



**Ludwig-Maximilians Universität München**  
**Interfakultärer Studiengang Religionswissenschaft**

**Sexuelle Identitäten**  
**im orthodoxen Judentum der Moderne**  
**am Beispiel des Rabbiners Steven Greenberg**

**MASTERARBEIT**

zur Erlangung des Grades eines **Master of Arts**  
an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft  
der  
Ludwig-Maximilians-Universität München

Prüferin: PD Dr. Anne Koch

Vorgelegt von: Sabine Exner

Juli 2014

# Inhaltsverzeichnis

EINFÜHRUNG	3
1. THEORIE UND METHODIK	7
1.1. Methodik: Die Qualitative Inhaltsanalyse	7
1.2. Datenerhebung	8
1.3. Das Kategoriensystem: Modernetheorien nach Eisenstadt und Giddens	8
1.3.1. Die „Multiple Moderne“ und ihre Antinomien nach Shmuel N. Eisenstadt	10
1.3.2. Die „Reflexive Modernisierung“ nach Anthony Giddens	15
2. GESCHICHTE UND DISKURS: JUDENTUM – USA - HOMOSEXUALITÄT	25
2.1. Die Hauptströmungen: Reformjudentum, Orthodoxes und Konservatives Judentum	26
2.1.1. Reformjudentum	27
2.1.2. Orthodoxes Judentum	30
2.1.3. Konservatives Judentum	34
2.2. Diskursfeld: Homosexualität und Judentum	36
2.2.1. Reformjudentum	37
2.2.2. Orthodoxes Judentum	39
2.2.3. Konservatives Judentum und rekonstruktionistisches Judentum	40
3. ANALYSE DER BEWÄLTIGUNGSSTRATEGIE VON STEVEN GREENBERG IM SPANNUNGSFELD VON HOMOSEXUALITÄT UND ORTHODOXEM JUDENTUM	43
3.1. Biographie und Autobiographisches von Steven Greenberg	44
3.2. Argumentationsaufbau in „ <i>Wrestling with God and Men</i> “: Positionierung, Problemstellung, Ziele, Methode	49
3.3. Die Lösungsstrategie der Homosexualitätsproblematik in der theoretischen Aus- einandersetzung	59
3.3.1. Sexualität, Gender und Gefühl in der <i>Tora</i>	59
3.3.2. Homoerotische Beziehungen als soziale Realität	68
3.3.3. Rereading des Verbots in Leviticus	77
3.4. Die Lösungsstrategie in ihrer praktischen Umsetzung	95
4. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK	110
Literaturverzeichnis	117
Glossar	127

## Einführung

*„I am an orthodox Rabbi, and I am gay. For a long while I denied, rejected, railed against this truth. The life story that I had wanted – wife, kids, and a family that modeled Torah and hesed – turned out to be an impossible fantasy. I have begun to shape a new life story.“<sup>1</sup>*

Mit diesen Worten leitet Rabbi Yakoov Levado seinen Essay „*Gayness and God*“ ein, der im Jahr 1993 im *Tikkun* Magazin veröffentlicht wurde. Hinter dem Pseudonym steckt der amerikanische Rabbiner Steven Greenberg (geb. 1956), der mit diesem Namen an Jakob aus dem Buch Genesis (Gen 32,23-25) erinnert und sich selbst als den einsamen Ringer versteht. Doch Greenberg ringt nicht mit einem anderen Mann, sondern mit seinem eigenen sexuellen Verlangen nach Männern, seinen Schuldgefühlen und seiner Wut gegenüber Gott.<sup>2</sup> Der zitierte Ausschnitt ist ein erstes, zwar noch anonymisiertes, aber trotzdem öffentliches Selbstbekenntnis eines homosexuellen orthodoxen Rabbiners, dem ein vorläufiger Erklärungs- und Lösungsversuch dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit zwischen einer sexuellen Orientierung und einem Glaubenssystem folgt. Sechs Jahre später fand sein öffentliches *Coming-Out* statt und die nordamerikanische, jüdische Tageszeitung *The Jewish Forward* verlieh ihm einen neuen Titel: „*the world’s first openly gay Orthodox rabbi*.“<sup>3</sup> Reaktionen von orthodoxer rabbinischer Seite gestalteten sich eher in ignorierendem Schweigen oder einer Ablehnung einer derartigen Existenz: „*a gay Orthodox rabbi is an absurdity as inconceivable as and Orthodox rabbi who eats cheeseburgers on Yom Kippur. There is no such thing as a gay Orthodox rabbi*.“<sup>4</sup> Diese Zitate, Rabbiner Steven Greenbergs Selbstbekenntnis, die Einzigartigkeit betonende Meldung der Tageszeitung *The Jewish Forward* sowie die Existenz ablehnende Aussage eines anderen orthodoxen Rabbiners weisen bereits auf eine diskursive Verhandlung einer Problematik hin: die Verbindung von Homosexualität und orthodoxem Judentum eines religiösen Experten in der Moderne.

Diese Verhandlung der Verbindung von Homosexualität und orthodoxem Judentum ist Teil eines innerjüdischen Diskurses, der wechselseitig beeinflusst wurde durch innerjüdische Reformansprüche sowie den sozialpolitischen Veränderungen der Bürgerrechtsbewegungen

---

<sup>1</sup> Yaakov Levado [Greenberg, Steven]. 30.11.1993. „*Gayness and God*“. Online: URL = <<http://igfculturewatch.com/1993/11/30/gayness-and-god/>> (Zugriff v. 13.07.2014).

<sup>2</sup> Vgl. Greenberg, Steven. 2004. *Wrestling with God and Men: Homosexuality in Jewish Tradition*. Madison/ Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 10.

<sup>3</sup> Ebd., 12.

<sup>4</sup> Ebd., 12. Dieses Zitat stammt von Rabbiner Moshe D. Tendler, Leiter der Talmudakademie der *Yeshiva University* (RIETS).

und der sogenannten zweiten Welle des Feminismus in den USA seit den 1970er Jahren. Diese Bewegungen veränderten das Verständnis von Gender und Sexualität und trugen zu gesamtgesellschaftlichen und innerreligiösen Debatten bei, die je nach Ausrichtung und Adaptionsbestreben säkularer Einflüsse diesbezüglich eher ablehnende oder integrierende Positionen einnahmen. Beginnend mit den *Stonewall*-Unruhen 1969 in New York City entwickelte sich die Homosexuellenbewegung, die mit ihrem Homosexualitätsbegriff als Identität und Form einer sexuellen Orientierung sowie der *Coming-Out*-Praxis<sup>5</sup>, die Sichtbarkeit und Öffentlichkeit von Schwulen und Lesben als homosexuelle Individuen verstärkte. Das Aufkommen der Kategorie einer homosexuellen Identität im späten 19. Jahrhundert<sup>6</sup> sowie die verschiedenen sozialpolitischen Bewegungen Mitte des 20. Jahrhunderts stellten eine Herausforderung für Anhänger und Vertreter von Glaubenssystemen dar, wie sie mit den neuen moralischen, psychologischen und gesetzlichen Veränderungen umgehen sollten.

Entscheidend in der innerjüdischen Debatte bezüglich Homosexualität sind bis heute der Umgang mit den religionsgesetzlichen Anweisungen, also die Einstellung bezüglich der Gültigkeit von *Tora* und *Halalcha* sowie Abgrenzungsdynamiken in Bezug auf andere jüdische Strömungen und in Bezug auf die gesellschaftliche und kulturelle Umgebung der amerikanischen Kultur. Liberale Strömungen wie das Reform- und das Rekonstruktionistische Judentum begrüßten die Aufnahme homosexueller Gläubiger in ihren Gemeinden und rabbinischen Ausbildungsstätten, das konservative Judentum nahm sie zumindest in ihre Gemeinden auf. Innerhalb des orthodoxen Judentums wird bis heute über den Umgang mit Homosexuellen und Homosexualität auf Basis des Verbots des Religionsgesetzes Lev 18 debattiert.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Als Coming-Out wird der individuelle Prozess bezeichnet, in welchem Menschen sich einer gleichgeschlechtlichen Anziehung bewusst werden und (möglicherweise) eine Identität als Homosexuelle (schwul, lesbisch) oder Bisexuelle entwickeln. Dieser stufenweise Prozess beinhaltet die innere Selbstakzeptanz und Selbsterkenntnis (inneres Coming-Out) sowie das Offenlegen der eigenen Sexualität gegenüber anderen (äußeres Coming-Out). Vgl. Cadge, Wendy. „*Homosexuality, Religion, and the Social Sciences*“. In: Jeffrey S. Skier (Hrsg.). 2007. *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia*. Westport: Greenwood Press, 21f.

<sup>6</sup> Der Begriff Homosexualität wurde erstmals 1869 verwendet und wurde Ende des 19. Jh. Gegenstand der neu entstehenden Sexualwissenschaften um Magnus Hirschfeld. Prägend in der Begriffsgeschichte von Homosexualität war Michel Foucaults Werk „*Sexualität und Wahrheit*“. Um die genaue Definition dieser Kategorie wird eine rege Diskussion in verschiedenen Disziplinen, wie Sozialwissenschaften, Psychologie, Jura geführt. Homosexualität wird als eine sexuelle Identität aufgefasst, die sich aus einem gleichgeschlechtlichen sexuellen Verhalten, einem gleichgeschlechtlichen, erotischen Begehren und damit verbunden einer sexuellen Identität wie Lesbisch oder Schwul formieren kann. Entscheidend für diese Arbeit, wie auch beim Religionsbegriff, ist eine diskursive Perspektive auf den Gegenstand zu legen. Vgl. ebd., 20.

<sup>7</sup> Vgl. Ariel, Yaakov. „*Judaism*“. In: ebd., 138-145; Johnson, Jay Emerson & Donald L. Boisvert. „*Introducing Queer Religion*“. In: Donald L. Boisvert & Jay Emerson Johnson: *Queer religion: homosexuality in modern religious history*. Santa Barbara: ABC-CLIO, ix-xix.

Steven Greenberg tritt in diesem Zusammenhang als Akteur innerhalb dieses innerjüdischen Diskurses über Homosexualität und Judentum als Vertreter einer orthodoxen Position auf und entwickelt ausgehend von seinen eigenen Erfahrungen bezüglich einer doppelten Identität als orthodoxer Rabbiner und Homosexueller eine orthodoxe, religionsgesetzliche Lösung der Inklusion von Homosexualität und orthodoxem Glaubenssystem.

Einen religionswissenschaftlichen Zugang zu diesem Phänomen bietet die Perspektive einer diskursiven Religionswissenschaft nach Kocku von Stuckrad. In Anlehnung an Roland Barthes, Michel Foucault und Pierre Bourdieu entwickelt er einen kulturwissenschaftlichen Diskursbegriff, mit dem religiöse Traditionen als mehrdimensionale dynamische Netzwerke aufgefasst werden, die auf Ebene der Kommunikation und Handlung der sozialen Akteure unter Anwendung bestimmter Regeln und Ressourcen innerhalb der kulturellen Arenen verhandelt werden. Mit dieser Perspektive können Kontinuitäten, Aneignungen, Bedeutungsverschiebungen und Machtbeziehungen untersucht werden, die von sozialen Akteuren in ihrem Diskursfeld verhandelt und ausgedrückt werden.<sup>8</sup>

Dieser Ansatz, der Religion als Kommunikations- und Handlungssystem begreift, eröffnet hinsichtlich Steven Greenberg die Frage, wie ein homosexueller orthodoxer Rabbiner als sozialer Akteur eine derartige Spannung zwischen Homosexualität und orthodoxem Judentum als Problem der Moderne löst. Meine Forschungsfrage unterteilt sich also in zwei Teile: Wie kann die Bewältigungsstrategie als Handlungskonzept eines zeitgenössischen sozialen Akteurs in der Moderne beschrieben werden? Wie gestaltet sich auf argumentativer Weise Greenbergs Bewältigungsstrategie, die einem religiösen Programm zugrunde liegenden Spannungen zu lösen? Zur Klärung dieser Frage wird Greenbergs schriftliche Argumentation „*Wrestling with God and Men: Homosexuality in Jewish Tradition*“<sup>9</sup> als Datenmaterial herangezogen.

Als Handlungsrahmen wird die Moderne als Spannung, Widerspruch und Risiko nach den Soziologen Shmuel N. Eisenstadt und Anthony Giddens festgelegt und den Religionsbegriff betreffend mit einer religionswissenschaftlichen Perspektive erweitert. Eisenstadt charakterisiert Moderne als Zivilisationsform, in deren kulturellem und politischem Programm ständig fortlaufende, diskursiv kritische Aushandlungsprozesse zur Wieder-

---

<sup>8</sup> Vgl. Stuckrad, Kocku von. 2013. „*Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications.*“ In: *Method and Theory in the Study of Religion* 25, 5-25.

<sup>9</sup> Greenberg, *Wrestling with God and Men.*

aufstellung verlorener Gewissheitszeichen stattfinden. Diesen Prozessen liegen vier Grundantinomien zugrunde, die aufgrund ihrer steten Gegenwärtigkeit und ihrer prämissenhaften Stellung zu einer ständigen Weiterentwicklung und Veränderung des Programms der Moderne führen und dabei immer weitere Spannungen und Antinomien ausbilden.<sup>10</sup> An Eisenstadts Modell eines antinomisch gestalteten und gestaltenden kulturellen Programms möchte ich mit dem erwähnten kulturwissenschaftlichen Religionsbegriff anknüpfen, um einen fortlaufenden diskursiven Aushandlungsprozess in Form einer argumentativen Auseinandersetzung mit einem religiösen Programm, in diesem Fall dem orthodoxen Judentum, anhand der vier zugrunde liegenden Antinomien analysieren zu können.

Anthony Giddens Modell der „Reflexiven Modernisierung“ mit dem darin implizierten Handlungsbegriff verwende ich, um die Bewältigungsstrategie als reflexiv und rekursiv gestaltetes Handlungskonzept eines sozialen Akteurs in der Moderne einordnen zu können.<sup>11</sup>

Die Ergänzung der Modernetheorie Eisenstadts mit der Theorie von Giddens hat zum Ziel, die in beiden Theorien angelegten Ansätze, Gesellschaft und Individuum zu entdichotomisieren und vielmehr ihre gegenseitige Abhängigkeit und wechselseitige Bestimmung zu zeigen, umzusetzen und sie für die Ansprüche einer diskursiv angelegten religionswissenschaftlichen Analyse nutzbar zu machen.

Insgesamt ist die Arbeit in vier Kapitel unterteilt. Im ersten Kapitel erfolgt eine kurze Einführung in die Methodik der qualitativen Inhaltsanalyse nach Philip Mayring sowie die damit verbundene Datenauswahl zur Untersuchung des sozialen Akteurs Steven Greenberg. Die theoretische Grundlage für die Entwicklung eines analytischen Kategorienkomplexes bilden die Modernetheorien „Multiple Moderne“ von Shmuel N. Eisenstadt und „Reflexive Modernisierung“ von Anthony Giddens. Das zweite Kapitel umfasst die Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstandes Steven Greenberg, zum einen in die historische Genese des amerikanischen Judentums, zum anderen in den innerjüdischen Diskurs um Homosexualität. Im dritten Kapitel erfolgt die Analyse seiner Bewältigungsstrategie, die sich in zwei Abschnitte unterteilt. Zum einen wird anhand der Biographie Steven Greenbergs die wechselseitig bedingte Verknüpfung eines sozialen Akteurs mit der Gesellschaft dargestellt, zum anderen erfolgt die Darstellung der argumentativen Bewältigungsstrategie der Problematik von Homosexualität und orthodoxem Judentum anhand des Datenmaterials „*Wrestling with*

---

<sup>10</sup> Vgl. Eisenstadt, Shmuel N. „Die institutionelle Ordnung der Moderne. Die Vielfalt der Moderne aus einer weberianischen Perspektive“. In: Gert Albert u.a. (Hrsg.). 2003. Das Weber Paradigma. Tübingen: Mohr Siebeck, 328-331.

<sup>11</sup> Vgl. Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.

*God and Men*“. Im vierten und letzten Kapitel werden die Analyseergebnisse zusammengefasst präsentiert und mit kurzen Überlegungen hinsichtlich einer weiteren Erforschung des Feldes von Homosexualität, Religion und Moderne ergänzt. Wichtige jüdische Fachbegriffe werden im Glossar erklärt.

## **1. Theorie und Methodik**

Zunächst möchte ich die Methodik sowie den Theoried Hintergrund, die dieser Untersuchung zugrunde liegen, kurz vorstellen. Als Quellen zur Untersuchung des sozialen Akteurs Steven Greenbergs und seiner Bewältigungsstrategie wird dessen Buch „*Wrestling with God and Men*“ herangezogen, weshalb sich eine qualitative Inhaltsanalyse des Materials, also eine kategoriengeleitete Textanalyse, anbietet. Zur Kategorienentwicklung werden zwei Modernetheorien verwendet, zum einen das Konzept der „Multiplen Moderne“ von Shmuel N. Eisenstadt und seiner besonderen Herausarbeitung der sogenannten Antinomie der Moderne, zum anderen Anthony Giddens „Reflexive Modernisierung“.

### **1.1. Methodik: Die Qualitative Inhaltsanalyse**

Diese Arbeit orientiert sich an der sozial- und kommunikationswissenschaftlichen Methode der qualitativen Inhaltsanalyse bzw. kategoriengeleiteten Textanalyse. Ihr Ziel ist es, fixierte Kommunikation in Form von Texten, Bildern, oder ähnlichem zu analysieren und Rückschlüsse auf bestimmte Aspekte der Kommunikation, wie z.B. Absichten des Senders oder Wirkung beim Empfänger, zu ziehen. Die systematische, also regel- und theoriegeleitete Vorgehensweise, ermöglicht es, eine theoretisch ausgewiesene Fragestellung zu entwickeln, die Ergebnisse von diesem Theoried Hintergrund her zu interpretieren und somit eine intersubjektive Nachvollziehbarkeit zu gewährleisten. Sie bietet sich vor allem im Bereich von Einzelfallstudien und damit verbunden zur Überprüfung von Theorien und Hypothesen an. Das Heranziehen von Theorien soll als Möglichkeit gesehen werden, sie an Praxisbeispielen anzuwenden und im Umkehrschluss gegebenenfalls zu verfeinern.<sup>12</sup>

Als analytische Technik wurde nach Sichtung des Materials die inhaltliche Strukturierung<sup>13</sup> gewählt, die darauf abzielt bestimmte Themen, Inhalte oder Aspekte aus dem vorhandenen Material herauszufiltern und zusammenzufassen. Das Kategoriensystem, das von einer Theorie ausgehend entwickelt wird, bietet ein Schema an, woran das Material abgearbeitet

---

<sup>12</sup> Vgl. Mayring, Philipp. <sup>11</sup>2010. Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim/ Basel: Beltz Verlag, 11-13, 22-25.

