer wieder, dass sie plötzlich und lange ohne Grund anfangen, ihre Mäntel auf Staubflusen abzusuchen, ihre Hüte auf dem Kopf zurecht zu rücken und ihre Hemden bzw. ihre Kragen ausrichten. Man muss nicht Psychologe sein, um solches auffälliges Verhalten einer Stresssituation zuzuschreiben. Sicherlich kennen wir ein solches Handeln von uns selbst. Jedoch der Status quo der Orientierung von Orthodoxen in ähnlichen Situationen, das 'übertriebene' Bemühen und das Andauern dieses Verhaltens im Bus beweisen mir, dass hier eine Verdrängung eigentlicher Bedürfnisse stattfindet. In einer Art plötzlicher Beschäftigungstherapie verschieben die Gläubigen mit der Bemühung um das 'gepflegte Aussehen' ihres Anzugkörpers bzw. Kleidungskörpers etwas anderes. Für mich ist das Eigentliche die Angst, sich in der 'physiologischen Änderung' eines von ihnen versteckten Körperteils entdeckt zu werden.

In ihrem Buch 'Anzug und Eros' versucht Anne Hollander (1995) mit Scharfsinn und Witz unter anderem der Frage auf den Grund zu gehen: Was hat der Anzug mit männlicher Sexualität zu tun? Für sie ist die Kleidung ein soziales Phänomen, das auch heute seine spezifische Symbolkraft besitzt und ausstrahlt. Der Anzug hat eine sexuelle Bedeutung und verkörpert in sich eine eigene Energie. Er ist ein Gefäß für Schönheit und Macht, sowie für eine positive Sexualität (ebd. 1995, 13). Im Anzug sind soziale Muster eingewoben und zugeschnitten, insbesondere sexuelle Veränderungen, Orientierungen und Normen.

Das Verhalten eines orthodoxen Juden im Bus kann unter dem Aspekt der Ersatzbefriedigung

---

<sup>326</sup> In manchen Gebieten in Jerusalem fand neulich die öffentliche Busgesellschaft eine Lösung für die orthodoxen Passagiere. Alle männlichen Menschen steigen durch die vordere Tür ein oder aus, alle Frauen durch die Hintertür, und sie sitzen im Bus hinter den Männern. Für Ordnung sorgt in der Regel der Busfahrer (aus der israelischen Zeitung Maariv S. 6, am 04.12.02).

mit dem einer Person verglichen werden, welche sich mit einem sportlichen, teuren Mercedes umgibt oder zumindest einen Kampfhund spazieren führt. Was im gesellschaftlichen Alltagsleben der sozialen Gebilde aus irgend einen Grund nicht erreicht werden kann bzw. darf, soll trotzdem individuell auf einer anderen, 'kreativen' Schiene zu bekommen sein. Der sündige Körper des Orthodoxen wird damit an der fließenden Grenze zwischen Imagination und Realität durch den Kleidungskörper ersetzt. Es kommt mir vor, als ob er für sich selbst durch die 'schwere' Kleidung eine vergitterte Zelle, gebaut hat, die er oft kontrollieren muss, damit dem 'Gefangenen', dem Bedürfnis, die Flucht vereitelt werden kann. Und wenn in der orthodoxen Gesellschaft das 'Kleidungsgefängnis' (Kultur) als zugeschriebene Norm die tatsächlichen Wünsche (Natur) regelt, dann darf diese Gefängniskleidung nicht unbedingt grau und hässlich sein.

Malinowski (1975, 123) sieht, dass die Grundbedürfnisse ihrerseits durch die Kultur beeinflusst werden:<sup>327</sup> „Unter Bedürfnis verstehe ich ... das System von Bedingungen im menschlichen Organismus, die Kulturgegebenheiten und die Beziehung beider zum natürlichen Milieu..... Wie jemand schläft, sich ernährt oder liebt, muss im kulturellen Kontext verstanden werden“. Es bilden sich, wie Splett schreibt (1982, 17), Gewohnheiten aus, die dann bestimmen, wie diese Grundbedürfnisse befriedigt werden. Für Nahodill (1971) spielt die Fortschreibung der Gewohnheiten durch die Tradition eine zentrale Rolle.

Für unsere im Bus stehenden orthodoxen Juden werden Bedürfnisse wahrscheinlich nicht 'befriedigt' bzw. 'erfüllt', sondern ersetzt oder verschoben. Die 'westlichen' Reize werden überall da, wo die Orthodoxen der 'Moderne' begegnen, sicherlich weiter 'quellen'. So kann die traditionelle Kleidung den alltäglichen Schutz für die eigentlichen Bedürfnisse übernehmen. Um in einer orthodoxen Gesellschaft zu überleben, muss für das Individuum das Umtauschspiel von Bedürfnissen weiter gehen.

Das Begehren wie es Immanuel Kant aus seiner Biographie zusammenschließt, ist in seinem Großteil die Vernichtung der Freiheit und der Persönlichkeit in einem Menschen. Das 'Abwehr-Ich', das die Rolle einer dem Begehren entgegengesetzten Macht spielt, nennt Kant 'Gründung eines Charakters' (Böhme & Böhme 1983, 438-442). Allerdings soll hier lediglich das Resultat eines Individuums dargestellt und freiwillig entschieden werden; dennoch zeigt sich andererseits der Aspekt einer sozialen Spannung, wenn eine Gesellschaft zur Befriedigung wichtiger Bedürfnisse nicht in der Lage ist und ihre Mitglieder zu Unterdrückung ihrer

---

<sup>327</sup> Bronislaw Malinowski (1975, 123) klassifiziert die menschlichen Grundbedürfnisse in sieben Kategorien mit entsprechenden Kulturreaktionen. Stoffwechsel (Ernährungswesen), Fortpflanzung (Verwandtschaft), körperliche Bequemlichkeit (Wohnung), Sicherheit (Schutz), Bewegung (Tätigkeit), Wachstum (Training) und Gesundheit (Hygiene).

Bedürfnisse zwingt (LzS 1994, 82). Die relativ 'mäßige Spannungssituation', welche durch kontrollierte Unterdrückung von Bedürfnissen entsteht, heißt im orthodoxen Judentum Kleidung bzw. Kleidungsvielfalt. Diese präsentiert sich als Revolution eines leidenden Körpers, der ständig und ewig seine Befreiung durch die Kleidungs(selbst)befriedigung sucht oder als 'Handicap Principle' seine eigene Selbstvergewaltigung inszeniert.

Wie die Kleidungsvielfalt bei machen orthodoxen Gruppierungen aussieht, mochte ich im weiteren aufzeigen.



6.3 Allgemeine Kleidungsordnung der Orthodoxie



Im Abschnitt 5.5 (Körper und Ort) habe ich versucht zu zeigen, dass in der Diaspora jüdischer Körper nicht gleich jüdischer Körper war. Der aschkenasische Körper unterschied sich vom sefaradischen Körper darin, dass diesen Körperbildern verschiedene Auffassungen und Elemente innewohnten. Der jeweilige Siedlungsrot der Juden war es, der ihre 'Körperinszenierung' prägte und nicht unbedingt, wie es oft und gerne von den heutigen Haredim behauptet wird, die jüdische Tradition bzw. die Religion. Der 'jüdische Körper' im Jemen war in seinen Parametern der Körperlichkeit mit dem 'jüdischen Körper' in Osteuropa nicht zu vergleichen.

Dieser Annahme folgend, möchte ich die Inszenierung des Diasporakörpers durch die jüdische Kleidung betrachten. In Indien, Kurdistan und Marokko haben sich die (sefaradischen) Juden auf verschiedene Art und Weise gekleidet. Form und Schnitt sowie Farben, vor allem die schwarze Farbe, wie sie sich im heutigen Israel bei fast allen Flügeln der Orthodoxen präsentiert, waren unter den Diasporajuden dieser Länder nicht immer gleich angesagt. Der Ort und nicht die jüdische Vorschrift gab also den Ton der Kleidungsordnung an.

Die folgende Geschichte, wie sie von den Haredim sehr gerne als Antwort auf die Frage erzählt wird, warum sich die Orthodoxen heutzutage so und nicht anders kleideten, enthält einerseits eine gewisse Antithese zur vorstehenden Annahme, und sie demonstriert gleichzeitig eine inszenierte und gezielte Philosophie der jüdischen Kleidung. Diese Philosophie sucht sowohl in der Diasporazeit als auch heute im 21. Jahrhundert Anerkennung: „Zum Rabbi Shalom Rokach aus Bahales kam eines Tages ein intellektueller Jude und fragte: Lehrt uns der Rabbi und sagt uns, wie sich unser Vater Abraham kleidete? Abraham hat sich doch sicher nicht in Schwarz gekleidet, fuhr er fort, was uns zeigt, dass die 'schwarze Orthodoxie' im heutigen Israel nicht authentisch ist. Antwortete der Rabbi: Ich kann Ihnen nicht sagen, wie sich unsere Vater Abraham der Hebräer gekleidet hat; ob er Halet (Mantel) oder Spodik (Fuchspelzhut) hatte, spielt keine Rolle, aber eines ist sicher. Er hat den Gojim in ihrer Kleidung beobachtet und machte nicht genau das Gleiche“ (Fajgin 1993, 82).

Im heutigen Israel wird aus der Sichtweise eines orthodoxen Juden gegenüber den eigenen Gojim (säkularen Juden) nach demselben Verfahren gehandelt.

Obwohl diese Erzählung auf eine Absonderung der Juden von ihren Nachbarn in Bezug auf Kleidung hinweist, zeigt die 'Realität' der jüdischen Kleidung in der Diasporazeit, dass überall wo Juden sich befunden haben, oft Übereinstimmungen mit der Kleidungsordnung ihrer Gastgeber bestanden. Für Arnon (1995, 18) ist das Merkmal der Ähnlichkeit in der Kleidung sogar schon auf die Frühzeit des Judentum zurückzuführen. In jener Zeit (biblische

Zeit) und später in der Zeit des Exils waren Juden ein Sonderfall unter den gesellschaftlichen Randgruppen, als sie sich aufgrund ihrer religiösen Tradition (Barttracht und Kopfbedeckung) lange Zeit von ihrer christlichen oder muslimischen Umwelt unterschieden hatten, so dass eine zusätzliche Kennzeichnung nicht notwendig erschien (Jütte 1993, 68-69). Es stimmt auch, dass manchmal in feindlicher Umgebung, wie z.B. in der Zeit der Pogrome in Marokko (ca. 1940), die Juden gezwungen waren, anders zu sein, indem sie sich anders kleideten (Müller-Lanzet 1997). In der Regel aber, wenn es unbedingt zu einem Unterschied zwischen Juden und Gojim in der Kleidungsordnung kam, wurde dies von den Juden selbst inszeniert, insbesondere aus ihrem Glauben und nicht zwingend aus ihrer Umwelt.

„Mit Worten kann man über Kleidung nur sprechen schreiben und lesen. Aber man spürt, sieht, hört, riecht nicht ihre Botschaft, erlebt nicht, was sie vermitteln will“ (Hoffmann & Daberkow 1994, 4). Die jüdische Religion beschreibt und befiehlt allgemeine Normen und Gesetze zur Kleidungsordnung eines Juden, jedoch nicht die Variationen<sup>328</sup>, welche schon erwähnt wurden, ähnliche Züge zu der nicht-jüdischen Umgebung zeigten. Für die Vielfalt in der jüdischen Garderobe sorgten also die Juden selber. Ich möchte im Folgenden drei Beispiele für solche Fälle geben:

Bis 1942 wusste die Welt nicht, dass auch in den Atlas-Bergen und im Süden Marokkos Juden lebten. Die Entdeckung eines ‘verlorenen’ Teils des jüdischen Volkes zeigte den Ethnologen bei ihren Recherchen eine große Reihe von unterschiedlichen, spezifischen und eigenständigen Ritualen, Kleidungsstücken und Schmuck.<sup>329</sup> Die marokkanische Frau jüdischer Abstammung zeigte ähnliche Kleidungsgewohnheiten wie ihre nichtjüdische Nachbarin. Kleine Unterschiede fand man allerdings bei der Kopfbedeckung. Aus Wolle, Seide, Ziegenhaare, Rinderhaaren und Straußenfedern hatten die jüdischen Frauen in diesem Teil Marokkos die größte Sammlung von den Perücken unter den Juden überhaupt. Der Rest der Kleidung war eben ihren muslimischen Nachbarinnen ähnlich.

Auch die jüdischen Männer in Marokko zeigten ähnliche Kleidungsgewohnheiten wie ihre muslimische Nachbarn. Hajach, Darara und Acnif und später Zalabba und Slaham waren Hemden bzw. Röcke, welche in den beiden ‘Lagern’ ähnliche Formen und Farben aufwiesen. Mit Ausnahme eines blauen Schals auf dem Kopf, der unter dem Kinn gebunden wurde

---

<sup>328</sup> Eine Illustration der allgemeinen, ungenauen Vorschrift der Kleidung im Judentum, finden wir z.B. in Ganzfried (1954, 5/3). Dort wird befohlen, dass im Judentum nicht teure aber auch nicht billige Kleidung getragen werden darf. Jeder Jude soll also für sich entscheiden, welche Variation von ‘nicht teuer’ oder ‘nicht billig’ die heiligen Schriften nicht verletzt.

<sup>329</sup> Der Vielfalt der Kleidung und des Schmucks unter den Bewohnern Marokkos hat das Erste Programm (die ARD) eine Sendung gewidmet. Am 15.09.2002 um 13.15 Uhr wurde der Beitrag ‘Weltreisen: Sand und Seide – maghrebinische Schönheit’ ausgestrahlt.

(Schaschija)<sup>330</sup>, unterschieden sich die Juden von ihren Gastgebern nicht (Müller-Lanzet 1997).

In Kurdistan verhielt es sich bezüglich der Kleidung nicht anders. Die dortigen Juden haben sich an die Kleidungsgewohnheiten ihrer nichtjüdischen Umgebung sehr wohl angepasst. Allerdings gab es auch hier eine Ausnahme. Die Kleidung der wohlhabenden Juden war prächtiger als die Kleidung ihrer Nachbarn. Die Männerkleidung waren aus Schafwolle (Amra) und aus Ziegenhaar (Marhaz), aus denen sehr teure Anzüge hergestellt wurden, die auch mit sorgfältiger Stickerei versehen waren. Für Kinder- und Frauenkleidung nahm man in der Regel Stoffe aus Seide. Das übrige Volk, das mit der Armut kämpfte, unterschied sich kleidungsbezogen nicht in jüdischen oder muslimischen Kategorien.

Die dominante Farbe in Kurdistan, sowohl bei den Männern als auch bei den Frauen, war die Farbe Violett. Die grüne Farbe, die meist getragene Farbe der kurdischen Muslime, durfte oft auch bei den Juden Kurdistans zur Erscheinung kommen (ImiJ 1981-82, 71-95).

Als letztes Beispiel sei die Kleidung auf dem indischen Subkontinent genannt. Dort bildet sie einen vielfältigen, reichen Komplex aus Regionen, Religionen und Klassen. Für den Juden spielten die dortigen großen Religionen (Hindus, Islam und Christentum) eine wichtige Rolle in der Art und Weise, wie sich ihre Anhängerinnen und Anhänger dort kleideten. Es ist eine Tatsache, dass Juden in Indien niemals gezwungen waren, sich 'anders' als ihre nicht-jüdischen Nachbarn zu kleiden. So lassen sich dort die Juden von ihren verschiedenen Religionen anhängenden Nachbarn kaum unterscheiden. Als jüdische Merkmale blieben bei den Männern nur die Schläfenlocken und der lange Bart. Bei den Frauen fand man im Verhältnis zur Umgebung kaum einen Unterschied; der Sari ist bei den hinduistischen, islamischen und christlichen Nachbarinnen gleich populär (ImiJ 1995, 113-137). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die sefaradischen Diasporajuden sich in ihrer Kleidungsordnung nicht immer deutlich von ihrem Umfeld abgesondert haben und dies kaum, wenn sie dazu nicht gezwungen waren. Der Einfluss der wirtschaftlichen Lage auf die Unterscheidung ist skizziert worden. Der 'wahre' Unterschied in der Art sich zu kleiden, wurde vielmehr offenbar während der Einwanderungsbewegung in den späten 40er Jahren, als die jüdischen Einwanderer die Kleidungsgewohnheiten ihres Exils mitbrachten. Am Anfang der 50er Jahre sah man verschieden gekleidete Juden überall im Lande Israel, jedoch aufgrund des Prozesses der Kibuz-Galujot und des Bemühens der Zionisten, eine Volkseinheit zu

---

<sup>330</sup> Die Schaschija hatte ursprünglich die Aufgabe, die Ohren vor dem saharischen Wetter zu schützen. Für den Juden bedeutete sie Schutz vor beleidigenden Wörtern seines Nachbarn sowie Schutz davor, dass ihm die nichtjüdischen Nachbarskinder die Kipa stahlen; dies berichtete mir in Hadera/Israel eine aus Marokko stammende Jüdin mit dem Namen Alija Asraf.

schaffen, wurden diese sichtbaren Unterschiede umgeformt. Heute kann man im Gegensatz zu den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine 'gewisse Ähnlichkeit' zwischen allen Juden bzw. Israelis feststellen. Erstaunlicherweise findet man diese 'Ähnlichkeit' deutlicher bei den orthodoxen Juden. Die allgemeine osteuropäische Kleidungsordnung der Juden ist heutzutage das Statussymbol bzw. Erkennungsmerkmal fast aller orthodoxen Juden, ob sie ursprünglich aus Jemen, Kurdistan, Bagdad, Marokko, Indien, Tunis, Ägypten oder Syrien kamen.<sup>331</sup> Seltsamerweise aber irgendwie auch selbstverständlich, traf die zionistische Einheitsidee besonders die Haredim. Die Angst vor dem Verlust ihrer Tradition in der von den Zionisten geschaffenen säkularen Version des Gelobten Landes, schmiedet alle orthodoxen Flügel zu einer Einheit zusammen. Zeichen dieser Einheit ist die 'schwarze Uniform'.

Offen bleibt die Frage, warum die 'schwarze Uniform' weit über ihre Schutzfunktion bzw. Schamfunktion hinaus Schmuckwert erhielt. Eindeutig war und ist die Kleidung stets Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit und der gesellschaftlichen Rolle ihres Trägers. Darin lag zugleich eine der Triebkräfte für die stürmische Entwicklung der Textilproduktion und die ständige Veränderung der Mode (Müller 1997, 11).

Mein Interesse an der Kleidungsordnung der orthodoxen Juden in Israel war von Anfang an, an die Frage gebunden, ob in diesen Kreisen ein Mode-Begriff überhaupt existiert? Es kann nicht sein, so wollte ich am Beginn der Untersuchung annehmen, dass zwei Gesellschaften; dass orthodoxe und säkulare Juden nebeneinander existieren, ohne dass die eine der anderen 'kleine Anstöße' in Kleidungsfragen gibt. Als erste, einfache Übung beobachtete ich zunächst orthodoxe Frauen mit Hüten. Diese Übung sollte die Basis für einen Vergleich mit Kleidungsgewohnheiten bei säkularen Frauen bilden. Form und Größe der Hüte sind in beiden Kreisen sehr ähnlich und unterscheiden sich kaum, auch wenn der säkulare Kreis im Gegensatz zum orthodoxen Milieu den Kopf seltener bedeckt. Eingekauft werden solche Artikel von Juden beider Lager zum großen Teil im Ausland (z.B. England).

Andererseits lassen sich meine persönliche Beobachtungen, Vermutungen und Schlüsse über säkulare Frauen erschließen, welche aus irgend welchen Gründen keine Lust mehr auf Mini-Röcke und die Entblößung ihrer Körperteile haben, was bei ihnen bewirkt, dass sie sich den Stil ihrer orthodoxen Nachbarinnen übernehmen und sich fast auf gleiche Art verhüllen.

Seit der Staatsgründung Israels wurden in Jerusalem Laufsteg-Modenschauen eingerichtet. Diese Tatsache hilft sicherlich dem Beobachter bzw. dem Kulturwissenschaftler bei der

---

<sup>331</sup> Manche behaupten, dass die Einheitlichkeit der Orthodoxie in Israel, welche hauptsächlich aus aschkenasischen Zügen besteht, deutlich die Überlegenheit der aschkenasischen gegenüber der sefaradischen Auffassung zeigt. Man nahm von den Aschkenasim nicht nur die Kleidungsweise, sondern auch die Sprache: es überrascht nicht, wenn man heute einen sefaradischen Orthodoxen hört, der Jiddisch spricht (Nekuda 1991, 50).

Unterscheidung der verschiedenen Gruppen in den orthodoxen Straßen. Jede orthodoxe Gruppe hat ihren Stil und ihre Mode erzeugt, welche sich im Gegenteil zur westlichen Mode nur langsam entwickelt bzw. verändert hat.

Das alltägliche, allgemeine Bild der Menschen auf den Straßen einer Stadt ist gekennzeichnet von allgemeinen Tendenzen der Mode bezüglich Coiffure – Haarfarbe und Schnitt –, Kleidung – Art, Material, Farbe, Muster/Struktur, Verarbeitung, Länge/Kürze – und Accessoires – Schuhe, Strümpfe, Taschen, Tücher, Krawatten, Hüte, Schirme und Schmuck. Weiter gehört dazu, was in der Ethnologie mit ‘Körperbemalungen’ bezeichnet wird, also Make-up, absichtlich herbeigeführte Veränderung der Hautfarbe etwa durch Bräunung oder der Haut durch das Tätowieren. Aber auch Haarentfernungen im Gesicht (Rasur bei Männern) und Körperhaarentfernung (bei Frauen) sind Bestandteile modischer Entwicklung. Mode ist Ausdruck einer mobilen Gesellschaft, deren Werte ständigem Wandel unterliegen (M.K.U 1988, 12).

Wenn wir die allgemeine Orthodoxie auf zwei Gruppierungen (Chassidim und Litauer) aufteilen, dann passt diese Definition der Mode, wie Levi (1988, 34) behauptet, nicht auf die Gruppe der Chassidim, sondern vielmehr trifft sie auf die Litauer zu. Deren elitäre Jeschivas ‘Hebron’ und ‘Hateret-Israel’ geben ihren Anhängern stark den ‘modischen’ Ton. Trotzdem möchte ich anhand meiner Beobachtungen und in Ergänzung zu Levi (1988, 34) behaupten, dass auch die Chassidim einen Mode-Begriff besitzen. Man soll ihn allerdings nur im unterschiedlichen Rhythmus wahrnehmen. Als Beispiel davon könnte man die modische Entwicklung von Bart und Pejas in diesem Milieu nehmen:

Als Teil der „Uniformierung“ auf den haredischen Straßen, bekommt man dort heutzutage bei Männern kaum mehr ein rasiertes Gesicht zu sehen. Jedoch ist Bart nicht gleich Bart. Es ist nach dem jüdischen Glauben strikt verboten den Bart abzuschneiden. Man darf ihn aber frisieren. Auf den Straßen sind Variationen von Bärten augenfällig. Wenn ein Mitglied der Chassidim den Bart zu einem Pferdeschwanz zusammenfasst oder ihn sorgfällig flicht, dann bevorzugt der Glaubensbruder einen buschigen Bart, oder vielleicht will er noch modischer aussehen und teilt seinen Bart in zwei Hälften.

Auch die Form der Pejas bei den Chassidim sind nicht einheitlich. Gerade auf die Brust, im Knoten über den Kopf, um die Ohren gewickelt und kurz oder lang, symmetrisch oder nicht-symmetrisch; dies sind nur einige der Variationen, welche den Pejas zugemutet werden.

Form und Länge der Pejas bzw. des Bartes sind individuell, d.h. sie weisen nicht auf kollektives Verhalten. Schon in der gleichen orthodoxen Gruppe findet man verschiedene Formen und Längen bei Bart und Schläfenlocken. Dies ist wahrscheinlich an den

Individualisierungsprozess (Beck 1986)<sup>332</sup> gebunden, der trotz der kollektiven Einheit des Toragebotes bei jedem Orthodoxen zum Ausdruck kommen muss.

In Analogie zu Wolfgang Schlicht und seiner Analyse der Trend-Sportarten<sup>333</sup>, kann man den Modebegriff der Orthodoxen auch aus dem einfachen Wechselspiel zwischen bzw. der Folgefolge von Einstellung, Interesse, Nachfrage, Produktion und Konsum bezeichnen. Zunächst wird die Einstellung des einzelnen Menschen beeinflusst, wodurch ein Interesse erweckt wird. Die Nachfrage folgt nach und die Produktion und der Konsum schließen den Kreis. Dieser Komplex, der modische Elemente mit einbeschließt, könnte mit dem Beispiel der Perücke bei orthodoxen Frauen erläutert werden.<sup>334</sup>

Im Weiteren möchte ich mich auf die Beschreibung der heutigen orthodoxen Kleidungsordnung konzentrieren, auch wenn dies nicht unbedingt das Ziel meiner Arbeit ist. Vielmehr möchte ich an dieser Stelle ein differenziertes Bild zu der scheinbaren Einheit herstellen, welche nur auf den ersten Blick als solche bezeichnet werden kann.

Von einem Imbissladen in Jerusalem aus, zwischen koscherem Falafel und Smalltalk, sowie durch Exkursionen in der Hauptstadt der frommen Menschen Israels, habe ich in mehreren Besuchen einige allgemeine Merkmale der Straßenshow von verschiedenen orthodoxen Gruppierungen aufgenommen. Meine 'zufälligen' Beobachtungen zur Kleidungsordnung der allgemeinen Orthodoxie stimmen weitgehend mit dem Bericht Levis (1988, 31-46) überein und können ihn im großen Teil ergänzen.

Die Kleidung der Litauer ist im Allgemeinen einfacher als die hasidische Kleidung, und sie ist modern. Am Werktag trägt der Litauer einen einfachen Hut (Knejtsh) mit einer Spalte in der Mitte<sup>335</sup>, kurzen Mantel, lange Hose mit 'normalem Gürtel'<sup>336</sup> und dunkle Schuhe. Ab und zu gelingt es dem Beobachter, den Litauer auch mit einer Krawatte zu sehen.

Die litauischen Juden erlauben sich sogar den Anzug, der außer Schwarz auch die Farben Grau, Braun und Beige hat.

---

<sup>332</sup> Ulrich Becks Individualisierungsthese bezeichnet einen Zentralvorgang in der gegenwärtigen modernen Gesellschaft. Die Gussformen der Lebensführung eines Menschen (Zugehörigkeit zu Klasse, Schicht und Familie sowie Berufsfeld) verlören an Ordnungskraft; absehbar werde eine dominant auf das Schicksal des Einzelnen zentrierte Lebensform (LzS 1994, 292-293).

<sup>333</sup> Vorlesungsreihe im WS-97 von Prof. Dr. Wolfgang Schlicht am Sportinstitut der Universität Tübingen im Fachbereich der Sportsoziologie.

<sup>334</sup> Siehe Abschnitt 6.6.1.

<sup>335</sup> Für alle im Weiteren erwähnten Hüte, siehe Abschnitt 6.6.2.

<sup>336</sup> Der Gürtel als 'orthodoxes' Kleidungsstück hat die Aufgabe, zwischen Kopf (Geist) und Körper (Genitalzone) zu unterscheiden. Breite und Form des Gürtels variieren in den verschiedenen Gruppierungen der Chassidim. Im Viertel der Litauer trägt man grundsätzlich keinen solchen Gürtel (siehe Abschnitt 6.6).

Werktagskleidung und Samstagskleidung unterscheiden sich bei den nichtverheirateten Litauern nicht. Jedoch die Avrechim und die großen Rabbiner dieses Kreises sind in ihrem Samstags-Aussehen festlicher als im Alltag. Am Samstag tragen die litauischen Avrechim einen schwarzen, langen Mantel (Sirtok) mit einem Schnitt hinten, der mit zwei Knöpfen endet. Die noch nicht verheirateten Schüler der Jeschiva tragen auch am Samstag ihren einfachen, kurzen Mantel. Litauische Juden tragen grundsätzlich keinen Gürtel.

Die sefaradischen Litauer kleiden sich ähnlich wie die aschkenasischen Litauer. Nach vielen Jahren Studium in eigenen Jeschivas haben die sefaradischen Litauer außer der jiddischen Sprache auch den Kleidungsstil von den Aschkenasim übernommen. Im Gegensatz zu den Chassidim sind die sefaradischen Litauer mit ihrer Kleidungsgarderobe vielfältiger. Die traditionelleren (z.B. geborene Russen) tragen einen langen schwarzen Mantel, aber keine Krawatte. Ihre Schläfenlocken lassen sie 'wild' wachsen.

Aufgrund ihrer Nähe zu den säkularen Juden kleiden und verhalten sich die Chassidim von *Habad* ähnlich wie die Litauer. Sie sehen sehr gepflegt aus und achten sehr darauf, dass ihre Kleidungsordnung die Tradition nicht verletzt. Ihr Gürtel ist schmal und wird nur beim Beten getragen. Ihr Mantel ist kurz und dunkel und wird so geknöpft, dass die rechte Brustseite die linke Seite zudeckt.<sup>337</sup> Außerdem tragen sie keine Krawatte.

Die gesamte Gruppe der Chassidim, ausgenommen die Gruppe von *Rosin*, trägt grundsätzlich keine Krawatte, um nicht beim Binden der Krawatte an das christliche Kreuz zu erinnern. (Fajgin 1993, 86). Man wird sie aber kaum ohne den berühmten Gürtel antreffen, welcher Variationen von Breite und Farbe aufweist.

Eine Variation die den Gürtel zum Bestandteil des Mantels macht, findet man bei den *Jerushalmim*. Ihre 'Halet' (Mantel) hat keinen normalen Gürtel, sondern der Gürtel ist durch Schleifen und Knöpfe mit dem Mantel verbunden. Der Mantelstoff hat Streifen mit Weiß- und Goldschattierungen. Der Hut ist am Werktag einfach, aber am Samstag tragen sie den berühmten Streimel. Die Hose ist schwarz und nur dreiviertellang.

Die Chassidim von *Gur* sind in Bezug auf ihre Kleidung sehr traditionell. Am Wochentag tragen sie eine einfache Kipa und einen einfachen Hut (Kapelusch). Darunter befinden sich in der Regel die Schläfenlocken, die über den Kopf geknotet sind. Der Mantel ist schwarz oder manchmal dunkelblau und hat hinten einen Schnitt. Die Hose ist lang und schwarz und steckt bis zu den Knien in dunklen Kniestrümpfen. Die Schuhe sind niedrig ohne Schuhbänder. Am

---

<sup>337</sup> Nach der Kizur Shulhan Haruch (1954, 5/4) muss man darauf achten, dass beim Anziehen verschiedener Kleidungsstücke rechts immer vor links kommt. Dieses Gebot wird meiner Beobachtung nach von den Litauern grundsätzlich nicht eingehalten.



Samstag tragen sie den Seidenmantel und einen hohen Fuchspelzhut (Spodik), als eine Ehre, die nur den verheirateten Avrechim vorbehalten ist.

Ähnliche 'blumige' Eigenschaften zeigen die Chassidim von *Bahales* und *Stamer* aber insbesondere die aus *Visnitsch*. Die Chassidimgemeinde aus *Visnitsch* gilt unter den Chassidim als 'Pfau'. *Bahales* und *Visnitsch* verfügen im Gegensatz zu der Chassidim von *Stamer* über mehr ökonomisches Kapital; sie kooperieren mit der israelischen Regierung und erhalten dadurch gewisse Finanzhilfen. Dagegen ist die *Stamer* Gruppe gegen den säkularen Staat Israel, was vermutlich bewirkt, dass ihre Kleiderpracht 'milder' als die der Gruppen *Bahales* und *Visnitsch* ist. Manche von den *Stamer*-Chassidim erkennt man an dem sehr einfachen, flachen und breiten Hut (Palusch). Ihr Seidenmantel ist dreiviertellang und ausgerüstet mit zwei Reihen von Knöpfen.

*Bahales* und *Visnitsch* dagegen verwenden auf ihr Aussehen größere Mühe. Von einem Alltagshut (Samet) wechseln sie am Samstag zum prächtigen Streimel. Der Mantel ist sehr lang und hinten ohne Schnitt, am Samstag tragen sie einen Seidenmantel. Die Hose ist schwarz und nur dreiviertellang, so dass die schwarzen Socken immer zu sehen sind. Die Schuhe sind niedrig ohne Schuhbänder. Den Gürtel tragen sie täglich.

Eine besondere Chassidimgruppe ist die Gemeinde von *Toldot Aaharon*. Diese Hasiden tragen gleichzeitig zwei Mäntel und zwei Gürtel. Der innere Mantel ist dünn und hat weiß-grüne Streifen, der äußere Mantel ist lang und schwarz. Die Gürtel sind beide weiß und verdecken eine große Breite. Unter ihrem Hut (Palusch) befindet sich eine besonders große Kipa (Jahrmolka). Sie tragen dreiviertellange Hosen und werden mit langen senkrechten Schläfenlocken gesehen.

Weitere Chassidimgruppen sind *Neturei Karta*, *Strikov*, *Amschinov*, *Alexander* und *Spinka*. Auch ihre Kleidungsordnung verdiente eine differenzierte Darstellung.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in der orthodoxen Kleidung eine enorme Vielfalt herrscht. Jede Gruppe der Orthodoxie unterscheidet sich von anderen Gruppen durch das Aussehen, jedoch kann man auch innerhalb einer Gruppe verschiedene Auffassungen zu Kleidungsteilen, Bart und Schläfenlocken finden. Dies wohl deshalb, weil jedes Individuum durch das Getragene seinen 'zweiten Körper' zeigen will.

Die Kleidung dient als Zeichen nach außen, enthält aber ganz genau auch den Hintergrund für selbstverständliche, persönliche Erfahrungsmöglichkeiten. So ist bei Hüten beispielsweise Form und Größe, sowie Art und Qualität zu unterscheiden.<sup>338</sup> Die Orthodoxen geben im Verhältnis zu dem ihnen zur Verfügung stehenden Kapital viel Geld für Kleidung (und

---

<sup>338</sup> Siehe Abschnitt 6.6.2.

Schmuck) aus. Manchen Gemeinden, so wurde mir gesagt, unterhalten sogar Kleidungsfonds für diejenigen Gemeindemitglieder, welche mit dem Geld (für Kleidung) knapp sind. Wenn die Kleidung sozusagen zum eigenen Körper gemacht wird, dann ist es auch nicht verwunderlich, dass es in Jerusalem und Bnei Brak viele Modegeschäfte und Schneiderbetriebe für orthodoxe Juden gibt. Die Sonderanfertigung von Kleidung von vielen orthodoxen Juden ist somit ein tägliches Geschehen, insbesondere für deren Frauen. Jerusalem, der größte Wohnort der Haredim in Israel, hat die bunteste Sammlung 'der schönsten Pfauen der Welt'.<sup>339</sup>

Die Kleidung kann auch als Gradmesser (der Observanz) der Orthodoxie der jeweiligen Gruppe gesehen werden, denn *je strenger orthodox der Kreis ist, desto größer ist die Aufmerksamkeit, die der Kleidung gewidmet wird*. Prächtige bzw. glänzende Pelzhüte und Mäntel aus teurem Stoff findet man immer bei streng orthodoxen Chassidim.