<sup>13</sup> Die inhaltliche Strukturierung ist eine Untergruppe innerhalb der Strukturierungen. Weitere Untergruppen sind die formale, typisierende oder skalierende Strukturierung. Vgl. ebd., 66.

werden kann. Dabei verstehe ich das Kategoriensystem als eine Art Grenzkomplex, innerhalb dessen sich Prozesse, Dynamiken und Transformationen zwischen den jeweiligen Grenzbegriffen bzw. um einen Begriff herum abspielen, die dann in ihrer Oszillation beschrieben werden. Das analysierte Material wird pro Kategorie zusammengefasst und es erfolgt eine Interpretation der Ergebnisse im Kontext der Bewältigungsstrategie sowie des angesetzten Diskursrahmens von Moderne und orthodoxem Judentum hinsichtlich Homosexualität.<sup>14</sup>

## **1.2. Datenerhebung**

Im Vorfeld der Inhaltsanalyse ist zu klären, welches Material analysiert werden soll. Entsprechend der Forschungsfrage, welche zum einen die argumentative Vorgehensweise der Bewältigungsstrategie hinsichtlich der Problematik von Homosexualität und orthodoxem Judentum und zum anderen diese Bewältigungsstrategien als Handlungskonzept des sozialen Akteurs Greenberg als reflexiven Modernisierungsprozess untersucht, wurde Greenbergs Buch *“Wrestling with God and Men: Homosexuality in Jewish Tradition“* (2004) als Quelle herangezogen. Dem Autor zufolge sei dieses Werk der schriftliche und öffentliche Ausdruck eines jahrelangen Bewältigungsprozesses seiner orthodoxen, jüdischen wie homosexuellen Identität und solle als eine Art Ratgeber, Rabbinern, orthodoxen homosexuellen Juden und Jüdinnen und auch anderen Mitgliedern orthodoxer jüdischer Gemeinden theoretisches wie praktisches Rüstzeug auf dem Weg eines inklusivierenden Umgangs mit homosexuellen orthodoxen Gemeindemitgliedern liefern.<sup>15</sup>

## **1.3. Das Kategoriensystem: Modernetheorien nach Eisenstadt und Giddens**

Als theoretische Grundlage zur Erstellung einer kategoriengeleiteten Inhaltsanalyse werden die Modernetheorien „Multiple Moderne“ von Shmuel N. Eisenstadt und „Reflexive Modernisierung“ von Anthony Giddens herangezogen und mit einer diskursiven religionswissenschaftlichen Perspektive verbunden. Diese Kategorien fasse ich in diesem Zusammenhang als Grenzkomplexe auf, innerhalb derer sich Prozesse, Dynamiken und Transformationen zwischen den jeweiligen Begriffen bzw. um einen Begriff herum abspielen, die dann in ihrer Oszillation beschreiben werden. Dies gilt vor allem für die aus Eisenstadts Theorie abgeleiteten vier antinomischen Spannungen des kulturellen Programms der Moderne. Dieses Programm wird zusätzlich mit einem kulturwissenschaftlichen und

---

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 63-65, 98.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., vii.



diskursiven Religionsbegriff erweitert und auf Greenbergs argumentative Lösungsstrategie in der Aushandlung zwischen Religionsgesetz und Homosexualität angewendet.

Die Kategorienkomplexe Vernunft vs. Gefühl, Reflexion / Untersuchung der Natur vs. Beherrschung / Gestaltung der Natur, Freiheit vs. Disziplin, totalisierende vs. pluralistische Visionen werden dabei deduktiv an das Analysematerial herangeführt und können nach einer induktiven Überprüfung folgendermaßen beschrieben werden: Die verhandelten Hauptantinomien betreffen Spannungen zwischen Vernunft und Gefühl sowie zwischen Freiheit und Disziplin. Die Spannung zwischen Vernunft und Gefühl betrifft das Religionsgesetz als vernünftig, rational-logischer Komplex gegenüber Homosexualität als Ausdruck eines gleichgeschlechtlichen Verlangens sowie emotionalen Erfahrungen. Die Spannung zwischen Freiheit und Disziplin gestaltet sich als Aushandlung zwischen menschlicher Autonomie und göttlicher Autorität, menschlicher Autonomie und Gesetzeseinhaltung. Zudem konnten weitere Spannungen aus dem Material herausgearbeitet werden: die Spannung zwischen göttlicher und rabbinischer Autorität bzw. zwischen göttlichem und rabbinischem Gesetz, sowie die Spannung zwischen religiösem Ideal und sozialer Realität.

Für die Analyse Steven Greenbergs als sozialem Akteur werden die Theorien von Giddens und Eisenstadt in verschränkter Weise als Grundlage des Kategoriensystems verwendet. Eisenstadts Kategorie der Intellektuellen und ihrer ambivalenten, spannungsaufbauenden Doppelrolle, die in ihrem Spezialistentum innerhalb bestimmter bspw. symbolischer Bereiche und ihrer gleichzeitigen Vertretung sozialer Ordnungsvorstellungen liegt, kann mit Giddens Konzept des rekursiven und reflexiven Akteurs sowie dem Konzept der Expertensysteme korreliert werden. Für Greenberg ergibt sich hier noch eine Spezifizierung, denn Greenberg agiert in einer zweifachen Doppelrolle: zum einen in der Rolle als religiöser Experte, mit der er sowohl Spezialist eines orthodoxen Judentums ist und gleichzeitig eine bestimmte soziale Ordnungsvorstellung vertritt, zum anderen in der Rolle als homosexueller Gläubiger, wobei er hier Spezialist auf Erfahrungsebene einer homosexuellen Identität ist und auch eine bestimmte soziale Ordnungsvorstellung vertritt.

Des Weiteren liefert Giddens Strukturationstheorie (Ressourcen, Regeln), Handlungstheorie (Stratifikationsmodell: Reflexivität, Rekursivität, Rationalisierung) und daraus abgeleitet die Theorie der „Reflexiven Modernisierung“ (Entbettungsmechanismen, Expertensysteme, reflexive Bereitstellung von Wissen, *Reskillment*) ein Begriffsinstrumentarium, um einen sozialen Akteur beschreiben und seine Bewältigungsstrategie als reflexives und rekursiv gestaltetes Handlungskonzept in der Moderne einordnen zu können.

Dabei ist anzumerken, dass Giddens enger und funktionaler Religionsbegriff, wonach Religion oder religiöse Systeme hauptsächlich in Krisenzeiten oder ungewöhnlichen Ausnahmesituationen verwendet werden, ebenfalls mit einem kulturwissenschaftlichem und diskursivem Religionsbegriff ersetzt wird, wonach auch religiöse Experten teilnehmende Akteure in den sogenannten Expertensystemen und den damit verbundenen Entbettungsmechanismen sind.

### **1.3.1. Die „Multiple Moderne“ und ihre Antinomien nach Shmuel N. Eisenstadt**

Eisenstadt entwickelt in Anlehnung an Max Webers Thesen über die moderne Sozialordnung, die von Wandelbarkeit, Zerbrechlichkeit und Verschiedenartigkeit geprägt sei, ein zivilisations- und kulturtheoretisches Beschreibungsmodell von Moderne, das Konzept der „Multiplen Modernen“. Diesem Konzept liegen folgende Prämissen zugrunde: Zunächst fasst er Moderne als eigene Zivilisationsform auf, die bestimmte institutionelle und kulturelle Besonderheiten aufweise. Entgegen evolutionistischen Theorien von Moderne vertritt Eisenstadt die Meinung, dass diese Zivilisationsform zwar in der Zivilisation des europäisch-christlich geprägten Westens entstanden sei, aber sich in den jeweiligen Gesellschaften abhängig von den lokalen Vorbedingungen auf politischer, ökonomischer und kultureller Ebene auf unterschiedliche Weise etabliert habe.<sup>16</sup>

Unter den Bedingungen einer neuen Offenheit und gleichzeitigen Ungewissheit seien verschiedene Interpretationsweisen von Welt und somit sich ständig wandelnde kulturelle und institutionelle Muster entwickelt worden. Diese neue Offenheit und Ungewissheit sei dadurch entstanden, dass die Legitimität eines gottgeordneten bzw. sinnvoll geordneten Kosmos als nicht haltbar angesehen wurde und somit ontologische Prämissen, sowie die Grundlagen sozialer, politischer und institutioneller Ordnung in Frage gestellt und reflektiert wurden.<sup>17</sup> Damit habe sich auch die Einstellung gegenüber dem menschlichen Handeln, der Autonomie des Menschen und seiner Stellung im Weltgeschehen, verändert. Die Betonung der Autonomie des Menschen, dessen Reflexion und das kritische Hinterfragen der vorherrschenden Strukturen, bilde das Programm der Moderne und berge folgendes Problem und gleichzeitig Charakteristikum:

---

<sup>16</sup> Aufschlussreich hierzu sind Eisenstadts Analysen der Zivilisationen Japan, Indien, US und Israel. Vgl. Eisenstadt. „*Multiple Modernen – Fallstudien*“. In: ebd. 2006. Theorie und Moderne. Soziologische Essays. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 253-500.

<sup>17</sup> Hier bezieht sich Eisenstadt stark auf Weber sowie die Rezeption Webers durch James D. Faubion. Vgl. Eisenstadt. „*Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung*“. In: Thomas Schwinn (Hrsg.). 2006. Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 38f., Fußnote 3.

es würden zwar Fragen hinsichtlich existentieller Probleme gestellt, allerdings ohne eine lösende Antwort zu geben. Es beinhalte einen ständig diskursiv ausgetragenen Aushandlungsprozess um die Wiederaufrichtung von Gewissheitszeichen, ohne, aufgrund der Prämissen der Moderne, eine endgültige Lösung geben zu können.<sup>18</sup>

Diesen Kampf um die Wiederaufrichtung der verlorenen Gewissheitszeichen zeigt Eisenstadt anhand der Auseinandersetzungen um das jeweilige Programm in den sich wechselseitig beeinflussenden Bereichen des Politischen und des Kulturellen. Seine daraus abgeleitete These besagt, dass der Versuch, Gewissheitszeichen zu etablieren, stets fortbestehe und transformiert werde, aufgrund der sich ständig wandelnden kulturellen und institutionellen Muster sowie aufgrund der bestehenden Problematik, dass das Programm der Moderne selbst interne Widersprüche, Spannungen und Antinomien herausbilde.<sup>19</sup>

Im politischen Bereich habe das Ende der Legitimationsansprüche der früheren politischen, oft gottgegebenen Ordnung, der ständige Strukturwandel in Form der Entwicklung einer kapitalistischen Wirtschaftsform sowie die ständigen Veränderungen in Kommunikationsprozessen und politischen Formen zu einer neuen Offenheit geführt. Diese spiegle sich wiederum in einer Neugestaltung des politischen Prozesses: soziale Bewegungen und Protestbewegungen mit ihren Protestsymbolen und -forderungen seien neuer und dauerhafter Bestandteil des politischen Prozesses geworden, der durch eine ständige Neuaushandlung und Grenzauslotung des Politischen zwischen Zentrum und Peripherie gekennzeichnet sei.<sup>20</sup> Ebenso sind nach Eisenstadt die Grenzen von Kollektiven, kollektiver Identität und Bewusstsein aufgrund ihrer Enthebung aus einem transzendenten Legitimationsanspruches, im Suchprozess nach Gewissheitszeichen zum Gegenstand oft hochideologischer Aushandlungen erhoben worden. Dabei komme es bei der Grenzgestaltung von Kollektiven, neben der ständigen Neudefinition der Komponenten einer kollektiven Identität und ihrer Institutionalisierung mit ihrer Tendenz zu ideologischer Verabsolutierung, zu Spannungen zwischen partikularistischen, territorialen und möglicherweise universalistischen Identitätskomponenten.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Eisenstadt. „*Die institutionelle Ordnung der Moderne. Die Vielfalt der Moderne aus einer weberianischen Perspektive*“. In: Gert Albert u.a. (Hrsg.). 2003. Das Weber Paradigma. Tübingen: Mohr Siebeck, 328-331.

<sup>19</sup> Vgl. Eisenstadt. „*Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung*“, 39.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. „*Die institutionelle Ordnung der Moderne*“, 331-333.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 333f. In diesem Zusammenhang sieht Eisenstadt, auch als weiteres Kennzeichen der Moderne, den Grundstein zur Entwicklung nationaler bzw. nationalistischer Bewegungen gelegt, deren Anspruch es sei, eine Abgrenzung des Kollektivs mit gleichzeitigem Aufbau eines Kollektivbewusstseins umzusetzen.

Wie bereits erwähnt, bildet Eisenstadt zufolge das kulturelle Programm der Moderne interne Spannungen, Widersprüchlichkeiten und Antinomien aus, die bereits in den sogenannten Achsenkulturen<sup>22</sup> angelegt gewesen seien und in der Moderne nicht etwa gelöst, sondern transformiert werden würden. Dabei identifiziert er folgende vier große Spannungen:

Die erste betreffe „die verschiedenen Dimensionen der menschlichen Existenz.“<sup>23</sup> Hier werde das Verhältnis, die Wichtigkeit und Dominanz zwischen Vernunft und Gefühl / Ästhetik hinsichtlich der Bereiche Willensautonomie, Konstruktion kollektiver Identitäten sowie Grundlagen der menschlichen Moral verhandelt. Es sei somit eine Aushandlung zwischen den Idealen der Romantik und den Idealen der Aufklärung, Gefühl vs. Vernunft, deren die Betonung der menschlichen Autonomie des Handelns und Wollens gemeinsam sei.

Die zweite Spannung belange „die verschiedenen Auffassungen von menschlicher Autonomie und ihre Beziehung zu der Beschaffenheit von Mensch, Gesellschaft und Natur.“<sup>24</sup> Die Spannung liege zwischen Reflexion und kritischer Untersuchung auf der einen Seite, und Beherrschung und Gestaltung der Natur, des Menschen und der Gesellschaft auf der anderen Seite. Diese Absichten mit ihren instrumentalisierten und kognitiven Ansätzen würden eine tendenziös radikale Dichotomisierung (Subjekt / Objekt, Mensch / Natur) fördern und die oft kritisierte Entfremdung des Menschen von Natur und Gesellschaft verursachen.<sup>25</sup>

Die dritte Spannung liege zwischen der Freiheit, also der Betonung der menschlichen Autonomie, und der Disziplin, also den Einschränkungs- und Kontrollmechanismen bei der Institutionalisierung des kulturellen (und auch politischen) Programms. Eine nähere Erläuterung gibt Eisenstadt an dieser Stelle nicht, sondern verweist auf die Arbeiten von Michel Foucault und Norbert Elias.<sup>26</sup>

Das letzte Spannungsverhältnis umfasse den Gegensatz zwischen „totalisierende[n] und pluralistische[n] Visionen“<sup>27</sup>. Aufgrund ihres destruktiven Potentials ordnet Eisenstadt sie als eine äußerst kritische Spannung ein. Hier stünden sich zwei Positionen gegenüber, wobei die

---

<sup>22</sup> Den Begriff der „Achsenkulturen“ bzw. „Kulturen der Achsenzeit“ bezieht Eisenstadt von Karl Jaspers, der darunter die großen Zivilisationen des ersten Jahrtausends vor der Zeit zusammenfasst. Hierbei seien die Zivilisationen des alten Israels, des Christentums, des klassischen Griechenlands, Chinas der frühen Kaiserzeit, des Hinduismus und des Buddhismus zu nennen. Zivilisationen des Islam seien jenseits der Achsenzeit einzuordnen. Für Eisenstadt hatten diese Zivilisationen ein entscheidendes und signifikantes Merkmal, nämlich dass hier, besonders in den von Eliten gestalteten Zentren, der grundlegende Gegensatz, also die Spannung, zwischen einer transzendenten und einer weltlichen Ordnung entwickelt und institutionalisiert worden sei. Vgl. hierzu ebd. „*Die Mitwirkung der Intellektuellen an der Konstruktion lebensweltlicher und transzendenter Ordnung*“. In: ebd. *Theorie und Moderne*, 80-82.

<sup>23</sup> Eisenstadt. „*Die institutionellen Ordnungen der Moderne*“, 335.

<sup>24</sup> Ebd., 335.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 335f.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 336.

<sup>27</sup> Ebd., 336.

eine verschiedene Rationalitäten und Wertvorstellungen in einer totalitären Idee zusammenfasse, und die andere hingegen diese Unterschiedlichkeiten und Vielfalt akzeptiere. Als Beispiel für diese Spannung führt Eisenstadt die jeweiligen universalistischen Ansprüche bestimmter Religionen, wie Christentum, Islam und Konfuzianismus, an sowie die Problematik inklusiver und exklusiver Dimensionen verschiedener Universalismen. Die Aufnahme in eine Religionsgemeinschaft sei hier prinzipiell möglich, sei aber an die unbedingte Akzeptanz eines einzigen Wahrheitskonzepts gebunden. Dieses Spannungsverhältnis beinhalte darüber hinaus die Verhältnisbestimmung von Vernunft und ihre Verortung innerhalb der Gesellschaft, sowie von anderen menschlichen Erfahrungen, wie bspw. Emotion. Insgesamt hat diese Antinomie Eisenstadt zufolge wesentlich an der Entwicklung unterschiedlicher kultureller und institutioneller Muster der Moderne, aber auch zu ihren destruktiven Möglichkeiten, beigetragen.<sup>28</sup>

Diese beschriebenen Spannungen hätten seit Beginn ihrer Verbreitung bestanden und für eine ständige Weiterentwicklung und Veränderung des Programms gesorgt. Dieser Spannungsmoment bestehend aus der stetigen Gegenwärtigkeit und der prämissenartigen Stellung innerhalb des Programms der Moderne, dem damit verbundenen Verlust der Gewissheitszeichen und der ständigen Suche nach einer Wiederaufrichtung, also dem diskursiven kritischen Aushandlungsprozess, sei die Basis, Ursache und der Hauptbestandteil des politischen und kulturellen Programms der Moderne bzw. der multiplen Modernen.<sup>29</sup>

Das zivilisationstheoretische Konzept der „Multiplen Moderne“, das große Zusammenhänge in den Fokus nimmt, eröffnet die Frage nach denjenigen, die in diesem Komplex handeln, es gestalten und davon gestaltet werden, also nach den sozialen Akteuren. Eisenstadt deutet diese mikrosoziologische Ebene immer wieder an. Konkret fasst er sie in seiner Analyse der elitären Gruppen und ihrer ambivalenten Rolle in der Konstruktion des kulturellen und politischen Programms. Eliten, insbesondere die Gruppe der Intellektuellen, seien die Träger der kulturellen Orientierung, die mit Charisma ausgestattet für die Klärung menschlicher Fragen nach Orientierung und Ordnung sorgen würden. Den Weberschen Charismabegriff entwickelt er in Anlehnung an Edward Shils weiter: Charisma sei als Attribut zu verstehen, das Personen, Rollen, Institutionen und Traditionen zugeschrieben werden könne, die

---

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 336; Delanty, Gerard. 2004 [2003]. „An Interview with S.N. Eisenstadt. Pluralism and the Multiple Forms of Modernity“. In: *European Journal of Social Theory* 7 (3), 394. Zum destruktiven Potential der Moderne, eine Forschungsrichtung, die vor allem in Eisenstadts späterem Werk sichtbar wird, vgl. ebd., 399-401; Eisenstadt. „Die destruktiven Dimensionen der Moderne“. In: ebd. *Theorie und Moderne*, 501-567.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. „Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung“, 41.

Antworten auf die existentiellen Fragen der Menschen nach Ordnung liefern würden. Gerade Eliten hätten aufgrund ihrer Konstruktion von symbolischen Modellen sozialer Ordnung und somit ihrer Konstruktion gesellschaftlicher Zentren entscheidend die Zusammenführung unterschiedlicher Sozialsysteme beeinflusst.<sup>30</sup> Besondere Betonung erfährt dabei die ambivalente Doppelrolle der Intellektuellen bei der Konstruktion kultureller Ordnung, die Eisenstadt exemplarisch in seinem Aufsatz „*Die Mitwirkung der Intellektuellen an der Konstruktion lebensweltlicher und transzendenter Ordnung*“<sup>31</sup> analysiert hat.

Seine Untersuchung legt den Fokus auf die Konstruktionsmechanismen und Praktiken der Intellektuellen und ihre jeweilige Rückwirkung auf das kulturelle Programm, die soziale Rolle und die Institutionalisierungsprozesse in den Kulturen der sogenannten Achsenzeiten. Die erwähnte Ambivalenz liege im Spezialistentum der Intellektuellen innerhalb bestimmter technischer oder symbolischer Bereiche sowie ihrer gleichzeitigen Vertretung sozialer Ordnungsvorstellungen. Neben anderen Faktoren<sup>32</sup> bedinge und entwickle diese Doppelrolle der Intellektuellen sowie ihre Institutionalisierung in Eliten und Zentren die oben erwähnten basalen Spannungsverhältnisse im politischen und kulturellen Programm, die in radikalierter und fortgeführter Weise wiederum die Moderne prägen würden. Die Konfrontation unterschiedlicher Interpretationsweisen der Prämissen von Moderne und die Versuche, sie institutionalisiert umzusetzen, hätten sowohl die inneren Widersprüche als auch das Potential des kulturellen Programms der Moderne bewusst gemacht und zur ständigen Neuinterpretation des kulturellen Programms durch soziale Akteure geführt.<sup>33</sup>

So kann meines Erachtens Eisenstadts Theorie, die streng genommen zivilisations-theoretische Ansätze beinhaltet und daher makrosoziologisch ausgerichtet ist, aufgrund der Zusammenführung und des Zusammendenkens der gegenseitigen Bedingtheit und Bedingung von sozialem Akteur und Gesellschaft in der Zivilisationsform der Moderne genutzt werden, um Antinomien und Spannungen innerhalb eines kulturellen Programms, das von einem

---

<sup>30</sup> Vgl. Koenig, Matthias: „*Shmuel Noah Eisenstadt: Kulturtheoretische Zivilisationsanalyse*“. In: Stephan Moebius & Dirk Quadflieg (Hrsg.). 2006. Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 572.

<sup>31</sup> Eisenstadt. „*Die Mitwirkung der Intellektuellen an der Konstruktion lebensweltlicher und transzendenter Ordnung*“, 79-87.

<sup>32</sup> Eisenstadt stellt einen Katalog von sieben Faktoren als Bedingungen von Moderne auf: 1. „Vorstellungen [...] der kosmischen und [...] sozialen Ordnung“, 2. „Form der Institutionen“, 3. „[I]nnere Spannungen, Dynamiken und Widersprüche in einer Gesellschaft“, 4. Einfügung von Gesellschaften und Kulturen innerhalb der internationalen, globalen Systeme, 5. Kämpfe zwischen Staaten und „politischen und ökonomischen Machtzentren“. 6. Vormachtstellungswechsel bedingt durch „ökonomische, politische, technische und kulturelle Veränderungen“, 7. Konfrontation mit unterschiedlichen Institutionalisierungsformen bei der Ausbreitung von Moderne. Vgl. ebd. „*Die institutionellen Ordnungen der Moderne*“, 342f.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. „*Die Mitwirkung der Intellektuellen an der Konstruktion lebensweltlicher und transzendenter Ordnung*“, 79f.; Ebd. „*Die institutionellen Ordnungen der Moderne*“, 329f., 335, 343.

sozialen Akteur konstruiert und konstituiert wird, zu zeigen. Auch können somit das Eingeschrieben-Sein in und das Weiterschreiben von Moderne, die Bewältigungsstrategien oder die Suche nach Gewissheitszeichen in der Moderne, beschrieben werden.

Für die nähere Betrachtung des sozialen Akteurs hinsichtlich seiner Bedingtheit und Bedingung in der Moderne sowie hinsichtlich des Reflexivitätsaspekts ziehe ich Anthony Giddens Konzept der „Reflexiven Modernisierung“ als weitere theoretische Grundlage heran.

### **1.3.2. Die „Reflexive Modernisierung“ nach Anthony Giddens**

Giddens Konzept der „Reflexiven Modernisierung“ liefert aufgrund der Betonung der wechselseitigen Verschränkung von sozialen Akteuren und Strukturen in der Moderne eine aufschlussreiche Erweiterung des Ansatzes von Eisenstadt.

Der britische Soziologe verfolgte mit diesem Konzept der Moderne nicht nur das Ziel, Moderne neu zu denken und hierbei die spezifischen Strukturmerkmale der gegenwärtigen hoch- bzw. spätmodernen Gesellschaft der 1970er und 1980er Jahre herauszuarbeiten, sondern hatte auch den Anspruch die basalen Prämissen der soziologischen Modernetheorien neu auszurichten. Giddens Modernekonzept liegt die sogenannte Strukturationstheorie zugrunde, in welcher er die „Dualität der Struktur“, also die charakteristische Gleichzeitigkeit der Struktur als Ermöglichung und Einschränkung von Handlungen sowie als Medium und Ergebnis derselben, herausgearbeitet hat. Deshalb werde ich zunächst kurz auf die „Theorie der Strukturierung“ eingehen, bevor ich das Konzept der „Reflexiven Modernisierung“ näher erläutern werde.<sup>34</sup>

#### *a) Strukturationstheorie*

Giddens verfolgt mit seiner Strukturationstheorie das Ziel, mit dem Konzept der „Dualität der Struktur“<sup>35</sup> die starke Dichotomie zwischen Handlung und Struktur, Gesellschaft und Individuum, Objekt und Subjekt zu überwinden, um „Gesellschaft als objektiven Struktur-

---

<sup>34</sup> Im Zusammenhang zur Theorie der Strukturierung/ Strukturationstheorie beziehe ich mich hauptsächlich auf folgende Werke: Giddens, Anthony. <sup>2</sup>1993 [1976]. *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. Cambridge: Polity Press; Ebd. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press; Ebd. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press. Im Zusammenhang mit dem Konzept der Reflexiven Modernisierung beziehe ich mich hauptsächlich auf folgende Werke: Ebd. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press; Ebd. 1992 [1990]. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press und ebd. 1993 [1992]. *Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

<sup>35</sup> Ebd. *New Rules of Sociological Method*, 169.

zusammenhang *und zugleich (sic!)* als subjektvermittelte Handlungswirklichkeit von Individuen kategorial verfügbar zu machen.“<sup>36</sup>

Giddens legt seiner Theorie ein Konzept des Menschen als sozialen Akteur zugrunde, der sich als „<kompetentes> oder <handlungsmächtiges> Subjekt“<sup>37</sup> auf bewusste und reflexive Weise mit seiner sozialen und materiellen Umwelt beschäftigt und in dieselbe auch eingreife. Das Individuum produziere durch seine Handlungen und Praktiken Strukturen als Grundlagen des sozialen Lebens. Diese Strukturen sollten daher nicht als abstrakte oder metaphysische Muster, sondern als „in rekursiv reproduzierten Prozessen sozialer Praktiken begründet“<sup>38</sup> aufgefasst werden. Auf theoretischer Basis verfolgt Giddens damit das Ziel, die dichotomisch verwendeten Begriffe von Handlung und Struktur miteinander zu verbinden und gleichzeitig einen anderen Zugang zu Fragen des sozialen Lebens bzw. der Gesellschaft zu eröffnen: „das soziale Leben als einen „kontinuierlichen Proze[ss] seiner rekursiven Reproduktion zu denken.“<sup>39</sup> Diese Reformulierung der Struktur fasst Giddens im Konzept der „Dualität der Struktur“.<sup>40</sup>

Diese Aspekte der Rekursivität und Reproduktion verdeutlicht Giddens am Beispiel der Sprache: Akteure würden im Handeln die Sprache als Ausdrucksmittel (Medium) verwenden, wobei gleichzeitig, als Ergebnis dieser sozialen Praxis, ein abstraktes Regelwerk der Bedeutungsgebung reproduziert werde. Damit seien die Akteure zwar durch bestimmte Regeln in ihren Ausdrucksmöglichkeiten eingeschränkt, sie würden aber ebenso die Grundlage für viele verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten bieten, wodurch sich die sozialen Akteure als handlungsmächtige und aktive Subjekte konstituieren würden. Für Giddens sind diese Regeln offen, situativ anwendbar und mit dem sogenannten praktischen Wissen der sozialen Akteure verbunden.<sup>41</sup> Um diese Regeln, die aus Deutungsschemata und Normen bestehen, praktisch umzusetzen seien Mittel notwendig, die Giddens als Ressourcen bezeichnet.

---

<sup>36</sup> Kießling, Bernd. „Die <Theorie der Strukturierung>. Ein Interview mit Anthony Giddens\*“. In: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 17, Heft 4, Juni 1988. Stuttgart: F. Enke Verlag, 289.

<sup>37</sup> Ebd., 291.

<sup>38</sup> Ebd., 289.

<sup>39</sup> Ebd., 290.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. New Rules of Sociological Method, 168-170.

<sup>41</sup> Giddens orientiert sich bei der Konzipierung des Regelbegriffs am theoretischen Verständnis von Sprache und Bedeutung nach Ludwig Wittgenstein. Vgl. ebd. Central Problems in Social Theory, 66-69.



Mit den Begriffen von Ressourcen und Regeln entwickelt Giddens ein Begriffsinstrumentarium, um die drei Dimensionen der „Dualität von Struktur“, nämlich die kognitive, normative und Mobilisierungsdimension, analytisch erfassen zu können:

Regeln (Deutungsschemata und Normen) und Ressourcen (allokativ/ materiell und autorativ/ immateriell) würden demnach Strukturierungsmodalitäten bilden, die eng miteinander verbunden einen zentralen Teil im rekursiven Prozesses der Produktion von sozialen Praktiken einnehmen. Die Dualität der Struktur sei damit ausgedrückt, dass diese Strukturierungsmodalitäten zum einen als Medien oder Interaktionen der Akteure, zum anderen als Ergebnisse oder Strukturmomente der institutionellen Ordnung zu verstehen seien.

Die kognitive Dimension beinhalte die Verwendung von Deutungsschemata zur Kommunikation von Sinn und Bedeutung und zugleich ihre Umsetzung in der institutionellen Ordnung als Diskursformen (Weltbilder/ kognitive Ordnung). Normen würden für die moralische Bindung und normative Sanktionen genutzt, die dann gleichzeitig in Form von Moral oder legitimer Ordnung als Strukturmomente der institutionellen Ordnung (rechtliche Institutionen) auftreten (normative Dimension). Schließlich würden zur Mobilisierung von Macht autorative und allokativen Ressourcen angewendet, die wiederum als Resultat die Herrschaftsordnung (politische / ökonomische Institutionen) bilden würden.<sup>42</sup>

Diesem Konzept der „Dualität von Struktur“ liegt auch ein spezieller Handlungsbegriff zugrunde, den Giddens in seinem Stratifikationsmodell zusammenfasst. Zunächst geht es Giddens bei dem Begriff Handeln um das praktische Vermögen des sozialen Akteurs, der „in die natürliche und soziale Ereigniswelt“<sup>43</sup> verändernd eingreifen könne. Er wendet sich hierbei gegen einen Handlungsbegriff, der den Fokus auf Intentionalität und Handlungszwecke richtet, da er Intentionalität als keine notwendige Bedingung oder Grundlage jeglicher Handlung ansieht. Stattdessen gäbe es verschiedene Formen und Handlungsmöglichkeiten aus denen der soziale Akteure auswählen könne. Zudem beinhalte dieser Handlungsbegriff auch die Folgen des Handelns als Ergebnisse, die wiederum zur Strukturierung einer bestimmten Handlungssituation beitragen würden:

*„Human social activities, like some self-reproducing items in nature, are recursive. That is to say, they are not brought into being by social actors but continually recreated by them via the very means whereby they express themselves as actors.*

---

<sup>42</sup> Vgl. ebd. *The Constitution of Society*, 16-34; Vgl. ebd. *New Rules of Sociological Method*, 126-135; Lamla, Jörn. „Kapitel X. Die politische Theorie der reflexiven Modernisierung: Anthony Giddens.“ In: André Brodacz & Garry S. Schaal (Hrsg.). 2001. *Politische Theorien der Gegenwart II*, 346-348.

<sup>43</sup> Kießling. „Die <Theorie der Strukturierung>“, 289.

*In and through their activities agents reproduce the conditions that make these activities possible.*<sup>44</sup>

Durch die individuelle Auswahl aus den Handlungsmöglichkeiten und den Gebrauch bestimmter Regeln und Ressourcen, schaffe der soziale Akteur nicht nur individuelle Bedingungen seines eigenen weiteren Handelns, sondern auch immer wieder neue soziale Strukturen, da sein Handeln als korrektive oder bestätigende Einflussnahme auf das der anderen bezogen sei.<sup>45</sup>

Es stellt sich nun die Frage, wie Giddens diese Handlungsmöglichkeiten, den Auswahlprozess und auch eine kontextuelle Gebundenheit von Handlungen theoretisch löst. Die Prämisse, die Giddens hier voranstellt, besagt, dass Handeln zurechnungsfähig sei und der soziale Akteur über ein gewisses Wissen über sein Handeln und den zugrundeliegenden Regeln verfüge. Dieses Wissen drücke sich allerdings nicht unbedingt auf diskursive oder abstrakte Weise aus. Subjekte würden sich in ihren Handlungen auf bereits bestehende Strukturen beziehen, die als sogenannte „[alltagsweltliche] Wissensbestände [...] bzw. materielle Ressourcen“<sup>46</sup> bestehen und erst durch den Eintritt in die „alltagspraktische Bewu[ss]theit“<sup>47</sup>, eine „handlungsorientierte Potenz“<sup>48</sup> entfalten würden. Diese Wissensbestände bezeichnet Giddens in Anlehnung an Alfred Schütz und Ludwig Wittgenstein auch als „*praktisches (sic!) Wissen* [...], [e]in eher stillschweigend hingenommenes, implizit und unausgesprochen bleibendes Wissen darüber, wie in den vielfältigen Zusammenhängen des sozialen Lebens zu verfahren sei.“<sup>49</sup>

Damit unterscheidet Giddens zwischen einem praktischem Wissen, diskursivem Wissen und Unbewusstem. Handlungen würden demnach zu einem Großteil motiviert ablaufen. Allerdings sei nicht jede Handlung notwendig intentional motiviert, trotzdem seien sie aber zurechnungsfähig. Dies gelingt Giddens, indem er Handlungen nicht als einzelne Akte auffasst, sondern als einen fortlaufenden Prozess im Sinne einer sozialen Praxis, die das

---

<sup>44</sup> Giddens. *The Constitution of Society*, 2.

<sup>45</sup> Vgl. Abels, Heinz. <sup>4</sup>2009. *Einführung in die Soziologie*. Band 2: Die Individuen in ihrer Gesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 169-171.

<sup>46</sup> Kießling. „*Die <Theorie der Strukturierung>*“, 290.

<sup>47</sup> Ebd., 291. Giddens verwendet im Original den Begriff „*knowledgeability*“, der nur schwer ins Deutsche zu übertragen ist, wie Kießling in Fußnote 7 betont. „Bewusstheit“ ist eine Übersetzungsform, wird aber auch mit „Wissen“ übersetzt. Im Verlauf der weiteren Arbeit verwende ich den Begriff „Wissen“ unter dem Verständnis der Konstruktion nach Giddens; ebd. *The Constitution of Society*, 2-5. In „*Modernity and Self-Identity*“, 7 verwendet Giddens hierfür den Begriff des „*reskilling*“.

<sup>48</sup> Ebd., 290.

<sup>49</sup> Ebd., 290. Von Wittgenstein übernimmt Giddens den Begriff des „Regelwissens“, von Schütz den Begriff des „Rezeptwissens“, welche die Basis für Giddens Ausdruck des „praktischen Wissens oder Bewusstseins“ bilden. Vgl. ebd., 291.

soziale Leben auf rekursive Weise (wieder-)herstellt. Der soziale Akteur überwache und beobachte diesen fortlaufenden Prozess seines Handelns. So verfüge er auf basaler Ebene über Reflexivität hinsichtlich seines Handelns („*reflexive monitoring of action*“<sup>50</sup>). Hinzu komme die Eigenschaft der „*capability*“<sup>51</sup>, die Eigenschaft unter Zuhilfenahme verschiedener Machtmittel (Ressourcen) in Geschehnisse eingreifen zu können. Diese Fähigkeiten, in Strukturvorgaben und soziale Tatsachen eingreifen zu können sowie aus verschiedenen Ressourcen auswählen zu können, fasst Giddens unter den Machtbegriff.<sup>52</sup> Diese Form des Handelns sei allerdings an den objektiven Rahmen, der durch bestehende soziale Institutionen, materielle Bedingungen und gesellschaftliche Formationen definiert würde, gebunden. Das heißt, Handeln müsse immer kontextualisiert im reflexiven und rekursiven Prozess, der wechselseitigen Bedingung von Gesellschaft und Individuum, gesehen werden.<sup>53</sup>

Ein weiterer Aspekt des Handlungsbegriffs von Giddens betrifft die Rationalisierung des Handelns.<sup>54</sup> Soziale Akteure seien bei ihrem Handeln immer auch mit den Gründen für ihr Handeln konfrontiert. Diese Gründe fasst Giddens aber nicht als klare Intentionen auf, sondern sie stünden immer in einer gewissen Spannung zum praktischen Wissen, da sie zwar als Erklärung diskursiv geäußert würden, allerdings immer erst als nachträgliche Konstruktion. Außerdem werde die Rationalisierung des praktischen Wissens von unbewussten Faktoren beeinflusst, was diese wiederum auf gewisse Weise einschränke. Giddens benennt hierbei drei Faktoren, die zusätzlich zur bewussten Einflussnahme des Akteurs die Strukturierung und Konstitution des sozialen Lebens in sogenannten Rückkopplungsschleifen beeinflussen würden: unbewusste Motive auf Seiten des Akteurs, unerkannte Handlungsbedingungen sowie unbeabsichtigte Handlungsfolgen.<sup>55</sup>

Insgesamt liefert Giddens mit seiner Strukturationstheorie und seinem damit verbundenen Stratifikationsmodell eine theoretische Basis sowie ein analytisches Begriffsinstrumentarium, um das soziale Leben als rekursiven Prozess der Reproduktion beschreiben zu können und die Dichotomie zwischen Objekt und Subjekt, Gesellschaft und Individuum sowie Handlung und

---

<sup>50</sup> Giddens. *The Constitution of Society*, 3.