Dem Anschein nach haben die jüdischen Gesetze und Riten durch die orthodoxe Kleidung den Weg in die Moderne gefunden. In den nächsten Abschnitten wird die Kleidung allerdings nicht nur als ganzheitliches System betrachtet, sondern es wird versucht die Kleidung in ihrer Differenziertheit; in ihren Farben und als Einzelstücke, zu erläutern.

#### **6.4 Bedeutung und Wirkung von schwarzer Kleidung**

Das ‚Panorama Schwarz‘ ist heutzutage in vielen orthodoxen Vierteln in Jerusalem aber auch in anderen Gebieten im ganzen Israel normal. Man hat sich dermaßen daran gewöhnt, dass zur Farbe Schwarz im Verbindung mit Kleidung sofort das Phänomen Orthodoxie assoziiert wird.<sup>340</sup> Auf meine abstrakte Frage: Warum gerade die Farbe Schwarz?, wurde mir scherzhaft von manchen Avrechim geantwortet: „Weil Gott uns Juden alle schönen Dinge verboten hat; von Schweinefleisch und Meeresfrüchten bis hin zu modischen Farben, die in der Kleidung zu tragen uns nicht erlaubt ist.“<sup>341</sup> Dieses Verbot geht, so behaupten viele Orthodoxe, bis in die

---

<sup>339</sup> Außer als Symbol der Schönheit gilt der Pfau auch als Symbol der Unsterblichkeit und der Unverweslichkeit (Lurker 1979, 51). Vielleicht lässt sich diese letzte Symbolik dem ästhetischen Merkmal der orthodoxen Kleidung anschließen.

<sup>340</sup> Im Rahmen der Untersuchung zu Farben und ihrer Bedeutung (Dezember 2001) haben weit mehr als die Hälfte meinen (säkularen) Probanden (21 zu n=30) die Assoziation „orthodox“ im Zusammenhang zwischen Kleidung und der Farbe Schwarz gebracht. Ihre Aufgabe enthielt zwei Wörter (Schwarz...Kleidung.....???), die Probanden sollten das dritte Wort selbst suchen. Außer „orthodox“ bekam ich die Wörter „dünn“ „heiß“ und „schön“.

<sup>341</sup> Die Farbe Rot ist in orthodoxen Kreisen strikt verboten. Sie ist die Farbe der Erotik (z.B. der Lippen). Morris' (1967, 42) Theorie besagt, dass die roten Lippen uns an das weibliche Geschlechtsorgan erinnern. Für Ploss (1989, 7-13) ist die Farbe Rot Synonym für Schönheit, so in mehreren Sprachen. Weil die Farbe Rot mit verbotenen Tätigkeiten und Zonen assoziiert wird, haben vermutlich die Orthodoxen Kleidung dieser Farbe verboten. Levi (1988, 64) erwähnt die Farbe Rot als verbotene Tragefarbe im orthodoxen Kreis. Ähnlich geht es

biblische Zeit zurück. Allerdings können Wissenschaftler darüber, ob in der biblischen Zeit überhaupt feste Farbstoffe existierten, auf dem derzeitigen Stand der Forschung nur Vermutungen anstellen.<sup>342</sup> Ich möchte dazu einige Beispiele geben.

Den bekanntesten vor allen Farbstoffen verbinden wir sicherlich mit der Königin der Farbe; dem Rot, das für viele der Inbegriff von Farbe überhaupt ist. Zu ihrer Entstehungsgeschichte gehören wahrscheinlich das intensive Rot des Lebensträgers Blut und die natürliche mineralisierte Farbe des roten Ockers. Später wurde aus den phönizischen Städten Tyros und Sidon bekannt, dass aus dem Rohstoff von Kermesläusen und Purpurschnecken<sup>343</sup> die Farbe zu gewinnen sei. Darüber wann und wie es sich mit der roten Farbe tatsächlich zugetragen hat, weiß im Grunde genommen niemand etwas Genaueres (Ploss 1989, 7-13).

In einigen wenigen Fällen, so im Alten Ägypten, ist es gelungen, den Nachweis der Tuchfärbung zu erbringen. So haben die Bewohner des Niltales schon vor 4000 Jahren mit Indigo<sup>344</sup> gefärbt. Ein Beweis der Tuchfärbung liegt in den Binden von Mumien vor, die etwa 2500 vor Christus einbalsamiert worden waren. Hier wurden Spuren von Safran nachgewiesen (Vogt 1973, 17-18). Ploss (1989, 13) behauptet, dass an Wohnstätten des Neandertalers vor 75.000 Jahren sich Stifte aus rotem und gelbem Ocker fanden, die vielleicht zur Körperbemalung dienten. Und wenn man vermuten darf, dass das Schminken als Vorläufer der Textilfärbung gelten kann (Müller 1997, 49-52), so liegt der Ursprung der Textilfärbung sehr weit zurück in der Weltgeschichte.

Wie in dieser letzten Annahme und in Bezug auf die schwarze Farbe könnte man wie Fajgin (1993, 82) argumentieren und behaupten, dass die Farbe Schwarz im alten Israel den Juden als Distinktionsmerkmal zur Absonderung und Differenzierung von ihrer nichtjüdischen Umgebung diene. Diese Annahme greift aber zu weit, weil die Aussicht, die Verwendung von Farbstoffen über Jahrtausende in die Vergangenheit zurückverfolgen zu können, sehr gering ist, da weder die Farbstoffe selbst noch Zeugnisse ihres Gebrauches die Zeiten

---

meiner Erfahrung nach mit anderen modischen, schreienden Farben, die sowieso immer mit dem Verbotenen assoziiert werden.

<sup>342</sup> Wenn man alten Berichten glauben darf, dann färbten schon die Gallier (500 v. Chr.) ihre Gewebe mit dem Saft der Heidelbeere. Sie pressten die Früchte aus und erhielten so eine Flüssigkeit, deren Farbe auf Leinen zog. Freilich ist dieser Farbstoff nicht sehr beständig. Am Licht zersetzt er sich leicht und schnell. Zudem reagiert er auf Säuren und Laugen sehr empfindlich. So war also die Heidelbeere der alten Gallier noch kein idealer Rohstoff für das Färben von Textilien; es war gar nicht leicht, die Fasern mit dem Farbstoff dauerhaft zu verbinden (Vogt 1973, 29).

<sup>343</sup> Die eigentlichen Färbeschnecken des Altertums waren zwei Arten von Stachelschnecken, *Murex trunculus* und *Murex brandaris*. Sie lebten zahlreich und vermehrungsfreudig in den Küstengewässern des Mittelmeeres und gedeihen auch heute noch dort (Ploss 1989, 7-13).

<sup>344</sup> Indigo ist ein leuchtend blauer Farbstoff. Er hat auch in der Gegenwart noch Bedeutung.

überdauert haben (Vogt 1973, 17-18). Verlässlich bekannt ist allenfalls, dass die schwarze Farbe in Beschreibungen von Juden in Osteuropa seit dem Mittelalter immer mit den ‘Stigma-Symbolen’<sup>345</sup> im Zusammenhang gebracht worden ist (Jütte 1993, 68-73).

Das orthodoxe Schwarz bewirkt bei den säkularen Juden des heutigen Israel Emotionen von Angst und Wut, wenn diese Farbe in Verbindung zu anderen Elementen wie etwa Kleidungsstücken (z.B. Hut) bzw. Aussehen (z.B. Schläfenlocken) steht. Meine Beobachtungen zur Wirkung des alltäglichen Schwarz bei den säkularen Juden in gemischten Kreisen (orthodox und säkular), erlauben mir die folgenden Anmerkungen.

Ein nicht religiöser Israeli, der sich schwarz kleidet, bewirkt keine negativen Assoziationen bei den Israelis. Ein orthodoxer Jude, der zwar die ‘Basislinien’ eines orthodoxen ‘Outfit’ zeigt (Hut, Mantel, Bart und Schläfenlocken), aber, wie mancher Litauer, helle Farben trägt, bewirkt bei den säkularen Juden ebenso kein großes Misstrauen. Dieser ‘moderne’ Orthodoxe erzeugt nicht die gleichen ‘Wirkung’, wie derjenige, der in Schwarz gekleidet ist. Betrachten wir den Juden am Anfang seines Unterweisungsweges in der Chasara Bietschuwah. Ein Bart ist oft höchstens als Flaum vorhanden, von Schläfenlocken fehlt jede Spur und sein Mund ist noch nicht hinreichend mit Tora und Talmud gefüllt. Diese Schüler gleichen in ihrem Verhalten den ‘sündigen’ Israelis, aber trotzdem erwecken sie in ihrer säkularen Umgebung kein Vertrauen, weil sie eben eine schwarze Kipa tragen. Es genügt also in diesem Fall, die schwarze Farbe nur zu zitieren oder anzudeuten, um als orthodox und dadurch als ‘gefährlich’ eingestuft zu werden.

Ohne Zweifel lässt die schwarze Farbe die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgruppe assoziieren. Diese Gruppe erscheint als absolut und daher ‘gefährlich und fremd’, sie wird aber von ihren Nachbarn auch als ‘ehrlich und sozial’ betrachtet.<sup>346</sup> Das säkulare Gefühl eines Beobachters ist ambivalent und wird gleichzeitig als Gefahr, Wunder, Geheimnis und Trauer wahrgenommen.<sup>347</sup> Die Wirkung der Farbe auf den Betrachter kann so stark sein, dass sein Gesamtorganismus darauf reagiert.

Professor Wohlfarth von der University of Alberta in Kanada hat ermittelt, dass Atmungsfrequenz und Pulsschlag von Testpersonen signifikant steigen bzw. sinken, wenn sie

---

<sup>345</sup> Im Gegensatz zu ‘Status-Symbol’ meint ‘Stigma-Symbol’ die negative Interpretation der schwarzen Kleidung der Juden durch ihre nichtjüdische Umgebung. Die Kleidung stiftet in diesem Fall eine negativ besetzte Identität (mehr dazu siehe: Jütte 1993, 65-89).

<sup>346</sup> Dieser Absolutismus zeigt in sich sogar eine wirtschaftliche Ebene; so im Versicherungsbereich. Im Dezember 2001 sah ich am Stadtrand von Tel-Aviv ein großes Plakat mit dem Logo einer Versicherungsfirma, auf dem ein Orthodoxer gezeigt wurde. Die Versicherungsfirma wollte wahrscheinlich mit dieser Aktion ein gewisses Vertrauen bei ihren Kunden aufbauen, weil den Orthodoxen das Stehlen, Betrügen und andere kriminelle Eigenschaften verboten sind.

<sup>347</sup> Die signifikanten vier Eigenschaften von 30 Befragten.

Farben ausgesetzt werden; für einzelne Farben sind die Veränderungen spezifisch (Küppers 1989, 20-27). Für Frieling (1988, 164) gehört das Schwarz zur Urange, daher drückt es gewisse Zwänge aus, vom Überdrußgefühl angefangen bis zur schweren Zwangneurose. Stets zeigt die Farbe Schwarz irgendeinen Konflikt an, auf welchem Gebiet er auch – innerlich – ausgetragen werden mag.

Solche und ähnliche Laboruntersuchungen über die schwarze Farbe und ihre Wirkung auf Testpersonen, habe ich selber physiologisch (wissenschaftlich) nicht verfasst.<sup>348</sup> Doch meine Beobachtungen zu diesem Thema ergeben keine anderen Erscheinungsformen von menschlichen Äußerungen über die Farbe Schwarz, außer Angst, Frustration und Wut, die mit hohem Pulsschlag und schnellem Atmungsfrequenz einhergehen. In erster Linie bedeutet ‘schwarz’ für einen säkularen Israeli Negation, Zwang und Konflikt.<sup>349</sup>

Schwarz kann auf übersteigerte Selbstdisziplin und gefährlichen Starrsinn hinweisen. Wer Schwarz zur Lieblingsfarbe wählt, ist bereit sich einzuordnen, unterzuordnen, sich selbst zurückzustellen. Wer Schwarz trägt kann auf eine Haltung hinweisen, in welcher dem Betreffenden alles egal bzw. legal ist. Und obwohl die Farbe Schwarz in vielen anderen Völkern die Trauer und das Ende symbolisiert<sup>350</sup>, gelingt es den orthodoxen Juden, diese als vorteilhaft und positiv im Kampf gegen den ‘bösen’, säkularen Israelis zu gewinnen.

Im Folgenden werde ich einige Aspekte zum ‘Phänomen Schwarz’ bei den orthodoxen Juden darstellen, vor allem sein Merkmal als Distinktionsmittel und seine Funktionen als Machtfaktor (im Militär) und Schutzfarbe. Diese Gehalte des orthodoxen Schwarz haben mir meine Erfahrungen in Jerusalem vermittelt. Um einen Überblick auf Farben im Allgemeinen und auf die schwarze Farbe im Spezifischen zu schaffen, betrachte ich nun die Farbe Schwarz als Symbol.

#### **6.4.1 Schwarz als Symbol**

Die Behandlung von Farbbegriffen bzw. Farbnamen und deren Symbolik ist ein Spezialfeld, auf dem sich verschiedene Fachdisziplinen wie Sprachwissenschaft, Kunstgeschichte, Semiotik und Völkerkunde kreuzen. Diese Disziplinen untersuchen die verschiedenen

---

<sup>348</sup> Von vielen über den Zusammenhang von der Farbe Schwarz und der Orthodoxie Befragten erinnere ich zwei junge Menschen, die mit einem Schweißausbruch und Tränen reagierten. Meine einfache Frage führte zu einem Dialog bzw. einer Diskussion, die knapp über eine Stunde dauerte.

<sup>349</sup> Auch wenn nicht gezielt von mir untersucht, tauchten diese drei Begriffe: Negation, Zwang und Konflikt, öfter in der Auseinandersetzung von säkularen Juden mit ihren orthodoxen Rivalen auf. Diese Begriffe wurden nicht immer direkt von meinen Gesprächspartnern erwähnt. Vielmehr konnte ich dies im Nachhinein so interpretieren.

<sup>350</sup> Für die Chinesen ist die Trauerkleidung allerdings weiß oder hellgrau (Müller 1997, 50).

Wirkungen, die Farben bei Menschen auslösen: psychologische Wirkungen darin, dass Farben automatisch-unbewusste Reaktionen und Assoziationen auslösen können; symbolische Wirkungen darin, dass den Farben Begriffe zugeschrieben werden, die keine reale Farbe haben; kulturelle Wirkungen insoweit, als dass unterschiedliche Lebensweisen in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Farbanschauungen enthalten; politische Wirkungen darin, dass Flaggen und Wappen politische und religiöse Machtverhältnisse signalisieren und schließlich kreative Wirkungen, wenn neue Farbwirkungen entstehen.

Die Farben werden mit Erfahrungen in Zusammenhang gebracht, d.h. sie werden erinnert mit dem Kontext in dem wir eine Farbe wahrnehmen. Das Wahrnehmen (und Tragen) von Farben durch ein Lebewesen ist nicht zufällig bzw. überflüssig, sondern darf als funktionsbedingte Notwendigkeit gesehen werden (Koenig 1975, 177).

Um diesen Komplex der Farben zu durchschauen, wird die Vielfalt des Farbspektrums klassifiziert und dieses auf eine bestimmte Richtung und Bedeutung gebracht<sup>351</sup>: *Blau* ist die Lieblingsfarbe, ist freundlich und steht für Sympathie und Harmonie, doch wird es auch als kalte Farbe bezeichnet. *Rot* ist die stärkste Farbe, da sie die vielschichtigsten Gefühle wecken kann: von Sexualität über Erotik bis Liebe, sowie von Hektik über Wut und Zorn bis Hass, Verbotenes und Unmoralisches. Bei *Grün* scheiden sich die Geister: es ist die Natur und damit das Leben; Hoffnung, Zuversicht, Frische, Beruhigung, Erholung und Toleranz, aber auch das Unreife, Giftige oder Ungenießbare. *Rosa* ist das Zarte, das Weiche und wird etwa der Kindheit, der Naivität und auch dem Unsachlichen zugeordnet. Es ist das Weibliche und steht für Charme, Höflichkeit, Empfindsamkeit, Sanftheit, Schwärmerei, Träumerei und Romantik. Die zwiespältigste Farbe ist *Gelb*, denn es steht sowohl für Optimismus – ist es doch die Farbe der Sonne und des Sommers – als auch für Neid, Eifersucht, Verlogenheit oder auch das Saure; im Amerikanischen ist ‘yellow’ ein Synonym für ‘feige’. *Weiß* ist physikalisch keine Farbe, sondern die Mischung aus allen sichtbaren Farben. Es ist die einzige Farbe, die scheinbar nur positive Attribute besitzt: Glaube und göttliche Vollkommenheit. Weiß ist wahr, ehrlich, rein, klug, eindeutig, neutral. Nach der französischen Revolution wurde es zur Farbe der Intelligenz ausgerufen.<sup>352</sup> Auch die Wissenschaft, die Sachlichkeit, die Funktionalität und die Genauigkeit werden durch das Weiß ausgedrückt. Der Farbe *Braun* werden vor allem negative Merkmale zugeschrieben: das Unsympathische, das Unerotische, die Faulheit, die Unmäßigkeit oder das Verdorbene. Braun steht für das Altmodische, das

---

<sup>351</sup> Mehr dazu siehe: Freilich (1955) und Lüscher (1978), sowie Küppres (1989, 20-27).

<sup>352</sup> Aus dem Gespräch ‘Volltreffer ins Schwarze’ von Elisabeth Zibulla mit Ulrich Hägele (aus dem Tagblatt Anzeiger S. 1, am 30.10.2002).

Spießige, das Biedere oder die Dummheit. Als positive Merkmale gelten die Geborgenheit, die Gemütlichkeit und das Aromatische. Die langweiligste Farbe für sich gesehen ist *Grau*. Sie ist die Einsamkeit, die Unsicherheit und das Alter. Grau steht für das Angepasste, die Heimlichkeit und das Mittelmäßige. Wenig positiv wird mit Grau in Verbindung gebracht die Pünktlichkeit, die Nachdenklichkeit und die Bescheidenheit.<sup>353</sup>

Es wäre laut Heller (1989, 13-17) angemessen, eine Farbanalyse kritisch zu interpretieren. Farben und deren Bedeutungsgehalte sind sicherlich kulturell bedingt, und je nach Kultur, Kontext und Sprache variieren sie. Dieselbe Farbe wirkt in verschiedenen Kulturen anders. Sogar der wahrgenommene Farbton wird unterschiedlich definiert. Ich möchte dies anhand zweier Beispiele erläutern:

Die Farbe Weiß symbolisiert in vielen Kulturen das Reine und die Klarheit.<sup>354</sup> Die Frage ist, wie wird sie in solche Kulturen interpretiert, in denen man für die Farbe Weiß bzw. für ihre hellen Stellvertretungen, mehrere Nuancen und Töne hat? Wie wird die Farbe Weiß in solchen Ländern wahrgenommen, in denen über 150 Tage im Jahr der Boden mit 'schmutzigem' Schnee bedeckt ist?

Als weiteres Beispiel nehmen wir Zweckdienlicherweise die Farbe Schwarz, welche als Trauer- und Todesfarbe in vielen Kulturen verbreitet ist. Hier frage ich mich: ob Schwarz immer gleich als Schwarz wahrgenommen wurde, oder ob es sich hier vielmehr um verschiedene Variationen von dunklen Farben handelte, die als schwarze Farbe funktionieren und als solche interpretiert werden?

Ob Schwarz überhaupt eine Farbe ist, spielt eigentlich keine Rolle, denn es wird als solche wahrgenommen.<sup>355</sup> Schwarz steht für das Ende, die Leere, die Trauer oder die Nacht. Egoismus, Härte, Bedrängnis, Schuld, Lüge, Untreue und Unglück werden mit Schwarz verbunden. Schwarz wirkt vor allen Dingen im Zusammenspiel mit anderen Farben und hat die Eigenschaft, deren negative Wirkung zu verstärken. Ein Körper der das Licht schluckt ist

---

<sup>353</sup> In dem Buch von Eva Heller 'Wie Farben wirken' wurden fast 2000 Menschen befragt, mit welchen Farben sie welche Gefühle in Zusammenhang bringen. Die in der Untersuchung von Heller ausgewählten Farben und ihre Eigenschaften wurden hier nur kurz erwähnt und beschrieben. (Zur psychologischen Bedeutung und Wirkung von Farben siehe: Frieling 1988, 93-175 und zu Farben in Religionen und Gesellschaft siehe: Riedel 1983, 15-190).

<sup>354</sup> Über Jahrhunderte hinweg verlangte das abendländische Empfinden, dass alle Kleider und Stoffe, welche direkt den Körper berühren (Hemden, Schleier, Pumphosen, Unterhosen und Leintücher), weiß oder ungebleicht zu sein hätten. Mitunter war vorgeschrieben, so in einigen Klöstern, dass solche Kleidungsstücke ungefärbt sein müssen, weil dies den Nullzustand der Farbe bedeutete. Solche Vorschriften formulierten die Ansicht, dass Farbe (außer die weiße Farbe) mehr oder weniger als unrein galt, vor allem wenn sie aus dem Tier stammte bzw. hergestellt war (Pastoureau 1995, 90).

<sup>355</sup> Schwarz ist nach seiner physikalischen Definition die Farbe eines nichtleuchtenden Körpers, der alles Licht schluckt.

schwarz, und man behandelt ihn mit Respekt und Zittern (Brücke 1887, 146-153). Schwarz symbolisiert die Trauer und das sittlich Minderwertige. Es scheint als Beiwort der Seele, des Gemütes, der Sünde, des Frevels, des Neides, der bösen Gedanken und der Verbrechen (Lauffer 1948, 51-52). Es ist der Zorn (Schwentner 1915, 10-14), der das Gesicht des Menschen verfinstern kann. Es ist das Ende jeder tierischen oder pflanzlichen Biologie, das am Ende alles schwarz färbt. Die schwarze Farbe ist damit das Symbol des Todes. Das Schwarze wird mit dem Verlust identifiziert (Westheider 1995, 29), wodurch eine tiefe Trauer entsteht.<sup>356</sup> Die antiken Karthager färbten, wenn der Staat ein Unglück erlitten hatte, die Mauern ihrer Stadt schwarz, was für das eigene Volk ein trauriges Geschehen bedeutete.

Die Architektur des Zweiten Tempels in Jerusalem (ca. 515 v. Chr.), erreichte mit Hilfe der schwarzen Farbe ihre geheimnisvolle Bedeutung. Wer den Tempel Gottes von Osten betrat, hatte eine Reihe von Toren zu durchschreiten und eine Anzahl von Stiegen emporzusteigen, ehe er sich (wenigstens im Geist) vor dem Allerheiligsten befand, das mit seinem Dunkel und seiner Abgeschlossenheit geeignet war, den geheimnisvollen Gott zu vergegenwärtigen (Keel 1972, 151). Ein solcher architektonischer Effekt im Zusammenwirken mit der schwarzen Farbe bleibt geheimnisvoll und bedrückend.

Der mächtige Ausdruck von Schwarz ist auf die Natur zurückzuführen. Naturschwarz ist voller Geheimnisse; in ihm kann sich alles verstecken (Frieling 1988, 163). Bereits um das Jahr 1500 herum machte sich Leonardo da Vinci Gedanken über die Harmonie der Farben in der Natur; im Regenbogen sah er die Offenbarung der Natur. Auch Goethe<sup>357</sup> beschäftigte sich als Naturforscher um das Jahr 1800 intensiv mit Farbtheorie und Harmonielehre (Küppers 1989, 231-238). Als Gegenpol zu Isaac Newton, der im Sonnenlicht mehrere Farben sah und daraus eine für mehrere Jahrzehnte gültige Theorie abgeleitet hatte, glaubte Goethe über mehr als 40 Jahre seines Lebens an die Lichtreinheit des Sonnenstrahls.<sup>358</sup>

Hiermit nahm die Farbensymbolik ihren Ausgang von den Eindrücken der Natur, vom Gelb der Sonne, vom Frühlingsgrün und von der Himmelsbläue ebenso wie vom Erröten des sich schämenden Menschen, von der Blässe des Todes und von der mysteriösen, bedrohlichen Nacht (Lauffer 1948, 9). Wo die menschlichen Sinne, wie z.B. das Sehorgan, gezwungen sind abzuschalten, kommt die Schwärze auf ihre mächtige Art und Weise zur Geltung. Schwarz ist

---

<sup>356</sup> Im alten Ägypten war Gelb die Trauerfarbe, denn Gelb symbolisierte das ewige Licht (Heller 1989, 90). Mumienbinden (ca. 1500 v. Chr.) waren etwa durch Safran gelb gefärbt (Vogt 1973, 17).

<sup>357</sup> Zu Goethes Farbenlehre siehe: Sölch 1998, 84-94.

<sup>358</sup> Siehe auch 'Magazin – Botschaften aus dem Reich des Lichtes' im 'Abenteuer Wissen' am ZDF von 11.12.2002.



die Macht der Finsternis oder anders ausgedrückt: Finsternis ist eine Macht – und das Schwarze ist der Repräsentant dieser Macht (Frieling 1988, 159-166). Die Nacht bietet der menschlichen Phantasie ein gehaltvolles Medium bzw. eine Projektionsfläche, und sie bildet gleichzeitig einen Kontrast-Pol zum Göttlichen, das mit der Farbe Weiß verbunden ist. Die Nacht löst die Dinge vom erkennenden Zugriff des Auges und ist die ideale Folie, auf der unfassliche Vorstellungen und Ängste abgebildet werden können. So sind die Wesen der Finsternis böse und müssen gefürchtet werden, die des Lichtes sind gut und liebenswert. Eines solchen Symbolismus von Schwarz bedienen sich im Allgemeinen alle Religionen, schreibt Knuf (1988, 31-32), allerdings und insbesondere das Judentum. Das Schwarze also auch ein Gegensatz zu den hellen Priestergewändern in biblischen Zeiten und selbstverständlich zu den weißen Engeln.

Die Farbe Schwarz gilt oft als ein schlechtes Omen. Derjenige, dem eine schwarze Katze über den Weg läuft, ist nach landläufiger Meinung gut beraten, seine Geschäfte aufzuschieben und nach Hause zurückzukehren. Schwarze Tiere gelten als Vorboten des Todes. So durfte im Erzgebirge nichts von schwarzen Pferden gezogen werden, was nämlich Unglück in die Ehe bringen würde. Beim Viehaustrieb darf die erste Kuh keine schwarze sein, soll kein schlechtes Wetter verursacht werden. Zum Binden eines Blumenstraußes soll kein schwarzer Faden genommen werden (Knuf 1988, 41).

Umgekehrt gibt es auch Fälle, in denen die schwarze Farbe als positives Omen gilt. In Mecklenburg glaubte man, dass eine schwarze Spinne, die sich an einem Spinnfaden vor einem Menschen herabblasse, diesem Glück bringe (Knuf 1988, 41). Im gleichen Atem des Optimismus haben Schwarz-Schattierungen nicht überall eine negative Bedeutung. In Ägypten steht das Schwarze als Beispiel für das fruchtbare Land und ist der positive Gegenpol zur unfruchtbaren Wüste.<sup>359</sup>

Schwarze Farbe ist keine Farbe, aber sie hat etwas, was andere dunkle Farben nur annähernd haben. Sie ist sowohl die dämonische Macht (Nefzger 1991, 154-166), als auch das Synonym für Unteilbarkeit, Unendlichkeit, Unsterblichkeit und die Fülle des Lebens (Riedel 1983, 161). Sie stellt einen Pol zum heiligen Weiß dar, jedoch kann und darf sie genauso heilig oder unrein sein. Sie widerspricht sich, fordert Respekt und kann auf vielen Ebenen der Eigenschaften und Assoziationen argumentieren, weil sie eben auch das Geheimnisvolle in sich birgt (Fischer 1972, 190).

Wie schon erwähnt wurde, erwecken Farben im Allgemeinen verschiedene Gefühle in

---

<sup>359</sup> Aus dem Gespräch 'Volltreffer ins Schwarze' von Elisabeth Zibulla mit Ulrich Hägele (aus dem Tagblatt Anzeiger S. 1, am 30.10.2002).

Menschen und werden kulturell unterschiedlich wahrgenommen und interpretiert. Mit anderen Worten ist es immer wieder um die Frage gegangen, ob die interkulturellen Unterschiede in der Kennzeichnung des Farbspektrums nur die Existenz verschiedener Systeme von Farbwörtern reflektieren, oder ob Angehörige verschiedener Kulturen Farben tatsächlich unterschiedlich sehen und interpretieren (Knuf 1988, 23-27).

Bei allen unterschiedlichen Interpretationen und Bedeutungen der schwarzen Farbe scheint jedoch jede Farbe auf fast alle Menschen ähnlich zu wirken. Der säkulare Juden konnotiert die schwarze Farbe fast immer als orthodox und bedrohlich. Dagegen hat sich für den orthodoxen Juden, der (exakt) an das Alte Testament glaubt, alles aus dem Schwarz ergeben. Das Chaos und die Finsternis, wie sie in der Geschichte der Weltschöpfung geschildert sind, bilden die Vorstufe der göttlichen Ordnung. Jedes Menschenleben beginnt im Dunkel eines Mutterschoßes (Ohler 1992, 9). Wenn eine Entwicklung stattfinden soll, dann kann aus dem Schwarz nur das Positive entstehen. Der (leere) Raum ist demnach das Uranfängliche, aus dem alles hervorging und in welches alles zurückkehrt (Fischer 1972, 190). Einige mögen das Schwarz mit dem Negativen und der Trauer assoziieren, es wird aber von den Orthodoxen auf den anderen Bahnen des Positiven ausgenutzt.

Im Alten Testament wurden 'Sack und Asche' als Symbol der Trauer wahrgenommen. So wird die Geschichte von Jakob, Josef und seinen Brüdern schon seit Generationen erzählt (Genesis 37, 34). Es war ein Trauern mit Hilfe von Schmutz und unwertem, gering geschätztem Stoff, um Gefühle durch etwas Materiales auszudrücken. Alles hatte sich im Alten Israel durch die schwarze Farbe negativ bemalt. Es konnte sozusagen durch das getragene Schwarz die Trauer des Volkes dargestellt werden, um dadurch ein kollektives Gedächtnis zu gewährleisten. Man könnte nun behaupten, dass die schwarze Farbe bei den Orthodoxen bis heute die Trauer und das Elend symbolisiert. Sie weinen bzw. trauern, um den Verlust des Weges Gottes im Land voll Sünde und Vergehen. Ich meine, dass im heutigen Israel die negative Interpretation der Symbolik 'Schwarz' immer noch vorhanden ist, sie hat aber die Lager gewechselt. Diese Symbolik scheint heutzutage vielmehr das 'Eigentum' des säkularen Milieus zu sein.<sup>360</sup> In der Selbstdarstellung der Orthodoxen ist die vermeintlich eintönige Farbe Schwarz eigentlich eher bunt oder vielgestaltig. Sie übernimmt die Rolle einer 'Scheidewand', die diese Gruppe gegenüber anderen abgrenzt und als eigene markiert.

---

<sup>360</sup> In ihrem Beitrag zum Zusammenhang zwischen Sprache und Symbol meint Piirainen (1999, 10), dass wenn man ein fünf- oder zehnjähriges (deutsches) Kind fragen würde, was es sich unter dem Wolf vorstellt, so wären aller Wahrscheinlichkeit nach Antworten zu erwarten wie: der Wolf ist ein böses und gefährliches Tier, er kann Menschen als Ganzes verschlingen und dergleichen. Der Zusammenhang zwischen der Farbe Schwarz und der Orthodoxie wird nicht nur verbal ausgedrückt, sondern auch durch andere Sinne wahrgenommen. Von nicht-religiösen Israelis sind ähnlich negative Äußerungen gegenüber dem 'schwarzen Wolf' ihres Landes zu erwarten.

## 6.4.2 Schwarz als Distinktionsmerkmal



Jede spezifische soziale Lage ist gleichermaßen definiert durch ihre inneren Eigenschaften oder Merkmale wie durch diejenigen Relationen, die sich aus ihrer spezifischen Stellung im System der Existenzbedingungen herleiten (Bourdieu 1992, 279).

Menschen bauen auf ein allgemeines System von Gegensatzpaaren auf, mit denen Dinge und soziale Zustände sowohl klassifiziert wie auch bewertet werden. So erscheint etwas als leicht oder schwer, hoch oder niedrig, spirituell oder materiell, frei oder gezwungen, fein oder roh, gläubig oder säkular. Diesem Wahrnehmungsprinzip entspricht die Teilung in Klassen, seien es Alters-, Geschlechts-, Gesellschafts- oder Glaubensklassen (König 1990, 25-27). Die Kleidungsfarbe der Orthodoxie in Israel fungiert sowohl als Mittel dieses System zu beheben, als auch als Mittel, eine orthodoxe Integration zu schaffen. „Die Möglichkeit, Distinktion zu setzen, d.h. Unterscheidungen zu machen, und damit zusammenhängend, Integration zu ermöglichen, d.h. Zugehörigkeit und Bindung an einer Gruppe zu gewährleisten“ (Jeggle 1986, 409).

Bei den orthodoxen Juden funktioniert die Farbe Schwarz als Distinktionsmerkmal; einerseits von innen, d.h. innerhalb der Orthodoxie selbst, andererseits zwischen Orthodoxen und Säkularen.

Gleichheit (Uniformierung) schafft Unterschiede ab. Im Militär, im Verein oder in der Schule soll das uniforme Aussehen die menschliche Eigenheit mildern oder abschaffen. In orthodoxen Kreisen wird eine solche Abschaffung von den Rabbinern sogar als religiös wünschenswert angesehen. Manche Orthodoxe überliefern, dass Gott den Zweiten Tempel in Jerusalem (ca. 515 v. Chr.) zerstörte, weil damals zwischen den jüdischen Gelehrten Bruderhass herrschte. Die Gläubigen wollten immer mehr für sich haben: Ruhm als Gelehrte, Ansehen durch ihre Umgebung und Wertschätzung durch ihren Rabbi. Sie wollten darin verschieden sein, oder zumindest versuchten sie, sich von Kopf bis Fuß von den anderen zu unterscheiden und abzusondern. Gott, erzählt die Legende, bestrafte sie dafür mit der Zerstörung seines Hauses.