<sup>51</sup> Ebd., 4.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 5-14, 34-37; Kießling. „*Die <Theorie der Strukturierung>*“, 291; Lamla. „*Die politische Theorie der reflexiven Modernisierung*“, 348f.

<sup>53</sup> Vgl. Giddens. *The Constitution of Society*, 14-16. Kießling. „*Die <Theorie der Strukturierung>*“, 290; Abels. *Einführung in die Soziologie*, 170f.

<sup>54</sup> Giddens. *The Constitution of Society*, 3-14.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 5-14; Lamla. „*Die politische Theorie der reflexiven Modernisierung*“, 349f.

Struktur aufzulösen und als wechselseitig beeinflusst darzustellen. Dieses Modell bildet die Basis für sein Konzept der „Reflexiven Modernisierung“

### *b) Reflexive Modernisierung*

Mit dem Konzept der „Reflexiven Modernisierung“ versucht Giddens eine veränderte Sichtweise der gesellschaftlichen Entwicklung in der Moderne zu entwerfen, wobei er vor allem Wissen und Reflexion in den Mittelpunkt stellt.

*„The break with providential views of history, the dissolution of foundationalism, together with the emergence of counterfactual future-oriented thought and the "emptying out" of progress by continuous change, are so different from the core perspectives of the Enlightenment as to warrant the view that far-reaching transitions have occurred. Yet referring to these as post-modernity is a mistake which hampers an accurate understanding of their nature and implications.“<sup>56</sup>*

Die ständige Selbsterkenntnis, die ständige Reflexion über das Wissen, führe zu keiner Stabilisierung der Gesellschaft, sondern trage zu ihrer Instabilität, Unsicherheit und Riskiohaftigkeit bei.<sup>57</sup> Des Weiteren lehnt er eine Verwendung des Postmodernebegriffs ab und führt stattdessen den Begriff der „Radikalisierung der Moderne“ als Übergangsbegriff der Modernen ein.<sup>58</sup>

Im Mittelpunkt seiner Untersuchung stehen die Quellen der Dynamiken der Moderne und ihre Veränderungen auf institutioneller, struktureller und individueller Ebene, wodurch sich die sogenannte spätmoderne oder posttraditionelle Gesellschaft auszeichnen würde. Zusammengefasst gehe es in der Moderne um die miteinander verwobenen Prozesse von Globalisierung auf der einen und von Individualisierung auf der anderen Seite.<sup>59</sup> Als Hauptquellen dieser

---

<sup>56</sup> Ebd., 51.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. *The Consequences of Modernity*, 45.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 45-53.

<sup>59</sup> Insgesamt teilt Giddens gesellschaftliche Prozesse in die Bereiche Traditionen der Vormoderne, postmoderne Moderne und posttraditionelle/radikalisierte Moderne ein (Vgl. hierzu ebd., Tabelle 2, 150). Unterscheidendes Merkmal zwischen Tradition und Moderne seien die Veränderungen auf institutioneller, struktureller und individueller Basis aufgrund sogenannter Diskontinuitäten. Den Begriff der Diskontinuität entlehnt Giddens der marxistischen Theorie, verwendet ihn allerdings in anderer Form. Diskontinuität solle nicht als ontologisches Weltkonzept oder als Begriff des historischen Materialismus verstanden werden. Vielmehr geht Giddens davon aus, dass es eine Reihe bestimmter Diskontinuitäten gebe, die sich mit der Moderne verbinden lassen würden. Dabei arbeitet er folgende drei zentrale Diskontinuitäten heraus: erstens die Geschwindigkeit der Veränderungen („*sheer pace of change*“, bspw. Technologieentwicklung), zweitens den Bereich der Veränderungen („*scope of change*“, bspw. weltweite Verbindungsmöglichkeiten, weltweite Auswirkungen sozialer Transformationen), drittens die intrinsische Natur moderner Institutionen („*intrinsic nature of modern institutions*“, nämlich die vollkommen neuen sozialen Formen wie bspw. der Nationalstaat, die Kommodifikation von Wirtschaftsgütern oder die Ähnlichkeit zu der früheren sozialen Ordnung wie bspw. die Stadt).

Veränderungsprozesse führte er folgende drei miteinander verbundene Aspekte an: die Trennung von Raum und Zeit („*the separation of time and space*“<sup>60</sup>), die Entwicklung von Entbettungsmechanismen („*the development of disembedding mechanisms*“<sup>61</sup>) sowie die reflexive Bereitstellung von Wissen („*the reflexive appropriation of knowledge*“<sup>62</sup>).

Die Trennung von Raum und Zeit als zentrale Veränderung in der Moderne verdeutlicht Giddens mit einem Rückblick in vormoderne Zeit, in der die Bestimmung von Zeit mit einem Ort oder wiederkehrenden Naturereignissen verbunden gewesen sei. Die Erfindung und Verbreitung der mechanischen Uhr, die internationale Vereinheitlichung der Kalender und die Einteilung der Zeitzonen hätten einerseits zur Standardisierung von Zeit geführt und andererseits die Trennung von Zeit und Örtlichkeit forciert, wodurch eine Entleerung der Zeit stattgefunden habe (*emptying of time*“<sup>63</sup>). Diese Trennung von Zeit und Ort sei wiederum Grundlage für eine Entleerung des Raumes („*emptying of space*“<sup>64</sup>) gewesen, indem eine Trennung von Ort und Raum vollzogen worden wäre. Während in der Vormoderne Ort und Raum als lokaler, geographisch festlegbarer und physischer Standort übereingestimmt hätten, habe in der Moderne eine zunehmende Trennung und gleichzeitige Beeinflussung von Raum und Ort stattgefunden.<sup>65</sup>

Des Weiteren bedinge diese Trennung von Raum und Zeit die Entwicklung sogenannter Entbettungsmechanismen. Diese Mechanismen würden die Trennung von Raum und Zeit verstärken und einen weiteren Mechanismus, die Enttraditionalisierung, implizieren. Mit Entbettungsmechanismen, das „*disembedding*“<sup>66</sup>, beschreibt Giddens Vorgänge, wie soziale Handlungen aus ihren lokalen Kontexten entnommen und soziale Beziehungen über weite räumliche und zeitliche Distanzen reorganisiert werden würden.<sup>67</sup>

---

Vgl. ebd., 1-6; näheres zu Unterscheidung von Tradition und Moderne vgl. ebd. „*Living in a Post-Traditional Society*“. In: Ulrich Beck & Anthony Giddens & Scott Lash (Hrsg.). <sup>7</sup>2007 [1994]. *Reflexive modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press, 61-66. Da diese Arbeit keine typologische Einordnung in bestimmte Modernebegriffe vornimmt, sei an dieser Stelle nur auf die soziologische Diskussion über den Modernebegriff hingewiesen. Einen ersten Überblick hierzu bietet bspw. Degele Nina & Christian Dries. 2005. *Modernisierungstheorie: eine Einführung*. München: Fink.

<sup>60</sup> Ebd. *The Consequences of Modernity*, 53.

<sup>61</sup> Ebd., 53.

<sup>62</sup> Ebd., 53.

<sup>63</sup> Ebd., 18.

<sup>64</sup> Ebd., 18.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 17-21.

<sup>66</sup> Ebd., 21.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 53; 21-29. Giddens grenzt den Begriff „*disembedding*“ gegen „*differentiation*“ oder „*functional specialisation*“ ab. Seiner Auffassung nach vertreten diese Begriffe einen zu evolutionistischen und funktionalistischen Ansatz und vernachlässigen in ihrer Analyse die Binnenprobleme innerhalb sozialer Institutionen sowie die räumliche und zeitlichen Aspekte. Vgl. ebd., 21.

Dabei unterscheidet er zwei Arten von Entbettungsmechanismen: zum einen das Schaffen symbolischer Zeichen („*symbolic tokens*“<sup>68</sup>), also verschiedene Arten von Medien, die zwischen Individuen und Gruppen ausgetauscht werden könnten, ohne Einfluss auf deren jeweilige Charakteristika zu nehmen. Exemplarisch hierfür sei Geld.<sup>69</sup> Zum anderen die Etablierung sogenannter Expertensysteme („*expert systems*“<sup>70</sup>), womit Giddens Systeme technischer Leistungsfähigkeit oder professioneller Sachkenntnis zusammenfasst, die große Bereiche der materiellen und sozialen Umwelt gestalten würden.<sup>71</sup> Diese beiden Entbettungsmechanismen („*abstract systems*“<sup>72</sup>) würden nun die Trennung von Raum und Zeit weiter vorantreiben und gleichzeitig von den sozialen Akteuren als Sicherheitsgarantien genutzt werden, um die damit verbundenen gesellschaftlichen Risiken zu verringern. Das Nutzen dieser Mechanismen wiederum setze einen wichtigen Aspekt voraus, der wiederum durch diese Mechanismen produziert werden würde: Vertrauen („*trust*“<sup>73</sup>).

*„Trust may be defined as confidence in the reliability of a person or system, regarding a given set of outcomes or events, where that confidence expresses a faith in the probity or love of another, or in the correctness of abstract principles (technical knowledge).“<sup>74</sup>*

Die Erkenntnis der sozialen Konstruktion von menschlichen Handlungen im Gegensatz zu einer göttlichen oder natürlichen Gegebenheit sowie die zunehmende Transformation menschlicher Handlungen aufgrund dynamischer Prozesse der Moderne, also die Veränderungen von Kontingenz- und Determinationskonzepten innerhalb religiöser Kosmologien, hätten zur Umdeutung des Konzepts von *fortuna* zu Risiko geführt. In diesem Kontext sei deshalb die Entwicklung von Vertrauen auf individueller wie auf institutioneller Ebene eine notwendige Bedingung zur Garantie der sozialen Ordnung und somit dialektisch mit der „*environment of risk*“ verbunden.<sup>75</sup> Trotzdem sei das Individuum immer wieder mit sogenannten „*fateful moments*“ konfrontiert, wie bspw. unerwartete Todesfälle, Krankheiten oder Naturkatastrophen. Diese würden die Unsicherheit der sozialen Ordnung aufzeigen, gleichzeitig das Vertrauen in abstrakte Systeme oder Personen verstärken, aber auch eine gewisse Handlungsunfähigkeit bei den sozialen Akteuren bewirken. Hätten in der Vormoderne Traditionen, religiöse Glaubenssysteme und Praktiken mit ihren autoritären und

---

<sup>68</sup> Ebd., 22.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., 22-27.

<sup>70</sup> Ebd., 22.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 27.

<sup>72</sup> Ebd. *Modernity and Self-Identity*, 18.

<sup>73</sup> Ebd. *The Consequences of Modernity*, 26.

<sup>74</sup> Ebd., 34.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 33-36.

moralischen Programmen, sowie das soziale Umfeld kleiner und dauerhafter Gemeinschaften, Gewissheiten und Entscheidungshilfen geben, würden derartige klare und eindeutige Instanzen in der Moderne fehlen bzw. durch die Vielfalt der „abstrakten Systeme“ übernommen werden. Für das Individuum folge daraus die Schwierigkeit oder die Herausforderung mit dieser zunehmenden Enttraditionalisierung sowie der großen Vielfalt und reflexiven Anlage der abstrakten Systeme, die keine eindeutige, einzig wahren Aussagen mehr liefern, umzugehen.<sup>76</sup>

Als eine Bedingung für und eine gleichzeitige Weiterentwicklung von diesen Dynamiken der Trennung von Raum und Zeit sowie der Entbettungsprozesse mit ihren Enttraditionalisierungsprozessen führt Giddens die „reflexive Bereitstellung von Wissen“ bzw. die „*Institutionalisierung von Reflexivität (institutional reflexivity)*“<sup>77</sup> an. Damit verbindet er sein Konzept der „Reflexiven Modernisierung“ mit dem oben vorgestellten Handlungsmodell, welches das menschliche Handeln als rekursiven und reflexiven Prozess der Produktion und Reproduktion sozialer Ordnung auffasst.

Ausgehend von der Fähigkeit von Reflexivität als anthropologische Grundkonstante, vergleicht Giddens wieder zwischen den Umständen der vormodernen und modernen Zeit. In der Vormoderne hätten Traditionen über die Reflexivität bestimmt, wobei Giddens Tradition als „*mode of integrating the reflexive monitoring of action with the time-space organisation of the community*“<sup>78</sup> versteht. Mit der zunehmenden Rationalisierung der Gesellschaften sei diese Aufgabe in institutionalisierter Form von sogenannten „abstrakten Systemen“ übernommen worden, was zu einer Radikalisierung der Reflexivität geführt habe: nicht nur das Wissen sei reflexiv geworden, sondern auch die Reflexivität habe auf sämtlichen Ebenen (institutionell, strukturell, individuell) Einzug gehalten. Somit habe sich ein dialektisch angelegter Prozess von Behauptung und Hinterfragung entwickelt, der in der Moderne

---

<sup>76</sup> Vgl. dazu Tabelle 1, 102; 112-114; 131-134. In diesem Zusammenhang verwendet Giddens auch den Begriff der „*sequestration of experience*“, den zunehmenden Ausschluss bestimmter die Unsicherheit der Moderne verschlimmernde Erfahrungen aufgrund der zunehmenden Bedeutung und Stützung auf Expertensysteme wie z.B. Verrücktheit, Kriminalität, Krankheit, Tod, Sexualität, Moral und Ethik. Vgl. ebd., *Modernity and Self-Reflexivity*, 8. An diesen kritischen Punkten attestiert er traditionellen Religionen, wie er sie nennt, eine entscheidende Handlungsmacht bzw. sinnstiftende Position. Giddens enger und funktionaler Religionsbegriff sowie seine nicht eindeutige Verwendung der Begriffe von Religion, Tradition, traditionelle Religion sind aus religionswissenschaftlicher Sicht kritisch zu hinterfragen bzw. mit einem kulturwissenschaftlichen Religionsbegriff zu erweitern, wie ich es auch bei der Erstellung des Kategoriensystems erwähnt habe.

<sup>77</sup> Ebd., 2; Ebd., *The Consequences of Modernity*, 36.

<sup>78</sup> Ebd., 36. Giddens macht darauf aufmerksam, dass Traditionen nicht statisch gewesen seien, sondern über Generationen hinweg Modifikationen durchgemacht hätten, die sich an der von ihnen überlieferten Vergangenheit und Zukunft orientieren würden. Durch die dabei stattfindende Vermittlung ontologischer Sicherheit wäre die Tradition der entscheidende Faktor einer stabilen sozialen Ordnung gewesen. Vgl. ebd., 37f.

sämtliche Lebensbereiche betreffe, fortlaufend Veränderungen hervorrufe und durch das produzierende und reproduzierende Handeln sozialer Akteure in Gang gehalten werde.<sup>79</sup> Ebenso wie in seiner Handlungstheorie kommt Giddens zu dem Schluss, dass diese Art von reflexivem Wissen nicht notwendigerweise zu einer größeren Sicherheit führe, da die jeweiligen Machtpositionen der Akteure, allgemeine Werteveränderungen, unbeabsichtigte Konsequenzen und die wissenschaftliche Wissensgenerierung den Prozess des reflexiven Wissens stark beeinflusse.<sup>80</sup>

Die zunehmende „Institutionalisierung der Reflexivität“ habe als strukturierendes Element auch Einfluss auf die Handlungsmöglichkeiten auf individueller Ebene, auf die Selbsterfahrung und -konstruktion genommen, indem „neu eingeführte Begriffe, die soziales Leben beschreiben, in dieses Leben regelmäßig selbst eindringen und es transformieren [würden].“<sup>81</sup> Dieser Prozess sei allerdings nicht mechanisch oder kontrollierbar angelegt, sondern werde zu einem Teil des Handlungsrahmens, den sich wiederum Individuen aneignen könnten. Das Selbst werde Giddens zufolge als reflexives Projekt der Identitätskonstruktion verstanden, das dabei im ständigen produzierenden und transformierenden Austausch mit sich und seiner lokalen und globalen Umwelt (z.B. „abstrakte Systeme“) stehe und auch mit den oben genannten Einschränkungen konfrontiert sei.<sup>82</sup> Bezüglich Körperlichkeit, Intimität und Sexualität („*transformation of intimacy*“<sup>83</sup>) hätten diese Umstände insofern zu einem Wandel geführt, dass sie als Ergebnis und Element dieses Prozesses an sozialer Wichtigkeit auf individueller, institutioneller, aber auch politischer Ebene gewonnen hätten. Neben der ständigen Identitätsarbeit, der Wiederaufbereitung von Wissen und Fertigkeiten („*reskilling*“<sup>84</sup>) und der Selbstverwirklichung käme als zentrale Aufgabe des Individuums der Aufbau persönlicher Beziehungen hinzu. Ihre ideale Umsetzung fänden diese in Form der „*pure relationship*“<sup>85</sup>. Denn sie sei auf individueller Ebene der Garant für Sicherheit, Glück

---

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 36-45.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 54. Mit dem Hinweis auf den Einfluss wissenschaftlicher Wissensgenerierung verweist Giddens auf die Rolle der Sozialwissenschaft als beteiligter Akteur bei der Konstruktion einer sozialen Ordnung sowie der Begriffsprägung von Moderne. „*Modernity is itself deeply and intrinsically sociological*“. Ebd., 43. Eine Problematik der dialektischen Rolle von Kultur- und Sozialwissenschaft als Expertensysteme, die immer auch konstruierend und produzierend Teil des diskursiven Prozesses sind.

<sup>81</sup> Ebd. Wandel der Intimität, 39.

<sup>82</sup> Vgl. ebd. *Modernity and Self-Identity*, 5.

<sup>83</sup> Ebd., 6.

<sup>84</sup> Ebd., 7. Diese Wiederaufbereitung von Wissen und Fertigkeiten („*reskilling*“) beschreibt Giddens in seiner Handlungstheorie als das Wissen um Regeln und Ressourcen.

<sup>85</sup> Ebd., 6.



und psychische Gesundheit und bilde durch ein ständig gegenseitiges Selbst-Aufdecken („*mutuality of self-disclosure*“, „*opening out*“<sup>86</sup>) die Grundkonstante des Vertrauens.