Die schwarze Kleidung kann neben anderen Maßnahmen als heutige Konsequenz der religiösen Interpretation des Geschehens betrachtet werden. Zunächst müssen die materialen Differenzen abgeschafft werden, damit der Mensch den Kopf frei für Tora und Talmud bekommt, worin eigentlich der Sinn der Existenz eines orthodoxen Juden besteht. Für die Regulierung der menschlichen Differenzen, der vielfältigen Persönlichkeitseigenschaften, welche in ihrer rohen Form das Chaos verursachen, sorgen die Rabbiner, das Leben in der Gemeinde und das religiöse Gesetz – die Tora. Die orthodoxe Zeitung zum Beispiel ist ein wichtiger Bestandteil des Lebens in der Gemeinde. Sie vermittelt ‘rabbinische’ Eigenschaften an die Anhänger, um eine Soll-Realität zu gewährleisten und Kohäsion zu erzielen.<sup>361</sup>

Obwohl die Kleidungsfarbe der Orthodoxen Außenstehenden als einheitlich vorkommt, sind

---

<sup>361</sup> Über den Stellenwert der orthodoxen Zeitung, siehe Abschnitt 5.6.3.

zahlreiche Unterschiede festzustellen. Solche scheinbar homogenen orthodoxen Kreise weisen subtile Distinktionsmerkmale auf, die auf den ersten Blick nicht immer leicht zu beobachten sind. Beispielsweise kleiden sich besonders observante Rabbiner zur Heiligung des Sabbats sehr festlich und blumig, man könnte sogar sagen, wie ein König. Hiermit wird der erste Unterschied in der orthodoxen Gemeinde gemacht: der Rabbi kleidet sich prächtiger und glänzender als seine Anhänger. Es wird von ihm aber erwartet, so erzählten mir einige Chassidim, dass seine Heiligkeit ihn von der Macht der Geckenhaftigkeit schützt. Meine Gesprächspartner beschuldigten nun den berühmten sefaradischen Rabbi Ovdia Yosef wegen seiner übermäßig gepflegten Kleidung, welche sehr sorgsam geschnitten, bestickt und mit goldener Farbe bemalt ist. Bei aschkenasischen Rabbinern beobachtet man fast immer einen Streimel<sup>362</sup>, der mit einem leicht roten über braunen bis grauen Pelz umgeben ist und bis über 2000 Dollar kosten kann. Aus einer Menge von orthodoxen Menschen; bei einem Fest; in der Synagoge oder einfach bei einer Versammlung, findet deshalb der Beobachter den Rabbi an seiner Kleidung sehr leicht und schnell heraus.

In der gleichen Menge von Menschen wird aber nicht immer als möglich gehalten, die gleiche schwarze Farbe bei allen zu finden. Da alle Mitglieder einer orthodoxen Gruppe bereits ähnliche Formen und Farben von Kleidung tragen sollen, ist es leichter, sich durch subtile Merkmale von anderen abzuheben bzw. zu differenzieren. Bei den Chassidim tritt die Farbe Schwarz auf den ersten Blick einheitlicher auf als bei den Litauern. Bei den letzten sind bei Mänteln und Hosen Schattierungen von dunkelblau bis schwarz zu bemerken. Allerdings beobachtet man auch bei den Chassidim in ihrer scheinbar einheitlichen schwarzen Kleidung, Streifen von unterschiedlichen dunklen Farben. Es soll hier meiner Untersuchung nach gelten: *Je schwärzer gekleidet die Person ist, desto orthodoxer orientiert ist sie.* Die rein schwarze Kleidung darf als Gradmesser der Frömmigkeit eines Mitglieds orthodoxer Gemeinden gelten. Ich möchte dies anhand zweier Beispiele erläutern.

Die Orthodoxen, welche mit 'wenig' Schwarz oder anderen dunklen Farben auf der Straße zu finden sind, haben sich schon 'vorher' mit der orthodoxen Lebensform auseinandergesetzt und versuchen eben durch die äußere Form der Kleidungsfarbe sich von ihren frommen 'Gleichartigen' abzusondern. Dadurch setzen sie ihre 'Revolution' durch. Die Farbe ihrer Kleidung dient ihnen als die Form und nicht als der Inhalt ihrer Revolution. Für die meisten Orthodoxen gelten Schattierungen von Schwarz eher als Ausdruck des persönlichen Stils oder auch als erlaubte Vielfältigkeit in der Eintönigkeit der Kleiderordnung; auch Streifen von anderen dunklen Farben wie Braun oder Grau dienen als Stellvertreter der schwarzen Farbe

---

<sup>362</sup> Siehe Abschnitt 6.6.2.

dem erwähnten Zweck. Eine deutliche Abgrenzung nach diesem Prinzip zeigen Litauer und Chassidim. Die letzteren sind 'schwärzer' als die Litauer gekleidet und pflegen eine 'strengere' Lebensweise in der Befolgung der jüdischen Gebote.

Die Hauptfunktion der schwarzen Kleidung liegt in erster Linie nicht nur darin, die einen orthodoxen Juden von anderen orthodoxen Juden zu unterscheiden, sondern eher und hauptsächlich darin, die orthodoxen von den säkularen Juden zu sondern; auch von den national-religiösen Juden. Um sich in Israel von den Israelis zu unterscheiden, müssen sich die Orthodoxen eine Identität bilden, die nur für sie allein stehen kann. Der jüdische Glaube an sich, laut meiner Beobachtungen, reicht nicht aus, um authentische 'Persönlichkeitsmerkmale' zu entwickeln, weil es viele andere Juden gibt, wie die national-religiösen Juden, die an dieselbe 'Sache' glauben. Es stimmt auch, dass diese 'Sache' aus jüdischer Sichtweise von Gruppe zur Gruppe Unterschiede aufweist, ja dass sogar jeder einzelne Mensch in diesem Glauben Unterschiede setzt. Trotzdem es ist ein Glaube, der nur in der Peripherie und nicht im Kern anders ist.

Knuf (1988, 7-8) meint, dass die Anforderungen eines Lebens in den Randzonen der großen Waldgebiete durch Selektion nach und nach zu einer Reihe von evolutionären Anpassungen führten, welche für die Entwicklung sowohl unseres heutigen Körperbaus wie auch der Form unseres Soziallebens entscheidend waren. Dazu gehört seiner Meinung nach nicht nur der aufrechte Gang, der die Hand vom reinen Gebrauch zur Fortbewegung befreit und dem Auge immer mehr Wichtigkeit geschenkt hatte, sondern auch die Herausbildung eines Lebens in der Gemeinschaft, wo das Individuum oder eine Randgruppe ihre Identität erfährt bzw. ausüben darf. In den verschiedenen Formen bzw. Merkmalen von bewusster und unbewusster Distinktion hinterlässt diese Erfahrung ihre Spuren.

Im gleichen Atem wird gesagt, dass *alle Orthodoxen Juden seien, aber nicht alle Juden Orthodoxe*. Die Orthodoxen sind ihrer eigenen Auffassung nach die einzigen, echten und wahren Juden überhaupt. Ihre Kleidungsfarbe repräsentiert sie in der Gemeinschaft des Staatsvolkes der Israelis. Mit ihrer Art Distinktion sind orthodoxe Juden sozusagen auf der gleichen Ebene der Betrachtung anzusiedeln, wie Sondergruppierungen wie Rocker, Motorradfahrer, Skater oder Punks. Hier sind die Künstler anders, die Kunst aber bleibt gleich.

Distinktion ist die habituell vermittelte, kulturelle Abgrenzung zwischen sozialen Gruppen, die sich als das Bildungsverhalten, Denkmuster, Aneignung von Kunst usw. nachweisen lässt. Sie versucht, der eigenen Klasse und dem eigenen Lebensstil in auffälliger Abhebung von Massengeschmack den Anstrich des Höherwertigen zu verleihen (LzS 1994, 148).

Versucht man in Gesprächen mit Israelis alle orthodoxen Gruppierungen zu zählen und sie nach Kleidungsordnung zu klassifizieren, bekommt man oft zu hören: Versuchen Sie es bitte auch morgen! In dieser Aufforderung steckt möglicherweise ein Witz, der behauptet, dass wenn in einem Ort zwei Juden leben, dort sicherlich drei Synagogen zu finden sind. Aus dem von den Amerikanern zerbombten Afghanistan berichtet eine israelische Zeitung<sup>363</sup> im Jahr 2001, dass dort zwei Juden leben, die miteinander seit über 20 Jahren nicht geredet haben. Die Streitlust und die Komplexität der Tora-Auslegung, bringt viele Meinungsunterschiede hervor und Spaltungen in der jüdischen Gemeinde. Es gibt viele verschiedene orthodoxe Gruppierungen mit abweichenden Kleiderordnungen; trotzdem dominiert jedoch die schwarze Farbe, auch in ihren erwähnten Abwandlungen, heutzutage bei (fast) allen orthodoxen Gruppierungen – diese Einheitlichkeit bei allen Unterschieden ist eigentlich erstaunlich.

Wer Schwarz trägt sondert sich ab oder meint das Besondere zu sein. Die niederländischen Protestanten kleideten sich in Schwarz. Der Talar der lutherischen Pastoren ist schwarz. Und auch wenn Gottesdiener keinen Talar oder kein liturgisches Gewand tragen, sondern im Gemeindealltag in Erscheinung treten, kleiden sie sich vorwiegend schwarz, eben um sich abzusetzen (Frieling 1988, 162). Schwarz meint das Besondere, und im heutigen Israel unterscheidet es die säkularen und national-religiösen von den orthodoxen Juden.

Die klimatische Situation in Israel bringt es mit sich, dass man überall im Lande und fast in jedem Bereich; ob in der Modebranche, im Wohnbau und sogar in der Industrie, die Farbe Schwarz eher meidet. Auf den Straßen Israels ist kaum ein schwarzes Auto unterwegs, kaum tragen die Häuser schwarze oder dunkle Dächer, wie dies z.B. in Europa und den USA vorkommt. Schwarz gehört den Orthodoxen! Jeder orthodoxe Jude, der für sich Respekt einfordern will, kleidet sich wie seine Brüder in Schwarz. Die im heißen Israel selten getragene und verwendete Farbe, findet in orthodoxen Kreisen leicht ihre Renaissance bzw. ihren Ausdruck, vermutlich auch deshalb, weil sie im säkularen Milieu insbesondere bei der jüngeren Generation kaum zu sehen ist.

Die schwarze Kleidung ist der äußerliche, klarste Ausdruck der Zugehörigkeit eines Juden zur orthodoxen Gruppe (Levi 1988, 31). Diese Zugehörigkeit wird nicht ohne Aggression, ja sogar Gewalt demonstriert.

---

<sup>363</sup> Maariv am 04.02.2002.

### **6.4.3 Die militärische Funktion**





Wenn wir manche Gruppierungen von Menschen wie Rocker, Motorradfahrer, Skater oder Punks mit ihrem schwarzen Lederzeug betrachten, dann kommt manchmal die Funktion eines Distinktionsmerkmals über den Weg hinaus. Vielmehr darf man eine spezifisch männliche Demonstration eines heldenhaften Lebens am Rande der Todesgefahr vermuten oder sogar eine Fortsetzung alter politischer Tendenzen (Koenig 1975, 187). Hier spielen unter anderen Aspekten auch Aggression bzw. Autoaggression und Gewalt eine wichtige und manchmal sogar eine entscheidende Rolle.

Um den Gesichtspunkt der Aggression und Gewalt bei den orthodoxen Juden in Israel besser darstellen zu können, möchte ich eine Parallele zum israelischen Militär ziehen.

In Israel ist die Farbe Olivgrün die Farbe des Militärs. Für alle die dort den Militärdienst absolviert haben, bleibt diese Farbe zunächst für drei weitere Jahre durchgehend und dann für eine Reservistenzeit von 30 bis 40 Tagen im Jahr (bis zum 55 Lebensjahr) Ausdruck einer Welt, die sich vom Zivilleben unterscheidet. Insofern bildet die Farbe Olivgrün das 'Eigentum' des Militärs; dies bedeutet gleichzeitig, dass man diese Farbe aus verschiedenen Gründen in anderen Institutionen kaum zu sehen bekommt (auch nicht z.B. in der Modebranche unter dem Motto *green is beautiful*).<sup>364</sup> Der Übergang vom Zivilleben zum Militärdienst geschieht mit Hilfe der Uniform und deren Erkennungsfarbe gewaltig schnell. Man kann diesen Übergang ja als Tunnel symbolisieren: man geht als Zivilist mit seinem ‚vieltönenden‘, d.h. bunten und verschieden geschnittenen, Jeans und T-Shirts hinein und kommt nach einer Stunde in der ‚eintönigen‘, einheitlich geschnittenen Uniform heraus. Als Reservist ist der Übergang zum plötzlichen Militärleben, aufgrund der früheren gespeicherten Information sogar noch schneller gemacht.

Aus der eigenen Erfahrung meiner Militärzeit in Israel kann ich bezeugen, dass durch die grüne Uniform, die zur Tarnung im feindlichen Raum dienen soll, zunächst eine erzwungene Tarnung im Bereich des 'persönlichen Raumes' stattgefunden hat. Die biologischen bzw. sozialen Eigenschaftsunterschiede in der Persönlichkeit meiner Mitmenschen, meiner Kameraden, sind mir nicht in Erinnerung geblieben. Sogar das eigene Gefühl sollte sich nach dem olivgrünen Ton färben, womit die eigene persönliche Grenze und insbesondere die Moral verschoben werden sollte. Nicht das Individuum, sondern das Kollektiv wird damit hervorgehoben. Man kann und darf sich mehr erlauben, weil alle von jetzt an Soldaten sind, die gemeinsame Ziele befolgen sollen. Diese Uniform erlaubt, auch wenn sie wahrscheinlich überall in der Welt und in jedem Militär der Verteidigung dienen soll, zu meinem größten Bedauern auch eine legitime, offensive Aggressivität, die sowohl nach außen gegen

---

<sup>364</sup> 1986 wirbt das Militär in Israel mit dem Motto 'Green is beautiful'.

tatsächliche und imaginäre Feinde gerichtet ist, als auch nach innen gegen sich selbst als Soldat und gegen die umgebenden Mitmenschen. Der Soldat wird damit passives Objekt, das bedauerlicherweise leicht zu steuern ist. Die Uniform und deren Erkennungsfarbe deformiert seine persönliche 'Grundeigenschaft' bzw. seine Persönlichkeit.

Und genau dieses Prinzip haben die orthodoxen Juden von der militärischen, säkularen Welt schon längst ausgeliehen. Die Übersetzung von *Olivgrün* heißt *Schwarz* im orthodoxen Kreis. Die orthodoxe Uniform wird 365 Tage im Jahr getragen und schafft die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft des 'Gotteskommandos'. Die Orthodoxen behaupten eine 'Gottes-Armee' zu sein, und dazu gehört selbstverständlich die Uniform und ihre Erkennungsfarbe. Das offensive Verhalten der Orthodoxen gegen alles was in Israel aber auch außerhalb Israels als säkulares Leben zu verstehen ist, ist relativ neu. In der Geschichte vor 1948 kennt man im allgemeinen fast nur ein defensives Verhalten der Juden.

In ihrer Geschichte waren die Juden für ihre Fähigkeiten bekannt gewesen, Auseinandersetzungen auf nicht aggressive Art zu dämpfen. Streitlustig waren sie immer gewesen, aber dies sprengte in der Regel nie den verbalen Rahmen. Nicht umsonst sind in der Geschichte des Judentums, das unter fremden Herrschern und Königen lebte, Persönlichkeiten erwähnt, die als Berater und Minister in feindlichen Regierungen und Palästen ihren Lohn verdienten.<sup>365</sup>

In den Jahren der Masseneinwanderung nach der Staatsgründen Israels 1948 verbot das Ideal des 'Schmelztiegels der Diaspora' öffentliche Manifestationen der traditionellen jüdischen Kultur, die als partikularistisch und primitiv stigmatisiert wurde. Die neuen Israelis sollen sich von den Fesseln der Diaspora lösen und die Identität der zionistischen Juden annehmen (Neugart 2000, 26). An diesem Punkt wurde meiner Meinung nach die 'moralische Grundeigenschaft' eines jeden traditionellen bzw. orthodoxen Juden zu verändern gesucht. Es konnte damals und kann bis heute aus der orthodoxen Sicht nicht akzeptiert werden, dass man als Orthodoxer von seinen eigenen Leuten, die plötzlich nicht nur Juden sind, sondern sich auch Zionisten, Pioniere und Israelis nannten und immer noch nennen, scharf missachtet wurde und wird.

Es blieb für die Orthodoxen deshalb nur ein Weg, ihre Vorstellungen, ihre Lebensweise und den Glauben zu legitimieren. Die Körperperipherie und nicht mehr wie früher der Kopf oder

---

<sup>365</sup> Im klassischen Zeitalter (7. bis 11. Jahrhundert), in dem Juden auch auf islamischem Boden lebten, hatten jüdische Personen Zugang zu sehr hohen und zentralen Ämtern im moslemischen Staatsapparat. So war Chasdäi ibn Schaprut Arzt und Berater des Kalifen von Cordoba; Jacob ibn Killis war eine hoch gestellte Persönlichkeit des fatimidischen Ägypten und Wesir in Kairo; Abu Sa'd ibn Sahl de Tustar war Bankier und Berater der Fatimiden, und sein Sohn Joseph folgte ihm nach als Wesir des Nasridenherrschers der spanischen Stadt Cordoba (Stemberger 1990, 118-142).

die Körpermitte, sollten von jetzt an den Pfad zeigen. Es sollte eine offensive Armee gegen die 'bösen' Israelis eingerichtet werden. Die aggressive Orthodoxie ist seitdem das eigentliche Problem für viele Politiker und noch viel mehr für das säkulare Volk Israels.

Das Phänomen Aggression und Orthodoxie ist im Grunde genommen sehr interessant. Meiner Beobachtung nach brachte die Politisierung des Lebens vieler orthodoxer Gruppen eine 'Militärisierung' ihres Alltags. Sie haben sich seither mit 'säkularen Waffen' gerüstet: sie bestimmen das parlamentarische Leben mit und tragen eine einheitliche Uniform. Die israelischen Orthodoxen haben sehr schnell der Weg der Gewalt studiert.

Auseinandersetzungen mit dem säkularen Alltag und Demonstrationen gegen seine Erscheinungen sind überall wahrzunehmen. In Jerusalem brennen Bushaltstellen, an denen 'sittenwidrig' für bestimmte Produkte geworben wird, indem teilweise nackte weibliche oder männliche Körper abgebildet werden. In ein Krankenhaus in Jerusalem wurde ein zwölfjähriges Kind gebracht, das brutal geschlagen worden war, weil man den Knaben in der Jeschiwah bei der Selbstbefriedigung überrascht hatte. In der Knesset, wo die Parteien der Orthodoxen Ministerposten innehaben, wird oft geschimpft und gedroht. Levi (1988, 180-190) schreibt in seinem Buch 'Haharedim' sogar von der organisierten Form der Gewalt einer etablierten orthodoxen Mafia in Jerusalem und Bnei Brak. Auf dem Gelände an der Klagemauer zerstörte ein Orthodoxer meine Kamera, als ich ihn und seine Kommilitonen beim Beten fotografierte – zum Glück erlitt 'nur' die Kamera Schaden!

Dieses Verhalten wird angeleitet vom Idealbild eines 'echten Juden', und entsprechende Befolgung wird auch von anderen 'Zivilisten' verlangt. Der Rabbi ist der Obergeneral, seine Helfer sind die Offiziere und seine Anhänger übernehmen die Rolle der Soldaten. Disziplin und Hingabe sind Bestandteile des orthodoxen Codes, und seine Anhänger schmücken sich mit der äußeren Form von Uniform und Farbe. Und wenn die Orthodoxie in Israel von den drei Jahren olivgrünem Militärdienst befreit ist, so sind ihre Mitglieder bei der eigenen Armee ihrem Ideal für das ganze Leben verpflichtet. Der Absolutismus im 'Ausdruck Schwarz' weist auf etwas Endgültiges, Unlösbares und Unerlösliches (Frieling 1988, 164). Man sieht sie, hört sie, spürt sie und fühlt sie. Der säkulare Mensch nimmt die orthodoxen Juden in jedem möglichen Weg wahr.

Die Orthodoxen stellen nach Berechnung vieler Statistiken nur 5% bis 7% der gesamten Juden in Israel,<sup>366</sup> sind aber trotzdem unberechenbar und 'gefährlich', weil den säkularen Juden ihre Welt der Argumentation sehr fremd scheint. Es kann einem säkularen Juden in Israel schwarz vor Augen werden, wenn er die Politik der Orthodoxen in den Blick nimmt.

---

<sup>366</sup> Diese Prozentzahl habe ich in Jerusalem im Jahr 2000 bei dem Rathaus erhalten.

#### **6.4.4 Die Schutzfunktion**



Ein anderer Aspekt der schwarzen Kleidung, welcher eng mit dem vorigen Bericht zusammen hängt, ist ihre Schutzfunktion.

Der Rabbi Aaron Rata, der als Gründer der orthodoxen Gruppe *Toldot Aaharon* gilt, ist der Meinung, dass die Kleidung und vor allem die Kleidungsfarbe seiner Gruppe vor Sittenverfall schützen kann (Levi 1988, 32). Diese Behauptung bestätigen auch viele Anhänger der Orthodoxie. Hinter der Aussage Ratas birgt sich eine sehr einfache Erklärung: Wollte ein Orthodoxer etwa ins Kino gehen, würde ihn sein gesamtes Aussehen<sup>367</sup> an seiner Etablierung in einem nichtorthodoxen Milieu hindern bzw. ihn vor diesem Milieu schützen. Er würde sowohl von den Säkularen als auch von den Orthodoxen sofort erkannt und klassifiziert. Der Kinofilm an dem Abend müsste für ihn dann leider ausfallen.

Das Stichwort 'erkannt werden' hat für viele junge Orthodoxe einen Beigeschmack. Der Schutz der jugendlichen Orthodoxen vor Sittenverfall läuft nicht immer demokratisch. Sie möchten vielleicht während in ihrer Freizeit während ihres Ausgehens überhaupt nicht geschützt werden und statt in der Jeschiwa über die Tora eine *Diskussion* zu veranstalten, vielmehr in Tel-Aviv eine *Disko-Session* besuchen. Sie müssen aber immer auf eine bittere Begegnung mit einem unerwünschten 'Beschützer' gefasst sein.

Gegen die solchermaßen 'naive Jugend' hat sich eine Kommando-Gruppe etabliert, die sich auf paradoxe Weise aus 'faulen' Schülern der Jeschiva zusammensetzt. Für die unmotivierten Schüler ohne Lernlust, die aber in Angst vor ihrem Niedergang an der Schule leben, finden Rabbis eine Aufgabe, die als 'Seelenrettung' gilt. Ihre Aufgabe ist es zu kontrollieren, ob alle Mitglieder ihrer Gruppe, aber auch Mitglieder anderer orthodoxen Gruppierungen, sich ordnungsgemäß verhalten. Kinobesuche, Diskoaufenthalte oder Kneipengänge und ähnliches Freizeitverhalten ist einem jungen Orthodoxen streng verboten.

Meinen Ohren klangen die Berichte junger Orthodoxer wie Episoden aus Agentenfilmen. Ich konnte das versteckte Handeln, das strategische Vorgehen, den Einsatz von Radio, Autos und Nachtüberwachung erst gar nicht in Verbindung zu dieser Glaubensgruppe bringen. Inzwischen will ich aber von einer 007-Orthodoxie sprechen, die vielfältige Probleme lösen muss und dies vor allem mit der rabbinischen Lizenz zum Prügeln tut.

Levi (1988, 180-190) stellt eine der Aufgaben dieser Orthodoxie in der folgenden Szene dar: „Bne Brak, elf Uhr nachts. Sechs Jeschivaschüler in zwei Volkswagens in geheimem Auftrag unterwegs.... Sie sind immer mit Volkswagens unterwegs, es gehört zum Logo bzw. zum Erscheinungsbild ihrer Organisation..... Wenn Ihnen auf den Straßen Israels jemals ein ungepflegter Volkswagen-Fahrer mit Walkie-Talkie aufgefallen ist, der auf der Heckscheibe des Wagens einen Aufkleber gegen den Missionierungskampf trägt, haben Sie diese Agenten schon gesehen..... Dieses Mal ist die Mission relativ leicht: Sie sollen in ein einer Missionierungsgruppe gehö-

---

<sup>367</sup> Das gesamte Aussehen eines Orthodoxen macht ihn zu einem solchen. Doch die erste Wahrnehmung eines Menschen, um als orthodox erkannt zu werden, liegt sicherlich in der schwarzen Farbe.

rendes Gebäude eindringen und dort ein massives Durcheinander herbeiführen. Die Missionsarbeit soll für einige Zeit eingeschränkt sein oder ganz unmöglich gemacht werden. Um vier Uhr morgens sind die Agenten zurück in ihrem Zimmer in der Jeschiva“.

Im orthodoxen Slang werden sie ‘Jad Lahachim’ (Leih deinen Brüdern deine Hand) genannt oder ‘Hapehilim’ (die Aktiven). Sie möchten aber vor allem als die ‘Schutzengel’ der jungen Orthodoxen funktionieren.

Für die jungen Orthodoxen, die eine Abwechslung zum Lernen in der Jeschiva finden wollen, bleibt keine Chance, diese Entspannung in der Stadt zu suchen. Zum einen werden sie eventuell von ‘Beschützern’ entdeckt, was körperliche Gewalt und Verletzungen mit sich bringen könnte. Aber selbst wenn sie es schaffen, sich vor diesen ‘Beschützern’ zu verstecken, treffen sie auf den säkularen Israeli, der erstaunt ist und kaum verstehen kann, was die jugendlichen Gläubigen in seinem ‘Garten’ zu suchen haben. So oder so sind die Voraussetzungen sich gehen zu lassen für junge Orthodoxe schlecht. Das Spiel ist für sie von Anfang an verloren.

Auch das Umziehen und das Eintauschen ihrer schwarzen ‘Uniform’ in T-Shirt und Jeans hilft selten. Das orthodoxe Aussehen (Schläfenlocken und Bart) gehört z.B. in einer säkularen Kneipe, Disco oder im Kino einfach nicht dazu. Es besteht eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit, dass ein Orthodoxer es wagt, so einen Kreis zu besuchen. Ein ‘Bartender’ hinter einer Theke in Bnei Brak konnte sich auf meine Frage, nach vielen Jahren Arbeit an keinen einzigen Besuch von orthodoxen Juden erinnern.

Trotzdem haben manche junge Orthodoxe eine ‘Tarnung’ gefunden, um das Paradies schon auf Erden zu kosten. Es handelt sich in der Regel um 16- bis 18jährige Jeschiva-Schüler, die noch nicht verheiratet sind. Glücklicherweise ist ihr Bart (wenn überhaupt von ihm schon etwas zu sehen ist) noch sehr kurz und nicht überall im Gesicht gleichmäßig verteilt. Das gibt es aber die Schläfenlocken, auch wenn diese nicht ‘normal’ lang sind, und diese könnten die Tarnung überfordern. Aber keine Sorge: dafür das hat der kreative Jeschiwa-Schüler schon eine Lösung entwickelt. Die Schläfenlocken werden über den Kopf genommen und in einem Knoten befestigt, darauf ist dann eine Baseball-Mütze gesetzt. Mit dem T-Shirt und der Jeans sehen sie (fast) wie alle anderen Jungen, also wie säkulare Jugendliche, aus.

Als Beobachter, der die Ehre hatte, mit solchen Jugendlichen einen Abend in einem Lokal zu verbringen, konnte ich sie dennoch von anderen Besuchern unterscheiden. Wenn diese Jugendlichen zwischen Bier und Pommes Frites diskutierten, fing der orthodoxe Körper an, sich (beim Sprechen) rhythmisch vorwärts und rückwärts zu bewegen. In der Jeschiva ist diese Körperbewegung bei der Auslegung von Tora und Talmud sehr typisch.

Aaron Rata hat also nicht ganz Recht, wenn er sagt, dass die schwarze Kleidung als Schutzfunktioniert. Vielmehr sollte er seine Aussage über die wirksame Schutzfunktion auch mit den erworbenen 'Körpertechniken'(Mauss 1972)<sup>368</sup> in der Jeschiwa ergänzen; der Bewegungs-Automatismus verrät sie dort! So oder so bleibt für die jungen Orthodoxen, wenn sie die Schutzfunktion ihrer Kleidung für ein paar 'Spaßstunden' ablegen wollen, nur die Möglichkeit der Akrobatik.

---

<sup>368</sup> Siehe Abschnitt 2.2.

## 6.5 Der gespiegelte Körper





Im Gegensatz zur physiologisch-sportlichen Akrobatik, welche unbedingt von biologischen bzw. genetischen Gegebenheiten ausgehen muss, hat die Fähigkeit zur 'Akrobatik' im Fall der Orthodoxie, eine gelernte, soziale Dimension. Sie ist eine notwendige Handlung, welche erlernt ist, damit die menschliche Natur eines Individuums erhalten bleibt und in der strengen Gesellschaft nicht verloren geht. Der erwünschte soziale Körper eines Orthodoxen wird im Blick auf andere und sich selbst quasi 'akrobatisch'. Es kommt zu einer 'Spiegelung' des eigenen Körperbildes in den sozialen Situationen der religiösen Gefolgschaft. Nun gibt es in den Haushalten vieler Orthodoxer tatsächlich das konkrete Ding, den Glasspiegel. Wie der Gebrauch dieses Dings mit dem Frömmigkeitsgrad eines orthodoxen Menschen verbunden ist, soll folgendes Beispiel zeigen.

Familie Levi plant, um 19.15 Uhr das Haus zu verlassen, um rechtzeitig zur Hochzeit eines Freundes zu kommen, auf die sie und ich eingeladen sind. Die Chupa sollte etwa um 20.30 Uhr stattfinden. Für die Fahrt von Tiberias nach Haifa (ca. 70 Kilometer) muss eine Stunde Fahrtzeit gerechnet werden, und noch haben wir genügend Zeit. Ich selbst bin an diesem Abend der Fahrer dieser Familie, die aus acht Personen besteht, orthodoxen Glaubens und mit mir nahe verwandt ist. Die Hochzeit wird ebenfalls nach orthodoxem Ritus gefeiert.

Es kommt aber nicht so wie geplant und gewünscht. Von etwa 18.00 Uhr bis knapp 20.00 Uhr warte ich geduldig auf vier Personen. Obwohl der Babysitter für die Kleinkinder der Familie schon um 19.00 Uhr gekommen ist, muss ich dann noch fast eine Stunde warten, bis alle fertig vorbereitet sind. 'Schuld' daran ist sicherlich der Spiegel, denn allein für das Aufsetzen des Hutes braucht Frau Levi 15 Minuten. Ihr Mann dagegen, der für das Fest schon angezogen ist, investiert für das Frisieren seines Bartes und der Pejas mehr als 10 Minuten kostbare Zeit. Die beiden Kinder (zwei Töchter) kommen erst aus ihren Zimmern, nachdem sie etwa sieben Mal von ihren Eltern gerufen worden sind. Die Töchter sind sehr festlich und mit großem Aufwand angezogen.

Diese Anekdote der Wartens erscheint unspezifisch normal und trivial, jedoch konnte ich meine Überraschung nicht verbergen, als ich sah, was für ein Theater an jenem Abend um den *Spiegel* gemacht wurde. Auf den ersten Blick war der Spiegel bei dieser orthodoxen Familie überhaupt nicht wahrzunehmen, denn man hat ihn 'versteckt': nur im Bad existiert einer, der wahrscheinlich nur aus 'dentalen' Gründen existiert.

Der Spiegel als Haushaltsmöbelstück ist in orthodoxen Kreisen immer noch umstritten. Ich fand heraus, dass wie in anderen Bereichen der Körperlichkeit zwischen den Chassidim und den Litauern auch zum Spiegel gegensätzliche Meinungen bestehen. Viele hasidische Rabbiner betrachten den Spiegel als 'weibliche Eigenschaft' bzw. 'weiblichen Brauch', daher

verbieten sie ihren Anhängern die Benutzung. Dagegen entsprechen die Litauer in ihrer Haltung eher dem menschlichen Bedürfnis um das Aussehen. Und mehr noch; Ovadia Josef, der spirituelle Rabbi vieler sefaradischer bzw. litauer Juden befiehlt seinen Anhängern den Gebrauch eines Spiegels, weil es kaum schlimmeres im Alltag eines Orthodoxen geben könne, wie die schmutzige Kleidung und das verschmierte Gesicht eines Torasohns.

Nach dem Roman 'Zman Elul' von Elbaum (2002) herrscht im Alltagsleben der Jeschiwa ein Prinzip, das einem Jeschiwa-Schüler verbietet, wie eine 'alte Sache' auszusehen (Elbaum 2001, 78). Es ist auch deshalb nicht verwunderlich, dass der Besitz von Spiegeln, sowohl bei Männern als auch bei Frauen, über den Rahmen des Hauses hinausgeht. Handspiegel (und Käämme) befinden sich oft zwischen den Heiligen Schriften in der Tasche eines Jeschiwa-Schülers, und sei es allein, wie Elbaum (2002, 40) ironisch beschreibt, um die Teffilin<sup>369</sup> im Morgengebet auf dem Kopf an die richtige Stelle zu bringen.

Sehr grob und vorsichtig darf man behaupten, dass das Vorhandensein eines Spiegels im Haus eines Orthodoxen indirekt auf den Grad seiner Körperlichkeit weist. *Je mehr Spiegel im Haus vorhanden und sichtbar sind, desto größer ist wohl die Verbindlichkeit des Besitzers gegenüber seinem Körperbewusstsein.*

Der Spiegel in einem orthodoxen Haushalt scheint mir auf der ersten Ebene der Körperlichkeitsuntersuchung der beste Indikator für einen *zweiten Körper* des gläubigen Besitzers zu sein. Seit dem geschilderten Erlebnis suche ich bei jedem Besuch einer orthodoxen Familie zuerst den Spiegel und seine Benutzer; erst danach komme ich auf den eigentlichen Grund meines Besuchs zu sprechen.