Zusammengefasst beinhaltet Giddens Konzept der „Reflexiven Modernisierung“ einen Katalog von Merkmalen der hoch- bzw. spätmodernen Gesellschaft im Unterschied zu einer traditionellen vormodernen Gesellschaft. Er zeigt die Bedingungen (Trennung von Raum und Zeit, Entbettungsmechanismen, Institutionalisierung von Wissen), die zu dieser spätmodernen Gesellschaft geführt hätten auf und welchen Einfluss oder welche Konsequenzen diese auf institutioneller, struktureller und individueller Ebene gehabt hätten (Risikoumwelten, Enttraditionalisierung, Vertrauen in abstrakte Systeme, Verlust einer ontologischen Sicherheit, Wandel der Intimität). Entscheidend für die Dynamiken der Moderne ist nach Giddens die Reflexivität. Angelegt im Handlungsmodell des Individuums und in der Moderne radikalisiert, werde Reflexivität auf sämtlichen Ebenen zum zentralen Punkt bei der Konstruktion einer sozialen Ordnung.

## **2. Geschichte und Diskurs: Judentum – USA - Homosexualität**

Nach dieser Einführung in die methodische Vorgehensweise und theoretischen Grundlagen erfolgt nun der für eine religionswissenschaftliche Untersuchung wichtige Bestandteil der Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstands Steven Greenberg. Zu diesem Zweck beinhaltet dieses Kapitel eine religionshistorische Einführung in das Judentum der Vereinigten Staaten von Amerika, die den Transformations- und Aushandlungsprozess des sogenannten amerikanischen Judentums anhand der drei heute verbreiteten Hauptströmungen im Kontext der amerikanischen Kultur und Geschichte aufzeigt. Zudem erfolgt ein Überblick zur diskursiven Verhandlung der Thematik Homosexualität mit den jeweiligen Positionen der drei Hauptströmungen, Reformjudentum, konservatives und orthodoxes Judentum.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Ebd., *Consequences of Modernity*, 114-119, 124.

<sup>87</sup> Eine Rekonstruktion der gesamten Geschichte der Juden in den Vereinigten Staaten kann hier nicht erfolgen und ist auch nicht zielführend. Es geht darum eine grobe Kontextualisierung der später zu analysierenden Person Steven Greenberg vorzunehmen und auf die Transformations- und Aushandlungsprozesse aufmerksam zu machen, die zur Konstruktion des Judentums und seiner drei Hauptströmungen in Amerika beitragen und beigetragen haben. Insgesamt beziehe ich mich in diesem Teil auf folgende Werke: Berenbaum, Michael & Fred Skolnik (Hrsg.) 2007. *Encyclopaedia Judaica*, 22 Vols. Detroit: Macmillan Reference USA. Online: Gale Virtual Reference Library. URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE|9780028660974&v=2.1&u=imcpl1111&it=aboutBook&p=GVRL&sw=w>> (13.07.14); Norwood, Stephen H. & Eunice G. Pollack (Hrsg.). 2008. *Encyclopedia of American Jewish history*, Vol. 1. Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc.; Raphael, Marc Lee. 2003. *Judaism in America*. New York: Columbia University Press und Sarna, Jonathan D. 2004. *American Judaism: A History*. New Haven/ London: Yale University Press.

## 2.1. Die Hauptströmungen: Reformjudentum, Orthodoxes und Konservatives Judentum

Die Geschichte des amerikanischen Judentums zeichnet sich durch fortlaufende Transformations- und Aushandlungsprozesse aus, die zu Veränderungen sowohl des religiösen Programms als auch der jüdischen Identität geführt haben und immer noch führen. Als prägende Faktoren sind verschiedene Einwanderungsbewegungen und der spezifische kulturelle Kontext der Vereinigten Staaten von Amerika zu nennen.

Entscheidende Veränderungen in der Struktur des religiösen jüdischen Lebens brachte die Amerikanische Revolution mit der Verfassungserklärung und der Einführung der Religionsfreiheit, verankert in der *Bill of Rights*. Die Struktur der vereinten „*synagogue-community*“<sup>88</sup> haben sich dem Historiker Sarna zufolge zu einer mehr pluralistisch und differenzierter angelegten „*community of synagogues*“<sup>89</sup> gewandelt. Zu dieser Zeit belief sich die Größe der jüdischen Bevölkerung in den Vereinigten Staaten auf weniger als ein Prozent. Sie hatte sich vor allem in größeren Städten angesiedelt und war im Handel tätig. Republikanische Ansätze und die Idee der kulturellen Vielfalt führten zum einen zu einer zunehmenden Demokratisierung der Synagogen, zum anderen erlangten Juden bürgerliche Gleichheit und das Judentum wurde als ein Teil der sogenannten nationalen Zivilreligion der Vereinigten Staaten anerkannt.

Als zentral in der Gestaltung und Aushandlung eines amerikanischen Judentums kann die Einwanderung aschkenasischer Juden<sup>90</sup> Mitte des 19. Jahrhunderts bezeichnet werden. Sie ersetzten zunehmend die bis dahin sephardisch geprägten Synagogen und Rituale, sorgten für die Einsetzung ausgebildeter religiöser Führungskräfte und brachten die Ideen und Konzepte eines modernisierten Judentums in die jüdischen Gemeinden der Vereinigten Staaten.<sup>91</sup> Damit entwickelte sich ein Diskurs um die Gestaltung des amerikanischen Judentums, der innerhalb des Judentums zur Etablierung von drei Hauptströmungen, dem reformierten, orthodoxen und konservativen Judentum führte.

---

<sup>88</sup> Sarna. *American Judaism*, xviii.

<sup>89</sup> Ebd., xviii.

<sup>90</sup> Die Bezeichnungen von Juden als *Sephardim* und *Aschkenasim* beziehen sich auf ihre jeweilige geographische Herkunft. Mit *Sephardim* werden Juden bezeichnet, die bis 1492 aus Spanien und Portugal lebten. Im Gegensatz dazu wird die Bezeichnung *Aschkenasim* für Juden verwendet, die aus dem mittel- und osteuropäischen Bereich stammen. Vgl. Ben-Ur, Aviva. „*Sephardic Jews in America*“. In: Norwood & Pollack. *Encyclopedia of American Jewish history*, 1.

<sup>91</sup> Vgl. Jaher, Frederic Cople. „*American Jews in the Revolutionary and Early National Periods*“. In: Norwood & Pollack. *Encyclopedia of American Jewish History*, 15-24. Antisemitismus in Form von negativer Stereotypisierung, Sonntagsgesetzen und Widerstände gegen die politische Gleichberechtigung von Juden fand zu dieser Zeit statt, allerdings nicht in dem Ausmaß, also einem politischen und ökonomischen Ausschluss, wie er in Europa stattgefunden hatte. Vgl. hierzu ebd., 22f.

Alle drei Strömungen können als ein bis heute fortlaufender Aushandlungsprozess um die jeweiligen Grenzen voneinander wie auch zur amerikanischen Kultur sowie um die Gestaltung des religiösen Programms beschrieben werden. Dabei sollten sie allerdings nicht als monolithisch aufgefasst werden, sondern sie zeichnen sich durch eine große interne Pluralität und Diversität aus. Dies lässt sich darauf zurückführen, dass in den Vereinigten Staaten eine staatliche Förderung einer Einheitsgemeinde fehlte, ein geringerer Assimilationsdruck in die amerikanische Kultur vorlag und auch innerhalb der jüdischen Gemeinden eine Auswahlmöglichkeit der jüdischen Laien und Auslegungsfreiheit der Rabbiner bestand.

### 2.1.1. Reformjudentum

Das Reformjudentum wird oft in Abgrenzung zur Orthodoxie als die erste moderne Interpretation des Judentums bezeichnet, das die kulturellen, politischen und ökonomischen Veränderungen Zentraleuropas des 18. und 19. Jahrhunderts verhandelt, bedingt durch die Aufklärung und Emanzipation<sup>92</sup>, und Antworten auf diese veränderte Situation sucht. Diese unterschiedlichen Versuche, das traditionelle Judentum mit den neuen Bedürfnissen zu kombinieren, entwickelten sich über mehrere Jahrzehnte hinweg zu einer Art Bewegung mit einem Set an religiösen Glaubensansichten und Praktiken, die entweder als veraltet abgelehnt oder neu integriert wurden. Diese bildeten die Grundlage einer kohärenten und geschlossenen Identität als moderne jüdische religiöse Strömung oder Denomination.<sup>93</sup>

Im Gegensatz zur sozialen, kulturellen und politischen Umwelt in Europa, geprägt von Antisemitismus und zunehmenden Konversionsbewegungen zum Christentum, führten die freiere, pluralistisch und heterodox angelegte Kultur der Vereinigten Staaten sowie das Fehlen einer staatlich unterstützten und bereits etablierten religiösen Gemeinde zu signifikanten Unterschieden in der Geschichte und Gestaltung der jüdischen Reformbewegung in den USA. So kann ein seit etwa 200 Jahren kontinuierlicher Gestaltungsprozess individueller Gemeinden mit regionalen, lokalen Unterschieden verfolgt werden. Entscheidend in der Entwicklung der Reformbewegung in den Vereinten Nationen war die Ankunft einer Vielzahl

---

<sup>92</sup> Zur Emanzipation der Juden Vgl. Dinur, Benzion. „*Emancipation*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 6, 374-386. Online: URL= <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587505916&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=0ab2ea138d8007ac890e0763b58a6e0d>> (Zugriff v. 13.07.2014).

<sup>93</sup> Vgl. Kaplan, Dana Evan. „*Reform Judaism*“. In: ebd., Vol. 17, 165. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587516561&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=a975f6d8ab9043ae6eb362c9c5ccb2da>> (Zugriff v. 13.07.14); Sussman, Lance J. „*Reform Judaism*“. In: Norwood & Pollack. *Encyclopedia of American Jewish History*, 74f.

zentraleuropäischer Juden in den 1830er Jahren.<sup>94</sup> Historiker betrachten diesen Prozess als zweifach motiviert: zum einen sei die Reformbewegung eine Antwort auf die sozioreligiösen Umstände der Vorkriegszeit in den Vereinten Nationen gewesen, also eher eine praktische Angleichung, die amerikanische Lebensweise mit einer jüdischen Identität zu verbinden. Zum anderen brachten religiöse Experten und Intellektuelle theologisch motivierte Reformkonzepte aus Zentraleuropa mit und gründeten bspw. 1845 die Gemeinde *Emanu-El* in New York, die sich im Laufe der Zeit zu einer der größten und angesehensten Reformgemeinde entwickelte.<sup>95</sup> Während einige Gemeinden eine Führung durch einen ordinierten Rabbiner ablehnten und sich stattdessen Laien um die kommunalen Angelegenheiten kümmerten, entwickelte sich in anderen Gemeinden die Nische der ordinierten Rabbiner als Führungskräfte und Gemeindevorstände. Entscheidend hierbei war der aus Böhmen stammende Rabbiner Isaac Mayer Wise (1819-1900)<sup>96</sup>, der mit einem pragmatischen Ansatz seine Position als rabbinischer Vorstand der *Congregation B'nei Jeshurun* in Cincinnati nutzte, um seine Idee eines vereinigenden amerikanischen Judentums zu verwirklichen und den Aufbau amerikanisch jüdischer Institutionen und Organisationen zu fördern. Unter seiner Amtszeit wurde die *Union of American Hebrew Congregation* (UAHC, später *Union for Reform Judaism*, URJ) als Gemeindeorganisation, das *Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion* (HUC-JIR), als Ausbildungsstätte, sowie die *Central Conference of American Rabbis* (CCAR), als rabbinische Organisation, gegründet und somit die Reformbewegung auf Basis einer Denomination organisiert. Dieser Organisationsstruktur, der sogenannten „*tripartite polity*“<sup>97</sup>, lehnten sich andere Strömungen des amerikanischen Judentums bei ihrer Entwicklung und Organisation an.<sup>98</sup>

Unter dem Eindruck des zunehmenden Einflusses von und der Veränderungen durch liberale Ideen in protestantischen Kirchen, unternahmen einige aus Zentraleuropa stammende amerikanische Juden den Versuch ein jüdisches Äquivalent zum Episkopalismus und Presbyterianismus zu entwickeln. Ihre Ergebnisse hielten sie in der *Declaration of Principles*,

---

<sup>94</sup> Die erste Reform fand bereits 1824 in Charleston (Südkarolina) statt, mit der Verabschiedung einer Petition von 47 Mitgliedern der *Congregation Beth Elohim*, die verschiedene rituelle Änderungen, wie bspw. die Einführung von Gebeten auf englischer Sprache (*The Sabbath Service and Miscellaneous Prayers Adopted by the Reformed Society of Israelites*), beinhaltete, sowie die Gründung der *Reformed Society of Israelites*. Dieses Ereignis wird allerdings als isoliertes Phänomen interpretiert. Vgl. dazu Kaplan. „*Reform Judaism*“, 166.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 167f.; Sussman. „*Reform Judaism*“, 75.

<sup>96</sup> Wise galt für viele in Deutschland ausgebildeten Rabbiner, die in den 1850er und 1860er die Vereinigten Staaten erreichten, als ungebildeter und unwürdiger Kollege. Es entfachten verschiedene Debatten um die Gewichtung von Theologie und Praxis, eine Debatte zwischen Laienführern und religiösen Experten, eine Aushandlung die bis heute das Reformjudentum prägt. Ein Beispiel hierfür sind die Auseinandersetzungen zwischen David Einhorn und Isaac Wise. Vgl. ebd., 168.

<sup>97</sup> Ebd., 167. Der Bezeichnung der „*tripartite polity*“ stammt von Lance Sussman.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., 167f.; Sussman. „*Reform Judaism*“, 75-77.

auch bekannt als die *1885 Pittsburgh Platform*, fest und prägten damit das sogenannte Klassische Reformjudentum. Im Gegensatz zum traditionellen Judentum und anderen Universalethiken wäre das Reformjudentum eine rationale und moderne Religionsform, in der jüdische Rituale auf ein Minimum reduziert, die Partikularität durch die theologische Aufgabe der Missionierung Israels und gleichzeitig ihre Universalität in der Betonung ihrer Ethikkonzepte bestehen würden.<sup>99</sup> Die Ereignisse des beginnenden 20. Jahrhunderts und die Veränderung der politischen Umstände lösten einen Rückgriff zur Tradition und ein eher partikularistisches Verständnis jüdischer Identität aus, welche politische Formen wie Zionismus miteinschloss und Judentum mit ethnischen und kulturellen Konzepten des jüdischen Volkes verband und darauf beschränkte (*The Guiding Principles of Reform Judaism* bzw. *Columbus Platform* von 1937, verfasst von CCAR). Diese Idee mithilfe des Judentums als ethischer Monotheismus eine friedvolle und gerechte Welt zu gestalten, blieb erhalten. Die Reformbewegung, in der nun auch eine Richtung des Neo-Reformjudentums etabliert war, blieb des Weiteren als eine Art Einstiegshilfe in die amerikanische Kultur und Lebensweise ein wichtiger Bezugspunkt für viele Neuimmigranten.<sup>100</sup>

Seit der massiven Zuwanderung während und nach dem Zweiten Weltkrieg sowie den politischen und sozialen Umbrüchen der 1950er bis 1970er Jahre erweiterte sich die Reformbewegung hinsichtlich der institutionellen Organisation und hatte viele neue Themen zu verhandeln, wie bspw. den Auf- und Ausbau der Jugendbetreuung, die Zunahme sogenannter Mischehen, den Umgang mit Frauen in der Liturgie, die Verhandlung von Homosexualität sowie die politische Stellung und Verbundenheit mit Israel.<sup>101</sup> So zeichnet sich das heutige Reformjudentum durch eine große Diversität und Pluralität sowohl die Praxis als auch theologische Konzepte betreffend aus, was auch als „*big tent*“-Philosophie<sup>102</sup> bezeichnet wird. Die ehemalige theologische Einheit der *1885 Pittsburgh Platform* hat sich spätestens seit den 1970er Jahren zu einem weiten Feld an akzeptierten Traditionen, Gebräuchen, Praktiken, theologischen Auslegungen und verschiedenen internen Bewegungen entwickelt. Vereindend in diesem Zusammenhang ist die Idee, dass es aufgrund der Betonung der Autonomie des Individuums keine eine und einzige Reformtheologie gibt, sondern es eine Vielzahl diverser Konzepte von Gott und dessen Beziehung zu den Juden anbietet.<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Vgl. Kaplan. „*Reform Judaism*“, 168f.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 168-170.

<sup>101</sup> Vgl. hierzu Kaplan. „*Reform Judaism*“, 169-172, 175-179; Sussman. „*Reform Judaism*“, 77-80.

<sup>102</sup> Sussman. „*Reform Judaism*“, 80.

<sup>103</sup> Vgl. Kaplan. „*Reform Judaism*“, 180f.; Sussman. „*Reform Judaism*“, 80f.

Unter dem Gesichtspunkt der Aushandlung zwischen religiöser Autorität und individueller Autonomie entwickelte das Reformjudentum seit Beginn des 19. Jahrhunderts eine historisch-kritische Position hinsichtlich Religion im Allgemeinen und des jüdischen Gesetzes (*Halacha*) im Besonderen. Sowohl Gesetze, die göttlichen Ursprungs als auch die in der rabbinischen Diskussion<sup>104</sup> entwickelt worden sind, müssten als Antwort der Weisen auf bestimmte historische Umstände verstanden werden, weshalb die Veränderung und Hinterfragung derselben möglich, erwünscht und begründet wäre. Somit enthoben Anhänger das jüdische Gesetz seiner unbedingten Verbindlichkeit und erweiterten diesen Anspruch auch auf den Umgang mit rituellen Praktiken. Demnach müssten diese als generations- und zeitbedingter Gestaltungsprozess verstanden werden. Im Mittelpunkt der Reformbewegung stand also die Entwicklung eines religiösen Systems, das den jüdischen Glauben mit den gegenwärtigen sozialen und ökonomischen Lebensumständen der amerikanischen Kultur verband und gleichzeitig eine Einordnung als jüdische Religionsform ermöglichte. Die Betonung der individuellen Autonomie führte zu einem differenten Umgang zwischen der rituellen Praxis in den Synagogen und in den Privaträumen. So entwickelte das Reformjudentum zwar eine standardisierte Form der Liturgie und der rituellen Praxis, die Lebensführung außerhalb der Synagoge lag und liegt im Ermessen jedes Einzelnen. Die Zunahme einer gewissen Retraditionalisierung in Form von ritueller Praxis oder der strengeren Einhaltung der *Mitzwot* wird deshalb auch nicht als eine Rückkehr oder uneingeschränkte Akzeptanz der *Halacha* interpretiert, sondern als ein spezieller Zugang und eine Ausdrucksmöglichkeit der indirekten Inspiration von Gott sowie der individuellen Spiritualität.<sup>105</sup>

### 2.1.2. Orthodoxes Judentum

Die Form des orthodoxen Judentums kann als eine Art Gegen- oder Mitbewegung der Reformansprüche der jüdischen Gemeinden Zentral- und Westeuropas Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts bezeichnet werden. So fand im Jahr 1795 der Begriff der Orthodoxie zum ersten Mal Verwendung als Abgrenzungsbegriff zu der sich gerade formierenden Reformbewegung. Seit etwa dem 19. Jahrhundert werden viele traditionell ausgerichtete Bewegungen des Judentums als orthodox bezeichnet, wobei darunter keine homogene Gruppe

---

<sup>104</sup> Gesetze, die in der rabbinischen Diskussion (v.a. durch Maimonides und Nahmanides) entwickelt wurden, werden als *de-rabbaban* bezeichnet, die göttlichen Ursprungs als *de-oraitam*. Letztere können sowohl die in der *Tora* schriftlich fixierten Gesetze als auch die mündlichen Überlieferungen in *Midrasch* sowie die Gesetze von Moses vom Sinai umfassen. Vgl. Jacobs, Louis & Benjamin De Vries & Louis Jacobs. „*Halakhah*“. In: ebd., Vol. 8, 252. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587508206&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=e524740f85e5aef057c92eb3ab956db3>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>105</sup> Vgl. Kaplan. „*Reform Judaism*“, 173-175; Sussman. „*Reform Judaism*“, 80-82.

mit gemeinsamen Dogmen zu verstehen ist, sondern ihr Bezug zur *Tora* und *Halacha*. Im Vergleich und in Abgrenzung zu anderen Strömungen des Judentums verstehen sich Anhänger einer orthodoxen Ausrichtung als authentische Entwickler und Förderer der jüdischen Tradition. Sie gehen von der *Tora* als Wort Gottes und von den mündlichen Gesetzen als göttliche Offenbarung an Moses auf dem Berg Sinai aus, weshalb sowohl den schriftlichen als auch den mündlichen Gesetzen strenger Gehorsam und eine Unveränderlichkeit zugrunde liegen würden. Deshalb bezeichnen sie sich und werden oft als Vertreter eines *tora*-treuen Judentum bezeichnet.<sup>106</sup>

Systematisch wird das orthodoxe Judentum heute in zwei Hauptgruppen unterteilt: auf der einen Seite das ultraorthodoxe Judentum, auch *Charedim* genannt, auf der anderen Seite die moderne Orthodoxie oder das neo-orthodoxe Judentum. Die ultraorthodoxe Gemeinde wiederum wird in drei Untergruppen unterteilt: die *Chassidim* und *Mitnaggdim*, als Gegenbewegung zu den *Chassidim*, deren beider Anfänge in Osteuropa liegen, sowie eine ultra-orthodoxe Gruppe, die aus dem arabischen Raum und von der iberischen Halbinsel stammt.<sup>107</sup> Das neo-orthodoxe Judentum entstand in Deutschland während der Kontroversen um die Gestaltung von Reformen und erhielt seine konzeptionelle Basis durch die Lehre des Rabbiners Samson Raphael Hirsch (1808-1888), welche die Einhaltung und den Glauben an die *Tora* als göttlich mit einer gleichzeitigen Öffnung zur säkularen und kulturellen Umwelt verband.<sup>108</sup>

Die Etablierung einer orthodoxen Richtung des Judentums in den Vereinigten Staaten fand im Kontext der amerikanischen Kultur mit ihrer gewissen Offenheit gegenüber einer religiösen Vielfalt, dem Fehlen staatlicher Unterstützung und Förderung von religiösen Institutionen,

---

<sup>106</sup> Vgl. Katzburg, Nathaniel & Walter S. Wurzbürger & Emanuel Rackman. „*Orthodoxy*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 15, 493-500. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587515228&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=ab4d1c41989dbe1d83fa8a797ed965f3>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>107</sup> Vgl. Zohar, Zion. „*Judaism: Orthodox Judaism*“. In: Thomas Riggs (Hrsg.) 2006. *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Vol. 1: Religions and Denominations. Detroit: Gale Virtual Reference Library, 462. Online: URL = <<http://worldtracker.org/media/library/Reference/Encyclopedia%27s/Encyclopedia%20of%20Religious%20Practices%20Vol1.pdf>> (Zugriff v. 13.07.14). Zohar weist auf eine Einteilung des orthodoxen Judentums in drei Hauptgruppen hin. Hierbei würde zwischen ultraorthodoxem und modernem Judentum und einer Zwischenform zwischen diesen beiden unterschieden. Vgl. hierzu Heilman, Samuel C. & Fred Skolnik. „*Haredim*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 8, 348. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587508411&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=d516686e34f34a540f4bbff096c7f272>> (Zugriff v. 13.07.14). Ich möchte hierbei darauf hinweisen, dass diese Systematik nicht als starres System, sondern als Orientierungshilfe verstanden werden soll, wobei die einzelnen Bewegungen und Strömungen wiederum durch eine große Pluralität und Vielfältigkeit gekennzeichnet sind.

<sup>108</sup> Einen kurzen Überblick zur Geschichte der Neo-Orthodoxie in Deutschland bietet Samet, Moshe Shraga. „*Neo-Orthodoxy*“. In: ebd., Vol. 15, 82f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587514690&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=811c13aff71ac890d2399dc475d67d0b>> (Zugriff v. 13.07.14).

sowie dem integrativen Streben der jüdischen Lebensgestaltung statt. Des Weiteren bestand auch spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine Auswahlmöglichkeit unterschiedlicher jüdischer Strömungen. Mit diesen Herausforderungen konfrontiert entwickelten Vertreter und Institutionen eines orthodox angelegten Judentums entweder die Strategie des Widerstands, indem sie jegliche Veränderungen der Lehre oder Praktiken ablehnten, oder der Anpassung, indem, sowohl im säkularen also auch religiösen Bereich, Modifikationen den jeweiligen Umständen entsprechend vorgenommen wurden. Bei der Frage nach dem Maß und Umgang mit Assimilation schlossen sich oft Vertreter letzterer Strategie mit Reformern oder Konservativen zusammen.<sup>109</sup> Wie auch bei der Reformbewegung, zeichnete und zeichnet sich bis heute die orthodoxe Strömung durch innere Pluralität und Heterogenität aus sowohl auf der Ebene der religiösen Praxis also auch der religiösen Experten und Laien.<sup>110</sup>

Bis Mitte 1820 waren die Synagogen traditionell, orthodox und dem sephardischen Ritus entsprechend gestaltet. Religiöse Praxis außerhalb des synagogalen Umfeldes, wie koscheres Essen, Einhaltung des *Schabbats*, das Vorhandensein von sogenannten heiligen Büchern oder anderen Objekten, gestaltete sich schwierig oder fehlte grundsätzlich. Ordinierte Rabbiner gelangten erst seit 1840 in die Vereinigten Staaten, wo bis dahin die religiöse Führung oder Ämter von jüdischen Laienbeauftragten übernommen wurden. So oszillierten inklusive wie exklusive Ansprüche zwischen den jeweiligen religiösen Laienführern, die um die Gestaltung und Kontrolle des amerikanischen Judentums bemüht waren. Ein weiteres Aushandlungsfeld entstand durch das Aufblühen der liberalen jüdischen Bewegungen, wie das Reformjudentum und auch das Konservative Judentum, in den 1830er Jahren. Diese fundamentalen Veränderungen veranlassten einige orthodoxe Gruppen Anpassungen vorzunehmen, wie bspw. die Einführung englischsprachiger Gebete oder die Ausstattung von Synagogen mit Schmuck. Andere orthodoxe Gruppen verfolgten dagegen strikte exklusive Strategien, wie den Ausschluss von Mitgliedern bei der Nichteinhaltung des *Schabbats*. Viele orthodoxe Gemeinden lösten sich bis Ende der 1870er Jahre auf, ordneten sich in konservative oder reformierte Richtungen ein oder praktizierten hybride Formen religiöser

---

<sup>109</sup> Die kommunalen Führungskräfte wie Morris J. Raphall, Samuel Isaac und Isaac Leeser versuchten die Assimilationsbestrebungen zu regulieren und gleichzeitig gegen zu starke in traditionelle Richtung weisende Kräfte einzudämmen. So formierten sich in den 1850er Jahren unter anderem der Reformrabbiner Isaac Mayer Wise und Isaac Leeser in der sogenannten *Cleveland Conference*, um einen vereinheitlichten religiösen jüdischen Ritus zu entwickeln und sich gleichzeitig gegen die starken Reformbewegungen des Reformrabbiners David Einhorn abzugrenzen. Vgl. Gurrock, Jeffrey S. „*Orthodox Judaism*“. In: Norwood & Pollack. *Encyclopedia of American Jewish History*, 69; Temkin, Sefton D. „*Einhorn, David*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 6, 258. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587505646&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=0c06ecbef854a7a8bcc99dcd80b12188>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>110</sup> Vgl. Gurrock. „*Orthodox Judaism*“, 67f.



Praxis unter der Bezeichnung orthodox. In Folge der *1885 Pittsburgh Platform* und des als Skandal bezeichneten Vorfalles, die Gäste bei der Abschlussfeier der ersten Absolventen des HUC (1883) mit nicht-koscherem Essen zu versorgen, erfolgte eine institutionelle Abgrenzung durch die Gründung des *Jewish Theological Seminary of America* (JTSA) in New York. Dies geschah durch eine Koalition aus traditionell orthodoxen Führungskräften und vor allem auf Initiative Sabato Morais (1823-1897), damaliger Rabbiner der *Mikveh Israel* in Philadelphia.<sup>111</sup>

Mit der Einwanderungswelle der sogenannten osteuropäischen und russischen Juden seit den 1880er Jahren gelangten weitere Formen des Judentums in die Vereinigten Staaten. Im Zuge dessen gründeten auf Anraten des JTSA, Vertreter des orthodoxen Judentums die *Union of Orthodox Jewish Congregations of America* (OU, 1898), die hauptsächlich für die englischsprechenden Gemeinden etabliert wurde und bis 1950 eine relativ kleine Organisation war. Sie zeichnete sich bis dahin eher durch prominente Präsidenten als durch ihr Angebot oder ihre Mitgliederzahl aus. Heute repräsentiert sie einen der größten Dachverbände des orthodoxen Judentums und versteht sich als Vertreter eines modernen orthodoxen Judentums.<sup>112</sup> Ebenso sahen die neuen Einwanderer einen Handlungsbedarf, ein osteuropäisch geprägtes Judentum mit der amerikanischen Kultur kompatibel zu gestalten. Deren Strategie sah den Versuch vor, jeglicher Form einer Amerikanisierung zu entgehen. Dies geschah in der Etablierung sogenannter *landsmanshaft shtibls*, Synagogen, die die heimatliche Kultur wiederherstellen sollten, sowie auf institutioneller Ebene in der Gründung der *Union of Orthodox Rabbis of The United States and Canada* (UOR, 1902). Damit verbunden war die Gründung des *Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminars* (RIETS, 1897)<sup>113</sup> eine Erweiterung als zentrale amerikanische Institution und orthodoxe Antwort auf die JTSA, die zunächst zur zentralen Ausbildungsstätte von Rabbinern in einem strengen orthodoxen Sinne wurde. Im Laufe der Zeit und spätestens bei der Gründung der *Yeshiva University* 1915 in

---

<sup>111</sup> Vgl. ebd., 68f.

<sup>112</sup> Vgl. Oser, Asher. „*Union of Orthodox Jewish Congregations of America*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 20., 253. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587520202&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=f35a1c043dec82e4efcff3e95ea96a0a>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>113</sup> Das RIETS war eine Erweiterung der 1897 gegründeten *Yeshiva Etz Chaim* und wurde später in die rabbinische Ausbildungsstätte *Yeshiva University* (1915) integriert. Sie wurde von osteuropäischen Rabbinern gegründet, im Gegenzug gründeten in Amerika ausgebildete Rabbiner das *Rabbinical Council of America* (1923; reorg. 1935). Vgl. Liebman, Charles S. & Lawrence Grossman. „*Yeshiva University*“. In: ebd., Vol. 21, 314f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587521248&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=0eb25bbfa2e71485056e5edc21cb1fe3>> (Zugriff v. 13.07.14); Katzburg & Wurzbürger & Rackman. „*Orthodoxy*“. In: ebd., Vol. 15, 495. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587515228&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=ab4d1c41989dbe1d83fa8a797ed965f3>> (Zugriff v. 13.07.14).

New York und der damit verbundenen Integration des RIETS passte die *Orthodox Union* diese Institution mehr und mehr den sozialen Lebensumständen an. Sie bot eine Möglichkeit, Orthodoxie mit den Ansprüchen der Moderne zu verbinden. Beginnend in den 1920er und 1930er Jahren geschah dies vor allem seit den 1970er Jahren. Bis heute verhandeln und gestalten Vertreter eines modern orthodox ausgerichteten Judentums auf unterschiedlichste Weise Fragen, wie bspw. die Stellung und Rolle der Frauen. Dies geschieht stets unter dem Aspekt der Attraktivitätsgenerierung gegenüber anderen jüdischen Strömungen und gleichzeitigen Einhaltung einer traditionellen orthodoxen Linie gegenüber der amerikanischen Kultur und Gesellschaft.<sup>114</sup>

### 2.1.3. Konservatives Judentum

Das konservative Judentum, heute eine der größten Strömungen des amerikanischen Judentums, kann als Mittelweg zwischen dem Reformjudentum und dem orthodoxen Judentum bezeichnet werden, indem es mit einer Offenheit gegenüber Veränderungen gleichzeitig um die Aufrechterhaltung der Tradition bemüht ist. Im Gegensatz zum Reformjudentum, das auf theologischer Ebene den linken Flügel einnimmt, wird die *Halacha* als bindendes Gesetz anerkannt, das allerdings unter Umständen flexibel interpretiert werden kann, was im Gegensatz zum rechten Flügel der orthodoxen Vertreter steht. Diese Strategie des Mittelwegs, welcher eher die Traditionen der religiösen Laien betonte als eine strenge Gesetzeinhaltung, konnte sich vor allem in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts durchsetzen. Mit den sozialen Änderungen innerhalb der amerikanischen Gesellschaft und dem jüdischen religiösen Feld seit den 1960er Jahren, den Fragen um Frauen- und Homosexuellenrechten, kam es zu verschiedenen Abspaltungen innerhalb der konservativen Bewegung sowie einem zunehmenden Einflussschwund<sup>115</sup>. In den 1920er bis 1940er Jahren entwickelte Rabbi Mordechai Kaplan (1881-1983) die Form des Reduktionistischen Judentums. Formal fand die Abspaltung mit der Gründung des *Reconstructionist Rabbinical College* im Jahre 1968 statt.<sup>116</sup> Auf der anderen Seite bildeten in den 1980er Jahren einige

---

<sup>114</sup> Vgl. Gurrock. „*Orthodox Judaism*“, 72-74.

<sup>115</sup> Vgl. Grossmann, Lawrence. „*Conservative Judaism*“. In: Norwood & Pollack. *Encyclopedia of American Jewish History*, 82.

<sup>116</sup> Mordechai Kaplan stand einer Gruppe junger Rabbiner vor, die Lehren eines übernatürlichen Gottes, eines ausgewählten Volkes, der Offenbarung und göttlichen Heilung in der Ritualpraxis in Frage stellten. In seinem Werk „*Judaism as a Civilization*“ (1934), beeinflusst von philosophischem Pragmatismus, verschiedenen zeitgenössischen Theorien aus Anthropologie und Soziologie, entwickelte er eine neue Form des Judentums als religiöse Zivilisation und rituelle Praxis als Volksbräuche. Die Umgestaltung der Liturgie und Praxis, wie beispielsweise der Einführung der *bat mitzwa* für Mädchen, beeinflusste in den 1940er und 1950er Jahren auch die anderen religiösen Bewegungen und wurde von ihnen vor allem seit den 1970er Jahren übernommen. Vgl. Grossmann, Lawrence. „*Conservative Judaism*“, 84; Staub, Jacob J. „*Reconstructionist Judaism*“. In: ebd., 89-97.

Rabbiner eine traditionellere Richtung aus, in Form der *Union of Traditional Judaism* und der dazugehörigen Ausbildungsstätte *Institute of Traditional Judaism*.<sup>117</sup>

Ihren Anfang nahm die konservative Bewegung in Zentraleuropa zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Reformansprüche hinsichtlich der Liturgiegestaltung, der synagogalen Praxis und der Theologie gestellt wurden. Innerhalb der Reformbewegung kursierten verschiedene Meinungen, inwieweit die Tradition geändert werden könnte. Einer der moderaten Vertreter dieser Reformbewegung war Rabbiner Zacharias Frankel (1801-1875), der als der Begründer der konservativen Bewegung bezeichnet wird. Er gründete 1854 das *Jüdisch-Theologische Seminar* in Breslau, welches als ein Prototyp von Ausbildungsstätten mit konservativem Anspruch gilt.<sup>118</sup>

Um die Frage, ob es ein konservatives Judentum als eigene Strömung in Amerika während des frühen und mittleren 19. Jahrhunderts bereits gab, wird unter Historikern heftig diskutiert. So herrscht Uneinigkeit darüber, ob Vertreter der orthodoxen Strömung, die sich gegen die klassische Reformbewegung argumentierten, als erste moderne orthodoxe oder konservative Vertreter aufgefasst werden sollen. Diese Diskussion zeigt die in den Anfängen noch unklare Unterscheidung dieser beiden religiösen Strömungen. Deutlich wird diese Unklarheit in der Gründung des *Jewish Theological Seminary of America* (JTSA), das von traditionellen orthodoxen Vertretern gegründet wurde. Diese anfänglich orthodoxe Ausrichtung veränderte sich mit der Einsetzung des aus Rumänien stammenden Rabbiner Solomon Schechter (1847-1915) und dessen Reformansprüche hin zu einer konservativen Richtung. Mit seinem Konzept eines „*Catholic Israel*“<sup>119</sup> entwickelte er einen Mittelweg einer jüdischen Lebensführung, die zum einen die Interpretation des Judentums als universale Ethik (Reformbewegung), zum anderen eine strikte und detaillierte Einhaltung der *Halacha* ablehnte. Hinsichtlich der genauen Festlegung normativer Regeln und entscheidungsberechtigter Verantwortlicher blieb Schechter allerdings vage, weshalb sich im Laufe der Zeit auch unterschiedliche Ausrichtungen entwickelten.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Diese Richtung wurde von Rabbi David Weiss Halivni (geb. 1927) initiiert. Vgl. dazu Steinberg, Jonah C. „*Halivni, David Weiss*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 8., 274f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587508244&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=90e134f454fd8b692cae8dcedcd8019b>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>118</sup> Vgl. Heller, Joseph Elijah & Yehoyada Amir. „*Frankel, Zacharias*.“ In: ebd., Vol. 7, 200f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587506718&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=7d2c34b026c8ed7800104f896b292fc0>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>119</sup> Ebd., 83.

<sup>120</sup> Vgl. Grossmann. „*Conservative Judaism*“, 82f.