In ihrem Buch 'Hochzeitskleidung' beschreibt Hager (1999, 63) eine Szene, in der eine Bäuerin im Hochzeitskleid vor dem Spiegel steht und ihren Körper als 'etwas anderes' betrachtet. Das fremd erscheinende Spiegelbild passt nicht zum Körperbild der bäuerlichen Gesellschaft, weil das Bild des Körpers 'plötzlich' den Gewichtsverlust zeigt, der durch die vermehrte Arbeit bei der Vorbereitung der Hochzeit eingetreten ist. Der Spiegel verzerrt

---

<sup>369</sup> Die Teffilin sind zwei lederne Schächtelchen, die Pergamentstückchen mit ausgewählten Torastellen enthalten. Die vier Toraabschnitte für die Handteffilin sind auf ein einziges Stück Pergament geschrieben, die Auszüge für den Kopfteffilin auf je ein Pergament. Dieser Text muss handgeschrieben sein und die Lederriemen, Hülsen und das Pergament müssen von koscheren Tieren stammen. Die Schächtelchen sind an ledernen Riemen befestigt. Der Riemen des für den Arm bestimmten Kästchens muss bei Rechtshändern siebenmal um den linken Arm gewickelt werden, bei Linkshändern um den rechten; siebenmal, weil der Psalmvers im Hebräischen aus sieben Wörtern besteht. Das Ende der Riemen wird noch dreimal um die Hand und dreimal um den Ringfinger und den Mittelfinger gewickelt, denn so entsteht die Form des hebräischen Wortes Schadai, was 'Gott' bedeutet. Es gibt vier Stellen in der Tora, die hervorheben, dass die Juden ein Zeichen (ein Symbol) auf ihrer Hand und zwischen ihre Augen setzen sollen, das ihnen den Gehorsam gegen Gottes Geboten in Erinnerung ruft und dass er sie aus der Sklaverei in Ägypten befreit hat. Die Teffilin vor der Stirn steht für die geistige Loyalität und die Teffilin an der Hand erinnert daran, dass ein Jude Gott mit aller Macht und aller Kraft dienen muss.

sozusagen die dialektische Beziehung der Bauern zur Natur, in der entscheidendes Kriterium war und ist, Leistungsfähigkeit und physische Stärke zu besitzen (ebd. 1999, 69). Nach dieser 'Körpererfahrung' vor dem Spiegel hätte nur ein anderer Kleidungsstil hingereicht, um einen anderen Körper bzw. einen zweiten Körper zu erzeugen.

In der Orthodoxie sieht der Fall nicht anders aus. Der zweite Körper ist der gekleidete Körper, der sich im Spiegel zeigen lässt. Er wird wiederum aus zwei Körpern, zwei Modellen zusammengesetzt. Sein erstes Gesicht wird von der Tradition bemalt, das zweite Spiegelbild von der Moderne. Vor dem Spiegel steht der *physische Körper*, seine Spiegelung dagegen ist nichts anderes als der in Hinblick auf die Gemeinschaft wahrgenommene *soziale Körper*. Zwischen diesen beiden Körpern findet ein ständiger Austausch von Bedeutungsgehalten statt, bei dem sich die Kategorien beider wechselseitig verstärken (Douglas 1993, 99). Die Kleidung (und der Schmuck) sind sehr gute Beispiele hierfür. 'Mit keinem Gegenstand des täglichen Lebens haben wir einen so engen und ständigen Kontakt wie mit der Kleidung, die als eine Wurzel der Zivilisation gelten kann. Beginnt nicht das Leben des Neugeborenen mit seiner Einhüllung in Tücher und Kissen, und verlässt der Mensch die Gesellschaft auf seinem Weg zur letzten Ruhestätte nicht im Totenhemd? Dazwischen liegt ein Leben voller Höhen und Tiefen, an dem unser 'zweiter Körper' nicht nur teilnimmt, sondern es wirkungsvoll umrahmt' (Müller 1997, 9). Der Spiegel ist sozusagen gleichzeitig ein Hilfsmittel zur Inszenierung des zweiten Körpers, der wie sonst sehr stark kulturell geprägt ist.

### **6.5.1 Der Kleidungskörper**

„Die Sorgfalt die auf seine Pflege [Körperpflege] verwendet wird, die Regel der Nahrungsaufnahme und der Therapie, die Theorien über das Schlaf- und Bewegungsbedürfnis, über die normalen körperlichen Entwicklungsstadien, über die Erträglichkeitsgrenze bei Schmerzen, die normale Lebensspanne – kurz, all die kulturell geprägten Kategorien, die die Wahrnehmung des Körpers determinieren, müssen den Kategorien, in denen die Gesellschaft wahrgenommen wird, eng korrespondieren, weil und insofern auch diese sich aus den kulturell verarbeiteten Körpervorstellungen ableiten“ (Douglas 1993, 99).

Die orthodoxe Kleidung bildet sicherlich keine Ausnahme von diesem Prinzip, aber trotzdem erkennt man hier einen kleinen Unterschied. Ihre Bedeutung für den Träger erhält eine wichtige Funktion bei der individuellen und kollektiven Identitätskonstruktion und wird im Allgemeinen zu den eher sanfteren Gestaltungsinstrumenten des Körpers gerechnet. Allerdings ist die Prägung der Identität ihres Träger in diesem Fall zwei Kulturen ausgesetzt. Kleidung greift nicht in das Körpersubstrat ein, sondern wird diesem Additiv hinzugefügt und

ist deshalb auch wieder leicht zu entfernen oder auszuwechseln (Schmidt 2001, 140). Nation und Religion prägen gleichzeitig den orthodoxen Kleidungskörper.

Eine Unterscheidungsmerkmal zwischen dem israelischen und dem orthodoxen Kreis in Israel ist wie gesehen die Kleidung. Dies bedeutet, dass ein Beobachter auf den ersten Blick leicht zwischen säkularen und orthodoxen Juden unterscheiden kann. Wenn aber die vielfältigen Gruppierungen der Orthodoxie selbst voneinander zu trennen sind, wird die Unterscheidung schwieriger. Noch schwieriger wäre der Fall gewesen, eine Grenze zwischen modernen bzw. traditionellen Elementen im Kleidungskörper eines orthodoxen Individuums festzulegen, weil der Körper eines Orthodoxen durch die Kleidung (und den Schmuck) bezüglich Nation und Religion zweimal 'kräftig' inszeniert ist.

Das Phänomen eines Kleidungskörpers wird mit der folgenden Fragen deutlicher dargestellt: *Wo fängt die 'Moderne' an der orthodoxen Kleidung an und wo ist die Tradition dabei zu sehen?* Ich möchte den Wechselspielaspekt bzw. die symbiotische Erscheinung der orthodoxen Kleidung mit einigen Beispielen erläutern.

Eine Tätowierung der menschlichen Haut ist im Judentum nach den Gesetzen der Tora verboten, weil man dem heiligen Körper nicht schaden darf, abgesehen von dem göttlichen Verbot an den Menschen, sich ein Bild zu machen (Ganzfried 1954, 426). Man kann Tätowierung bzw. Piercing als Schmuck, wie es in westlichem Sinn üblich ist, bei den orthodoxen Gruppierungen deshalb nicht finden, wohl aber und sehr offensichtlich Parallelen dazu. So ist das Dekolleté der orthodoxen Frauen durch enggeschlossene Kleider vor fremden Blicken verborgen, wird aber unter dem Kleid durch ein aufwendiges Schmuckstück geziert. Als Schmuck bei orthodoxen Frauen können Armbänder und Armbanduhrer genannt werden, die oft über ihre Funktion als Zeitanzeiger hinaus genutzt werden. Beide werden am Arm getragen, sind aber oft 'mehrschichtig' bedeckt und immer durch einen langen Ärmel versteckt.<sup>370</sup> Offensichtlich ist der Körperschmuck ein Grundbedürfnis in allen bekannten Kulturen (Schmidt 2001, 141). Die orthodoxe Neigung sich zu schmücken ist groß, auch wenn die sich versteckt schmückende Person die 'Botschaft' des Sich-Schmückens mit den anderen nicht teilen kann.

Bei den Männern ist im Gegensatz zu den Frauen dieses *'Prinzip der Tätowierung'*<sup>371</sup> seltener anzutreffen. Vielleicht dient als Ausformulierung dieses Prinzips die unter dem Hut mit

---

<sup>370</sup> Solche Informationen habe ich nicht nur aus meinen Beobachtung gewonnen, sondern vielmehr sowohl durch Erzählungen von Ehemännern, welche für ihre Frauen Geschenke kauften, als auch durch 'zufällig' mitgehörte Geschichten von Frauen, welche gegenüber ihren Mithörerinnen mit dem Schmuck-Geschenk ihrer Männer prahlten.

<sup>371</sup> Siehe auch 'Prinzip der Reizunterwäsche' im Abschnitt 5.6.2.

Absicht nicht ganz versteckte Kipa, welche manchmal aus Seide und anderen teuren Stoffen angefertigt ist und auch Muster und Stickereien zeigt.<sup>372</sup> Nach diesen weiblichen bzw. männlichen Beispielen sei es gestattet, mehr als 95 Prozent aller orthodoxen Juden als ‘tätowiert’ zu bezeichnen.

Wie schon oben angedeutet wurde, ist es fast unmöglich, eine klare Grenze zwischen ‘modernen’ und ‘traditionellen’ Eigenschaften der gleichen orthodoxen Kleidung zu ziehen. Die Pole zwischen Tradition und Moderne neigen sich heutzutage in Richtung Mitte und sind manchmal sogar miteinander verschmolzen. Wenn z.B. ein Jeschiwa-Schüler seinen Hut asymmetrisch auf den Kopf setzt, ist dies nicht sofort als Fehler beim Aufsetzen des Huts zu bezeichnen, sondern möglicherweise vielmehr eine ‘modische’ Erscheinung. Der Lernprozess und die Motivation zu dieser ‘Tat’ sind in diesem Fall nicht irrelevant. Der Schüler folgt entweder dem Rabbi und den Mitschülern, welche denselben Sitz des Huts bevorzugen, oder vielmehr dem ‘verbotenen’ Fernsehen und insbesondere der ‘männlichen Symbolik’, wie er sie zum Beispiel in Western mit Berühmtheiten wie Kirk Douglas, Yul Brynner und John Wayne kennengelernt hat. Seltsamerweise kennen viele Jeschiwa-Schüler auch Arnold Schwarzneger, der genau wie der Held Samson aus der Bibel, ein Symbol von Kraft und Männlichkeit darstellt.

Andere Jeschiwa-Schüler ergänzen ihr Kleidungsrepertoire und damit ihr Aussehen durch ein weiteres ‘cooles’ Element. Aus der Hosentasche hängt ein mehr oder weniger umfangreicher Schlüsselbund herunter. Die Frage ist, ob der jeweilige Schüler eine fast endlose Zahl an Fächern und Schränken in der Jeschiwa besitzt und daher viele Schlüssel braucht; oder ob er eben ab und zu ‘sündiges’ Fernsehen schaut und sich von dessen Modeerscheinungen, etwa in den Jugendkanälen wie z.B. MTV, beeinflussen lässt.

Eine andere interessante Beobachtung liegt in der Tatsache, dass der orthodoxe Körper des Mannes oft zum prächtigen Kleidungskörper wechselt, sobald er Avrech ist. In der Jeschiwa kleiden sich verheiratete Männer moderner und mit mehr Aufwand als die unverheirateten Schüler, obwohl die letzteren das größere Interesse haben dürften, gepflegter zu scheinen, weil sie noch auf der Suche nach der richtigen Heiratskandidatin sind. Bei diesem Phänomen kann man sich auf das ‘Hierarchie-Modell’ Maslows (1973) stützen, das besagt, dass erst nach der Befriedigung der physiologischen Bedürfnisse, der organismischen Natur (Hunger, Durst und Sexualität), die höheren Stufen der Hierarchie (Sicherheitsbedürfnisse, soziale Bindung

---

<sup>372</sup> In einem Laden in der AgrippasträÙe in Jerusalem bewegen sich die Preise für den Kipot je nach Stoff, Muster und Bearbeitung, zwischen 3 und 100 \$. Ebenso findet man in den beiden Läden ‘Levin Kipot’ und ‘Kaftor Vaperach’ in Mea-Shearim eine große Palette von Preisen, abhängig von den verschiedenen Mustern und Stoffen.

und Selbstachtung) angestrebt werden.<sup>373</sup> Dies zeigt sich im Fall der verheirateten Männer im Gegensatz zu den nicht Gebundenen. Dieses Modell und dazu ein ‘Kontroll-Mechanismus’ in Form der Frau, die eine ‘fromme’ Aufgabe darin hat, ihren Mann ständig unter die Lupe der Ordnung, Sauberkeit und Pflege zu haben, macht den Avrech, wenn es um das Aussehen geht, zu einem ‘modernerem’ Wesen im Vergleich zu den anderen Studierenden in der Jeschiwa. Die orthodoxe Frau soll nach ihrer Hochzeit mit den als aufreizend erachteten Körperteilen, etwa den Beinen vom Knie abwärts, den Armen vom Ellbogen bis zum Handgelenk und ihrem Haar, sehr ‘sorgsam’ umgehen (Katz 1980, 119-137). Als verheiratete Frau darf sie den Blick eines fremden Mannes nicht provozieren, und daher soll sie sich streng verhüllen. Seltsamerweise bewerten manche Frauen dieses Gebot eher als Bereicherung. Im westlichen Sinne kommt eine solche Vorschrift doch wohl eher der ‘Freiheitsberaubung’ nahe; bedeutet nach Ritter (1996, 404-415) die Freiheit der Frau doch zu sein wie der Mann. Ich möchte dafür zunächst ein Beispiel aus der Nachbarreligion Islam geben.

In einem Gespräch zwischen deutschen und türkischen religiösen Frauen (im Rahmen eines Seminars zum ‘interkulturellen Dialog’) wurde ein sehr interessantes Argument für das Tragen eines Kopftuches z.B. bei islamischen Frauen genannt. Das Kopftuch der ‘verhüllten’ Frau bringe ihr mehr Freiheit als bei Nichtverhüllung. Die Erklärung dafür ist im Grunde genommen sehr schlicht. Verhüllten Frauen werden auf der Straße nicht nachgepiffen, und fremde Männer behandelten sie immer mit Respekt.<sup>374</sup> Aus diesem Grund protestierten vermutlich viele muslimische Frauen in der 80er Jahren in Syrien, als die Regierung ihnen das Tragen von Kopftüchern verbieten wollte. Dagegen wurde zu dieser Zeit international in der feministischen Forschung des Westens der Topos Differenz versus Gleichheit diskutiert. Verhandelt wurde, gespeist aus politischer Erfahrung und wissenschaftlicher Reflexion, die Frage, inwieweit die Forderung nach Gleichheit für Frauen in einer Männergesellschaft wirklich eine erfolgreiche Strategie sein kann, um die Diskriminierung von Frauen und die Hierarchie im Geschlechtsverhältnis abzuschaffen (Ritter 1966, 404).

Im Judentum trifft wie im Islam das Argument: *Kopftuch als Freiheit der Frau* sicherlich zu. Verhüllte orthodoxe Frauen werden von fremden Blicken verschont und von anderen Männern mit Respekt behandelt. Jedoch bedeutet das Verhüllen des Körpers bei den jüdisch-orthodoxen Frauen noch etwas weiteres. Kleidung betont den sozialen Unterschied zwischen verheirateten und ledigen Frauen in der Orthodoxie. Verheiratete Frauen verfügen über eine größere Auswahl an Kleidungsstücken in ihrer Garderobe und ein ‘ausgedehntes und

---

<sup>373</sup> Der Hierarchie-Model Maslows wurde im Abschnitt 6.2 dargestellt.

<sup>374</sup> Siehe auch: Heller & Mosbahi (1993).

modisches' Repertoire. Dagegen sind ledige Frauen oft als 'grau und langweilig' zu bezeichnen. Diesen Unterschied erklärte mir eine (verheiratete) orthodoxe Frau aus meinem Familienkreis am Bild von Winter und Sommer. Sie meinte damit nicht den Gegensatz zwischen ledigen und verheirateten Frauen, sondern sie deutete an, dass in einem Milieu wie der orthodoxen Gesellschaft, wo die Kleidung aber nicht der Körper bzw. Körperteile akzentuiert werden dürfen, der Winter 'bessere und vielfältigere' Möglichkeiten der Repräsentation von Kleidungsaufwand bietet als dies im Sommer zu schaffen ist.

Mit dieser Aussage kann ich meine Behauptung belegen, dass die westliche Mode durch die Kleidung die positiven bzw. negativen Seiten des Körpers zu betonen oder zu verstecken versucht. Bei den Orthodoxen wird der Akzent von vornherein auf die Kleidung gelegt, nicht jedoch um den Körper bzw. Körperteile herauszustellen oder zu verbergen. Die Ausnahme zu dieser Regel bildet bei den orthodoxen Frauen wohl die Reizunterwäsche.

### 6.5.2 Erotik und Reizunterwäsche



Man kann den Juden des Alten Testaments (bis ca. 135 n. Chr.) nicht nachsagen, dass sie prüde oder lustfeindlich waren.



So wurde zum Beispiel über die Vorgänge des Zeugens und Gebärens (Psalm 2, 7 u. Ezechiel 16, 4ff), über die Freude an der Sexualität und am erotischen Begehren (z.B. im Hohelied) völlig unbefangen gesprochen. Als weitere Beispiele kann man die Menstruation erwähnen, welche als Metapher für die kultische Unreinheit des Landes verwendet wurde ( Leviticus 18, 19 u. Ezechiel 18, 6; 22, 10; 36, 17). Die Freude an erotischer Spannung und an aktiver Geschlechtlichkeit ist, wie Vetter (1993, 66) ausführt, fester Bestandteil der heiligen jüdischen Schriften.

Die Rabbiner seit der Diasporazeit brauchen die menschliche Sehnsucht und Fähigkeit zu lieben und geliebt zu werden nicht zu entwerten, denn sie stellt dem Leben richtungweisende Aufgaben. Andererseits zeigt der Mensch in rabbinischer Sicht bei der Suche nach Liebe und Erotik seine ewige Abhängigkeit von Gott.

In Platons Vorstellung waren wir Menschen doppelgeschlechtlich. Aber die um ihre Macht fürchtenden Götter setzten dem ein Ende. Sie trennten den Menschen in Mann und Frau, und so begannen diese Teile des Ursprünglichganzen in Erinnerung an das verlorene Einssein ihre Suche nach der anderen Hälfte, getrieben vom erotischen Verlangen nach der Vereinigung (Fritsch-Oppermann 1998, 11). In der rabbinischen Anschauung kann die übermächtige Kraft der Erotik vom gläubigen Juden nur beherrscht werden, wenn seine Energiekanäle in den Strom der Tora mündet. Der Weg zu Gott und damit zur Einheit; das Finden der zweiten Hälfte führt für den Menschen durch die Züchtigung des Leibes (Heidegger 1967, 142). Diese gesellschaftliche Zwangerscheinung ausgehend von der psychoanalytischen Grundlage des Triebverzichts und des „Unbehagens in der Kultur“ nach Sigmund Freud, nennt Jeggles (1986, 10) Kultur.

Für die orthodoxen Juden dagegen ist der kulturelle Begriff im Sinne Jeggles gleich mit der Macht der Tora und des Talmuds. Tora und Talmud sollen zwischen dem Menschen und seiner Suche nach der zweiten Hälfte seiner selbst stehen.

Die Betrachtung der Verbindung von Erotik oder Lust mit Religion geschieht meist aus der männlichen Perspektive. In allen drei Hauptreligionen (Judentum, Christentum und Islam) meint die theologische Legitimation von Erotik vorwiegend die männliche Lust am Sinnlichen (Fritsch-Oppermann 1998, 8); die Frauen werden in die Rolle gedrängt, für diese Lust Sorge zu tragen. Nur in wenigen Fällen des Begehrens, meinen Vogt & Bormann (1994, 129), sind Frauen in der Lage, Männer sexuell anzugreifen und sie zur Befriedigung ihrer sexuellen Lust zu benutzen.

Mit dem folgenden Beispiel möchte ich erstens die eben zitierte Aussage von Vogt & Bormann (1994) bestätigen. Zweitens soll diese 'stoffliche' Angelegenheit zeigen, dass die

imaginäre und praktische Erotik, wie sie sich im Tragen von Reizunterwäsche ausdrückt, unverzichtbarer Bestandteil des orthodoxen Judentums ist.

Im weiblichen Judentum war Unterwäsche selbst bei Frauen der vornehmsten Familien lange Zeit unbekannt. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts kamen Kleidungsstücke auf, welche unter der Kleidung getragen wurden. (Somogyi 1982, 197). In der Sorten- und Formenvielfalt der heute verbreiteten Unterwäsche findet man inzwischen sogar im haredischen Sektor solche Kleidungsstücke, welche über ihre Funktion als Unterwäsche hinaus gehen. Sie sind heutzutage keine seltene Erscheinung mehr, auch in einer Gesellschaft, welche körperliche Reize scheinbar ständig verbergen muss. Auch wenn es fast nicht zu glauben ist, dass in einer Gesellschaft, in der das Thema *Sexualität* nur 'im Innersten' ausgesprochen wird, auch den versteckten Kleidungsstücken Betrachtung und Aufwand gewidmet wird, so gibt es diese Art der Kleidung tatsächlich doch.

Seide und Spitze, Satin und Samt „schweißen“ eine Gemeinschaft zusammen. Die Erotik zu beleben ist für die orthodoxe Gemeinde scheinbar ein Mittel, ihre Mitglieder zusammenzuschweißen, insbesondere wenn ihr Konstruktionssystem durch die moderne Umwelt im sündigen Israel beschädigt zu werden droht.

Mit Reizunterwäsche ist hier nicht die pathogene Seite der modernen Kleidung gemeint, sondern ihr Bezug auf die Symbolwelten von Sexualität und Erotik.<sup>375</sup> Parallelerweise nennen manche konservativen Rabbiner, die moderne Entwicklungen im Judentum ablehnen, die Reizunterwäsche pathologisch und hässlich.

Meinen Beobachtungen nach, wird Reizunterwäsche im orthodoxen Judentum in erster Linie als *Prinzip* gesehen, aber wie schon oben erwähnt wurde, auch als stoffliche Angelegenheit wahrgenommen. Zunächst gehe ich auf das Prinzip der Reizunterwäsche ein. Der Kern dieses Prinzips besagt: *die Dinge existieren, sie werden aber trotzdem nicht direkt wahrgenommen.*<sup>376</sup> Mein Beispiel trifft dieses Mal ebenfalls die orthodoxe Frau in der Zeit ihrer Nidah. Um es besser zu illustrieren, nehme ich das Bild eines orthodoxen Schlafzimmers.

In jedem orthodoxen Haus findet man im Schlafzimmer des Paares ein Bett, dass knapp 14

---

<sup>375</sup> Die pathogene Wirkung von Kleidung geht von den Umweltgiften aus, die als Rückstände in den Bestandteilen der Kleidung auf den Körper ihrer Träger wirken. Hervorgerufene Krankheiten sind etwa Allergien und Krebs (mehr dazu siehe: Hingst & Mackwitz 1996).

<sup>376</sup> Die Reizunterwäsche als Prinzip bekommt hier ähnliche Inhalte und Formen wie die Beschreibung des Prinzips der Tätowierung im Abschnitt 6.5.1. Beide Prinzipien beschreiben den gleichen Aspekt. Hier wird eine *indirekte* Gestaltungsart des Körpers, ein Nachweis über seinen *direkten* Zustand der Körperlichkeit gegeben.

Tage im Monat geteilt im Zimmer steht (Ganzfried 1954, 383/8).<sup>377</sup> In der Woche der Menstruation und noch eine weitere Woche, darf ein observanter orthodoxer Ehemann mit seiner Frau kaum reden, geschweige denn sie berühren oder jegliche Art von Zärtlichkeit austauschen. Es fiel mir bei meinen Besuchen auf, dass die Frauen in dieser Zeit ihren Alltag sozial bewusster gestalten. [Beispiel?] Vermutlich sind sie ihrer Körperlichkeit dann ‘näher’ als zuvor. Man könnte sogar behaupten, dass der Zwang zur Enthaltung für die orthodoxen Frauen einen ‘sinnlichen’ Alltag erzeugt.<sup>378</sup> und den Alltag ‘sozialer’ macht. In der Monatsblutung besteht ein enger Zusammenhang zwischen Blut und Erkenntnis, der nach Voss (1988, 28) für die Frau sinnliche Wahrnehmung und spirituelle Erfahrung bedeutet und deren Schöpfungspotenz darstellt.

Trotz ihrer ‘Körpersensibilität’ in der Zeit ihrer Regel, ist die orthodoxe Frau für ihren Mann mit einer ‘geschützten Blume’ zu vergleichen. Er darf seine Frau in der Zeit ihrer Regel und noch eine Woche darauf nicht ‘pflücken’. Die Frau wird symbolisch, wie mir ein Rabbiner erzählt hat, wie die Kerzen bei Chanukka<sup>379</sup> interpretiert. Sie darf vom Mann nur mit einem einzigen Sinn, dem Augensinn, wahrgenommen werden. Die orthodoxe Frau darf in der Zeit ihrer Regel, sogar im gleichen bewohnten Haus, für ihren Mann nicht existieren (Ganzfried 1954, 382-385).

Die Frau existiert in der ‘verbotenen Zeit’ vermutlich sogar noch viel mehr für den Mann, der seine ‘greifenden’ Sinne (seinen Tastsinn und seine Greifflust) abschalten bzw.

---

<sup>377</sup> In Jerusalem und Bnei-Brak haben sich viele Möbelgeschäfte sich auf dieses ‘orthodoxe’ Phänomen eingestellt. Dort sind getrennte Bette in verschiedenen Formen zu finden. So hat der Ehemann das Gefühl von seiner Frau getrennt aber trotzdem mit ihr zusammen zu sein.

<sup>378</sup> Die starke Sinnlichkeit in der Zeit der Nidah zeigt sich in der unterscheidbaren Gestaltung des Alltags. Das Kochen und das Anziehen (orthodoxe Frauen sollen sich in der Zeit ihrer Regel ‘anderes’ kleiden, dienen als eine Art ‘Erinnerungsmanöver’, das den Mann daran erinnern soll, den Abstand zu seiner Frau einzuhalten. Auch das Sozialverhalten der Frauen ändert sich. Eine von meinen orthodoxen Schwester macht ungefähr zweimal im Monat einen Ausflug mit ihren fünf Kindern zur Oma, und diese Male liegen nahe beieinander. Ob diese Sinnlichkeit durch den Schmerz der Nida erzeugt wird oder durch den Schmerz der Isolierung, oder durch die plötzliche Freiheit der Frau und die Aussetzung des göttlichen Gebotes ‘Vermehrt euch’, spielt hier keine Rolle. Es sieht so aus, dass im Gegensatz zum ‘normalen Alltag manche Tage im Monat einer orthodoxen Frau ‘anders’ wahrgenommen werden.

<sup>379</sup> Chanukka ist ein achttägiges Tempelweihfest, das an den erfolgreichen Aufstand der Makkabäer gegen die Fremdherrschaft der Hellenisten aus Syrien und an die Wiedereinweihung des Tempels (165 v. Chr.) in Jerusalem erinnert. Es ist überliefert, dass man in dem von den Hellenisten geschändeten Tempel einen einzigen, unversehrten Ölkrug fand. Sein Inhalt reichte als Brennstoff für den siebenarmigen Tempelleuchter normalerweise einen Tag lang. Aber durch ein Wunder soll diese Ölmenge für acht Tage genügt haben, so dass inzwischen neues, reines Öl hergestellt werden konnte. Auf dieses Ereignis geht der achtarmige Chanukkaleuchter zurück. Nach Einbruch der Dunkelheit werden in der Synagoge, zu Hause und heute zum Teil auch auf öffentlichen Plätzen Kerzen angezündet. Am ersten Tag ein Licht, am zweiten zwei Lichter, bis dann am achten Tag alle Kerzen brennen. Solange die Kerzen brennen, darf man sie nicht berühren und nur mit dem Augensinn wahrnehmen, auch soll jegliche Arbeit unterbleiben.

aufschieben oder umwandeln soll.<sup>380</sup> Die 'unkoschere' Frau in der Zeit ihrer Nida existiert zwar, wird aber vom Ehemann nicht direkt wahrgenommen.

Wenn nun einem 'westlichen' Forscher gesagt wird, dass durch die Menstruationsregeln, wie sie die jüdischen Heiligen Schriften beschreiben, dem orthodoxen Mann fast zwei Wochen im Monat verboten sei, seine Frau zu sehen, dann hat sich der Forscher der Beschreibung des *Reizunterwäscheprinzips* schon etwas weiter angenähert.

Außerhalb der Zeit ihrer Nidah soll sich die orthodoxe Frau nur ihrem Mann widmen. Alle Gesetze und Regeln für die Frau in der Tora folgen dieser Grundregel. Sie schreibt vor, dass alle alltäglichen Handlungen der Frau, welche sich mit ihrer Schönheit, Sexualität und Ästhetik befassen, nur gegenüber ihrem Mann gemacht werden dürfen. Von dem Mann wird erwartet, die erotischen Eigenschaften bzw. die erotischen Wünsche seiner Frau zu unterstützen. Und trotzdem gibt es neben (scheinbaren) klaren Normen und Gesetzen, welche nach der Tora den Alltag eines Orthodoxen bestimmen sollen, viele Lücken, die zu subjektiven Interpretationen und beliebigen Variationen Anlass bieten. Es gilt: der Mann soll seine Frau ehren, und von der Frau wird erwartet, dass sie ihrem Mann dient. Der orthodoxen Frau sind, wenn es ihrem Mann gut tut und ihre Handlung nicht gegen die Toragesetze verstößt, in den Möglichkeiten ihre Ehepflicht zu erfüllen, keine Grenzen gesetzt. Schöne, gepflegte und attraktive Frauen, welche dazu noch bescheiden und intelligent im Haushalt wirtschaften und in der Erziehung der Kinder ihr Bestes tun, sind die Traumfrauen jedes männlichen Orthodoxen. Es geht hier nach dem berühmten jüdischen Motto: *גם יפה וגם אופה גם נאה וגם חסודה* (auch schön und auch Köchin auch hübsch und auch fromm).

Die Motivation der Frau in der orthodoxen Gemeinde sich zu pflegen, sich attraktiv zu machen und die eigene und die fremde Erotik (des Mannes) zu beleben, beruht auf zwei möglichen (trivialen) Gründen. Einmal ist es vielleicht der Wunsch der Frauen, gegenüber einem 'grauen' Frauenalltag in der orthodoxen Gemeinde, den eigenen Körper zu pflegen, um im Endeffekt ihren Männern zu gefallen. Zweitens könnte es 'Befehl' des Ehemannes sein, um einen sinnlichen Alltag durch seine Frau zu kreieren und ihn später besser meistern zu können.

---

<sup>380</sup> Wenn es ihm finanziell möglich ist, verwendet der Orthodoxe im Alltag durchschnittlich 10 bis 12 Stunden für das Torastudium in der Jeschiwa. Ich habe beobachtet, dass dieser Rhythmus jedoch auch unterbrochen bzw. abgebrochen wird und der Mann in Studienpausen nach Hause zurückkehrt oder früher geht. Einer erzählte mir, er könne in der Jeschiwa die schmutzige Toilette nicht benutzen, deshalb gehe er nach Hause – fünf Kilometer weit. Ich war auch nicht überrascht, als ich den körperlichen Abstand eines orthodoxen Ehepaars zueinander bemerkte. Vermutlich war die distanzierte Nähe der Eheleute vom Meidungsgebot während der Monatsblutung der Frau beeinflusst. Es ist wahrscheinlich für den Mann sehr schwer, sich auf einer 'kognitiven' Ebene zu befinden, wenn 'biologisch' nicht alles stimmt. Seinen Hunger auf das Körperliche versucht er durch das 'gefräßige' Auge zu stillen.

So oder so betrachtet die theologische Legitimation von Erotik vorwiegend die Lust von Männern am Sinnlichen (Fritsch-Oppermann 1998, 8), und (orthodoxe) Frauen sind manchmal in der Lage, in wenigen Fällen das Begehren der Männer zu ihrer sexuellen Gier zu nutzen und mit sexueller Lust anzugreifen, so Vogt & Bormann (1994, 129) allgemein zu Frauen.

Normalerweise bestimmt der orthodoxe Mann darüber, ob seine Frau z.B. ohne oder mit Perücke oder Kopftuch geht oder nicht. Seine ihm zugeteilte Entscheidungsbefugnis über die Ehefrau reicht enorm weit. Orthodoxe Frauen aus meiner Familie ergänzten im Gespräch die Entscheidungsfreiheit des Mannes durch ein weiteres Beispiel; er könne bestimmen, ob die Frau sich mit Reizunterwäsche schmücken darf oder nicht.

Was zunächst als beinahe fiktives Beispiel diente, um den Stellenwert der Erotik und des Mannes in der Orthodoxie darzustellen und ihm etwas 'Westliches' zu verleihen, existiert tatsächlich. Reizunterwäsche existiert im Alltag einer orthodoxen Frau, obwohl dies zum Bild einer frommen Gesellschaft irgendwie nicht zu passen scheint.

Wenn man jedoch diese fromme Gesellschaft unter die Lupe nimmt, dann ist es für einen 'Westler' vermutlich erstaunlich zu hören, wie viel Mühe in den orthodoxen Kreisen auf die Erotik des Paares gewendet wird. Es gibt in der Orthodoxie meiner Untersuchung nach kein 'heißeres' Thema als die Erotik im Allgemeinen und die Sexualität im Besonderen. Die Rabbiner zerbrechen sich ihre Köpfe, um Paaren gute und effektive Ratschläge zu geben, damit deren Sexleben nicht stirbt und sie zusammenbleiben. Vielfältige Vorschläge berühren das Vorspiel des sexuellen Aktes, was Kleidung, Körperpflege und Körpergeruch, Sprache und Verhalten in der Verführung betrifft, bis hin zu Positionen und Stellungen beim Akt selbst. Im Buch „Koscherer Sex“ (2001) des Autors Rabbi Boteach Shmuley sind solche praktischen Vorschläge zu Vorspiel und Akt gesammelt, und diese Sammlung stellt nur ein kleines Beispiel für die Problembewusstseins zur Sexualität in der Orthodoxie dar.

Man wird allerdings fast keine anderen Bücher, Zeitschriften oder Zeitungen finden, welche das Thema 'orthodoxe Erotik' offen ausbreiten. Man sollte davon ausgehen, dass das orthodoxe Individuum sich eher in Gesprächen und durch Vorträge über dieses Thema informiert. Es wäre daher tatsächlich eine Lüge, wenn im säkularen Sektor erzählt würde, dass die praktische Erotik bei den Orthodoxen eine Nebensache sei.

Geschäfte um die praktische Erotik; die Reizunterwäsche, werden (hauptsächlich) auf zwei Arten gemacht. Der erste Weg erinnert uns an die amerikanische Verkaufsart der

*Tupperware-Party*, in Israel treffen sich dazu säkulare und orthodoxe Frauen.<sup>381</sup> Der zweite Weg ist der fast normale Ladenbesuch. Der Kauf von Reizwäsche durch das Internet, ist mir nie zu Ohren gekommen.

In den letzten zwei Jahren beobachte ich eine rapide Änderung in der Gestaltung der Freizeit der orthodoxen Frauen. In orthodoxen Zeitungen und Begegnungsstätten werden Kuren (aus medizinischen Gründen), Erholungstage und Urlaube angeboten, damit sich die Frauen von dem verregelten religiösen Leben erholen. Diese Angebote werden selbstverständlich, um von vornherein Auseinandersetzungen zu vermeiden, auf orthodoxe Art und Weise und für das orthodoxe Publikum gestaltet. Dazu gehören Essen<sup>382</sup>, Wohnen<sup>383</sup>, Verhalten des Hotelpersonals<sup>384</sup> und Kulturabende<sup>385</sup>. Bei solchen Ausflügen sind orthodoxe Frauen um so mehr mit 'modernen' Reizen konfrontiert. Die neuen Erlebnisse und die 'heißen' Ereignisse während der Reisen werden nach dem Urlaub zum Teil über Wochen erzählt und verglichen. Es ist keine Seltenheit, dass Erlebnisse die drei Jahre zurückliegen in diesem Kreis ausgetauscht werden, insbesondere wenn die Koffer der Frauen mit 'reizenden' Souvenirs gefüllt sind. In der geheimen Kohäsion solcher Frauengruppen werden sogar 'Kulturabende' organisiert, in denen nur die Erotik zum Thema gemacht wird. Hier wird in jeder Größe und Variation Reizunterwäsche empfohlen, probiert, diskutiert und dann anschließend mit nach Hause genommen.

Außer dieser Art der *Tupperware-Party* besteht für die orthodoxe Frau noch ein anderer Weg Reizunterwäsche zu erwerben. Es ist im Grunde genommen die übliche Weise, um ein bestimmtes Produkt zu erstehen. Man geht in den Laden, welcher die gewollte Ware verkauft und kauft sich sein Wunschprodukt. Man geht aber nicht zum Gemüseladen und verlangt nach Schuhen. Die orthodoxe Frau macht nun das Unmögliche möglich. Sie geht in den

---

<sup>381</sup> In diesem Zusammenhang und für die allgemeine Darstellung der Tupperware als Lebensform, es die Studie von Blaschka 1998 über die Party, die Schüssel und die Beraterin zu erwähnen.

<sup>382</sup> Aufgrund der Absonderung verschiedener orthodoxer Gruppierungen von der allgemeinen Orthodoxie, werden in der Regel unterschiedliche Koscher-Stempel angeboten. Es könnte tatsächlich sein, dass eine orthodoxe Gruppe den Stempel einer Nachbargruppe als unkoscher betrachtet, auch wenn diese selbst sich als koscher versteht. Die Vielfalt an Koscher-Stempeln liegt meiner Auffassung nach nicht in der Religion begründet, sondern in der Ökonomie; eine genauere Untersuchung dieses Phänomens orthodoxen Lebens kann ich hier nicht leisten.

<sup>383</sup> Um Reibungen mit anderen 'Kulturen' zu vermeiden, wird in der Regel z.B. in irgend einem Hotel eine ganze Etage für die orthodoxen Gäste reserviert. Selbstverständlich sind am Ort Räumlichkeiten vorhanden, wie etwa Synagogen, die eine orthodoxe Lebensweise auch im Urlaub möglich machen.

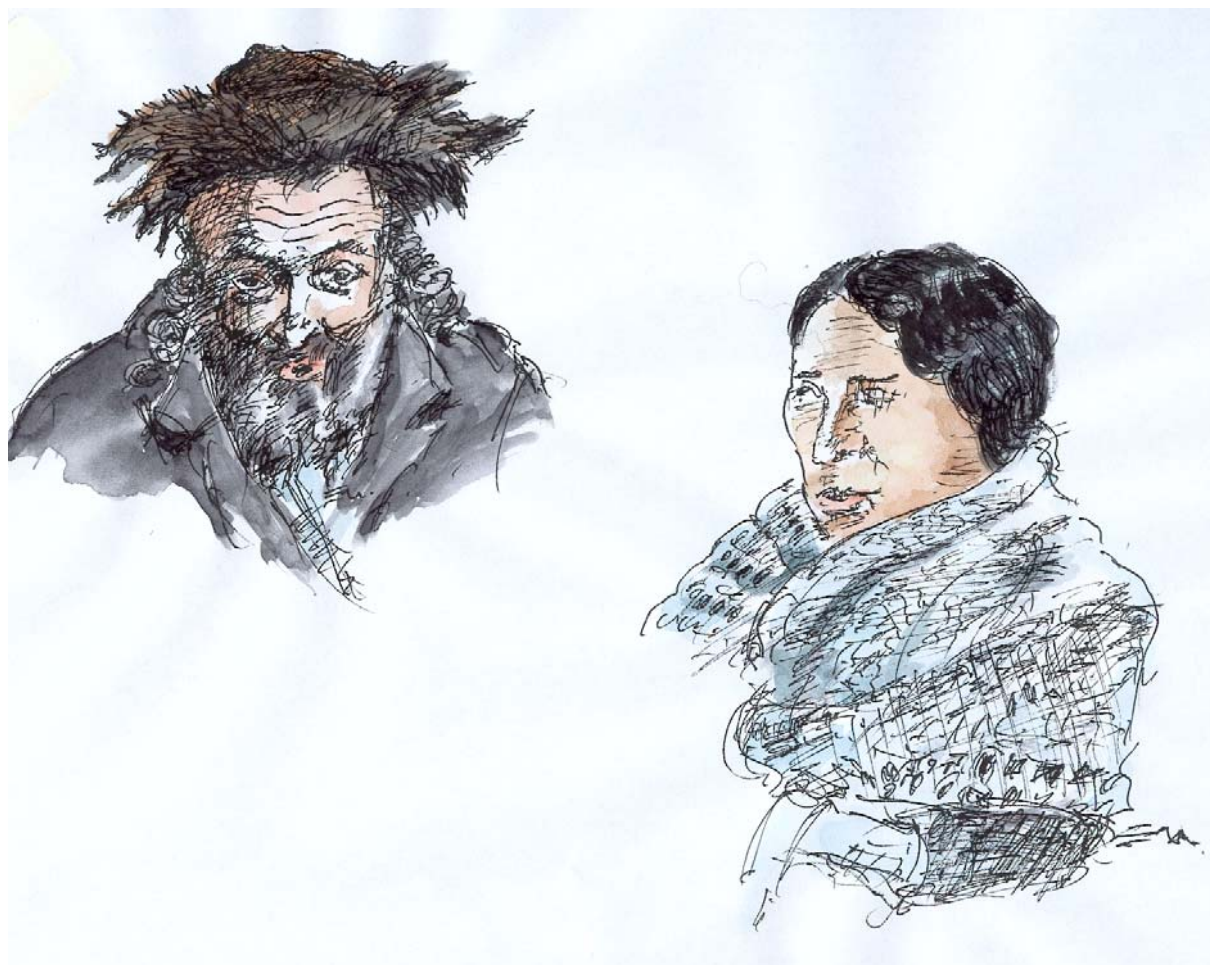
<sup>384</sup> Dem Hotelpersonal ist die orthodoxe Lebensweise bewusst. Es wird in langer Kleidung gearbeitet, damit Arme und Beine verborgen bleiben. Die Geschlechtertrennung wird nachvollzogen: das männliche Personal bedient keine weiblichen Gäste und das weibliche nicht die männlichen Gäste.

<sup>385</sup> Kulturabende sind z.B. Einladungen zu einem Vortrag eines Rabbiners. Das meist religiöse Thema ist an das orthodoxe Publikum angepasst. Singabende, Konzerte und Kunstvorträge werden immer öfter angeboten.

Perückenladen und kommt mit der gewünschten Reizunterwäsche zurück. Direkt kann man sie nicht erwerben, und sie wird nirgendwo im Schaufenster gezeigt. Den visuellen Verlust (kein Schaufenster) ergänzt in diesem Fall die verbale Kohäsion (Mundpropaganda) einer kreativen Orthodoxie.

Durch die Veränderungen der Moderne und den Einstellungswandel in der Gesellschaft muss sich die Tradition, wie Hobsbawm (1983, 1-14) meint, eine neue Definition ihres Kultes suchen. In unserem Fall muss die Orthodoxie ihre Einstellung zu Erotik und Sexualität nicht unbedingt ändern, wo diese doch als Alltagsmuster in Tora und Talmud verankert ist. Jedoch wirken die Intensität und die Variationen von erotischen Vorstellungen innovativ bis bedrohlich. Die Rabbiner müssen sich irgendwie damit abfinden, wenn sie eine glückliche und fromme Gemeinde in einer säkularen Umgebung leiten wollen. Schon der Alltag soll seine Inhalt anders definieren, und nicht nur die Tradition.

## 6.6 Körperlichkeit und Kleidungsstücke als Dinge des Alltags



Nach Goetz (1986, 14) lebt der Mensch im Alltag inmitten der materiellen Kultur. Schwarz (2001, 7-20), der sich auf den Alltag im orthodoxen Judentum bezieht, möchte behaupten, dass man den Talmud und seine praktischen Vorschriften nicht verstehen kann, wenn man die Dinge im Alltagsleben der Juden ignoriert. Schwarz stellt damit einen engen Zusammenhang zwischen Dingen, Menschen und deren Umgebung her. Die Untersuchung dieses Zusammenhangs ist in der sachkulturellen Kulturwissenschaft als „Mind in Matters“ bekannt (Wolfgang Jacobs).<sup>386</sup>

Sachen (Produkte menschlicher Tätigkeit) oder Dinge (Naturgegebenheiten) sind Bestandteile des menschlichen Lebens und gehören zu seinem Alltag.<sup>387</sup> Es fängt schon früh in unserem Leben an, wie Habermas (1996, 381-452) zeigt; mit persönlichen Objekten oder dem Lieblingsding des Kleinkindes, wie Teddybär und Schmusetuch; über die Haustiere der

---

<sup>386</sup> ‘Mind in Matters’. Anmerkungen zur volkskundlichen Sachkulturforschung“, siehe Korff 1996, 11-28.

<sup>387</sup> Um die Darstellung zu vereinfachen, verzichte ich im Folgenden auf eine Diskussion zur Unterscheidung von ‚Dingen‘ von ‚Sachen‘. Im Weiteren verwende ich den Begriff ‚Ding‘ statt ‚Sache‘.



Heranwachsenden und die Kleidungsstücke der Erwachsenen; bis hin zum handgewebten Teppich oder manchen Erinnerungsfotos für die Senioren.

Die Mensch-Ding-Beziehung ist – auch da wo es so scheint – nie nur individuell, sondern in ihrer strukturellen Bedeutung und heute zumeist auch an der sichtbaren Oberfläche, vergesellschaftet (Jeggler 1983a, 12). Zwischen Mensch und Ding steht also immer die Gesellschaft (Isaacs 1936, 70) und übt aus unterschiedlichen Richtungen auf diese Beziehung einen Einfluss aus.

Mary Douglas (1974, 96) erwähnt einen wichtigen Aspekt dieses Verhältnisses. Sie meint, dass eine Kontrolle der Lebensführung eines Menschen nicht so sehr durch andere Personen ausgeübt wird, sondern vielmehr durch die Dinge in einem undurchdringlichen Wald von Vorschriften, etwa in Gestalt von Formularen, Parkuhren und Gesetzen. Alle diese ‘Dinge’ beeinflussen den Alltag eines Menschen; darüber hinaus gehend darf man sogar behaupten, dass diese Elemente der Kontrolle und viel andere mehr den Alltag selbst bilden.

Um diesen Aspekt der Kontrolle deutlicher darzustellen und mit der jüdischen Religion zu verknüpfen, sei hier postuliert, dass solche Ding-Kontrolle, im Analogie zu Habermas (1996, 381-452), überall im Alltag eines Orthodoxen zu finden ist. Vom Morgengebet an mit Teffilin, Gebetsbuch und Gebetmantel in der Synagoge, ist der orthodoxe Mensch diesen Dingen ausgesetzt; über den Mittag mit dem Mikwebesuch bis zur Pflicht, auch am Abend Geld an die Armen zu verschenken. Der Orthodoxe tut dies, um sein Gedächtnis für die Glaubensübung zu erfrischen und sein Mensch-Ego zu minimieren. Über den ganzen Tag trägt er die orthodoxe Kleidung, welche ebenfalls den Aspekt der Kontrolle zeigt, wie am Beispiel des Gürtels schon gesagt worden ist.

Wiegelmann (1980, 9) zählt verschiedene Bereiche von Dingen im Alltag, welche in der Kulturwissenschaft von großen Interessen sind, um darin sogar Änderungen und Umwandlungen in der Persönlichkeit eines Menschen festzustellen. Dazu erwähnt er Bauen und Wohnen, Arbeit und Gerät, Nahrung, Kunst und Kleidung. In dem Buch „Umgang mit Sachen“ (Köstlin und Bausinger 1983) versuchen Könenkamp (1983, 111-128) und Jaacks (1983, 129-134) direkt auf Kleidung bzw. Kleidungsstücke als Alltagsding einzugehen, um daraus Informationen über den Mensch und seine Alltagsgestaltung damit zu gewinnen.

In der Orthodoxie im heutigen Israel verrät die Kleidung, auch wenn sie auf den ersten Blick ‘einheitlich’ aussieht, viel über ihren Träger. Ihre Bedeutung für das Individuum ist allerdings nicht nur ‘negativ’ in Form einer gewissen Kontrolle im Sinne von Douglas (1974, 96) zu verstehen, sondern sie erweist sich vielmehr als ein Weg, persönliche und gesellschaftliche Wünsche bzw. Bedürfnisse zu legitimieren oder sich eine erwünschte Identität zu verleihen.

Kleidung bzw. Kleidungsstücke bilden für den Orthodoxen einen ‘echten’ sinnlichen Alltag, der durch die Riten und Regeln zur frommen Lebensführung verloren gehen könnte, wenn der Hared keinen Weg fände, die Regeln zu umgehen. Es geht hier primär um eine Ästhetisierung des religiösen Alltags, und wo die Religion ästhetisiert wird, wie Breuer (1995, 3) behauptet, pflegt es an der umgekehrten Bewegung nicht zu fehlen. Die umgekehrte Bewegung geht in diesem Fall von denjenigen orthodoxen Juden aus, welche im Gegensatz zu manchen ‘ultra-orthodoxen’ Gruppierungen in Israel ihren religiösen Alltag ‘sinnlicher’ gestalten möchten. Die Kleidung bzw. Kleidungsstücke ermöglichen ihnen diesen Wunsch.

Durch seine „Geliebten Objekte“ (Habermas 1996)<sup>388</sup> gelingt es dem Orthodoxen, Symbole und Instrumente der Identitätsbildung zu kreieren, so z.B. die Haare der orthodoxen Frauen, die als vom Körper getrennt und sogar als Objekt betrachtet werden. Die Gesellschaft, welche nach jeder Mensch-Ding-Beziehung steht, möchte auf ihn eine Art Kontrolle ausüben. Gleichzeitig aber gibt sie ihm direkt oder indirekt die Möglichkeit zur Identitätsbildung. Die orthodoxe Kleidung als Ding des Alltags übt wesensgemäß eine Art Kontrolle auf den gläubigen Menschen aus. Jedoch können die gleichen Dinge als variierte dem Orthodoxen helfen das Ziel der Identitätsbildung zu verfolgen. Die orthodoxe Person bewegt sich im Alltag damit stets in der Diskrepanz zwischen Kontrolle und Identität bzw. zwischen Scham- und Schmuckbedürfnis. Die Kleidung bzw. Kleidungsstücke aber auch ihre Stellvertreter, wie das Haar oder der Schmuck, tragen sowohl zum Kontroll-Handeln als auch zum Identitäts-Handeln der orthodoxen Person bei.

Zur Illustration betrachten wir mit Blick auf die orthodoxen Frauen ihre echten Haarsträhnen, die unter dem Kopftuch zum Vorschein kommen dürfen; dies stellt meiner Auffassung nach eine modische Erscheinung dar. Die jüdischen Gesetze verbieten den Frauen das Zeigen des Kopfhaares grundsätzlich. Orthodoxe Frauen sind gezwungen, Kopftücher, Hüte oder Perücken zu tragen. Damit ist das Maß dessen, was an Haaren nicht bedeckt ist, als Indikator der eigenen Einstellung zu bewerten. *Je mehr Haare zu sehen sind, desto ‘frecher’ oder ‘unangepasster’ ist man und umgekehrt.* Die Haarsträhnen werden in diesem Fall dazu verwendet, um die Kontrolle durch die Kopfbedeckung auf ‘legale’ Art und Weise zu unterlaufen. Das Zeigen von Haarsträhnen mag dem säkularen Beobachter unwichtig erscheinen. Jedoch gilt es für die Person, die diese mit Absicht trägt und den Mitmenschen zeigt, als Teil des Ich.

---

<sup>388</sup> In seinem Buch „Geliebte Objekte“ (1996) beschreibt Habermas die Beziehung zwischen Mensch und Ding (Mind in Matters) als eine Art Symbol und Instrument der Identitätsbildung. Habermas zitiert Susan Isaacs (1936, 70): “...the relation between a person and a physical object whether it be a toy, a utensil, a weapon, a dwelling-place, an ornament or a conventional unit of currency, is ever a simple affair between a person and a thing; it is always a triangular relation between at least two people and the thing” (Habermas 1996, 1).

Ein weiteres Beispiel erinnert an Foucaults Untersuchung des Komplexes der Macht in Form der Pädagogisierung des kindlichen Sexes.<sup>389</sup> (Foucault 1989, 125-138) Die Hose der orthodoxen Männer hat ihre Taschen niemals vorne, nur hinten. Diese Anordnung kann, wie das Kopftuch oder die Perücke der orthodoxen Frauen, als eine Art Kontrolle wahrgenommen werden. Wenn die Taschen vorne sich befänden, könnten orthodoxe Männer und Jugendliche in Versuchung geraten, mit den Händen in der Hosentasche durch den Stoff hindurch ihr Glied zu berühren. Dies gilt aber als verbotene Tätigkeit und soll verhindert werden. Andererseits gibt die enorme Variation von solchen Hosen den orthodoxen Männern die Möglichkeit zur Identitätsbildung. Die Farbpalette von schwarz bis dunkelblau und die Schnitte von lang oder dreiviertel lang bis hin zur verschiedenen Ausführung und Ausstattung der Stoffe von schwer bis wenig schwer wird variiert. Jede Gruppe und sogar jedes Individuum nimmt sich aus der vielfältigen Garderobe die passend erscheinende Hose – ihre oder seine Traumhose. Viele orthodoxe Jugendlichen lassen aus einer vorderen Gürtelschleife der Hose einen Schlüsselbund hängen, welcher vermutlich auf ein sehr gut ‘verstecktes’ Instrument (Körperteil) analogisch verweist. Nach dem Motto: je größer, desto besser.

Genau auf dieser Schiene eines Sexismus geht es bei den orthodoxen Männern mit dem Gürtel. Der Gürtel soll zwischen Kopf (Geist) und Körper (Genitalzone) unterscheiden. Manche tragen ihn nur beim Beten, wobei seine Breite unter den verschiedenen orthodoxen Gruppierungen sehr variieren kann. Die konservativen bzw. frommen Haredim tragen für viele Stunde am Tag selbstverständlich einen breiten Gürtel, um den eingehaltenen und einzuhaltenen Abstand zwischen Geist und Körper nach außen zu transportieren. Die anderen Orthodoxen, welche vielleicht in der Nähe von säkularen Juden wohnen und sich am parlamentarischen Leben Israels beteiligen, tragen zu unterschiedlichen Zeiten einen schmalen, schönen Gürtel, ja im Alltag verzichten sie sogar komplett auf ihn. Es gibt aber auch fromme Orthodoxe (die Jerushalmim-Anhänger) welche einen ‘Trick’ erfunden haben, um den Gürtel nicht aus irgend welchem Grund zu vergessen. Bei ihnen ist der Gürtel eben ein Bestandteil des Mantels geworden und ist mit ihm vernäht bzw. in Schlaufen in ihn eingelassen.

Der orthodoxe Mantel soll, so das letzte Beispiel, immer getragen werden, denn in seiner ursprünglichen Idee ist er dazu gedacht, peinliche Situationen zu vermeiden, die dann

---

<sup>389</sup> Gerade der Sexualität, so zeigt Foucault, ist die Frage nach der Macht immer mitgegeben, deutlich an den Beziehungen, in denen sie sich abspielt. Foucault formuliert vier Komplexe in denen sich Machtverhältnisse entfalten: die Hysterisierung des weiblichen Körpers, die Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens, die Psychiatrisierung der perversen Lust und eben die Pädagogisierung des kindlichen Sexes (siehe auch König 1990, 172-173). In dieser Untersuchung interessiert die (nicht nur) die Sexualität regulierende Macht der Gemeindeleiter gegenüber den Anhängern.

entstünden, wenn das mantellose Hemd zerrissen würde. Der Mantel soll die unschickliche Nacktheit unterm Hemd bedecken. Seine zweite Aufgabe liegt, wie mir aus unterschiedlichen Quellen mitgeteilt wurde, in der Verdeckung der 'echten' Körperform und in der Verhüllung der Genitalzone. Auch in diesem Fall hat niemand geahnt, dass sogar für den Mantel als selbstverständliches Ding des Alltags eines Hareds, der orthodoxe Kopf Variationen entdeckt hat. In der Mantelkollektion findet man verschiedene dunkle Farben, Spalten auf die hintere Seite ähnlich den Dirigentenmantel (frackähnliche Schnittformen), verschiedene weitere Schnitte und Längen sowie unterschiedliche Stoffe mit Stickerei und anderen Verzierungen. Manche der von 'milderen' orthodoxen Gruppen bevorzugten Mäntel sind so geschnitten, dass die Körperform des Trägers doch sichtbar ist.

Die erwähnten Beispiele mögen zeigen, dass auch orthodoxe Kleidungsstücke als Dinge in dialektischer Beziehung betrachtet werden können; gedacht, entworfen, getragen und empfohlen, um in der strengen Gemeinde einen sinnlichen Alltag zu schaffen oder überhaupt einen ‚kulturellen‘ Alltag zu erzeugen.

Kultur macht sich an Dingen fest, die von Menschen mit besonderen Bedeutungen ausgestattet worden sind. Damit erlangen Gegenstände wie z.B. Kleidung, Stuhl, Truhe, Fahne etc. oder Materialien wie z.B. Eisen, Beton, Wachs etc. über ihre rationale Zweckbestimmung hinaus symbolische Bedeutung (Kramer 1962, 91-101) . Es wird, wie Schmidt (1952, 73) sagt, sogar mit „Stoffheiligkeit“ und „Gestaltheiligkeit“ gehandelt. Dingbedeutsamkeiten und Materialbedeutsamkeiten konturieren unser Alltag.

Die Dingbedeutsamkeit, wie sie Kramer (1962, 91-101) vorstellt, hat ursprünglich in bezug der Orthodoxie einen kulturellen Inhalt, der in diesem Fall als eine Art Kontrolle im Sinn von Douglas (1974, 96) zu bezeichnen ist. Die getragenen Dinge allerdings bekommen durch die Menschen eine andere symbolische und funktionale Bedeutung. Damit will ich sagen, dass die Idee der orthodoxen Kleidung, die ihre 'Identität' aus den jüdischen heiligen Schriften schöpft, in den meisten Fällen erhalten bleibt, jedoch der Alltag der Idee ist mit endlosen Kompromissen und Nuancen behaftet. Der Körper, der an die orthodoxe Idee der Kleidung gebunden sein sollte, befreit sich durch die Vielfalt der Variationen von Form, Schnitt, Material und Farbe der Körperhüllen; er leiht sich damit sozusagen eine andere Identität aus. Sogar die Akt des Anziehens der verschiedenen Kleidungsstücke durch ihren Träger beweist seine Freiheit – ein großes Stück der 'wiederhergestellten' Körperlichkeit, welche wie erwähnt im strengen orthodoxen Alltag verloren gehen könnte. Die folgenden Beispiele der Dinge im orthodoxen Alltag sollen dieses Geschehen deutlicher erläutern: *die Perücke, das Kopftuch und der Hut* bei der orthodoxen Frau und *der Hut* beim haredischen Mann.

### **6.6.1 Orthodoxe Frauen: Die Perücke, das Kopftuch und der Hut**

Die Kopfbedeckung einer Frau auf der Straßen Israels soll im Wesentlichen auf die Religiosität ihrer Trägerin hinweisen und nicht auf modischen Erscheinungsstil. Als Kopfbedeckung benutzen die orthodoxen Frauen im Allgemeinen wahlweise Hut, Perücke oder Kopftuch. Dies wird als die Der/Die/Das-Formel jedes weiblichen Hauptes gesehen. Manchmal trägt eine Frau gleichzeitig zwei Kopfbedeckungen, etwa Kopftuch auf Perücke oder Hut auf Kopftuch oder Hut auf Perücke. Eine Frau mit zwei Kopfbedeckungen ist aber nicht religiöser oder fundamentaler als eine andere mit einer einzigen Kopfbedeckung. Vielmehr spielt hier eine (orthodoxe) ‚modische‘ Einstellung, welche von Frau zu Frau in unterschiedlicher Art und Weise vorkommt, eine Rolle.

Eine orthodoxe Frau von der Gruppe der *Toldot Aaron*, trägt nur ein schwarzes Kopftuch auf ihrem rasierten Kopf. Im säkularen Milieu gilt diese Gruppe als ‚fundamentalistischste und extremste‘ von allen Orthodoxen überhaupt. Umgekehrt beobachtet man bei den Frauen der national-religiösen Juden oftmals einen Hut auf einem Kopftuch. Diese Frauen zeigen gegenüber der Religion ihrer Vorfahren Offenheit und sind im Gegensatz zu vielen orthodoxen Gruppierungen bereit, auch Fremde ‚von innen‘<sup>390</sup> oder ‚von außen‘<sup>391</sup> bis zu einem gewissen Grad<sup>392</sup> zu akzeptieren.

Um die Dingbedeutsamkeit der Kopfbedeckung der orthodoxen Frau darzustellen hier zwei Beispiele aus meiner Beobachtung. Sie sollen dazu dienen, mit der Position des Kleidungsstückes den ‚Kopf der weiblichen Hierarchie‘ zu beschreiben.

Auf dem Videoband von einer jüdisch-orthodoxen Hochzeit ist folgende Szene bezeichnend. Männer und Frauen feiern nach dem Brauch getrennt voneinander. Auf der Frauen-Tanzfläche drehen sich die Frauen so heftig, bis eine von ihnen aus dem Kreis geschleudert wird. Zum Glück geschieht ihr nichts. Die Frau sitzt auf dem Boden, und ihre Beine sind für einen Moment entblößt. Die erste Reaktion der Frau ist nun, nach oben zu ihrem Kopf zu greifen, um zu prüfen, ob ihr Hut noch vorhanden ist. Ihr Kleid zieht sie allerdings nur Sekunden später über die Beine. Eine andere Geschichte mit gleicher Botschaft sah ich einmal in einem orthodoxen Kindergarten. Die orthodoxe Kindererzieherin wollte eine streitende Gruppe von Kindern auseinander bringen. Dabei drängten sich einige Kinder an sie heran. Sie

---

<sup>390</sup> Mit Fremden ‚von innen‘ meine ich die säkularen Juden, welche von anderen, orthodoxen Gruppierungen scharf kritisiert werden, weil sie das ‚echte‘ Judentum kennen aber trotzdem ablehnen.

<sup>391</sup> Mit Fremden ‚von außen‘ meine ich alle Menschen die nicht Juden sind (Gojim).

<sup>392</sup> Die Grenze liegt in der Heirat. Religiöse Frauen werden es im Allgemeinen schwer haben, wenn sie einen säkularen Juden heiraten wollen. Hier spielt vielleicht die Hoffnung, dass ihr zukünftiger Mann den Weg der Tora doch irgendwann noch einschlägt. Anders werden religiöse Frauen nie einen Nicht-Juden heiraten, wenn er nicht von vornherein bereit ist, zum Judentum zu konvertieren.

blieb zwar stehen, doch ihr Kleid wurde leicht nach oben verschoben. Auch hier griff die Kindererzieherin als erstes nach oben, um ihren ‚Hut‘ zu retten, und erst danach brachte sie ihr Kleid in Ordnung.

Manche biblischen und talmudischen Stellen vergleichen das Zeigen des Kopfhaares einer Frau mit dem Zeigen ihres Schamhaares (שער באשה - ערווה). Orthodoxe Frauen lernen deswegen schon von früh an, mit dem Zusammenhang von Haar und Umwelt, insbesondere nach ihrer Heirat, ‚sorgfältig‘ umzugehen. Wenn wir von den biblischen Stellen ausgehen, so richten die Frau bei der Hochzeit und die Kindererzieherin bei ‚Gefahr‘ ihre Hände ‚nach oben‘, weil sie damit wahrscheinlich ihre Würde als Frau retten wollen. Meiner Beobachtung aber nach ist diese Würde nicht die Würde, welche mit einem nackten Kopf oder entblößten Körperteil ‚moralisch‘ gebrochen sein könnte, sondern es ist vielmehr die Würde einer selbstinszenierten Wirklichkeit, welche notwendig ist, um überhaupt als *Frau* in der orthodoxen Gesellschaft anerkannt und einbezogen zu sein. Ich möchte diese Hauptbedeutung der Kopfbedeckung bei orthodoxen Frauen näher erklären.

Über ihr Kleid kann die orthodoxe Frau in der Regel kaum mit ihrem Ehemann diskutieren, auch nicht mit dem Rabbi über ihre persönliche Einstellungen zum Thema Bekleidung. Allerdings ist die Kopfbedeckung fast der einzige Bestandteil der Bekleidung der orthodoxen Frau, über den oder besser: mittels dessen sie doch ihre Meinung zu äußern darf und sie auch äußert; dies hat sich in den letzten Jahren in Israel gezeigt. Hier besteht für sie in Anlehnung an das amerikanische Motto: *they can have the cake and eat it, too*,<sup>393</sup> die Möglichkeit einer Übersprungshandlung. Sie folgt dem Gebot Gottes und bleibt, wie die Tora es möchte, nicht ‚unbedeckt‘. Ihre Reize lassen das Auge eines Fremdes nicht gefräßig. Zugleich geht sie trotzdem ihren Weg, indem sie eine modische und persönliche Kopfbedeckung kreiert.

Die Rabbiner, welche gegen so eine Macht der Selbstbehauptung keine Chance haben, geben den Perücken trotz allem den Koscher-Stempel, nicht ohne das letzte Wort zu sagen. Sie können den plötzlich ‚emanzipierten‘ Frauen die Perücken nicht verbieten, sie möchten aber Form und Größe und manchmal Farbe der Perücken bestimmen (Arnon 1995, 104).

Aus jüdischen Quellen lässt sich ersehen, dass bei jüdischen Frauen Perücken schon im 17. Jahrhundert im Gebrauch war. In breiten Schichten fand sie jedoch erst im 19. Jahrhundert Verwendung (Somogyi 1982, 229). Heutzutage sind sie ein untrennbarer Kleidungsstück der Frauen vieler orthodoxer Gruppierungen. Deswegen ist nicht nur Jerusalem, sondern auch

---

<sup>393</sup> Das Sprichwort steht im amerikanischen Original negiert: You cannot have your cake and eat it, too. Es ruft dazu auf, sich in eine Richtung zu entscheiden und nicht zu versuchen, auf zwei Hochzeiten gleichzeitig zu tanzen.

Bnei Brak in den letzten Jahren ‚Perücken-Stadt‘ genannt worden.<sup>394</sup> In beiden Städten ist es keine seltene Erscheinung in den orthodoxen Läden, dass alle Formen und Farben vorrätig sind; von kurz, lang, blond, schwarz oder braun und alle Preise verlangt werden; von 100 Dollar für synthetische bis zu 1000 Dollar für Echthaar- Perücken. Die orthodoxe Zeitung ‚Hamodiha‘ ist voll von koscherer Reklame für das ‚haarige‘ Produkt und hilft gegebenenfalls den Läden bei der Suche nach Personal, welches im Fach Perücken immer größere Nachfrage erfährt und vermehrt ausgebildet werden könnte.<sup>395</sup> Es gibt meiner Beobachtung nach zwei wichtige Berufsfelder für die orthodoxe Frau, welche auch sehr beliebt sind. Das eine ist, wie immer schon gewesen, ihre Tätigkeit als Kindererzieherin bzw. Kleinkinderlehrerin, das andere ist relativ neu und heißt Perückenhelferin bzw. Perückenmacherin (תַּיִןֵּיִם).

Schon ein kurzer Spaziergang im haredischen Viertel in Jerusalem zeigt, dass die (verheirateten) Frauen viel Geld und Zeit in die Perücken investieren, obwohl man weiß, dass Zeit und Geld für die orthodoxen Frauen immer noch knapp sind, eben wegen ihrer Aufgaben in Haushalt und Erziehung. In der Regel besitzen orthodoxe Frauen mehr als nur eine Perücke; eine ‚sportliche‘ Perücke für Ausflug und Einkauf; eine ‚prächtige‘ Perücke für den besonderen Anlass (Sabbat oder Feiertage) und noch welche für den Alltag (Arnon 1995, 102-106). Zu Hause tragen sie meistens ein ‚schönes‘ Kopftuch, jedoch bei einem plötzlichen Besuch eines Gastes oder um schnell den fehlenden Zucker zum Kuchenbacken einzukaufen, wechseln sie zu einer Perücke.

Es scheint mir, dass orthodoxe Frauen in der Praxis durch das Tragen von Perücken ihren Erotik-Zonen eine andere Gewichtung geben. Das Haar spielt nach ihren Maßstäben sicherlich eine entscheidende Rolle, wenn es um ihre Körperreize geht. Diese Körpergegenstand muss nach dem Tora-Gesetz bedeckt bleiben, doch in der Tat kann der Beobachter ihn trotzdem nicht ignorieren. Mehr noch; durch die sehr modischen Perücken, welche ‚Original und Imitation‘ ununterscheidbar machen, schreit das Haar nach seiner Aufdeckung. Wenn das echte Haar der Frau nicht gezeigt werden darf, weil das Zeigen sündig wäre, dann bleibt nur die Möglichkeit, dass das sündige echte Haar durch eine schöne Perücke zu ersetzen. Und zwar nach dem biblischen Verse *Haar um Haar*. Das Interesse der jüdischen Frauen an Perücken geht zurück bis zum 17. Jahrhundert, wie Somogyi (1982, 229) meint.

---

<sup>394</sup> Viele männliche Orthodoxe, insbesondere die *Avrechim*, verleihen Jerusalem und Bnei Brak den Namen ‚Perücken-Städte‘, vorausgesetzt jemand möchte mit ihnen über Perücken reden. Der Name hat wie mir fast immer vorkam, einen sehr negativen Beigeschmack, weil diese Bezeichnung eine Entwicklung meint, die von Orthodoxen als ‚modern‘ und ‚gefährlich‘ eingestuft wird. Ob diese Entwicklung eine ‚Gefahr‘ für die gesamte Orthodoxie oder nur die weibliche Bedrohung der männlichen Orthodoxiewelt meint, überlasse der jedem Leser für sich selbst zu entscheiden.

<sup>395</sup> Hamodiha von 24.05.02 S. 9.