Der Anspruch das traditionelle Judentum zu bewahren, entwickelte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch die Gründung dreier Institutionen, das JTSA (Ausbildungsstätte), *Rabbinical Assembly* (rabbinische Vertretung, 1918) sowie die *United Synagoge* (Gemeindeorganisation, erst 1990 wurde diese Gruppe als Vereinigung der konservativen Bewegung anerkannt und in *United Synagoge of Conservative Judaism*, USCJ umbenannt), zu einer eigenständigen Bewegung der Konservativen. Die zentrale Rolle in der weiteren Gestaltung und Kontrolle spielte das JTSA als Impulsgeber für das *Rabbinical Assembly* und die *United Synagoge*, im Gegensatz zur Reformbewegung, in der die Gemeindeorganisation URJ, die religiöse Ausbildungsstätte und rabbinischen Verband gegründet hatte, und die Kontrollaufsicht den jeweiligen Laienrabbinern zukam.

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs wuchs die Zahl konservativer Gemeinden bis in die 1960er Jahre von 350 auf etwa 800. Dies führte zur Herausgabe eines offiziellen und autorisierten Gebetsbuches, zur Umgestaltung der Synagogen, sowie zur vermehrten Berücksichtigung von Frauen, sowohl gesetzliche Regelungen als auch die rituelle Praxis und Synagogengestaltung betreffend. Diese Öffnung hin zu Frauenrechten und Gendergleichheit, wie bspw. die Durchsetzung des Ordinationsrecht für Frauen, führte innerhalb der konservativen Bewegung zu weiteren Meinungsfeldern und institutionellen Abspaltungsprozessen in eher traditioneller Richtung (wie erwähnt die *Union of Traditional Judaism*) oder in eher feministisch egalitärer Richtung.<sup>121</sup>

## **2.2. Diskursfeld: Homosexualität und Judentum**

Die Thematik um Homosexualität kann als ein solches Spannungsmoment innerhalb des amerikanischen Judentums bezeichnet werden. Sexualität und Geschlechterrollen sind bereits in biblischen und rabbinischen Quellen Gegenstände diskursiver Verhandlungen. Die Reformbewegung in Verbindung mit der sogenannten ersten Welle des Feminismus, führte eine neue Position und eine weibliche Perspektive hinsichtlich der Stellung der Frau im Judentum ein. Im Zuge dieses Prozesses der Geschlechtergleichheit fand auch die Thematik um Homosexualität Einzug in die Diskussion. Eine institutionelle Anerkennung und öffentliche Debatte der bis dahin in Anonymität lebenden, aber durchaus aktiv am Gemeindeleben teilnehmenden homosexuellen Frauen und Männern findet erst seit den 1970er Jahren statt.

---

<sup>121</sup> Vgl. ebd., 86-89. Mit Egalitarianismus wird eine Denkrichtung innerhalb der politischen Philosophie bezeichnet, welche sich für Gleichberechtigung einsetzt. Vgl. Arneson, Richard. „*Egalitarianism*“. [16.08.2002] 24.04.2013. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.). Summer 2013. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford: Stanford University. Online: URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/egalitarianism/>> (Zugriff v. 13.07.14).

Entscheidend hierbei war der Einfluss der sogenannten zweiten Welle des Feminismus, die *Gay Liberation* Bewegung sowie die Bürgerrechts- und *Anti-War* Bewegung der 1960er und 1970er Jahre. Diese Bewegungen eröffneten neue Fragen und Positionen hinsichtlich Gendergleichheit, Genderrollen, Sexualität und insbesondere der sexuellen Orientierung. Dabei gestaltet sich das Feld um Sexualität innerhalb der amerikanischen Gesellschaft bis heute wiederum äußerst divers und oszilliert zwischen den Polen der sexuellen Freiheit und der Regulierung derselben.

Innerhalb des amerikanischen Judentums führte das zunehmende Outing lesbischer Jüdinnen und schwuler Juden zu einem Spannungsmoment zwischen unterschiedlichen Geschlechterkonstruktionen und -vorstellungen sowie zwischen säkularem und religiösem Gesetz. So entwickelten die jeweiligen Strömungen unterschiedliche Positionen zur Thematik Homosexualität, welche stets im jeweiligen Verhältnis zum jüdischen Gesetz und der jüdischen Tradition gestaltet wurden.<sup>122</sup>

### 2.2.1. Reformjudentum

Vertreter des Reformjudentums gehen davon aus, dass die *Tora* eine göttliche Offenbarung in Form eines ethischen Grundkonzepts sei. Die *Halacha* sei allerdings aufgrund der historisch-kritischen Lesart in ihrem jeweiligen historischen und sozialen Kontext konstruiert worden. Somit bilde die *Tora* zwar die wichtige Entscheidungsbasis für die *Central Conference of American Rabbis* (CCAR) oder einzelne Reformrabbiner, ihre Inhalte würden allerdings kritisch hinterfragt. Dabei steht das Ziel im Vordergrund ethische Prinzipien der Lebensführung zu entwickeln, anstatt strenge und spezifische Regeln aufzustellen, die ein moralisches Verhalten erschweren oder verhindern könnten. Somit bilden sowohl *halachische* Normen und ihr jeweiliger historischer Kontext als auch sogenannte nicht-*halachische* Faktoren, also gewisse Werte, die gegen eine traditionelle Argumentation sprechen, die Grundlage für den Entscheidungsprozess.

---

<sup>122</sup> Vgl. hierzu Ariel, Yaakov. „*Judaism*“. In: Skier, Jeffrey S. 2007. *Homosexuality and Religion: An Encyclopedia*. Westport: Greenwood Publishing Group, Inc., 140f.; Alpert, Rebecca T. „*Jews and Judaism*“. In: Marc Stein (Hrsg.). 2004. *Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered History in America*, Vol. 2. Detroit: Charles Scribner's Sons, 96-99. Online: Gale Virtual Reference Library. URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX3403600264&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=d02d2e63f6fe b0a1384db60487cdbf42>> (Zugriff v. 13.07.14); Kruger, Steven F. „*Judaism, Gender and Queering*“. In: Fedwa Malti-Douglas (Hrsg.). 2007. *Encyclopedia of Sex and Gender*, Vol. 3. Detroit: Macmillan Reference USA, 818-822. Online: Gale Virtual Reference Library. URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2896200344&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=1c7a4c473fcae63383b3555287f1e713>> (Zugriff v. 13.07.14); Alpert. „*Sex in Jewish Law and Culture*“. In: David W. Machacek & Melissa M. Wilcox (Hrsg.) 2003. *Sexuality and the World's Religions*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 184-186.

Im Diskurs um Homosexualität vertrat das Reformjudentum als eine der ersten Strömungen eine liberale Position, indem es ethische Überlegungen gegen historische Faktoren abwog und auf Grundlage der *Tora* und *Halacha* als historische und soziale Konstruktionen, eine Änderung des jüdischen Verständnisses von Homosexualität vorschlug. In verschiedenen Resolutionen (1977, 1990, 1996, 2000, 2004) legten Vertreter des Reformjudentums ihren Standpunkt dar:

*“The Reform Jewish Movement has long been committed to welcoming gay and lesbian Jews and their children into our synagogues and communal life. For too long, much of the world has treated them as ‘strangers.’ Our Scriptures teach us: <You shall not oppress a stranger, for you know the feelings of a stranger, having yourselves been strangers in the land of Egypt.>” (Exodus 23:9).<sup>123</sup>*

So setzten sie sich für die Entkriminalisierung von gleichgeschlechtlichen Beziehungen zwischen Erwachsenen, für das Verbot der Diskriminierung von Schwulen und Lesben (1977)<sup>124</sup> sowie für die volle rechtliche Gleichstellung schwuler und lesbischer Paare mit der Zivilehe (1996)<sup>125</sup> ein. Ihrem Selbstverständnis als im Glauben stehende Rabbiner zufolge falle außerdem die Aufgabe des vehementen Einsatzes für die Würde jedes Menschen zu, wobei sie sich hierbei auf das Prinzip der Erschaffung des Menschen nach dem göttlichen Bild berufen (Gen 1,27). Singles sprechen sie ihren Respekt aus und betonen die Werte von Ehe und Familie, als Ort der Erfüllung und Heiligkeit, welche ebenso für gleichgeschlechtliche Beziehungen erreichbar seien:

*„Marriage, imbued with the values of exclusivity, permanence, intimate companionship, and love, provides fulfillment for each partner and adds to the common good of the community. We affirm that every human being has an absolute right to such fulfillment, and that the loving, committed relationships of same-sex couples have the same potential for holiness as those of heterosexual couples.<sup>126</sup>*

---

<sup>123</sup> Committee of CCAR. 2004. „*NER-CCAR PASSES RESOLUTION IN SUPPORT OF MARRIAGE RULING; OPPOSES EFFORTS TO UNDERMINE EQUALITY FOR SAME-SEX COUPLES*“. Online: URL = <<http://www.ccarnet.org/rabbis-speak/resolutions/2004/ner-ccar-passes-resolution-in-support-of-marriage-ruling-opposes-efforts-to-undermine-equality-for-same-sex-couples/>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>124</sup> Vgl. ebd.

<sup>125</sup> Vgl. Committee of CCAR. 1996. „*ON GAY AND LESBIAN MARRIAGE*“. Online: URL = <<http://www.ccarnet.org/rabbis-speak/resolutions/1996/on-gay-and-lesbian-marriage-1996/>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>126</sup> Vgl. Committee of CCAR. 2004. „*NER-CCAR PASSES RESOLUTION IN SUPPORT OF MARRIAGE RULING. OPPOSES EFFORTS TO UNDERMINE EQUALITY FOR SAME-SEX COUPLES*“. Online: URL = <<http://www.ccarnet.org/rabbis-speak/resolutions/2004/ner-ccar-passes-resolution-in-support-of-marriage-ruling-opposes-efforts-to-undermine-equality-for-same-sex-couples/>> (Zugriff v. 13.07.14).

Dieser Standpunkt vertritt nicht nur die Auffassung, dass Sexualität als sexuelle Orientierung oder Identität vielfältig gestaltet und ausgedrückt werden könne, sondern setzt sich auch klar für eine aktive Akzeptanz und Integration homosexueller Juden und Jüdinnen in den Gemeinden ein. Da das Reformjudentum diese Position schon relativ früh, seit etwa den 1970er Jahren, vertrat und Impulsen aus der feministischen Bewegung nahe stand, etablierten sich die ersten *Gay and Lesbian Synagogues* auch in dessen Umfeld.<sup>127</sup>

### 2.2.2. Orthodoxes Judentum

Das orthodoxe Judentum geht von der göttlichen und unveränderlichen Autorität des gesamten jüdischen Religionsgesetzes aus. Textstellen aus *Tora* und *Halacha*, die auf die Thematik der gleichgeschlechtlichen Sexualpraktik hinweisen, werden von Vertretern des orthodoxen Judentums als autoritär und richtungsweisend verstanden, mit der Folge Homosexualität als Sünde, Sittenwidrigkeit oder Widernatürlichkeit und damit als verboten anzusehen. Allerdings zeichnet sich die orthodoxe Strömung in theologischen oder religionspraktischen Fragen nicht durch eine Einheitlichkeit, sondern durch Diversität in der Beurteilung und Einordnung von Homosexualität aus, abhängig von der jeweiligen Meinung eines Rabbiners.<sup>128</sup>

So gibt es einige orthodoxe Rabbiner, die gerade die Sündhaftigkeit von Homosexualität im Vergleich zu anderen Vergehen, wie dem Nichteinhalten des *Schabbats* oder der *Kaschrut*-Gesetze in Frage stellen. Eine weitere Position, die sich im Zuge der Sichtbarkeit von homosexuellen Jüdinnen und Juden in orthodoxen Gemeinden entwickelte, war die Anerkennung homosexueller Identitäten mit dem gleichzeitigen rabbinischen Anspruch dieses sexuelle Verhalten im Sinne einer Krankheit zu betrachten. Als einflussreichster Vertreter dieser Position gilt Rabbiner Norman Lamm (geb. 1927).<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> 1979 wurden die ersten *Gay and Lesbian Synagogues* in Los Angeles (*Beth Chaim Chadaschim*) und New York (*Beth Simchat Tora*) gegründet. Kurz darauf entstand die Synagoge *Sha'ar Zahav* in San Francisco, die vom ersten geouteten schwulen Rabbiner, Alan Bennet, von 1979 bis 1985, geleitet wurde. Die Bezeichnung der LGBT-Synagogen entstand erst in den 1990er Jahren, als auch die Sichtbarkeit und Rechte von Bisexuellen und Transgender mehr eingefordert wurden. Vgl. Alpert, Rebecca T. „*Jews and Judaism*“, 97.

<sup>128</sup> Vgl. Kapitel 2.1.2.

<sup>129</sup> Norman Lamm hielt von 1976 bis 1. Juli 2013 das Amt des Präsidenten der *Yeshiva University* inne und gilt als einer der wichtigsten und einflussreichsten jüdischen Denker der Gegenwart. In seinem Beitrag „*Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality*“ aus dem Jahr 1974 stellte er vier mögliche Positionen gegenüber Homosexualität vor: die repressive, praktische, tolerante und psychologische Haltung. Dabei präferiert er letztere Position, die Homosexualität pathologisiert und als Krankheit auffasst, auf der einen Seite Mitleid für die Betroffenen fordert und auf der anderen Seite den gleichgeschlechtlichen Akt verurteilt. Der Aufsatz von Norman Lamm wurde im *Encyclopaedia Judaica Yearbook 1974* veröffentlicht. Online: URL = <<https://www.jonahweb.org/article.php?secId=159>> (Zugriff v. 13.07.14). Zu Feinstein vgl. Freedman, Shalom. „*Lamm, Norman*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 12, 453. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587511789&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=6a752504145a876dd82d7e4f8a61e853>> (Zugriff v. 13.07.14).

Eine Art Gegenposition nehmen hierbei Rabbiner, wie bspw. Rabbiner Steven Greenberg, ein, der durch sein Verständnis von Sexualität zum einen die Unveränderlichkeit von *Tora* und *Halacha* anerkennen will, zum anderen eine *halachische* Lösung für dieses Problem sucht:

*„If the Torah expressly forbids only this one form of sexual fulfillment, could we articulate a possible <halakhic> form of gay loving that excludes anal intercourse but permits a loving physical and emotional relationship between two men or two women“*<sup>130</sup>

Die Lebenswirklichkeit vieler schwuler Juden oder lesbischer Jüdinnen in orthodoxen Gemeinden ist jedoch von der ablehnenden Haltung der Rabbiner gegenüber Homosexualität geprägt. Sie leben in Anonymität, versuchen sich in Ehen oder Therapien.<sup>131</sup> Auch die offizielle Resolution „*Alternative Life Styles and Moral Equivalences*“ (2010) der OU verdeutlicht die Position innerhalb des Diskurses um Homosexualität:

*„The Orthodox Union views with great dismay the current effort to portray homosexuality as the moral equivalent of heterosexual monogamous relationships and as constituting a valid <alternative life style.> (sic!) We are also deeply disturbed by the treatment and, frequently, the glorification of sexual promiscuity as acceptable behavior. The suggestion that such conduct is the moral equivalent of the sexual code introduced to the world by our holy Torah is incompatible with the notion of the transcendent nature of fundamental Torah values. While we are opposed to discrimination and vigilantism against any individual or group, we must express our revulsion at those who would misrepresent and misconstrue our tradition in this crucial area. We therefore resolve that: The Orthodox Union administration is mandated to continue to forcefully resist all attempts, whether direct of (sic!) indirect, whether within the Jewish community or in society at large, to legitimize that which our Torah, our history and our traditions have deemed illegitimate.“*<sup>132</sup>

### **2.2.3. Konservatives Judentum und rekonstruktionistisches Judentum**

Wie bereits im historischen Überblick festgestellt wurde, liegt das konservative Judentum auch im theologischen Bereich zwischen Reformjudentum und orthodoxem Judentum. Sowohl das schriftliche als auch das mündliche Gesetz werden als autoritativ angesehen, seien

<sup>130</sup> Vgl. Yaakov Levado. „*Gayness and God*“, 8.

<sup>131</sup> Vgl. z.B. Ariel. „*Gay, Orthodox, and Trembling: The Rise of Jewish Orthodox Gay Consciousness, 1970-2000s*“. In: Routledge. 2007. *Journal of Homosexuality*, Vol. 52 (3/4), 91-109. Online: URL = <[http://dx.doi.org/10.1300/J082v52n03\\_05](http://dx.doi.org/10.1300/J082v52n03_05)> (Zugriff v. 13.07.2014); DuBowski, Sandi Simcha (Regie). 2001. *Trembling before G-d* [Film]. Israel/Frankreich/USA: New Yorker Film.

<sup>132</sup> OU. 12.10.2010. „*OU Convention Resolution Text: Alternative Lifestyles and Moral Equivalencies*“. Online: URL = <<http://advocacy.ou.org/2010/ou-convention-resolution-text/>> (Zugriff v. 13. 07.14).



aber einem historischen Wandlungsprozess unterworfen. Auf institutioneller Ebene hat das *Rabbinical Assembly* hierfür das *Committee on Jewish Law and Standards* gegründet, das für die Überprüfung und Entscheidung über Änderungen der religiösen Praxis auf Basis der *halachischen* Interpretation zuständig ist.

Die Möglichkeit des konservativen Judentums das *halachische* Regelsystem gegebenenfalls den aktuellen Lebensumständen anzupassen, wie es beispielsweise im Fall der Frauenrolle geschehen war, wird in Bezug auf die Homosexualitätsproblematik nicht immer angewandt. Die offizielle Position ähnelt einem orthodoxen Standpunkt. Argumentativ wird hier auf die unveränderliche Autorität des *halachischen* Textes verwiesen: zwar solle Homosexualität nicht grundsätzlich als widerwärtig eingeordnet werden, allerdings verbinde die *Tora* Homosexualität mit dieser Art von Bewertung und verbiete sie. Aufgrund dieses Verbots und der rechtlichen Einordnung von Homosexualität als Unrecht, könne das jüdische Gesetz nicht verändert werden. Die einzige Möglichkeit für Betroffene sei ein zölibatäres Leben.<sup>133</sup> Dieser tendenziell ablehnenden Haltung gegenüber der homosexuellen Praktik steht eine positivere Position gegenüber, die historisch-kritisch argumentiert und auch auf institutioneller Ebene Akzeptanz zu erreichen versucht. Es gehe um die Frage, wie im Kontext zunehmender Veränderungen von Familienstrukturen und der sogenannten Natur der Familie, das jüdische Gesetz verändert und welche Möglichkeiten einer Gleichberechtigung für gleichgeschlechtliche Beziehungen bestehen könnten.<sup>134</sup> Die aktuelle offizielle Erklärung zu dieser Thematik der Abteilung des *Committee on Jewish Law and Standards* des *Rabbinical Assembly* heißt homosexuelle Gemeindemitglieder willkommen, lehnt jedoch eine Aufnahme in Rabbiner- oder Kantorenschulen sowie die Durchführung gleichgeschlechtlicher Ehezeremonien ab.<sup>135</sup> Da die religiöse Praxis in einer konservativ ausgerichteten Gemeinde der Kontrolle und Leitung des vorstehenden Rabbiners obliegt, können sich die Aufnahme und

---

<sup>133</sup> Rosenthal verweist hier auf Rabbi Joel Roth, Mitglied des *Committee on Jewish Law and Standards*. Vgl. Rosenthal. „*Of Pearls and Fish*“, 532f.; Vgl. Roth, Joel. 25.03.1992. „*Homosexuality*“, 613-675. Online: URL = <[http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/roth\\_homosexual.pdf](http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/roth_homosexual.pdf)> (Zugriff v. 13.07.2014).