Allerdings ist das Interesse an einer ‚modischen‘ Perücke, und daran, sie mehrfach in verschiedenen Variationen zu haben und noch mehr in unterschiedlichen Formen und Farben zu besitzen, eine Erscheinung der letzten 50 Jahre in Israel.

Die neuere Polemik der Rabbiner gegen die Perücken einerseits und andererseits die große Nachfrage nach Perücken; Fortbildungen, Ausbildungen und Läden in Jerusalem und Bnei Brak, zeigen symptomatisch die Änderung bzw. Entwicklung des Standes der Frau in den orthodoxen Kreisen überhaupt. Der Konsum bzw. das Tragen einer Perücke ist sozusagen zugleich Meinungsäußerung und Körperlichkeitsaussage der Frau geworden. Mit dem Toragebot der Kopfbedeckung hat es in der Wirklichkeit des heutigen Israel nicht mehr viel zu tun.

Von den Perücken kommen wir nun mit der Hut und das Kopftuch auf weitere Kopfbedeckungen kurz zu sprechen. Die vielfältigen Hüte in ihren unterschiedlichen Formen und Farben auf den orthodoxen Straßen Israels, bekräftigen die oben ausgeführte These von der Schmuckfunktion der Kopfbedeckung. Das Auge eines Beobachters kann sich an der Fülle dieses ästhetischen Merkmals niemals satt sehen. Die kleinen Gassen in Jerusalem oder irgend einer vergessenen Strasse in Bnei Brak, in denen sich orthodoxe Frauen befinden, sehen so aus, als ob ein Mode-Journal sie auf einer Londoner Hauptstraße fotografiert hätte. Der Beobachter kann eine auf der Strasse vorbei gehende orthodoxe Frau mit Hut nicht so einfach ignorieren. Mit ihrem prächtigen Hut, der eigentlich nicht unbedingt zum Klima Israels aber auch zur Kultur Israels gehört, signalisiert sie deutlich: Ich bin hier! Auch in diesem Fall hat sie mit der Religion nicht viel am Hut.

Im Gegensatz zu ihren Hüten und Perücken scheinen die orthodoxen Frauen mit ihren Kopftüchern etwas zurückhaltend zu sein. Der geeignete Stoff muss unbedingt zur Farbe der gesamten Bekleidung passen, und der Haarknoten muss entsprechend gelegt sein: seitlich am Kopf, auf der Stirn oder nach hinten gebunden. Die orthodoxe Frau kombiniert hier kreativ und mühelos.

So, so oder so, Haare (Perücke) oder Nicht-Haare (Kopftuch und Hüte) sind heute mehr als damals in der Diasporazeit die Schönheitssymbole schlechthin bei den orthodoxen Frauen geworden. Unser Beobachter wird niemals eine orthodoxe Frau ohne ihre Perücke, ihr Kopftuch oder ihren Hut antreffen. Er wird ihr aber sicherlich jeden Tag mit einer anderen Perücke, einem anderen Kopftuch, sowie mit einem anderen Hut begegnen.



## **6.2.2 Orthodoxe Männer: Der Hut**

Eines der ersten Elemente, mit der das Milieu orthodox jüdischer Männer vom Beobachter Aufmerksamkeit heischt, ist sicherlich der Hut, welcher als durch die Religion vorgegebenes Kleidungsstück bei den Juden Europas seit dem Mittelalter bekannt war (Somogyi 1982, 133). Der Hut war zunächst ein freiwilliges und traditionsbedingtes Unterscheidungszeichen von Juden zu ihrer christlichen Umgebung (Jütte 1993, 69).

Auf die Frage nach der Wichtigkeit der männlichen Kopfbedeckung im Judentum antwortete mir ein Abrech, es stehe in der Genesis (12, 4-5) geschrieben, dass Abraham nach Kanaan ging; nun, so fragte er mich, können Sie vorstellen, dass ein Jude ohne Kopfbedeckung 'gehen' durfte? Und er hat damit indirekt recht gehabt. Es steht nirgendwo in der Tora eine deutliche, imperative Form in Bezug auf das Tragen einer Kopfbedeckung.<sup>396</sup> Wenn man schon eine Kopfbedeckung trug, dann sollte man, wie es im Alten Testament beschrieben ist, vorher ein trauriges Geschehen erlebt haben. Mit einer Kopfbedeckung sollte sich der Trauernde symbolisch vor den Blicken der Menschen verstecken (Samuel II 15, 15). Nur die Cohens in der biblischen Zeit trugen Hüte als Pflicht (Arnon 1995, 18). Für den Rest des Volkes der Juden ist dieser Brauch vielmehr erst in den letzten Jahrhunderten zur Pflicht geworden (Kraus 1945/6, 121-168).

In ihrem Buch ‚Kleidung als Urbild‘ räumt de Boor (1983, 59) dem Hut in einer Analogie einen besonderen Platz ein. Adam und Eva, behauptet sie, trugen keine Hüte, weder im Paradies noch nach der Austreibung. Im Garten Eden lebten sie in Gottes Hut; unter dem Schirm des Höchsten verbrachten sie in Unschuld ihre Tage. Nach der Vertreibung grub Adam den Acker um, und Eva begann zu spinnen. Damit waren sie aus der göttlichen Hut entlassen.

Der Talmud entgegen verspricht dem Menschen, seinen ‚verlorenen Hut‘, seinen göttlichen Schutz, erst mit dem Tod wiederzufinden. Wenn ein Gerechter in den Garten Eden kommt, entkleiden ihn die Engel, schmücken sein Haupt mit zwei Kronen: eine aus Gold und eine aus Edelsteinen, geben ihm bis zu acht Myrtenstäbe in die Hand, tanzen um ihn herum und singen unaufhörlich mit angenehmer Stimme (Jonas 1991, 34). Es lässt sich zeigen, dass im ‚archaischen‘ Judentum der Hut, außer in Analogie oder Poesie, bei den einfachen Mensch keinen Platz hatte.

Für das Tragen eines Hutes im orthodoxen Judentum von heute gibt es drei Gründe:

- a. Irat Schamajim (יראת שמיים Würde vor Gott) hier symbolisiert die Kopfbedeckung Gott, der immer über dem Menschen steht.

---

<sup>396</sup> In der Tora wird der Hut nur als Bestandteil der Kampfausrüstung genannt. Im Alltag fand man für ihn keine Verwendung (Arnon 1995, 18).

- b. Znihut (צניעות Bescheidenheit) als eine Demonstration einer typischen Eigenschaft des Volkes Israels.
- c. Hukot Hagojim (חוקות הגויים sich von den Gojim zu differenzieren) als imperative Form eines Verses in der Tora: ‘*und nach ihren Wegen dürft ihr nicht gehen*’ (Levitikus 18, 3).

Ähnlich wie der Davidstern sind im Judentum der Hut und die Kipa zum Symbol eines Juden geworden (Arnon 1995, 20). Beim Stehen oder beim Sitzen soll ein gläubiger Jude den Kopf bedecken. Auch beim Essen tragen manche zu ihrer Kipa einen Hut. Beim Fahren (Auto oder Fahrrad) darf man sich für wenige Minuten, wegen Hitze, Windes oder Schweißes, von seiner Kopfbedeckung befreien, sonst muss man den Kopf bedecken, sogar beim Schlafen oder im Aufenthaltsraum der Mikwe. Nach den jüdischen Kopfbedeckungsregeln reicht dazu (de jure) ein einfaches Tuch oder irgend ein billiger Stoff. De facto zeigt allerdings die orthodoxe Haupt-Realität des Mannes andere Züge, welche der Kopfbedeckungsrealität der orthodoxen Frau ähnelt.

Für den Brauch der Kopfbedeckung im Judentum reicht die einfache Kipa nicht aus, wie der orthodoxe Alltag uns demonstriert. Über/auf der Kipa befindet sich in der Regel ein Hut, um einen ‚niedrigen Menschen‘ gegen den ‚oberen Menschen‘ zu unterscheiden; so erzählte mir einen Rabbi. Deswegen nennen die Haredim den Hut auch die *zweite Bedeckung*.

Der Brauch das Haupt stets mit einem Hut bedeckt zu tragen, verbreitete sich in Polen und Litauen etwa von der Mitte des 17. Jahrhunderts an, jedoch schon Ende des 16. Jahrhunderts trieben die Krakauer Juden einen Luxus mit aufwändigen Hüten. Das ständige Tragen eines Hutes wurde als Zeichen von Konservatismus und Frömmigkeit angesehen. Im Laufe der Zeiten stieg die Zahl der Hüte, welche von den verschiedenen sozialen Schichten zu verschiedenen Gelegenheiten getragen wurden (Somogyi 1982, 134).

Es stellt sich die Frage, aus welchem Grund ein heutiger Orthodoxer seinen Hut wirklich trägt: aus Irat Schamajim, Znihut oder Hukot Hagojim, oder vielmehr und eher nach seinem Bedürfnis nach Schmuck und Prestige? Bevor ich eine mögliche Antwort auf diese Frage formuliere, möchte ich zunächst zeigen, wie vielschichtig die *zweite Bedeckung* eigentlich ist und sich präsentiert.

Der orthodoxe Jude trägt einen Hut bei der Arbeit, beim Gebet, beim Essen, beim Ruhen und beim Schlafen. Für jede Gelegenheit hatte der orthodoxer Mann seit der Diasporazeit in Osteuropa eine besondere Kopfbedeckung. Ein bestimmter Hut wurde an Werktagen und ein anderer zu Hause getragen; für die Synagoge und für das Lehrhaus, für den Sabbat und für die Feiertage hatte man einige Hüte. Jeder Jude, sogar der Ärmste, besaß in der damaligen Zeit in

Osteuropa mehrere Hüte. (Somogyi 1982, 144). Ein polnisches Sprichwort nach Bernstein (1932, 51-59) macht das Phänomen Hut im orthodoxen Judentum anschaulich: *Ma dzieci, jak Zyd czapek* ( Er hat so viele Kinder, wie ein Jude Hüte hat).

Man kann die Vielfalt der Hüte in drei Kategorien einteilen: normaler Filzhut, wie z.B. der Kapelusch,<sup>397</sup> der Kaschket<sup>398</sup>, sowie Pelzhut wie z.B. der Streimel.<sup>399</sup>

Für einen sehr geübten Beobachter, erzählt ein Witz, erweist der schwarze Hut eines Orthodoxes, egal aus welcher ‚Hut-Kategorie‘ er kommt, viel mehr über die Person als die Information in einem Personalausweis. In Jerusalem zeigten mir Ladenbesitzer und Händler von Hüten für Männer in unterschiedlicher orthodoxen Nachbarschaften sowie Käufer und Träger von diesen Kopfbedeckungen über 50 verschiedene Sorten von solchen Exemplaren.

Der einfachste von allen Hüten ist der Knejsch<sup>400</sup> mit einem Spalt in der Mitte.<sup>401</sup> Es wird nur von den ‚lockeren‘ Litauern und von der ‚freundlichen‘ Habad-Gruppe getragen. Die Chassidim, die für ihren Konservatismus bzw. Fanatismus bekannt sind, lehnen diese Form des Hutes ab<sup>402</sup> und verachten die Träger von solchen ‚Identitätsmachern‘. Sie lehnen die religiöse Praxis von Litauern und Habad ab und können auch deren Nähe zu den ‚anderen Juden‘ (säkularen Juden) nicht ernst nehmen. Ich ergänze ihre Missachtung der Knejsch-Träger in einem weiteren Punkt. Die Spalte in diesem Hut erinnert meiner Meinung nach an die Genitalzone einer Frau.<sup>403</sup> Die Habad-Gruppe und die Litauer, welche oft die Tora-Gesetze auf ihre Bedürfnisse und auf das Zeitwesen hin interpretieren, zeigen kein Interesse, gegen diese Assoziation Widerstand zu leisten.

Auch die Art und Weise wie der Knejsch auf den Kopf gesetzt ist, deutet auf die

---

<sup>397</sup> Der *Kapelusch* (poln. *Kapelusz*) ist ein Hut aus Plüsch oder Filz und für den Sommer aus Stroh. Dieser Hut hat rundherum eine breite Krempe und war ab dem 19. Jahrhundert sehr verbreitet bei den Juden (Somogyi 1982, 144).

<sup>398</sup> Der *Kaschket* (poln. *Kaszket*; vom frz. *Casquette*) ist ein Hut mit einem Schirmdach, ähnlich der militärischen Form. Der Hut wurde in polnischen und russischen Arbeiterkreisen getragen und von jüdischen Arbeitern und Handwerkern übernommen. Später nahmen hasidische Kreise dem Hut auf und gaben ihm dadurch einen ‚jüdischen‘ Charakter (Somogyi 1982, 143).

<sup>399</sup> Der *Streimel* ist eine Pelzmütze aus Zobel oder anderen teuren Pelzstreifen. Er wurde von wohlhabenden Juden und von orthodoxen Chassidim an Feiertagen außerhalb des Hauses getragen. Den orthodoxen Juden Jerusalems gilt er als Symbol der totalen Bindung an jüdisch-hasidische Werte (Somogyi 1982, 136).

<sup>400</sup> Der Knejsch sieht dem texanischen Cowboy-Hut ähnlich.

<sup>401</sup> Mich persönlich erinnert der Knejsch an Hutformen, welche in Filmen über die sizilianische Mafia getragen werden.

<sup>402</sup> Es gibt allerdings unter den Chassidim aus Polen (und Russland) einen ähnlichen Hut, genannt *Kapljusch*, welcher keine Spalte besitzt.

<sup>403</sup> Es gibt Orthodoxe, welche die Spalte in der Mitte durch eine weitere, kleine Spalte auf der Rückseite des Hutes ergänzen, was von hinten gesehen die Assoziation zum Genitalbereichs der Frau verstärkt.

‚Persönlichkeit‘ seines Trägers. Wenn der Hut in Richtung Stirn verrückt ist, kann man annehmen, dass sein Träger ‚frommer‘ bzw. ‚konservativer‘ als andere Studenten in der Jeschiwa ist. Der Grund für diese Annahme liegt in der Tatsache, dass der große Rabbi aus Lubavitsch seinen Hut in derselben Weise trägt. Jemand, der sich dem hochverehrten Rabbi ähnlich macht, muss es vorher wohl verdient haben.

Ein Litauer der wegen seiner ‚kognitiven‘ Fähigkeiten in Bezug auf das Lernen und Üben der Tora, eine Führungsposition in der Jeschiwa erhielt, zeigt sich in der Öffentlichkeit nicht mehr mit Knejtsh, sondern trägt einen prächtigen Hut namens *Hamburg*. Mit dieser Art Geckenhaftigkeit, gelingt es ihm, anders als der Mehrheit seiner Kollegen ‚Knejtsh-Träger‘, ständig die ‚Sahne‘ der Toratorte (Maftir) zu lecken.<sup>404</sup>

Alle drei erwähnten Hüte (Knejtsh, Hamburg und Kapelusch) sind aus Filz angefertigt. Andere werden aus teuren Stoffen wie z.B. Samt oder Pelz gemacht. Der ‚festliche‘ und einer der teuersten Hüten ist der *Samet*, der in Zylinderform eine Höhe von bis zu 15 Zentimetern erreicht. Seine Träger stammen in der Regel aus Bahales, Stamer und Visnitsch. Wenn man zwei Chassidim trifft die Samet tragen, soll man zunächst sehr genau beobachten, in welche Richtung die Schleife auf dem Samet zeigt. Nimmt die Schleife die rechte Seite, dann steht man vor einem ‚Visnitscher‘. Die Schleife auf der linken Seite weist auf den Chassidim aus Bahales. Diese Unterscheidung ist insofern für unseren Zweck wichtig, weil nach Levi (1988, 43-44) die Chassidim aus Visnitsch als ‚gemäßigt‘ im Verhältnis zu denen aus Bahales und Stamer bekannt sind und man vermutet, dass sie sich ihrer Körperlichkeit, welche sich z.B. in ihrer prächtigen Kleidung manifestiert, dadurch auch bewusster sind.<sup>405</sup>

Dagegen sind die Stamer mit ihrem einfachen, billigen Palusch ‚körperfremder‘ als die Chassidim aus Bahales oder Visnitsch zu betrachten. In den haredischen Kreisen hält man die Stamergruppe für die ‚extremste‘ orthodoxe Gruppe, die gegen die Säkularisation in Israel aber auch de facto gegen die israelische Regierung vorgeht, z.B. durch heftige Demonstrationen.

Der *Streimel*, der seinen Name aus dem einfachen Wort ‚Stramm‘ (Hut) bekam, ist eine gewisse Art ‚Statussymbol‘ auf den orthodoxen Straßen geworden. Er ist ein Hut, der aus der

---

<sup>404</sup> In der Synagoge wird die Tora dreimal in der Woche (Montag, Donnerstag und Samstag) aus ihrem Schrank geholt und gelesen. Jeder Samstag bringt einen Abschnitt aus den fünf Büchern Mosis, genannt ‚Paraschat Haschawuha‘. Innerhalb eines Jahres sollen alle fünf Bücher gelesen werden. Wenn am Samstag die Tora gelesen wird, dann besteht für jeden Beter die Möglichkeit, einen kleinen Teil aus dem bestimmten Samstagteil zu ‚kaufen‘, welcher aus 7+1 Abschnitten besteht. Jeder Abschnitt enthält in der Regel einige Verse. Der achte und letzte Teil (+1), genannt ‚Maftir‘, hat eine würdige Bedeutung und wird von vorneherein den ‚Hamburg-Trägern‘ reserviert. Manche Orthodoxe nennen den Hamburg-Hut deswegen auch ‚Maftir-Hut‘.

<sup>405</sup> Aus meiner Beobachtungen kann man schließen, dass die Chassidim aus Visnitsch als die *Pfauen* unter den gesamten Chassidim zu sehen sind.

schwarzen Kipa in der Mitte besteht, welche mit einem Ring aus teurem Pelz umgerahmt ist. Streimel wird in der Regel nur am Samstag, an Feiertagen oder zu wichtigen Ereignissen wie z.B. Beschneidungsfest, Bar-Mizwa oder Hochzeit getragen. Er ist den verheirateten Männern vorbehalten, welche ihn normalerweise als Geschenk vom Brautvater erhalten.<sup>406</sup>

Der Brauch, einen Streimel vor der Ehe zu bekommen, steht in Analogie zum Buch des Neurophysiologen Oliver Sacks 'Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte', welches Geschichten von Menschen erzählt, die aus der Normalität gefallen sind (Sacks 1985, 23-41). In Analogie zu diesem Buch und in Anlehnung an den plötzlichen Vermögenserwerb des Orthodoxen durch Heirat, erscheint es hier fast so, als verwechselten orthodoxe Juden den eigentlichen Heiratsgrund.

Ein orthodoxer Jude der am Samstag, Feiertag oder zu einem festlichen Ereignis einen Streimel trägt, bewegt sich anders und spricht anders im Verhältnis zu anderen Orthodoxen, welche noch nicht die Ehre bekamen, einen Streimel zu tragen. Insgesamt ist der Streimel-Träger vielleicht mit dem Säkularen zu vergleichen, der sich für einen Theater- oder Ballettbesuch festlich angezogen hat. Man kann meiner Erfahrung nach bei den Streimel-Trägern von einer Art ‚Snobismus‘ reden. Im Gegensatz zu den Litauern aber auch zu den sefaradischen Orthodoxen, welche in der Regel keinen Streimel tragen, ist eine Annäherung an einen Streimel-Träger nur mit einer gewissen Vorsicht möglich, damit man nicht ‚sofort‘ von ihm abgelehnt wird.

Mit dem Streimel, welcher oft über 2000 Dollar kostet, schmücken sich insbesondere große Rabbiner, Mitglieder aus deren Familien und orthodoxe Menschen, welche aus ‚edlen‘ Familien stammen. Ich habe innerhalb eines Monats auf den Köpfen von Rabbinern und Mitgliedern unterschiedlicher hasidischer Gruppierungen weit mehr als 20 verschiedene Streimel gesehen.

Zwischen dem einfachen Knejtsh und dem berühmten, prächtigen Streimel existiert noch eine Hutform, die dem Kaschket<sup>407</sup> ähnelt. Die Träger dieses Hutes sind gebürtige Russen oder Polen, welche sich sehr traditionell bzw. fromm kleiden. Chassidim dieser Gruppe gürteten sich mit sehr breitem Gürtel und gehen das ganze Jahr hindurch mit langem Mantel. Man vermutet bei ihnen eine sehr ‚enge‘ Definition des Körperlichkeitsbegriffs, etwa was den Sport als Mittel der Freizeitgestaltung betrifft.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das erste Merkmal der Kleidungsordnung: der Hut,

---

<sup>406</sup> In Jerusalem, so wurde mir erzählt, leben manche ‚alte‘ Familien, bei denen schon der 13jährige Knabe Streimel trägt. Den Hut hat er in der Regel zur Bar-Mizwa bekommen, und zwar als Geschenk von seinem Vater.

<sup>407</sup> In der Umgangssprache der orthodoxen Straßen nennt man den Kaschket-Hut (die Schirmmütze) auch ‚griechischer Hut‘.

den man auf den ersten Blick bei einem männlichen Orthodoxen wahrnimmt, nicht unbedingt den rabbinischen Regeln folgt, um Irat Schamajim, Znihut und Hukot Hagojim zu legitimieren. Vielmehr geht es im Zusammenhang von Hut und Orthodoxie um die menschliche Suche nach Körpererfahrung, Schmuckbedürfnis und Prestige.

Mit dem Hut treibt der Orthodoxe einen regelrechten Luxus. Man ziert den Körperteil, den man am höchsten schätzt, mit Seide und mit kostbaren Pelzen. Diese Kopfbedeckung soll die Schönheit des Kopfes heben (Somogyi 1982, 144-145).

In dieser Hinsicht sehe ich keinen Unterschied zwischen einem Orthodoxen in Streimel, Seidenmantel und mit gekämmtem Bart und Schläfenlocken und einem säkularen Juden, welcher sich auf einen Theaterbesuch oder ein Fest vorbereitet hat. Auch im Fall von Israelis und Orthodoxen in Israel geht man im Rahmen der Moderne davon aus, dass die *Künstler* im Grunde genommen gleich sind. Alle sind Menschen mit Ängsten, Wünschen, Handlungsfertigkeiten, Träumen und Phantasie. Allerdings sind alle in unterschiedlichen Bahnen kreativ und stellen dies auf unterschiedlichen Ebenen aus.

## **6.7 Zusammenfassung**

Das Zusammenspiel zwischen Identität und Kontrolle bzw. zwischen Scham- und Schmuckbedürfnis, schaukelt hoch den Blick auf die orthodoxe Kleidung und zeigt die orthodoxe Kleidung als *zweite Haut* bzw. *zweiten Körper*. Die Haut spielt im körperlichen Austausch mit der Welt eine zentrale Rolle. Sie ist das Medium von Sinneseindrücken und sinnfälligster Ausdruck von Identität als Grenze zwischen innen und außen (König 1990, 27). „Mit der Entstehung von Leben ist.....die Distanzierung des spezifischen entstehenden von einem großen Anteil von ‚Natur‘ (d.h. möglichem vorhandenem Milieu) zu denken. Das ist die Ursprung der gleichgültigen Entfremdung. Dieser Ursprung dokumentiert sich in jeder jener Grenze, die Organismen und Milieu trennt, der späteren ‚Haut‘ – sei es in welcher Ausgestaltung und Verformung auch immer – durch die ein Organismus sich von der unnachahmlichen Individualität, die nur statistisch zu Gesamtheiten auszubündeln ist, wie bei Steinen, trennt und zum Typ gemacht wird, zur typischen Gestalt. Diese Grenze dokumentiert nur das Umhüllte. Gerade dadurch aber ist sie sein Symbol, ein typisches Symbol“ (Claessens 1970, 17).

In Analogie zur nackten Haut wird die ‚zweite Haut‘ Kleidung zum Symbol der Distanzierungsleistung, die jedem menschlichen Leben zugrunde liegt. Diese Überlegung ist ebenso im biblischen Schöpfungsmythos wie im wissenschaftlichen Denken enthalten, nach dem das Kleinkind die Differenzierung von Ich und Nicht-Ich (Körper und Umwelt) erfahren

muss, um Mensch zu werden. Kultur in dem weiten Sinne wie Claessens sie hier versteht, ist ein Resultat dieser Distanzierungsleistung, die den Menschen von seinem Milieu, der natürlichen Umwelt, von der Natur trennt und ihn dadurch erst spezifisch menschlich werden lässt (König 1990, 27-28). Wie die Haut als der körperliche Teil seiner biologischen Natur, so entwickelt der Mensch im Laufe der Zeit die ‚zweite Haut‘ Kultur. Sie ist anscheinend die zweite Natur des orthodoxen Menschen; seine eigentliche Natur bzw. Identität geworden.

Die Kleidung gilt als ein Teil der äußeren Erscheinung, mit dem sich der einzelne in der Öffentlichkeit inszeniert und bewertet. Kleidung vermittelt und signalisiert also Identitäten, Stimmungen oder Eigenschaften der Menschen (Sontag & Schlater 1982, 1-4). Durch das Ding (hier Kleidung bzw. Kleidungsstück) erkennt man die (orthodoxen) Menschen (Jäggle 1983a, 12).

Durch die Kleidung kommuniziert der orthodoxe Jude mit dem sündigen Bruder seiner Abstammung und gleichzeitig mit dem körperlichen Teil seines Seins. Ähnlich wie jede Sprache die der verbalen Kommunikation dient, vermitteln Körperdekorationen nichtverbale Informationen über ihren Träger: wer er oder sie ist und was er oder sie nicht ist.

Kleidung ist für denjenigen eine Sprache, der ihre einzelnen Zeichen, d.h. die einzelnen Elemente und ihre Kombination, zu entziffern und zu unterscheiden weiß (M.K.U 1988, 6).

Anhand meiner Beobachtungen zur Wichtigkeit und zur Präsentation der Kleidung bei den orthodoxen Juden kann man feststellen, dass die Kleidung ein primäres Bedürfnis darstellt. Ihre Funktion, nämlich den eigenen Körper erleben zu können, ist größer als ihr Zweck, den Körper schlicht zu bekleiden oder seine Scham zu verbergen. Mit Hilfe der Kleidung bzw. der Kleidungsstücke findet der Träger oder die Trägerin sozusagen seine oder ihre ‚somatische Identität‘, die durch die strengen einheitlichen religiösen Rituale verloren gehen könnte.

Die orthodoxen Menschen schaffen sich mit ihrer Kleidung eine sinnliche Wirklichkeit. Die Kleidung fügt sich nicht als Täuschung<sup>408</sup> in die Handlungserlebnisse der orthodoxen Menschen. Die Kleidungsschichten die den orthodoxen Körper in der Regel bedecken bzw. verstecken, können in diesem Sinne nicht als ‚Verlust‘ von Erotik und Sexualität verstanden werden, sondern als Weg, den eigenen Körper ‚anders‘ zu zeigen, etwa nach dem Motto: *Ich bin meine Kleidung!* Die Kleidung bzw. die Schichten der orthodoxen Kleidung stellt somit den *zweiten Körper* dar, weil der eigene Körper nicht direkt erlebt werden darf. Diese Aussage steht möglicherweise im Spiegelbild und in Erweiterung zu der theoretischen

---

<sup>408</sup> Der Philosoph Lotze (1885) wies vor mehr als hundert Jahren in seinem „Mikrokosmos“ auf die Täuschung der Körperform durch die Kleidung hin. Er hob zwei Arten hervor: zur *Vergrößerung des Körpers* dienen Hut und Schuhe (ebd. 1885, 210f), für das *Bewegungs- und Haltungsbewusstsein des Körpers* hängende und flatternde Schmuckstücke (ebd. 1885, 212-214).

Annahme Hoffmans und Daberkows (1994, 1), die besagt, dass eine sexuell herausfordernde Kleidung, also wenig Kleidung, eher bei sexuell gehemmten Menschen zu beobachten ist.

Der Titel der Novelle von Gottfried Keller „Kleider machen Leute“ (um 1860), darf somit in Bezug auf die jüdische Orthodoxie umgeschrieben werden. Der neue Titel heißt: ‘Kleider machen orthodoxe Leute’. Eine (orthodoxe) körperbezogene Identitätsdarstellung endet nicht, wie Schmidt (2001, 144) betont, am nackten Körper, sondern betrachtet die Bekleidung, die dem menschlichen Körper eine soziokulturelle Bedeutung verleiht.

Eine Geschichte erzählt, dass während eines Krieges einige Soldaten zu Winston Churchill kamen, um ihm zu berichten, dass das Brot zu Ende gehe. Winston Churchill, der den Kampf unbedingt fortsetzen wollte und für seine witzigen Sprüche auch in Krisenzeiten bekannt war, antwortete: „Wenn ihr kein Brot habt, sollt ihr also Kuchen essen“. Mit diesem Beispiel möchte ich sagen, dass wenn das Brot der körperlichen Bedürfnisse unter die orthodoxen Juden Israels nicht verteilt wird, für die Gewährleistung ihres Überlebens nur der Kuchen übrig bleibt; spricht die orthodoxe Kleidung in ihrem Glanz und ihrer Pracht.



## **7. Schlusswort**

In der vorliegenden Arbeit ist der orthodox jüdische Körper dargestellt und beschrieben worden. Dies geschieht unter der Grundannahme, dass das Körpererleben der jüdischen Orthodoxie in Israel sich ändert und mit ihm die Erfahrungsmöglichkeiten des Körpers.

Den Wandel der Körpererfahrung im Bezug auf den gesellschaftlichen Wandel formuliert die Anthropologin Emily Martin folgendermaßen: „We are seeing the end of one kind of body and the beginning of another kind of body” (Martin 1987, 121). Überträgt man diese Wechselbeziehung auf die letzten 50 Jahre in Israel, so beschreibt der Satz den Wandel der religiösen Orthodoxie als Teil der Gesellschaft und in ihr deren Haltung zum Körper.

Im Hinblick auf diesen Wandel brachten meine Untersuchungen folgende Ergebnisse. Erstens: Die Orthodoxie an sich ist nicht „radikal“ und „körperfremd“ oder „körperfeindlich“, sondern die Begegnung mit einer säkularen Gesellschaft macht sie so. Zweitens: Trotzdem verursacht sowohl diese Begegnung mit einer säkularen jüdischen Umgebung (im Gegensatz zur säkularen nichtjüdischen Gesellschaft etwa in der Diaspora) als auch das Vermischen von Juden unterschiedlicher Abstammung, eine mildere Haltung bei den Orthodoxen und erweitert prinzipiell die Möglichkeiten ihres körperlichen Horizonts. Drittens: Die Radikalisierung der Orthodoxie, welche aus der unvermeidlichen Begegnung mit Israelis resultiert, führt mittelbar zu unterschiedlichen Vorstellungen über die Reformierung des orthodoxen Körpers. Viertens lebt und gestaltet die Orthodoxie ihren Alltag über den Körper. Aber diese Körperschemata müssen immer im Kontext betrachtet werden, weil es den „einzigsten“ orthodoxen Körper nicht gibt.

Meine Vertrautheit mit dem Feld und die Distanz als Forscher in der emischen Betrachtung haben den Forschungsprozess geprägt. Die originelle und in der Literatur so nicht zu findende Forschungsperspektive aus der Mitte des Objekts, hat zu dem überraschenden Ergebnis geführt, dass sich Radikalisierung und Reformierung nicht ausschließen, wie im Folgenden zusammengefasst wird.

Mit allen Schranken und Tabus im Ausleben des Körperlichen kann man den Juden trotzdem auf der Basis ihrer Schriften nicht nachsagen, dass sie prüde oder körperfremd seien (Thiele 1988, 52-53). Das Üben des Körperlichen, wie es zum Beispiel durch die Riten und die Reinheitsrituale in der jüdischen Kultur praktiziert wird, ist nicht nur erlaubt, sondern sogar nach „Rezept“ verordnet (Westheimer & Mark 1996, 22). Historisch betrachtet standen die Juden zu Gott immer im Modell einer körperlichen Beziehung (Keller 2000, 14). Und trotzdem zeigt die empirische Realität der Orthodoxen in Israel eine Divergenz, wenn es um

den Körper und seine Erfahrungsformen bzw. Erfahrungsmöglichkeiten geht, weil moderne Einstellungen ihrer eigenen Mitglieder die „ewige Tradition“ vermeintlich bedrohen.

In der vorliegenden Beschreibung und Analyse des Körpers im orthodoxen Judentum, welches sich neben dem säkularen, gesellschaftlichen Bereich in Israel befindet, definiert sich dieser Körper aufgrund der ständigen Bedrohung der Tradition auf zwei konträre Weisen. Das orthodoxe soziale Gebilde radikalisiert sich und grenzt sich gegenüber den säkularen Landsleuten und grenzt sich von ihm ab durch den fortgesetzten Versuch, nur im „Geist“ zu leben. Jedoch möchte es sich parallel dazu und gleichzeitig reformieren und von den strengen Strukturen der orthodoxen Gemeinde befreien. Die Wege solche Prozesse zu ermöglichen sind diffus, vielfältig, trickreich und deshalb verwirrend: Kleidung, Medien, Mikwebesuch und Ritus.

„Vor oder nach“ der Sünde, wie in der Genesis erzählt wird, ist eine Sichtweise, die bis heute in den haredischen Gebieten Israels ihre Resonanz findet. Es musste etwas geschehen, damit die Körperlichkeit erlebt bzw. belebt wird. In der jüdischen Bibel sorgte die „verbotene Frucht“ für die Erfahrungsmöglichkeit des Körpers, und in Israel klopft die Säkularisation an die orthodoxe Tür. Vor und nach der Sünde ist heute der orthodoxe Körper; gefangen zwischen Hora und Tora, zwischen Kultur und Kult, zwischen Moderne und Tradition. Diese scheinbare „De(Re)formation“ der Orthodoxie hat sich seit dem 18. Jahrhundert mit *Moshe Sofer* (1762-1839) und *Samson Raphael Hirsch* (1808-1888) bis in das heutige Israel hinein fortgesetzt.

Das Judentum lebt durch seine Geschichtlichkeit, welche für die gesamte Nation, ob säkular, national-religiös oder orthodox, einen enormen Stellenwert hat. Die Geschichte des Judentums kann man durchaus als eine Körpergeschichte betrachten.

In historischer Perspektive zeigt das Kapitel 5, dass sich das Judentum seit seinen Anfängen in der Zeit der Bibel als „Carnal Israel“ (Daniel Boyarin 1993) definiert hatte. Dies trifft auf das Judentum der biblischen Zeit, die Zeit der Diaspora (ab ca.150 n. Chr.) so zu wie auf den Zionismus (ab Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute). Ab der zionistischen Epoche kann man das Judentum sogar mit dem Wort „erotisch“ im Bezug auf seine Körperbetrachtung und -erfahrung beschreiben (Biale 1992, 176-203). Diese Arbeit belegt, dass das Bewusstsein der Juden vom Körper sowohl durch die eigene Religion und Geschichte, als auch durch ihre fremde bzw. säkulare Nachbarschaft entstanden ist. Körper und Körperlichkeit waren und sind immer unverzichtbare Bestandteile dieser Glaubensrichtung gewesen. Die Bezeichnung der Juden als „Volk der Bücher“ ist wenig korrekt, und der behauptete Prozess, dass die Juden

„vom Volk der Bücher zum Volk der Muskeln“ würden, ist widerlegt.

Doch nicht nur der Körper als Ganzes, sondern auch seine Bestandteile, in dieser Arbeit das Auge, das Herz und das Haar, sind als heilig und wertvoll zu sehen. Im Parallelismus der Glieder können sie wechselweise sogar fast für den ganzen Menschen stehen (Wolf 1984, 22). Der (jüdische) Mensch vermag laut Lurker (1990, 55) in der Schöpfung den Schöpfer zu erkennen, in allem Kreatürlichen den Creator. Aus diesem Grund gilt die Pflege des Körpers im Gebot der Reinheitsrituale, wie sie in den Heiligen Schriften *Kizur Schulhan Haruch*, sowie *Rambam* und *Gemara* vorkommen, als höchste Pflicht jedes orthodoxen Menschen.

Diese jedem Vorurteil, wonach die jüdische Religion im Großen und Ganzen den Körper niederwirft (und die Information, die ich über den heutigen Stellenwert des orthodoxen Körpers durch Vorerfahrungen in Israel gesammelt hatte), widersprechende Erkenntnis führte zur Haupthypothese dieser Arbeit: *Je orthodoxer der Mensch ist, desto mehr Aufwand widmet er seinem Körper und seiner Kleidung*. Kapitel 5 und 6 enthalten verschiedene Parameter, welche diese Haupthypothese prüfen. Zusammengefasst ergibt sich folgendes Bild:

Je mehr Stunden ein Toraschüler in der Talmud- und Toraschule verbringt, desto mehr achtet er auf die Einhaltung der jüdischen Reinheitsrituale, und deshalb ist er selbstverständlich seinem Körper nah. Er geht jeden Tag mindestens einmal zur Mikwe, betet dreimal am Tag und zeigt seine Religionszugehörigkeit in der Art seiner Kleidung.

Die Folge der Ausübung solcher „sakralen Körperlichkeit“, welche sehr eng an die „erotische Sinnlichkeit“ gebunden ist, lässt den orthodoxen Körper zwischen Geheimnis und Trivialität; zwischen Fülle und Leere stehen bleiben.

Die gleiche Alltagsgestaltung eines orthodoxen Menschen könnte noch anders gedeutet werden: Je mehr Stunden der Toraschüler in der Talmud- und Toraschule verbringt, desto eher sucht er einen Ausgleich dazu. Man trifft ihn schön angezogen oft bei Veranstaltungen und feierlichen Anlässen, und man trifft ihn nackt in der Mikwe zum Plaudern. Jede „koschere“ Angelegenheit wird ausgenutzt, um das „asketische Sakrale“ gegen die „erotische Ekstase“ einzutauschen.

Ob die orthodoxe Körperlichkeit von heute die Konsequenz eines Kultes oder die Folge der Kultur darstellt, spielt hier keine Rolle. Die Moderne steckt sehr tief in den beiden Polen.

Dem eigenen Körper entkommt im orthodoxen Alltag keiner. *Heiligkeit* und *Körperlichkeit* haben für den orthodoxen Menschen die gleiche Intensität und müssen deshalb aus der gleichen Quelle stammen. Die *erotische Ekstase* (Körper), genauso wie das *asketische Sakrale* (Religion), lassen die Orthodoxen in Israel sich zwischen Euphorie und Schmerz bzw. Wider-

willen und Verlangen bewegen (Bataille 1972, 62).

Die Frage, ob eine Körpererfahrung, welche sich durch die jüdischen Reinheitsrituale manifestiert, als Erlebens- und Erfahrungsbühne für einen orthodoxen Juden im heutigen Israel ausreicht, ist so gestellt letztlich nicht relevant. Denn diese Art der Erfahrung von Körperlichkeit existiert eben nicht allein! Die orthodoxe Person wird stets versuchen, „koschere“ und legitime Möglichkeiten zu finden, um das Spektrum ihrer „sakralen Körperlichkeit“ zu erweitern. Diese Erweiterung erhält ihre Form je nach dem Einflussgrad modernerer Einstellungen.

Aus dem Gebot der Mikwe und dem Verhüllen des Hauptes, genießt der Mann gleichzeitig seinen Gott aber auch Freizeit und Nacktheit. Die Frau betont mit dem kontrollierten Tragen ihrer Perücke ihre erotischen Reize als Teil ihrer Identität. Und die infertile Frau braucht nicht mehr am Rand der orthodoxen Gesellschaft zu leben. Sie kann (heimlich aber endlich) zum Arzt gehen, um sich untersuchen zu lassen, und sie wird trotz ihrer „Krankheit“, der Unfruchtbarkeit, von manchen männlichen Gemeindemitgliedern begehrt.

Die (jüdische) Tradition bekommt durch moderne Einstellungen in der allgemeinen Gesellschaft (Israels) eine neue Definition (Hobsbawm 1983, 1-14). Die orthodoxe Gesellschaft muss neue Wege finden, um mit der Situation Israels klar zu kommen.

Die Orthodoxie in Israel sucht heute nach einer Identität, welche ihre religiöse Auffassung sichert und gewährleistet. Sie nähert sich dem Lebensstil ihrer säkularen jüdischen Nachbarn an, zum Beispiel im Alltagsleben und indem sie sich ins Parlament wählen lässt, aber gleichzeitig sondert sie sich heftig vom gesamten Staatsvolk ab. Beide Wege sind allerdings „somatisch“ zu nennen. Die schwarze Farbe der orthodoxen Kleidung, die „absolute“ Interpretation des religiösen Judentums und die Verteidigung dieser Glaubensrichtung sind gute Beispiele für die Suche nach einer „authentischen“ Form im Staat des Chaos.

Das Verstehen des Verhältnisses der Orthodoxie zu Körper und Körperlichkeit ist unter anderem für vier Bereiche relevant:

Zum einen ganz praktisch aus dem Blickwinkel des Sportwissenschaftlers. Wo wären Sportprogramme für jüdisch orthodoxe Teilnehmer oder Teilnehmerinnen anzusetzen, welche Gesundheitsvorsorge und welcher Sport ist noch „orthodox erlaubt“, welche Entwicklungsmöglichkeiten gibt es? Ein Verständnis orthodoxer Körperlichkeit könnte zur gesellschaftlichen Integration beitragen.

Zum zweiten dient der untersuchte Aspekt der Klärung eines wesentlichen Merkmals innerhalb einer Religion (oder zumindest einer Trägergruppe dieser Religion) und macht

diesen Teilbereich daher vergleichbar mit diesem Teilbereich innerhalb anderer Religionen. Zum dritten ordnen sich die Erkenntnisse in das Gesamtkonzept des „Körpergedächtnisses“ ein. Anders gesagt: das Verhältnis der Orthodoxie in Israel zu Körper und Körperlichkeit sagt viel über die israelische Gesellschaft aus und deren Veränderungsprozesse.

Und das führt zum vierten Relevanzbereich. Es spricht vieles dafür, dass die Spannungen in Israel, vielleicht sogar der israelisch-palästinensche Konflikt, auf die Spannung zwischen Orthodoxen und Säkularen zurückgehen. Wenn ein Abgrenzungs- und sogar Übertragungsprozess von bestimmten fest gefügten Auffassungen darüber, wie der Körper zu sein und wozu er zu dienen hat, ein wesentliches Zentrum der Auseinandersetzungen ist, kann die Beobachtung genau dieser Abgrenzung und Übertragung als immanente Anpassungsprozesse, auf gesamtgesellschaftliche Prozesse hinweisen. Aus der humanistischen Perspektive ist zu hoffen, dass ein Modernisieren des orthodoxen Judentums und ein „Orthodoxieren“ der säkularen Gesellschaft eine Annäherung bedeutet, ein Überbrücken der Gräben. Dabei soll der Einzelne, ob religiös oder säkular, das Gefühl haben können, dass seine Lebenssphäre unbedroht ist und er seinen Alltag nicht als Fremder im Eigenen leben muss.





## **8. Literaturverzeichnis**

**Ahrend, Moshe;** Jewish Education in an open Society. Bar-Ilan University 1995 (Hebr.)

**Ammicht Quinn, Regina;** Körper – Religion – Sexualität: theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter. Mainz 1999

**Antonovsky, Aaron;** Unraveling the mystery of health. How People manage stress and stay well. Jossey Bass. San Francisco. 1987

- Health, stress and coping. Jossey Bass. San Francisco. 1979

(deutsche Ausgabe: Salutgenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit. Tübingen 1997)

**Arian, Asher;** The Second Republic. Politics in Israel. Chatham 1998

**Arnon, Dan;** A Hat for all Seasons. Tel Aviv 1995

**Assmann, Aleida;** Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999

**Assmann, Jan;** Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1999

- Religion und kulturelles Gedächtnis. München 2000

- Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten. In: Berkemer, & Rappe 1996

**Avineri, Shlomo;** Profile des Zionismus. Die geistigen Ursprünge des Staates Israel. Kaiser, Gütersloher Verlags-Haus. 1998

**Baeck, Leo;** Maimonides, der Mann, sein Werk und seine Wirkung. Düsseldorf 1954

**Barthes, Roland;** Die Sprache der Mode. Frankfurt am Main 1985

**Bataille, Georges;** Das obszöne Werk. Hamburg 1972

**Bausinger, Hermann;** Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit. In: Zeitschrift für Volkskunde Nr. 76. 1980

**Beauvoir, Simone de;** Das andere Geschlecht, Sitte und Sexus der Frau. Rowohlt 1951

**Bechdolf, Ute;** Kulturwissenschaftliche Medienforschung: Film und Fernsehen. In Göttlich, Silke & Lehmann, Albrecht (Hrsg.); Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001

**Beck, Ulrich;** Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main 1986

**Becker, Udo;** Lexikon der Symbole. Freiburg in Breigau 1992

**Benjamin, Walter;** Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt/M 1977

**Betz, Otto;** Die geheimnisvolle Welt der Zahlen. Mythologie und Symbolik. München 1999



- Ben-Gurion, David:** Palestine in the Post-War World. The Jewish Agency for Palestine. London. 1942  
- Israel. 1960  
- (Hrsg.); The Jews in their Land. London: Aldus Books Limited. 1966
- Benthien, Claudia & Wulf, Christof;** Körperteile. Eine kulturelle Anatomie. Reinbek bei Hamburg 2001
- Berger, L. Peter & Luckmann, Thomas;** Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main 1989
- Berger, Joel; (Hrsg.)** Udim. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik Deutschland. Zeitschrift Nr.19, 1999
- Berkemer, Georg & Guido, Rappe; (Hrsg.)** Das Herz im Kulturvergleich. Berlin 1996
- Bernstein, Joel;** Dos jiddische shteiher in polishn sprichwort. In: Yivo Bleter, Bd. Iv 1932 (Jidd.)
- Biale, David;** Eros and the Jews: from biblical Israel to contemporary America. New York 1992
- Biedermann, Hans;** Knaurs Lexikon der Symbole. München 1989
- Birnbaum, S. A.;** The Cultural Structure of East Ashkenazic Jewry. In: Slavonic and East European Review. Bd. XXV, 1949
- Blacking, John;** The Anthropologie of the Body. Academic Press. London 1977
- Blau, Tatjana & Blau, Mirabai;** Buddhistische symbole. Darmstadt 1999
- Bleckwenn, Ruth;** Die Kleidung – Begriff und Funktion. In Textilarbeit und Unterricht 45. Heft 6, 169-174. 1974
- Blankenburg, Wolfgang;** Körper und Leib in der Psychiatrie. In: Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie. Bd. 131/1 1982
- Blaschka, Martina;** Tupperware als Lebensform: die Schüssel, die Party, die Beraterin; eine empirische Studie. Tübingen 1998
- Bloch, Marc;** Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers. Stuttgart 1974
- Blumenfeld, Israel (Hrsg.);** Die jüdische Rundschau. The Jewish Review by and for liberated Jews in Germany. Marburg/Lahn 1947
- Bollnow, F. Otto;** Mensch und Raum. Stuttgart 1963
- Bologne, Jean-Claude;** Nacktheit und Prüderie. Eine Geschichte des Schamgefühls. Weimar 2001 (Originalausgabe: Historie de la pudeur. Paris 1999)
- Böhme, Hartmut & Böhme Gernot;** Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt am Main 1983

**Böhme-Dürr, Karin & Graf Gerhard; (Hrsg.)** Auf der Suche nach dem Publikum. Medienforschung für die Praxis. Konstanz 1995

**Boteach, Shmuley;** Koscherer Sex. Ein Leitfaden für Leidenschaft und Intimität. Sankt Augustin 2001

**Bourdieu, Pierre;** Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt/M. 1992

- Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main 1987

**Bourdieu, Pierre & Delsaut, Yvette;** Die neuen Kleider der Bourgeoisie. In: Splett, Gabriele; Sport und Mode. Eine Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Körperlichkeit und Bekleidung unter besonderer Berücksichtigung der weiblichen Körperproblematik. Münster; Hamburg 1993

**Boyarin, Daniel;** Carnal Israel: reading sex in Talmudic culture. Oxford 1993

**Brednich, W. Rolf; (Hrsg.)** Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988

**Brauer, Erich;** Ethnologie der jemenitischen Juden. 1934 In: Kulturgeschichte Bibliothek I, 7.

**Breuer, Mordechai;** Torah im Derekh Eretz Movement. Bar-Ilan University, Ramat-Gan 1987 (Hebr.)

- Jüdische Orthodoxie im deutschen Reich 1871-1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit. Leo Baeck Inst. Frankfurt am Main 1986

**Breuer, Stefan;** Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt 1995

**Brücke, Ernst;** Die Physiologie der Farben für die Zwecke der Kunstgewerbe. Leipzig 1887

**Burkert, Walter;** Anthropologie des religiösen Opfer. Die Sakralisierung der Gewalt, Ludwig-Maximilians-Universität München 1983

**Bührke, Thomas;** Newtons Apfel. Sternstunden der Physik von Galilei bis Lisa Meitner. München 1997

**Busch, Wilhelm;** Männer der Bibel - unsere Zeitgenossen. Neukirchen-Vluyn 1997

**Cahill, Thomas;** Abrahams Welt. Wie das jüdische Volk die westliche Zivilisation erfand. Köln 2000

(Originalausgabe: The Gifts of the Jews. 1998)

**Cassirer, Ernst;** Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 3. 1954

- An Essay of Man. New Haven 1944

- Gélis, Jacques;** Die Geburt. Volksglaube, Rituale und Praktiken von 1500-1900. München: Diederichs 1989
- Claessens, Dieter;** Nova Natura – Anthropologische Grundlagen modernen Denkens. Düsseldorf/Köln 1970
- Clarus, Ingeborg;** Opfer-Ritus-Wandlungen. Eine Wanderung durch Kulturen und Mythen. Düsseldorf 2000
- Clastres, Pierre;** Staatfeinde: Studien zur politischen Anthropologie. Frankfurt am Main 1976
- Colli, Giorgio & Montinari, Mazzino; (Hrsg.)** Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 5. Berlin/New York 1988
- Connerton, Paul;** How societies remember. Cambridge University Press 1989
- Cooper, J. C.;** Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole. Leipzig 1986
- Csordas, J. Thomas;** Embodiment and experience: the existential ground of culture and self. Cambridge University Press 1994
- Conze, Susanne;** Körper macht Geschichte - Geschichte macht Körper: Körpergeschichte als Sozialgeschichte. Bielefeld 1999
- Cuneiform Monographs 14 (CM);** Birth in Babylonia and the Bible its mediterranean setting. Groningen Niederlande 2000
- Dahlmann, Dittmar & Potthoff, Wilfried; (Hrsg.)** Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2000
- Dambo, Yoram;** Haredim Vechilonim. Sonderdruck, Image-891581. University of Haifa 1997 (Hebr.)
- Darwin, Charles;** Der Ausdruck der Gemütsbewegung bei den Menschen und den Tieren. Stuttgart 1910
- De Boor, Lisa;** Kleidung als Urbild. Stuttgart 1983
- De Vries, S. PH.;** Jüdische Riten und Symbole. Reinbek bei Hamburg 1990
- Decker, Wolfgang;** Sport in der griechischen Antike von minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen. München. 1995
- Deschner, K.;** Das Kreuz mit der Kirche. Düsseldorf-Wien 1974
- Dichanz, Horst (Hrsg.);** Handbuch Medien: Medienforschung. Konzepte, Themen, Ergebnisse. Bonn 1998
- Dishon, Judit & Hasan Efraim;** Mechkarim besafrut ham Israel vebetarbut Tejman. Sefer Hajowel le Prof. Jehuda Razahabi. Jerusalem 1991 (Hebr.)

- Douglas, Mary;** Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Fischer Verlag. Frankfurt/M 1974. (Originaltitel: Natural Symbols)
- Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London 1966. (dt. Reinheit und Gefährdung. Frankfurt/M 1985)
- Dubin, S.C.;** Display of power: Memory and amnesia in the American museum. New York: New York University Press. 1999
- Durkheim, Emile;** Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main 1981
- Duden, Barbara;** Geschichte unter die Haut. Ein Eisenachter Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart 1987
- In: Schlumbohm, J. & Duden, B. & Célis, J. & Veit, P; (Hrsg.) Rituale der Geburt: Eine Kulturgeschichte. München 1998
- Duerr, Hans Peter;** Der Mythos von Zivilisationsprozess. Bd. 1: Nacktheit und Scham. Frankfurt am Main 1988. Bd. 2: Intimität 1994. Bd. 3: Obszönität und Gewalt 1995. Bd. 4: Der erotische Leib 1999
- Eibl-Eibesfeldt, I.;** Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie. München 1967
- Elbaum, Dov;** Zman – Elul. Tel Aviv 2002
- Eliade, Mircea;** Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik. Frankfurt/M 1986
- Elias, Norbert;** Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt/M. 1976
- Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt/M. 1976(b)
- Encyclophedia Hebraica (Ency. hebr.);** Ramatim. Ramat-Gan. Israel. 1986
- Encyclopaedia Judaica (Ency. Jud.);** Jerusalem 1971
- Even-Shoshan, Avraham;** Konkordanzia Hadasha. latora, neviim vektubim. Kirjat-Sefer. Jerusalem. 1992
- Fajgin, Alexander;** Ravgonijut Hashahor. In: Haumma (the Nation) Quarterly. Misdor Jabotinsky. Tel-Aviv 1993 (Hebr.)
- Featherstone, Mike & Hepworth, Mike & Turner, S. Bryan;** The Body. Social Process and Cultural Theory. Sage Publications 1991

**Fischer-Homberger, Ester;** Medizin vor Gericht. Bern 1983

**Fischer, W. Friedhelm;** Max Beckmann. Symbol und Weltbild. Grundriss zu einer Deutung des Gesamtwerkes. München 1972

**Flitner, Andreas & Giel Klaus; (Hrsg.)** Wilhelm von Humboldt. Werke in fünf Bänden. Bd. 3, Darmstadt 1963

**Flocke, Petra & Nössler, Regina & Leibrock; (Hrsg.)** Haare. Tübingen 1999

**Flügel, John Carl;** Psychologie der Kleidung. In: Bovenschen, Silvia (Hrsg.); Die Listen der Mode. Frankfurt/M 1986

**Foucault, Michel;** Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1969

- Die Ordnung der Dinge. Frankfurt/M. 1971

- Die Archäologie des Wissen. Frankfurt/M 1971a

- Die Geburt der Klinik. München 1973

- Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M. 1976

- Für eine Kritik der politischen Vernunft. 1988

- Sexualität und Wahrheit. Drei Bände. Frankfurt/M. 1989

**Frank, W. Arthur;** From sick Role to health Role: Deconstructing Parsons. In: Parsons, Talcott; Theorist of Modernity. Great Britain 1991

**Frazer, James;** Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion. Bd 2. Frankfurt, Berlin, Wien 1977

**Freedman, G. Samuel;** Jew vs. Jew. The struggle for the Soul of American Jewry. New York 2000.

**Freilich, Heinrich;** Der Farben Spiegel. Göttingen 1955

**Freud, Sigmund;** Vorlesungen zur Einführungen in die Psychoanalyse. Fischer Verlag. Frankfurt/M. 1996

- Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Bd. 5. Frankfurt 1968

**Friebertshäuser, Barbara & Prengel, Annedore;** Handbuch qualitative Forschungsmethoden in den Erziehungswissenschaft. Weinheim/München. 1997

**Friedler, Eric;** Makkabi chai, Makkabi lebt. Die jüdische Sportbewegung in Deutschland 1898-1998. Wien-München. 1998

**Friedman, Menachem & Heilman, C. Samuel;** Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim. In: Marty, E. Martin & Appleby, R. Scott; The Fundamentalism Projekt. Vol.1, S.197-264, 1995

**Frieling, Heinrich;** Mensch und Farbe. Psychologische Bedeutung und Wirkung von Farben für Kontakt und Kommunikation. München 1988

- Fritsch-Oppermann; (Hrsg.)** Stark wie der Tod ist die Liebe. Tod und Eros in den Religionen der Welt. Rehburg-Loccum 1998
- Fuchs, Eduard;** Illustrierte Sittengeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Band 2. München 1910
- Gabler, Hartmut & Nitsch, Jürgen R. & Singer, Roland;** Einführung in der Sportpsychologie. Schorndorf: Hofmann 1995
- Gasiet, Seev;** Menschliche Bedürfnisse: eine theoretische Synthese. Frankfurt am Main; New York 1981.
- Geertz, Clifford;** Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M 1983
- Gehlen, Arnold;** Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn 1950  
- Der Mensch. Frankfurt am Main 1962
- Geoffrey, W & Werblowsky R.J.Z;** The oxford Dictionary of the Jewish Religion. New York/Oxford 1997
- Gernig, Kerstin (Hrsg.);** Nacktheit. Ästhetische Inszenierungen im Kulturvergleich. Wien: Böhlau 2002
- Gilman, Sander L.;** Der schejne Jid. Das Bild des jüdischen Körper in Mythos und Ritual. Wien. 1998
- Göckenjan, Gerd;** Kurieren und Staat machen. Gesundheit und Medizin in der bürgerlichen Welt. Frankfurt/M 1985
- Goetz, H. W;** Leben im Mittelalter vom 7. bis zum 13. Jahrhundert. München 1986
- Goldstein Josef;** Hamaavak ben Haredim lehchiloniim al Demuta schel Hatnuah Hazionit 1882-1922. Sonderdruck. Image-747505. University of Haifa (Hebr.)
- Göttisch, Silke & Lehmann, Albrecht; (Hrsg.)** Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001
- Grimm, Jacob & Grimm Wilhelm;** Deutsches Wörterbuch. München 1984
- Grubetz, judah;** The Timetables of Jewish History. New York. 1993
- Grupe, Ommo;** Bewegung, Spiel und Leistung im Sport. Schorndorf: Hofmann. 1982
- Grupe, Ommo & Krüger, Michael;** Einführung in der Sportpädagogik. Schorndorf: Hofmann. 1997
- Grupe, Ommo & Huber Wolfgang;** Zwischen Kirchturm und Arena. Evangelische Kirche und Sport. Stuttgart 2000
- Habermas, Tilmann;** Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Berlin, New York 1996

**Hägele, Ulrich;** Fotodeutsche: zur Ikonographie einer Nation in französischen Illustration 1930-1940. Tübingen 1998

**Hager, Helga;** Hochzeitkleidung – Biographie, Körper und Geschlecht: eine kulturwissenschaftliche Studie in drei württembergerischen Dörfern. Tübingen 1999

**Halbwachs, Maurice;** Das kollektive Gedächtnis. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt/M 1985

- Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt am Main 1985a. (Originaltitel: Les cadres sociaux de la memoire. Paris 1952)

**Hali-Pudiel, Malka;** Beseharot Tejman. Jerusalem 1982 (Hebr.)

**Hakel, Hermann (Hrsg.);** Wenn der Rabbe lacht. Anekdoten. München. 1977

**Hamir, Jehuda & Politi, Tchia & Cohen, Carmela;** Hason Vemahas. Zichron Jaakov (Israel) 2000

**Hamodiha;** Die alte offizielle Zeitung von Agudat-Israel. Die Zeitung ist eine Tageszeitung und beinhaltet Politik-, Kinder- und Religionsthemen. Für den Lesern im Ausland gibt es ein Wochenendmagazin, welches aus Hauptteil, Beilage und ergänzende Beilage besteht. Der Zeitraum des Abonnement: 01.01.2002 bis 01.06.2002.

**Hanak, Arthur;** Leibesübungen der Juden im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tel-Aviv. 1986

**Hansmann, L & Kriss-Rettenbeck, L;** Amulett und Talisman. München 1977

**Harris, Marvin;** Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch. Frankfurt/M 1989

- Cows, pigs, wars & witches. The Riddles of culture. Neu York 1974

**Hartmetz, Annette;** KDV, Wehrpflicht und Militär in Israel. Das Ethos der israelischen Armee: Ideal und Wirklichkeit. In: Kriegsdienstverweigerung. 4/3 - 2000

**Haumann, Heiko;** Der erste Zionistenkongress von 1897. Ursachen, Bedeutung, Aktualität. Karper Verlag. Basel 1997

**Heidegger, M;** Platons Lehre von der Wahrheit. In: ders., Wegmarken, Frankfurt/M. 1967

**Heine, Heinrich;** Heine, Für unsere Zeit. Ein Lesebuch. Berlin und Weimar 1987

**Heinroth, O.;** Über bestimmte Bewegungsweisen bei Wirbeltieren. Berlin 1930

**Held, Josef;** Subjektbezogene Forschungsverfahren für die Berufspraxis. Marburg 1987

**Heller, Erdmute & Mosbahi, Hassouna;** Hinter den Schleiern des Islams. Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur. München 1993

**Heller, Eva;** Wie Farben wirken. Farbpsychologie, Farbsymbolik, kreative Farbgestaltung. Hamburg 1989

- Hersey, L. George;** Verführung nach maß. Ideal und Tyrannei des perfekten Körper. Köln 1998.
- Himmelmann, Nikolaus;** Ideale Nacktheit. Düsseldorf 1985
- Hingst, Wolfgang & Mackwitz Hanswerner;** Reiz-Wäsche: unsere Kleidung; Mode, Gifte, Öko-Look. Frankfurt/Main; New York 1996
- Hirsch, Leo ;** Jüdische Glaubenswelt. Gütersloh 1966
- Hobsbawm, Eric;** Inventing tradition. In: Hobsbawm, Eric & Terence Ranger; (Hrsg.) The Invention of Tradition. Cambridge 1983
- Hoffmann, Hans-Johachim & Daberkow, Karlheinz;** Das individuelle Erleben „alltäglichen“ Bekleidens. Eine qualitativ-inhaltsanalytische Studie. München; Wien 1994
- Hohenwallner, Ingrid;** Venit odoratos elegia nexa capillos: Haar und Frisur in der römischen Liebeslegie. Möhnesee 2001
- Hollander, Anne;** Anzug und Eros. Eine Geschichte der modernen Kleidung. Berlin 1995
- Horkheimer, Max & Adorno, W. Theodor;** Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Adorno, Gesammelte Schriften Bd. 3. Frankfurt/M 1984
- Hurrelmann, Klaus;** Gesundheitssoziologie. Eine Einführung in sozialwissenschaftliche Theorien von Krankheitsprävention und Gesundheitsförderung. Weinheim und München 2000
- Illies, Joachim;** Die Sache mit dem Apfel. Eine moderne Wissenschaft vom Sündenfall. Freiburg im Breisgau 1972
- Israel Information Center; (Hrsg.)** Israel von A-Z. Jerusalem. Israel. 1997
- ImiJ (Israel Museum in Jerusalem);** Jehudei Kurdistan. Orach Haiim, Masoret Veomanut. Katalog Nr. 216, Goldmann-Schwarz Saal. 1981-82
- Jehudei Hodu (Indien) von Orpa Salpak. Bnei Israel, Kuzinim, Bagdadim. 1995
- Isaacs, Susan;** Contribution to Symposium on property and possessiveness. British Journal of Medical Psychology. Nr. 15, 1936
- Jaacks, Gisela;** Kleidung – Norm und Bedürfnis. In: Köstlin, Konrad & Bausinger, Hermann; (Hrsg.) Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. 23. Deutscher Volkskunde-Kongress in Regensburg vom 6.-11. Oktober 1981. Regensburg 1983
- Jacobs, Barbara;** Kleidung als Symbol. Das Beispiel der Altgläubigen Südsibiriens im 19. und beginnenden 20.Jahrhundert. Hamburg 1993
- James, William;** Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur. Frankfurt/M und Leipzig 1997



- Janalik, Heins & Schmidt, Doris;** Kleidung, Körper, Körperlichkeit. Teil 1+2. Eine Seminardokumentation. 1997
- Jedding-Gesterling, Maria & Brutscher, Georg; (Hrsg.)** Die Frisur. Eine Kulturgeschichte der Haarmode von der Antike bis zur Gegenwart. München 1988
- Jeggle, Utz;** Im Schatten des Körpers. Vorüberlegungen zu einer Volkskunde der Körperlichkeit. In: Zeitschrift für Volkskunde. Nr. 76. 1980
- Der Kopf des Körpers. Eine volkskundliche Anatomie. Weinheim; Berlin 1986
  - Lebensalter und Körpererleben. In: Imhof, E. Arthur (hrsg.); Leib und Leben in der Neuzeit. Vorträge eines internationalen Colloquiums. Berlin 1983
  - Vom Umgang mit Sachen. In: Köstlin, Konrad & Bausinger, Hermann; (Hrsg.) Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. 23. Deutscher Volkskunde-Kongress in Regensburg vom 6.-11. Oktober 1981. Regensburg 1983a
  - Schere und Macht, Haare und Potenz. In: Bagus, Kim & Görtz, Franz Josef; (Hrsg.) Glatze, Kopf und Dauerwelle. Ein haariges Lesebuch. Leipzig 1996
  - Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse. Tübingen 1984
  - Deutung und Bedeutung des Fremden in und um uns. In: Greverus, Ina-Maria; (Hrsg.) Kulturkontakt, Kulturpolitik. Zur Erfahrung des Fremden. 1 Teil. Frankfurt/M 1988
- Jensen, Stefan;** Talcott Parsons. Eine Einführung. Stuttgart 1980
- Jonas, Jürgen;** Hüte über Hüte. Reutlingen 1991
- Jung, L. (ed.);** Guardians of our Heritage. New York 1958
- Jütte, Robert;** Stigma-Symbole. Kleidung als Identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühzeitlichen Randgruppen. In: Saeculum (Jahrbuch für Universalgeschichte); Zwischen sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft. Ba. 44, Heft 1, 1993
- Kafka, Franz;** Briefe an Milena. Frankfurt/M. S.294  
Tagebücher. Frankfurt/M. S.12-126
- Kamper, Dietmar & Rittner Volker;** Zur Geschichte des Körpers. München-Wien 1976
- Kamper, Dietmar & Wulf, Christoph;** Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt/M 1982
- Kant, Imanuel;** Über Pädagogik (1803), Werke Bd. XII, Frankfurt/M 1964
- Karpin, Michael & Friedman Ina;** Murder in the name of God. The plot to kill Yitzhak Rabin. London 1998
- Kaschuba, Wolfgang;** Deutsche Sauberkeit – Zivilisierung der Körper und der Köpfe. In: Vigarello, Georges; Wasser und Seife, Puder und Parfüm. Geschichte der Körperhygiene seit dem Mittelalter. Frankfurt/Main 1988

- Katz, Jacob;** Jewish Nationalism. Essays and Studies. Jerusalem 1979
- Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften. Darmstadt 1982
- Katz, Samuel;** Kdoschim Tiju. Halachot Vehilchot bachevra Vetnuhot Nohar. Jerusalem 1980. (Hebr. Aus Bar Ilan Universität, Buch Nr. A4II. 76)
- Keel, Othmar;** Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. Neukirchen 1972
- Keller, Hildegard Elisabeth;** My secret is mine: studies on religion and Eros in the German Middle Ages. Leuven 2000
- Kitzinger, Sheila;** Mütter sind das Salz der Erde. Düsseldorf; Wien; New York; Moskau. 1993
- Kling, Simcha;** Embracing Judaism. The rabbinical assembly. Neu York 1987
- Klotz, Reinhard;** Die verdränge Körperlichkeit im Rahmen des Zivilisationsprozesses und ihre pädagogischen und gesellschaftlichen Wirkungen. Dissertation. Lahr 1992
- Kluge, F. & Götze, A.;** Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin 1957
- Knuf, Joachim;** Unsere Welt der Farben: Symbole Zwischen Natur und Kultur. Köln 1988
- Koenig, Otto;** Urmotiv Auge. Neuentdeckte Grundzüge menschlichen Verhalten. München 1975
- Kultur und Verhaltensforschung. Einführung in die Kulturethologie mit einem Vorwort von Konrad Lorenz. München 1970
- Koenig, Otto & Heinroth, Oskar & Lorenz, Konrad; (Hrsg.)** Wozu aber hat das Vieh diesen Schnabel? Briefe aus der frühen Verhaltensforschung 1930-1940. Wien 1988
- Könenkamp, Wolf-Dieter;** Bedürfnis und Norm in der Kleidung. In: Köstlin, Konrad & Bausinger, Hermann; (Hrsg.) Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. 23. Deutscher Volkskunde-Kongress in Regensburg vom 6.-11. Oktober 1981. Regensburg 1983
- König, Eugen;** Körper - Wissen - Macht: Studien zur historischen Anthropologie des Körpers. Berlin 1989
- König, Oliver;** Nacktheit. Soziale Normierung und Moral. Opladen 1990
- Korff, Gottfried;** Mind in Matters. Anmerkungen zur volkskundlichen Sachkulturforchung. In: Kaschuba, Wolfgang & Scholze, Thomas & Scholze-Irrlitz, Leonore; Alltagskultur im Umbruch. Festschrift für Wolfgang Jacobeit zu seinem 75 Geburtstag. Weimer, Köln, Wien 1996
- Notizen zur Dingbedeutsamkeit. In: 13 Dinge. Form Funktion Bedeutung. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Museum für Volkskultur in Württemberg Waldenbuch

Schloss. Stuttgart 1992

- Ein paar Worte zur Dingbedeutsamkeit. In: Kieler Blätter zur Volkskunde Nr. 32. 2000

**Köster-Schlutz, Maria Luise;** Schwangerschaft und weibliche Identität: individuelle und institutionelle Konflikte als Ausdruck kultureller Pathologie; eine empirisch-hermeneutische Studie. Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris 1991

**Köstlin, Konrad & Bausinger, Hermann;** (Hrsg.) Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. 23. Deutscher Volkskunde-Kongress in Regensburg vom 6.-11. Oktober 1981. Regensburg 1983

**Kramer, G.;** Über individuell und anonym gebundene Gemeinschaften der Tiere und Menschen. Studium Generale, 3. 1950

**Krämer, Klaus;** Imago Trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin. Freiburg im Breisgau 2000

**Kramer, Karl Sigismund;** Zum Verhältnis zwischen Mensch und Ding. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde Nr. 58. 1962

**Kraus, S.;** The Jewish Rite of Covering the Head. In: Hebrew Union College Annual, Bd. XIX 1945/6

**Krause, Günter;** (Hrsg.) Literalität und Körperlichkeit. Littéralité et corporalité. Tübingen 1997

**Kroeber, K. Alfred & Kluckhohn, Clyde;** Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. New York 1963

**Kroner, Ingrid;** Genitale Lust im Kulturkonflikt. Eine Untersuchung am Beispiel der St. Pauli Nachrichten. Tübingen 1974

**Krüger, Michael;** Einführung in die Geschichte der Leibeserziehung und des Sports. Teil 2: Leibeserziehung im 19. Jahrhundert. Turnen fürs Vaterland. Tübingen 1988

**Kruse, W. & Schettler, G.;** Handbuch der Allgemeinmedizin. Berlin 1994

**Küng, Hans;** Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit. München/Zürich 1991

**Küppers, Harald;** Harmonielehre der Farben. Theoretische Grundlagen der Farbgestaltung. Köln 1989

**Lamnek, Siegfried;** Qualitative Sozialforschung. Bd. 1: Methodologie. München 1988

**Landmann, Salcia;** Jüdische Witze. Walter-Verlag. Olten. Freiburg/Br. 1962

**Lauffer, Otto;** Farbensymbolik im deutschen Volksbrauch. Hamburg 1948

**Leonhäuser, Ingrid-Ute;** Bedürfnis, Bedarf, Normen und Standards: Ansätze für eine bedarfsorientierte Verbrauchspolitik. Berlin 1988

**Levi, Amnon;** Hacharedim. Jerusalem 1988

- Leyhausen, P.;** Zur Naturgeschichte der Angst. Politische Psychologie, 6. 1967
- Lichtheim, Richard;** Rückkehr. Lebenserinnerungen aus der Frühzeit des deutschen Zionismus. Stuttgart 1970
- Liebman, S. Charles;** Lichjot Bejachad. Jachase Datiim-Chiloniim Bachevra haisraelit. Keter Publishing House. Jerusalem Israel 1990 (Hebr.)
- Religion and the Chaos of Modernity. In: Neusner, J. (ed.) Take Judaism for Example; Studies toward the Comparison of Religion. Chicago 1983
- Liliental, R.;** Das Kind bei den Juden. In: Mitteilung zur jüdischen Volkskunde. Heft 1. Berlin-Wien 1908
- Lindemann, Gesa;** Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib. In: Barkhaus, Annette & Mayer, Matthias & Roughley, Neil & Thürnau, Donatus; (Hrsg.) Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologisches Denkens. Frankfurt am Main 1996
- Linke, Uli;** Blood and Nation. The European Aesthetics of Race. Philadelphia 1999
- Linton, Ralph;** Gesellschaft, Kultur und Individuum. Frankfurt a.M. 1974
- Löneke, Regina & Speiker, Ira; (Hrsg.)** Reinlicher Leiber – schmutzige Geschäfte. Körperhygiene und Reinlichkeitsvorstellungen in zwei Jahrhunderten. Göttingen 1996
- Lorenz, Konrad;** Was ist „vergleichende Verhaltensforschung“? Umwelt, Zeitschrift d. Biologischen Station Wilhelminenberg, (3). Wien 1948
- Die instinktiven Grundlagen menschlicher Kultur. Naturwiss. 54. Wien 1967
- Lorenz, Maren;** Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in der Körpergeschichte. Tübingen 2000
- Lotze, R. H.;** Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch eine Anthropologie. Leipzig 1885
- Löw, Leopold:** „Das Lebensalter in der jüdischen Literatur“. Von physiologischem, Rechts, Sitten, Religiongeschichte Standpunkte betrachtet. Szegedin 1875
- Lowie, Robert;** Primitive Religion. New York 1948
- Luhman, Niklas;** Der Körper als Pfluchtpunkt der Sinnlosigkeit. In: Caysa, Volker; (Hrsg.) Sportphilosophie. Leipzig 1997
- Lurker, Manfred;** Die Botschaft der Symbole. In Mythen, Kulturen und Religionen. München 1990
- Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart 1979
- (Hrsg.) Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart 1983
- (Hrsg.) Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung. Baden-Baden 1982

- Lüscher Max;** Farben visualisieren Gefühle. Frankfurt/M 1978
- LzS;** Lexikon zur Soziologie. 3 Auflage. Opladen 1994
- Madsen, K. B.;** Modern Theorie of Motivation. Kopenhagen 1974
- Maier, Johann;** Geschichte der jüdischen Religion. Berlin-New York 1972
- Maier, Johann & Schäfer, Peter;** Kleines Lexikon des Judentums. Stuttgart 1981
- Malinowski, Bronislaw ;** Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Und andere Aufsätze. Frankfurt a.M. 1975
- Mann, A. T. & Lyle, Jane;** Mystische Sexualität. Wettswil 1996
- Marc-Alain, Ouaknin;** Symbole des Judentum. Wien-Brandstätter 1995
- Marett, R. Robert;** The Threshold of Religion. London 1914
- Martin, Emily;** The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction. Boston 1987
- Marty, E. Martin & Appleby, R. Scott;** The Fundamentalism Projekt. Vol. 1-5. 1991/3/4/5
- Maslow, Abraham;** The Farther Reaches of Human Nature. England 1973
- Motivation und Persönlichkeit. Olten und Freiburg im Breisgau 1978
- Mattenkloft, Gerd;** Körperpolitik oder Das Schwinden der Sinne. In: Kepler, Peter; (Hrsg.) Postmoderne oder Der Kampf um die Zukunft. Frankfurt/M 1988
- Mauss, Marcel;** Die Techniken des Körpers. In: König, Rene & Schmalfuß, Axel; Kulturanthropologie. 1972
- Mayer, Matthias;** Empfindung und Erkenntnis. Bemerkungen zu Geruch und Geschmack als vernachlässigte Gegenstände der Philosophie. In: Barkhaus, Annette & Mayer, Mathias & Roughley, Neil & Thürnau, Donatus; (Hrsg.) Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt am Main 1996
- Mead, George Herbert;** Mind, Self, & Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago 1967
- Meier Rey, Christine;** Identität – Frau – Behinderung. Identitätsbildung und Identitätsentwicklung von Frauen mit Behinderungen. Zürich 1994
- Meissner, Renate;** Die südjemenitischen Juden. Versuch einer Rekonstruktion ihrer traditionellen Kultur vor dem Exodus. Frankfurt am Main 1999
- Merten, Jola;** Sport unter dem Davidstern. 100 Jahre jüdischer Turn- und Sportverein. Berliner-Archiv, Story 07, 981021/1998. Berlin 1998
- Meyer, Heinz;** Frau-Sein. Genetische Dispositionen und gesellschaftliche Prägung. Opladen 1980
- Meyer, Th.;** Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. Tübingen/Basel 1989
- M.G.U. (Meyers Großes Universallexikon);** Band 4. Mannheim, Wien und Zürich 1981

- M.K.U. (Mensch, Kultur, Umwelt);** Kleidung und Schmuck. Birkhäuser Verlag. Basel 1988
- Milgrom, Jeremy;** Judentum und Gewaltfreiheit. Kulturverein Aphorisma. Heft 8. Trier 2001
- Milz, Helmut;** Der wiederentdeckte Körper. Vom schöpferischen Umgang mit sich selbst. München 1992
- Mittleman, L. Alan;** The Politics of Torah. The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel. State University of New York 1996
- Moltmann-Wendel, Elisabeth & Schwelien, Maria & Stamer, Barbara;** Erde - Quelle - Baum. Lebenssymbole in Märchen, Bibel und Kunst. Stuttgart 1994
- Mönkemeyer, Klaus;** Sauberkeit, Schmutz und Körper. Zur sozial und Kulturgeschichte der Sauberkeit zwischen Reichsgründung und erstem Weltkrieg. Marburg 1988
- Morgenstern, Matthias;** Von Frankfurt nach Jerusalem: Isaac Breuer und die Geschichte des „Austrittsstreits“ in der deutsch-jüdischen Orthodoxie. Tübingen 1995
- Morris, Desmond;** The Naked Ape. McGraw-Hill. New York 1967
- Biologie der Kunst. Düsseldorf 1963
- MuA (Medien und Alltag);** Themenheft des Schweizerischen Archivs für Volkskunde 95. Basel 1999
- Müller-Doohm, Stefan & Neuman-Braun, Klaus;** Kulturinszenierungen. Frankfurt/M 1995
- Müller-Lanzet, Aviva;** Lewusch Vehadajim. Image-917498. University of Haifa 1997 (Hebr.)
- Müller, Wolfgang;** Textilien. Kulturgeschichte von Stoffen und Farben. Landsberg 1997
- Murray, H. A.;** Explorations in Personality. New York 1938
- Nahodill, Otakar;** Menschliche Kultur und Tradition. Kulturanthropologische Orientierung. Aschaffenburg 1971
- Naor, Mordecai;** Erez Israel. Das zwanzigste Jahrhundert. Köln 1998
- Nave-Levinson, Pnina;** Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie. Gütersloh 1992
- Nawar, Alexander;** Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Opfer-Begriff Odo Casels. Frankfurt/M 1999
- Nefzger, Ulrich;** Max Beckmanns malerisches Dunkel. In Pantheon 49. 1991
- Nekuda;** Hiton Hajischuwim Bejehuda, Schomron vehewel Hasa. Nr. 151. Juli 1991 (Hebr.)
- Neuberger, Benyamin;** Die Presse- und Informationsabteilung der Botschaft des Staates Israel in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn. 1995
- Neuhaus, Dietrich; (Hrsg.)** Das Opfer: religionsgeschichtliche, theologische und politische Aspekte. Frankfurt/M 1998

- Nora, Pierre;** Zwischen Geschichte und Gedächtnis. (Band Nr. 16 der Reihe: Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek). Klaus Wagenbach Verlag. 1990.
- Nordau, Max:** Abschlußbericht des Baseler Kongresses 1898. In: Zionistische Schriften. Köln. 1909
- Oelkers, J & Wegenast, K;** Das Symbol, Brücke des Versehen. Stuttgart 1991
- Ohler, Annemarie;** Mutterschaft in der Bibel. Würzburg 1992
- Ohlschläger, Claudia & Wiens Birgit;** Körper - Gedächtnis - Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung. Berlin 1997
- Parfitt, Tudor;** The Road To Redemption. The Jews of the Yemen 1900-1950. New York 1996
- Parsons, Talcott;** The social system. Routledge. London 1991
- Sozialstruktur und Persönlichkeit. Frankfurt 1968
  - The Structure of social Action. Vol. I + II, London 1968
  - Christianity and Modern industrial Society. Religion, culture and Society. In: Schneider L. (ed.) New York 1964
  - Toward a General Theory of Action. Cambridge 1951
- Pastoureau, Michael;** Des Teufels Tuch. Eine Kulturgeschichte der Streifen und der gestreiften Stoffe. Frankfurt am Main 1995
- Patai, Raphael; (Hrsg.)** Encyclopedia of Zionism and Israel. Vol. II, 1971
- Paul, Michael;** Symbolik von Ort und Raum. Paris, Wien 1997
- Pawlow, J. P.;** Lectures on Conditioned Reflexes. New York 1928
- Payer, Alois;** Judentum als Lebensform. Materialien zur Religionswissenschaft. 1999 In: <http://www.payer.de>
- Tod und Trauer 1999/a
- Piirainen, Elisabeth;** Symbole in Sprache und Kultur. Phraseologie als Gegenstand der Symbolforschung. In: Symbolon: Jahrbuch für Symbolforschung. Frankfurt/M 1999
- Pinczower, Felix:** Sport bei den Juden im Altentum, Die Rennbahn des Königs Salomo. Pinczower Felix Verlag. Tel-Aviv 1968
- Plessner, Helmuth;** Philosophische Anthropologie. Frankfurt 1970
- Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin/Neu York 1975
  - Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie. Frankfurt am Main 1976
  - Philosophie, Anthropologie, Anthropologie der Sinne, Conditio humana, in: Werke, Frankfurt/M 1980

- Ploss, Emil Ernst;** Ein Buch von alten Farben. Technologie der Textilfarben im Mittelalter mit einem Ausblick auf die festen Farben. München 1989
- Plüge, H.;** Der Mensch und sein Leib. Tübingen 1967
- Portmann, Adolf;** Entlässt die Natur den Menschen? Gesamte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie. München 1970
- Pribersky, Andreas & Unfried, Berthold; (Hrsg.)** Symbole und Rituale des Politischen. Ost- und Westeuropa im Vergleich. Frankfurt/M 1999
- Prokop, Dieter;** Der Kampf um die Medien. Das Geschichtsbuch der neuen kritischen Medienforschung. Hamburg 2001
- Rahe, Thomas;** Frühzionismus und Judentum. Untersuchungen zu Programmatik und historischem Konzept des frühen Zionismus bis 1897. Peter-Lang Verlag. Frankfurt/M. 1988
- Rensch, B.;** Homo sapiens. Göttingen 1965
- Reuß, Franz;** Über die bürgerliche Verbesserung der Juden und deren Einwirkung auf die gebildeten Stände Deutschlands. Eine kultur- u. literaturgeschichtliche Studie. Im Anhang: Franz Reuß, Christian Wilhelm Dohm Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden[...]“. Universität Leipzig 1891. Hildesheim (usw.). 1973
- Riedel, Ingrid;** Farben in Religion, Gesellschaft, Kunst und Psychotherapie. Stuttgart/Berlin 1983
- Ritter, Martina;** Die Freiheit der Frau, zu sein wie der Mann. In: Barkhaus, Annette & Mayer, Matthias & Roughley, Neil & Thürnau, Donatus; (Hrsg.) Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologisches Denkens. Frankfurt am Main 1996
- Rosen, Rhoda;** Die Inszenierung des jüdischen Körpers zwischen Identifikation und Projektion. In: Gilman, Sander L.; Der schejne Jid. Das Bild des jüdischen Körper in Mythos und Ritual. Wien. 1998.
- Rosenkranz, Michael;** Das Judentum. Ein Vortrag. 1998 In: [http:// www.talknet.de/~chajmg/Juvor.htm](http://www.talknet.de/~chajmg/Juvor.htm)
- Sacks, Jonatan;** Responses to Modernity. In: Tradition in an Untraditional Age. London 1990
- Sacks, Oliver;** The Man Who Mistook His Wife For a Hat. New York 1985
- Safran, Alexandre;** Israel in Zeit und Raum. Grundmotive des jüdischen Seins. Bern und München. 1984
- Said, Edward ;** Orientalism. Neu York 1979
- Sanselme, Marie-José;** Interview mit Amos Gitai. In : Pegasos Film zeigt Kadosh. Ein Film von Amos Gitai. Offizieller Wettbewerb, internationale Filmfestspiele Cannes 1999.



(Pressebetreuung: Susanne Margraf. In: <http://www.pegasofilm.de>).

**Sarasin, Philipp;** Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914. Frankfurt am Main 2001

**Sartre, J. P.;** Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1962

**Saunders, Gill;** The Nude. A new perspectiv. London 1989

**Schäffler, Arne & Schmidt, Sabine;** Menschen, Körper, Krankheit: Anatomie, Physiologie, Krankheitsbilder. Lehrbuch und Atlas für die Berufe im Gesundheitswesen. Gustav Fischer Verlag. 1998

**Schauss, H.;** The Lifetime of a Jew. Neu York 1970

**Schenker, Adrian;** Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament. Tübingen 1992

**Schieder, Wolfgang;** Die internationalen antijüdischen Kongresse in Dresden (1882) und Chemnitz (1883). Hausarbeit an der Universität zu Köln: „Antisemitismus um 1900“. WS-1997/8

**Schimmel, Annemarie;** Mystische Dimension des Islam. Die Geschichte des Sufismus. Frankfurt am Main und Leipzig 1995

**Schipperges, Heinrich;** Krankheit und Gesundheit bei Maimonides. Heidelberg 1996

**Schlicht, Wolfgang;** Wohlbefinden und Gesundheit durch Sport. Schorndorf: Hofmann 1995

**Schmidt, Günther;** Identität und Body-Image. Die soziale Konstruktion des Körpers. Tübingen 2001

**Schmidt, J. Siegfried;** Die Welten der Medien. Grundlagen und Perspektiven der Medienbeobachtung. Braunschweig/Wiesbaden 1996

**Schmidt, Leopold;** Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde 1). Wien 1952.

**Schmidt, Max;** Völkerkunde. Berlin 1924

**Schoeps, Julius. H.;** Neues Lexikon des Judentums. Bertelsmann Lexikon Verlag. 1998

**Scholem, Gershom;** On sin and punishment. Some Remarks concerning Biblical and Rabbinical Ethics. In: Kitagawa, M. Joseph & Long, H. Charles; Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade. Chicago/London 1969

**Schöpfer, Dorothee;** „This was so real“ – zur Konstruktion von Authentizität in Steven Spielbergs Schindlers Liste. Magisterarbeit an der empirischen Kulturwissenschaft der Universität Tübingen. Signatur FI 23. Tübingen 1996

**Schroer, Silvia & Staubli, Thomas;** Die Körpersymbolik der Bibel. Darmstadt 1998

- Schröder-Zebralla, Josephine;** Frank Wedekinds religiöser Sensualismus. Die Vereinigung von Kirche und Freudenhaus? Frankfurt am Main 1985
- Schröter, Michael;** Erfahrungen mit Norbert Elias. Frankfurt/M 1997
- Schubert, F;** Psychologie zwischen Start und Ziel. Berlin 1981
- Schulte, Günter;** Hegel und das Bedürfnis nach Philosophie. Hildesheim 1982
- Schulze, Gerhard;** Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main 1995
- Schwab, Hermann;** The History of Orthodox Jewry in Germany. London 1950
- Schwarz, Jehoschuha;** Tarbut Homrit beerez Israel. Nezirim vechachmej Hatalmud hal Bgadim Velewusch. Hal Hatar Zeitschrift Nr. 8-9, 2001. (Hebr. Aus Bar Ilan Universität, Image-0370158).
- Schwentner, Altgerm;** Farbenbezeichnungen. 1915
- SDBS (Stadt Deggendorf Bezirk Schwaben);** Schmuck aus Haaren. Vergessene Kunst der Friseure. Deggendorf 1987
- Sennett, Richard;** Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation. Berlin 1995 (Orginaltitel: Flesh and Stone)
- Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt/M 1983 (Orginaltitel: The Fall of Public Man)
- Serjeant, R. P. & Lewcock ;** Sanaa. An Arabian Islamic city. London 1983
- Shazar, Zalman;** Foreword. In: Ben Gurion 1966
- Shoham, Chaim;** Natan der Weise, among his own. Tel-Aviv 1981
- Siegman, Joseph;** Jewish sports legends. The International Jewish Sport Hall of Fame. Virginia 1997
- Simri, Uriel;** Jews in the World of Sport. In: Siegman, Joseph; Jews Sports Legends. Los Angeles 1997
- Simpfendörfer, Karl;** Verlust der Liebe. Mit Simone de Beauvoir in die Abtreibungsgesellschaft. Stein am Rhein 1990
- Sloterdijk, Peter;** Chancen im Ungeheuren. In: James, William; Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur. Frankfurt/M und Leipzig 1997
- Small, W. S.;** An Experimental Study of the Mental Processes of the Rat. 1899
- Sölch, Reinhold;** Die Evolution der Farben: Goethes Farbenlehre in neuem Licht. Leipzig 1998
- Solobizik, Halevi;** Isch Haemuna. Jerusalem 1968
- Sontag, M. S. & Schlater, J. D.;** Proximity of clothing to self: Evolution of a concept. In.

Clothing and Textiles Research Journal 1, 1982

**Sorell, Walter;** Der Tanz als Spiegel der Zeit. Eine Kulturgeschichte des Tanzes. Wilhelmshaven: Heinrichshofen 1985

**Splett, Arnold;** Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung als Motivation im Prozess des Kulturwandels. Dargestellt im ethnologischen Material der Nubier. Freiburg 1982

**Spindler, Konrad;** Der Man im Eis. Die Ötztaler Mumie verrät die Geheimnisse der Steinzeit. 3 Aufl. Innsbruck 1993

**Stemberger, Günter;** Die Juden. Ein historisches Lesebuch. München 1990

**Stern, Eliezer;** The Educational ideal of Torah im Derekh-Erez (hebr.), Bar-Ilan University, Ramat-Gan 1987

**Stoller, Paul;** Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa. Routledge. New York 1995

**Stresemann, E.;** Die Mauser der Singvögel im Dienste der Systematik. Journal f. Ornithologie, 69. 1921

**Stroch Neomy;** Tfisat Konflikt him Haredim, Tfisat Herkehem Habsisiim Veantagonisem schel lo Haredim clape Haredim. Sonderdruck. Image-680533. University of Haifa 1989 (Hebr.)

**Süßmann, Muntner;** „Leibesübungen bei den Juden“ In: Menorah: jüdisches Familienblatt für Wissenschaft, Kunst und Literatur 4. 1926

**Thiele, Johannes;** Die Erotik Gottes. Menschen werden wir nur als Liebende. Stuttgart 1988  
- Verflucht sinnlich. Die erogenen Zonen der Religion. München 1999

**Tidow, Gunter;** Flexibilitätsübungen für den Hürdenspringer. Leichtathletiktraining. Nr. 4 1997

**Tobi, Yosef;** The Jews of Yemen. Studies in Their History and Culture. Boston 1999

**Todorow, Almut;** Das Feuilleton der Frankfurter Zeitung in der Weimarer Republik. Zur Grundlegung einer rhetorischen Medienforschung. Tübingen 1996

**Trümpy, Hans;** Sauberkeit. Anmerkungen zum Waschen und Baden. In: Jeggel, Utz; (Hrsg.) Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Reinbek 1986

**Türk, Hans Joachim & Trutwin, Werner;** Philosophisches Kolleg 4. Anthropologie. Düsseldorf 1978

**Turner, Victor;** Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt/M; New York 1989

- Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt/M; New York 2000

**Tylor, B. Edward;** Primitive Culture. London 1871

- Die Anfänge der Kultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Bd. 2. Leipzig 1873

**Vasse, Denis;** Bedürfnis und Wunsch. Eine Psychoanalyse der Welt- und Glaubenserfahrung. Olten 1973

**Vetter, Dieter;** Wer keine Frau hat, lebt ohne Freude. Das rabbinische Judentum zwischen Sinnenbejahung und Enthaltbarkeit. In: Binder, Gerhard & Effe, Bernd; (Hrsg.) Liebe und Leidenschaft. Historische Aspekte von Erotik und Sexualität. Trier 1993

**Vigarello, Georges;** Wasser und Seife, Puder und Parfüm. Geschichte der Körperhygiene seit dem Mittelalter. Frankfurt/Main 1988

**Vogt, Hans-Heinrich;** Farben und ihre Geschichte. Von der Höhlenmalerei zur Farbchemie. Stuttgart 1973

**Vogt, Irmgard & Bormann, Monika; (Hrsg.)** Frauen-Körper: Lust und Last. Tübingen 1994

**Voss, Jutta;** Das Schwarzmond Tabu. Die kulturelle Bedeutung des weiblichen Zyklus. Stuttgart 1988

**Waldenfels, Bernhard;** Die Fremdheit des Eros. In: Binder, Gerhard & Effe, Bernd; (Hrsg.) Liebe und Leidenschaft. Historische Aspekte von Erotik und Sexualität. Trier 1993

**Walsh, Carey Ellen;** Exquisite desire: religion, the erotic, and the songs of songs. Augsburg 2000

**Watson, J. B.;** Psychology from the Standpoint of a Behaviorist. Philadelphia 1919

**Weinreb, Friedrich;** Unser Körper und seine Organe. Leiblichkeit als Ausdruck des ewigen Menschen. Weiler im Allgäu 1987

**Weis, Kurt;** Die Priester der Muskelkraft. Über die Olympischen Spiele als Religionsersatz. In: Caysa, Volker; (Hrsg.) Sportphilosophie. Leipzig 1997

**Welt am Sonntag,** Nr. 35, Sonntag, 2. September 2001.

**Werner, Gabriele;** Leistungskörper und Familienwerte. In: Family, Nation, Tribe, Community. Zeitgenössische Konzepte im Haus der Kulturen der Welt. Hrsg. v. Neuen Gesellschaft für bildende Kunst. Berlin. 1996

**Westheider, Ortrud;** Die Farbe Schwarz in der Malerei Max Beckmanns. Berlin 1995

**Westheimer, Ruth & Mark, Jonathan;** Himmlische Lust. Liebe und Sex in der jüdischen Kultur. Frankfurt am Main 1996

**WHO;** Die Vereinten Nationen und ihre Spezialorganisationen. Band 7. Die Weltgesundheitsorganisation. Berlin 1976

- Wickler, W.;** Mimikry. Nachahmung und Täuschung in der Natur. München 1968
- Wiegmann, Günter;** Geschichte des Alltagskultur. Münster 1980
- Willi-Plein, Ina;** Opfer und Kult im Alttestamentlichen Israel: Textbefragungen und Zwischenergebnisse. Stuttgart 1993
- Wiesenthal, Simon;** (Interview) In: Focus, das moderne Nachrichtenmagazin, Nr.13, 29. März 1999
- Wittkop-Menardeau, Gabrielle;** Unsere Kleidung. Aus der Geschichte der Moden bis zum Jahr 1939. Frankfurt am Main 1985
- Wolff, Hans Walter;** Anthropologie des Alten Testaments. München 1984
- Wolffsohn, Michael;** Wem gehört das Heilige Land? Die Wurzeln des Streits zwischen Juden und Arabern. München: Bertelsmann & Bokovoy, Douglas 1995: Israel. Geschichte, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft (1882-1994). Grundwissen Länder-kunde. Opladen: Leske und Budrich 1992
- Wolffsohn, Michael & Bokovoy, Douglas:** Israel. Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft, Politik. Opladen 1996
- Yaron, Zvi;** The Philosophy of Rabbi Kook. Jerusalem 1985  
- The Philosophy of Rabbi Kook. English Version by Avner Tomaschoff. Jerusalem 1991
- Zahavi, Amotz & Zahavi, Avishag;** Peacocks, Altruism and Handicap Principle. Tel-Aviv 1996
- ZfKuK (Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften);** Der nackte Mensch. Kritische Berichte. Heft 3, 1989
- ZuMfS (Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur);** Glauben Daheim: Zeugnisse evangelischer Frömmigkeit / Zur Erinnerung: Zimmerdenkmale im Lebenslauf (eine Gemeinschaftsausstellung des Fränkische-Schweiz-Museums Tücherfeld, 22. Juli bis 13. September 1994, und des Museums für Sepulkralkultur Kassel, 23. September 1994 bis 31. März 1995) . Kassel 1994
- Zuidema, Willem; (Hrsg.).** Die Bindung Isaaks als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung. Neukirchen-Vluyn 1987
- Zur Lippe, Rudolf;** Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance. Reinbek bei Hamburg 1988
- ZzVdJ;** Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums. Heft 126, 1993

## **Literatur zu den jüdischen Heiligen Schriften**

### **1. Gemara und Talmud**

- Baba Batra 4, 1 (בבא בתרא)  
Bava Mezia 58b (בבא מציעא)  
Brachot 57, 2 (ברכות)  
Havoda Zara 20, 1. Havoda Zara 16 (עבודה זרה)  
Jebamot 63, 2 (יבמות)  
Joma 84/85b (יומא)  
Kdoschim 49, 2 (קדושים)  
Kiduschin 89 (קידושין)  
Ktovot 59, 2. Ktovot 30, 23 (כתובות)  
Pirkei Avot 83, 7 (פירקי אבות)  
Sabbat 8, 82. Sabbat 18, 129. Sabbat 25, 2 (שבת)  
Sanhedrin 17, 2 (סנהדרין)  
Schemot Raba 50, 5 (שמות רבה)  
Suka 51, 2 (סוכה)  
Tahanit 23, 2 (תענית)  
Tanchuma (jaschan) Vaischlach 12 (תנחומא ישן)

### **2. Kizur shulhan haruch**

- Ganzfried, Salomo; Hashalem. Jerusalem 1954 (קיצור שולחן ערוך השלם), Kapitel 32  
„Shmirat Haguf alpi Hatevah“, Abschnitte 1-27, 79-83

### **3. Masechet-Avot**

- Ein Text von Raban Gamliel. Band.2, Abschnitt.2

### **4. Rambam (Rabbi Moshe ben Maymon):**

- Mischne Latora, Hilchot Dehot, Kapitel Madah, Abschnitt 4, 27  
Hanhagat habtiut Larambam, 1-9  
Jesodei Hatora 82, 5 (יסודי התורה)

## **Anhang**

### **Glossar jüdischer Begriffe**

**Agudat Israel:** Vereinigung Israels. Streng religiöse Partei, antizionistisch, 1912 gegründet.

**Aliya:** Jüdische Einwanderung in das Land Israel.

**Ashkenasen:** Juden europäischer Herkunft.

**Avrech:** (mehrz. Avrechim) verheiratete Jeschiwa Schüler.

**Bar Mizwa:** Initiationsritual.

**Brit-Mila:** Beschneidung des Knaben am achten Lebenstag.

**Chasara- Bietschuvah:** Rückkehr zur Ruhe, was die Hinwendung zum religiösen, eventuell orthodoxen Judentum bedeutet.

**Chessed:** Gunst, Gnade, Gefallen oder Gefälligkeit.

**Cholel:** eine Jeschiwa, bei der verheiratete Männer studieren.

**Chupa:** Hochzeitszeremonie.

**Diaspora:** Zerstreuung der Juden außerhalb von Erez Israel (Land Israel).

**Exil:** Diaspora oder Galut.

**Galut:** Die Bedingung des jüdischen Volkes in der Zerstreuung.

**Goijm:** Nichtjuden aber auch Juden, welche die jüdische Traditionen und Gebote missachten.

**Gemara:** Überlieferungen, Gespräche und Beschlüsse. Kommentare der Mischna, die einen Teil des babylonischen Talmuds und des jerusalemischen Talmuds ausmachen.

**Haggada:** (oder Aggada): den Teilen des Talmuds und des Midrasch gegebener Name, die im Gegensatz zur Halacha homiletische Ausführungen über die Bibel, Erzählungen, Legenden, volkskundliche Anmerkungen, Anekdoten oder Lebensregeln enthalten.

**Halacha:** (mehrz. Halachot) rabbinischer Gesetzeserlaß. Bezieht sich ebenfalls auf Teile des Talmuds, die sich mit dem Gesetzlichen - im Gegensatz zur Haggada - befassen.

**Haredim:** Orthodoxe Juden.

**Hasidismus:** Bewegung der religiösen Renaissance und der volkstümlichen Mystik unter den Juden im Westen Deutschlands im Mittelalter.

**Jeschiwa:** traditionelle jüdische Akademie, die sich hauptsächlich dem Studium des Talmuds und der rabbinischen Literatur widmet.

**Jihus:** Edle Abstammung.

**Jom Kippur:** oder Jom Hakippurim, Tag der großen Sühne; strenger Fastentag, höchster jüdischer Feiertag.

**Kabbala:** Überlieferung. Eine der religiösen Hauptrichtungen des Judentums; eher mystischer Natur; verwendet für ihre Zwecke die Deutung von Buchstaben und Zahlen. Daraus entstand im 18. Jahrhundert der Hasidismus.

**Koscher:** Jüdische Regeln bezüglich Essen, Kleidung und Verhalten .

**Kaschrut:** Koscheres Leben halten.

**Kehila:** Orthodoxe Gemeinde.

**Kibuz-Galuyot:** „Verschmelzung der Diaspora“. Integration diverser kultureller Traditionen zu einer universalen jüdische Identität.

**Kiddusch:** Lob- und Segensspruch zum Wein.

**Kipa:** (mehrz. Kipot) Schädelskappe.

**Kehila:** Orthodoxe Gemeinde.

**Kohen:** (mehrz. Kohanim) jüdischer Abkomme der Priester.

**Knesset:** (auf Hebr. Versammlung). Israelisches Parlament.

**Mamzer:** Unehrlisches Kind.

**Menora:** Kandelaber; siebenarmiger Leuchter für den Gebrauch im Tempel.

**Midrasch:** Methode zur Auslegung der Schriften, die Gesetzesfragen (Midrasch Halacha) erklärt oder die bestimmte Kapitel mit Hilfe von Erzählungen oder Homilien (Midrasch Aggada) hervorhebt.

**Mischna:** Erste Sammlung des mündlichen jüdischen Gesetzes.

**Mitnaggid:** Orthodoxer Gegner des Chassidismus.

**Mizva:** (Mehrz. Mizvot) Biblische oder rabbinische Vorschrift, bezeichnet ebenfalls eine Tat der Frömmigkeit oder der Wohltätigkeit.

**Maggid:** Mitglied des Chassidismus.

**Nidah:** Die laufende Zeit der Menstruation.

**Pessach:** Feier des Auszugs des Volkes Israel aus Ägypten. Fällt etwa auf die Zeit von Ostern.

**Schechina:** Weiblichen Ausdruck in der jüdischen Bibel für Gott.

**Schomrei Mizvot:** Die Juden, welche die biblische oder rabbinische Vorschriften täglich üben.

**Sabbat:** Siebter Tag der Woche, religiöser Ruhetag.

**Seder:** Jüdisches Familienfest, das am Vorabend von Pesach gefeiert wird (außerhalb von Erez Jisrael an den beiden ersten Abenden) und während dessen die Pesach-Haggada (Erzählung) gesprochen wird.



**Pejes:** Schläfenlocken in der jiddischen Sprache.

**Schdchan:** (Mehrz. Schadchanim) Heiratmacher.

**Sefaradim:** Juden aus afrikanischen und asiatischen Ländern.

**Tallit:** rechteckiger Gebetsschal, der an den vier Ecken mit Fransen (Zizit) geschmückt ist.

**Talmud:** „Lehre“, Sammlung der Gespräche von Generationen von Gelehrten und Juristen der zahlreichen Jeschiwot über die Mischna während mehrerer Jahrhunderte (200 - 500 n. Chr.).

**Tanach:** Altes Testament.

**Teffilin:** Lederriemen.

**Tehillim:** Psalmen. Sie werden in Notlagen als Gebet gesprochen.

**Tora:** Pentateuch oder Rolle des Pentateuch, die zur Lesung in der Synagoge bestimmt ist.

**Zadik:** Titel des chassidischen Rabbis