<sup>134</sup> Vgl. Rosenthal. „*Of Pearls and Fish*“, 533; Dorff, Elliott N. et. al. 06.12.2006. „*Homosexuality, Human Dignity & Halakhah: A Combined Responsum for the Committee on Jewish Law and Standards*“, 1-36. Online: URL = <[http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20052010/dorff\\_nevins\\_reisner\\_dignity.pdf](http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20052010/dorff_nevins_reisner_dignity.pdf)> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>135</sup> CJLS. 25.03.1992. „*Consensus Statement on Homosexuality*“. Online: URL = <[http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/consensus\\_homosexual.pdf](http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/consensus_homosexual.pdf)> (Zugriff v. 13.07.14); Dorff et. al. „*Homosexuality, Human Dignity & Halakhah*“, 19; Ebd. et. al. „*Rituals and Documents of Marriage and Divorce for Same-Sex Couples*“, 1-20. Online: URL = <<http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/2011-2020/same-sex-marriage-and-divorce-appendix.pdf>> (Zugriff v. 13.07.14). Rosenthal verweist in diesem Zusammenhang auf die Rabbinerin Benay Lappe, welche die Haltung des konservativen Judentums gegenüber Homosexualität als eine „*don't ask, don't tell*“-Mentalität beschreibt. Vgl. dazu Rosenthal. „*Of Pearls and Fish*“, 533f.

der Umgang mit homosexuellen Gemeindemitgliedern von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlich gestalten.

Als Bewegung aus dem konservativen Lager hatte sich unter Kaplan das heute als eigene jüdische Strömung etablierte rekonstruktionistische Judentum entwickelt. Es lehnt jegliche göttliche Inspiration oder einen Ursprungsgedanken des jüdischen Religionsgesetzes ab. Stattdessen interpretieren seine Anhänger diese Schriften als menschlichen Versuch, Gott als die Kraft der Selbsterfüllung oder Rettung zu entdecken. Des Weiteren sehen sie die *Halacha* nicht als verbindlich an, sondern verwenden die jüdischen Gesetze und Traditionen als eine Art Leitfaden für eine sich stetig entwickelnde jüdische Zivilisation. Die Entscheidung der Einhaltung von Gesetzen oder die Durchführung der Rituale liegt im Ermessen des Einzelnen.<sup>136</sup>

Das *Reconstructionist Rabbinical College* sprach sich im Jahr 1994 für die Aufnahme von LGBT-Juden<sup>137</sup> aus und setzte sich stark für die Unterstützung und Ausbildung schwuler oder lesbischer Rabbiner und Lehrer ein, sowie für die Durchführung homosexueller Ehen. Auch in der Gestaltung ihrer Synagogen setzten sie ein Zeichen für die Aufnahme und das Willkommensein von LGBT Juden und Jüdinnen. Homosexualität stelle für die Vertreter des rekonstruktivistischen Judentums keine Bedrohung für die jüdischen Familie und den Erhalt des Judentums dar, sondern sei ein religiöser Wert, der für ökonomische Gerechtigkeit stehe, Sicherheit gebe, Beziehungen stabilisiere und auch die Kindererziehung unterstütze.<sup>138</sup>

Den Diskurs um Homosexualität im innerjüdischen, amerikanischen Kontext zeichnet ein vielfältiges Meinungs- und Argumentationsspektrum aus, dessen Spannungsmoment die soziale Realität von Homosexuellen und dem jüdischen Religionsgesetz betrifft. Entscheidend in der Positionsbildung sind der jeweilige Akzeptanzgrad der *halachischen* Texte und der *Tora*, deren Auslegung und Begriffsverständnis von Homosexualität. Dabei lassen sich drei Tendenzen feststellen: die vollständige Akzeptanz der *Tora* führt zur Verurteilung von Homosexualität und Homosexuellen als Widernatürlichkeit und Sündhaftigkeit. Die soziale Realität von homosexuellen Gemeindemitgliedern wird verneint oder ihre sexuelle Orientierung als krankhaft angesehen, die therapeutische Maßnahmen erfordern. Diese Position

---

<sup>136</sup> Vgl. ebd., 536.

<sup>137</sup> LGBT ist die englische Abkürzung für Lesbian Gay Bisexual Trans.

<sup>138</sup> Vgl. ebd., 536 mit Hinweis auf Elwell Levi, Sue & Rebecca T. Alpert. „*Introduction. Why a Book on Lesbian Rabbis?*“. In: Rebecca T. Alpert et. al. 2001. *Lesbian Rabbis: The First Generation*. New Jersey: Rutgers University Press, 1-36; Alpert. „*Religious Liberty, Same-Sex Marriage, and the Case of Reconstructionist Judaism*“. In: Richard Hirsh (Hrsg.). Fall 2003. *The Reconstructionist*, Vol. 68 (1), 33-42. Online: URL = <<http://www.bjpa.org/Publications/downloadFile.cfm?FileID=4085>> (Zugriff v. 13.07.2014).

wird vor allem in orthodoxen und auch konservativen Kreisen vertreten. Die historisch-kritische Lesart der jüdischen Gesetze führt zu einer offeneren Position gegenüber Homosexualität, da Änderungen in der *Halacha* grundsätzlich möglich sind und eine rechtliche Gleichstellung von homosexuellen Gemeindemitgliedern auch auf institutioneller Ebene angestrebt werden (bspw. im Reformjudentum, liberalen Bereichen des konservativen und orthodoxen Judentums). Bei einer vollständigen Ablehnung jeglicher Göttlichkeit oder Unveränderlichkeit der *Tora* und *Halacha*, fällt eine *halachische* Legitimation von Homosexualität weg und führt zur vollständigen religionsgesetzlichen und praktischen Akzeptanz.

Vor allem in orthodoxen und konservativen Strömungen des Judentums ist eine rege Diskussion festzustellen, in der sich Befürworter und Gegner der Akzeptanz von Homosexuellen und Homosexualität gegenüberstehen. Daran wird auch deutlich, dass dieser Diskurs nicht nur ein Ringen um den *halachischen* Umgang beinhaltet, sondern die Positionierung zur Homosexualität auch als Strategie der eigenen Profilschärfung zur Mitgliedergenerierung sowie als Abgrenzungsstrategie zu liberalen Strömungen verwendet wird.

### **3. Analyse der Bewältigungsstrategie von Steven Greenberg im Spannungsfeld von Homosexualität und orthodoxem Judentum**

In diesem Diskursfeld lässt sich Steven Greenberg als ein Vertreter eines orthodoxen Judentums verorten, der mit seinem Buch „*Wrestling with God and Men*“ einen Versuch unternimmt, eine *halachische* Lösung für die Problematik Homosexualität zu entwickeln und in ein orthodoxes Judentum zu integrieren. In Kapitel 3.1. erfolgt eine kurze Darstellung Greenbergs Biographie und seinen autobiographischen Erläuterungen, Kapitel 3.2. beinhaltet den Argumentationsaufbau, seine Positionierung, die Problemlage, Ziele und Methoden Greenbergs. Zur Analyse derselben wird das nach Giddens entwickelte Kategoriensystem angewendet, um die Bewältigungsstrategie Greenbergs als rekursiven und reflexiven Prozess der Produktion und Reproduktion sozialer Ordnung zu beschreiben. Die Kapitel 3.3. und 3.4., die im Aufbau dem Argumentationsverlauf Greenbergs entsprechen, beinhalten die Analyse der Argumentation Greenbergs anhand der Kategoriensysteme nach Eisenstadt.

### 3.1. Biographie und Autobiographisches von Steven Greenberg

Steven Greenberg beschreibt seine Lebensgeschichte vor dem Hintergrund seiner beiden Identitäten, der religiösen sowie der homosexuellen, die er als Referenzrahmen seiner heutigen Identität als homosexueller orthodoxer Rabbiner bezeichnet.<sup>139</sup> Im Jahr 1956 geboren, wuchs er zusammen mit drei Geschwistern in Columbus, der Hauptstadt des Bundesstaates Ohio auf. Seine Eltern, Fran Zilberstein, eine Immobilienmaklerin, und Dan Greenberg, ein Geschäftsmann, verstanden sich dem konservativen Judentum zugehörig und erzogen ihre Kinder auch in diesem Sinne. So beschreibt Greenberg, dass seine Eltern eine sehr aufgeklärte Position gegenüber Religion vertreten hätten: die Wissenschaft hätte Religion mit ihren primitiven Begriffen und ihrem Aberglaubens, dass die *Tora* von göttlicher Autorschaft sei, entlarvt. Deshalb sei für sie die Orthodoxie eine rückwärtsgewandte und nostalgische Form des Judentums gewesen. In diesem nicht orthodoxen Umfeld aufgewachsen, weckte die Begegnung mit dem aus Manchester stammenden orthodoxen Rabbiner Joseph Vilensky, Greenbergs Interesse und bewirkte schließlich sein Übergehen in das orthodoxe Judentum.<sup>140</sup> Nach dem Highschool-Abschluss zog Greenberg nach New York, wo er an der *Yeshiva University* ein Philosophiestudium und die Rabbinerausbildung begann. Diese führte er in Israel an der *Yeshivat Har Etzion*<sup>141</sup> weiter und erhielt 1983 seine Abschlüsse in Philosophie von der *Yeshiva University* und seine Rabbinerordination vom rabbinischen Seminar (RIETS, *Yeshiva University*). 1984 übernahm er seine erste Stelle als Gemeinderabbiner in Roosevelt Island.<sup>142</sup> Seit 1985 ist er am *National Jewish Center for Learning and Leadership* (CLAL) als *Senior Teaching Fellow* in New York tätig. Im Jahr 2010 gründete er mit Miryam Kabakov die Organisation *Eshel*<sup>143</sup>, die sich für die aktive

---

<sup>139</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 4.

<sup>140</sup> Vgl. ebd. 4-6; Karpel, Dalia. 31.05.2013. „*And God Created Gays*“, 1-5. Online: URL = <[http://my.mli.org.il/mli\\_Pdf/mandel\\_press/StevenGreenberg\\_Haaretz\\_31May2013.pdf](http://my.mli.org.il/mli_Pdf/mandel_press/StevenGreenberg_Haaretz_31May2013.pdf)> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>141</sup> Die *Yeshivat Har Etzion* wurde 1968 in *Gush Etzion* gegründet und ist eine der größten *Hesder* Universitäten in Israel. Als solche ermöglicht sie es Talmudstudenten während ihres Studiums ihren Wehrdienst in der israelischen Armee zu leisten. Vgl. hierzu Breuer, Mordechai & Simha Assaf & Adin Steinsaltz. „*Yeshivot*“. In: Berenbaum & Skolnik: *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 21, 320. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587521249&v=2.1&u=imcp1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=a561bc5de2ef762f59755b9a0f2d2557>> und Homepage von *Yeshivat Har Etzion*. Online: URL = <<http://www.haretzion.org/about-us>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>142</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 6-8.

<sup>143</sup> Die Organisation *Eshel* bietet speziell für jüdisch, orthodoxe LGBT-Personen Gottesdienste, Workshops und Ausbildungsprogramme an. Sie setzen sich für orthodoxe „*Welcoming Synagogues*“ ein und bieten mit ihrem *Eshel Speakers Bureau* (ESB) sowie mit dem *Eshel Parent Retreat* ein Forum und Trainingszentrum für jüdisch, orthodoxe LGBT-Personen und ihre Angehörigen an. Vgl. hierzu die Website von *Eshel*. Online: URL = <<http://www.eshelonline.org/>> (Zugriff v. 13.07.14).

Inklusion homosexueller orthodoxer Gemeindemitglieder einsetzt. Er lebt mit seinem Lebenspartner Steven Goldstein und ihrer gemeinsamen Tochter Amalia in Boston.<sup>144</sup>

Parallel zur Entwicklung und Ausbildung seiner religiösen Identität, beschreibt Greenberg das Entdecken seiner homosexuellen Identität als langsamen Weg eines inneren und äußeren *Coming-Outs*. Dieses Gefühl des Andersseins habe sich im Laufe seiner Teenagerjahre zur Selbsteinschätzung einer bisexuellen Identität entwickelt. *Halachische* Gesetze, wie bspw. das sogenannte *Negia*-Verbot, also das Verbot eines körperlichen Kontakts mit Frauen, hätten es ihm ermöglicht, sowohl vor sich selbst als auch vor anderen hinsichtlich seiner sexuellen Orientierung im Verborgenen zu bleiben. Als Schlüsselerlebnis und erstes äußeres *Coming-Out* bezeichnet Greenberg seine Unterhaltung während seines Studiums in Israel, mit dem ultra-orthodoxen Rabbiner Yosef Shalom Eliashuv. Sein *Coming-Out* als bisexuell habe der Rabbiner mit den Worten <“*My dear one, my friend, you have twice the power of love. Use it carefully*“><sup>145</sup> beantwortet, als große Möglichkeit zur Liebe. Diese Antwort sei für Greenberg, der hier seine Suche nach einem Verstehen und nicht nach einer Erlaubnis des sexuellen Vollzugs betont, eine große Erleichterung gewesen, da das sexuelle Verlangen als Möglichkeit zu einem breiteren, spirituelleren und emotionsreichen Leben angesehen sowie seine Ziele und Wünsche (Rabbiner, Heirat, Familie) nicht ausgeschlossen wurden.<sup>146</sup>

Nach seiner Rückkehr aus Israel und während seiner Amtszeit als Rabbiner erzählt Greenberg von vielen gescheiterten Versuchen, Beziehungen mit Frauen in eine Ehe zu überführen; ab 1985 führte er eine Art Parallellieben zwischen seiner ersten Beziehung zu einem Mann und der Suche nach einer passenden Ehefrau. Das Bewusstwerden seiner homosexuellen Identität führte zu einer umfangreichen Auseinandersetzung mit seiner religiösen Identität. Als eine Art Selbstbekenntnis formulierte er erstmals seine orthodoxe und homosexuelle Identität in

---

<sup>144</sup> Vgl. Karpel. „*And God created gays*“; o.A. 25.10.2013. „*Clal Faculty: Rabbi Steve Greenberg*“. Online: URL = <<http://www.clal.org/cms/node/3033>> (Zugriff v. 13.07.14). *The National Jewish Center for Learning and Leadership* wurde 1974 von Rabbiner Irving Greenberg, Elie Wiesel und Rabbiner Steve Shaw gegründet und ist ein interdisziplinäres Ausbildungsinstitut für Führungskräfte dessen Hauptziele der innerjüdische Dialog unter Berücksichtigung der jeweiligen Tendenzen innerhalb des zeitgenössischen Judentums (konservativ, orthodox, reformiert, rekonstruktionistisch) ist. Es bezeichnet sich selbst als Denkfabrik und *resource center*, bietet verschiedene Veranstaltungen, Vorlesungen und Seminare an und verfolgt das Ziel religiösen Pluralismus zu fördern sowie die jüdische Weisheit mit innovativer Wissenschaft zur Vertiefung der bürgerlichen und spirituellen Teilhabe in der amerikanischen Gesellschaft zu verbinden. Vgl. hierzu Homepage von *CLAL* Online: URL = <<http://www.clal.org/cms/about-clal>> (Zugriff v. 13.07.14); Vgl. Chanes, Jerome. „*Clal*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 4, 749f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587504335&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=8a3048358c51a72d475cce7553f968af>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>145</sup> Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 7.

<sup>146</sup> Vgl. ebd. 5-7.

dem Essay „*Gayness and God*“ unter dem Pseudonym Rabbi Yaakov Levado, der 1993 in der Zeitschrift *Tikkun*<sup>147</sup> erschien.

Diese Veröffentlichung und die zahlreichen Antworten anderer orthodoxer homosexueller Juden hätten Greenberg die Notwendigkeit einer Veränderung angezeigt und wären für ihn ausschlaggebende Ursachen gewesen, eine ausführliche Argumentation zur Inklusion homosexueller Juden in die orthodoxen Gemeinden zu entwickeln.<sup>148</sup> Von 1996-1998 reiste er mit Unterstützung eines zweijährigen Stipendiums des *Mandel Leadership Institutes* nach Jerusalem, studierte dort Erziehungswissenschaften, entwickelte erste religiöse Lernkreise für homosexuelle Männer (hebr. *Moah Gavra*, „male mind“) und gründete im Jahr 1999 das erste *Gay and Lesbian Community-Center*, das *Open House*<sup>149</sup> in Jerusalem. Der Neueröffnung des *Community-Centers* ging Greenbergs öffentliches *Coming-Out* voraus und es folgte die Veröffentlichung seines Artikels „*In the name of partnership*“ in der israelischen Tageszeitung *Maariv*. Die weiteren Entwicklungen beschreibt Greenberg als eine von Redakteuren der nordamerikanischen, jüdischen Zeitung *The Jewish Forward* initiierte Debatte um diese Thematik, die sich zu einem zirkulären Wechselspiel von Antwort und Gegenantwort zwischen ihm und anderen orthodoxen Rabbinern aufgebaut hätte. In diesem Kontext entstanden unter anderem scharfe Gegenargumentationen, welche die soziale Realität eines homosexuellen orthodoxen Rabbiners als Absurdität, ein verwechselndes Oxymoron oder sogar als gefährliche Verdrehung der Wahrheit bezeichneten.<sup>150</sup> Diese Ereignisse, die Teilnahme am Filmprojekt „*Trembling before G-d*“ von Sandi Simcha DuBowski, seine Erfahrungen und Erlebnisse bezüglich des Themas Homosexualität und orthodoxes Judentum hätten ihn veranlasst, eine sowohl theoretische wie auch praktische Annäherung an diese Thematik zu entwickeln, die diese beiden Identitäten nicht mehr trenne, sondern verbinde und

---

<sup>147</sup> *Tikkun* ist ein zweimonatlich erscheinendes amerikanisches Magazin mit Sitz in San Francisco. Es wurde Ende des 20. Jh. von führenden, linksgerichteten amerikanischen Juden gegründet, diente unter der Leitung von Rabbi Michael Lerner als literarisches Sprachrohr einer größeren Bewegung, die sich für jüdischen sozialen Aktivismus und eine spirituelle Erneuerung des Judentums einsetzt. Der Name des Magazins *Tikkun* (Reparieren) stammt aus der Kabbala und dient der Verdeutlichung der Zielsetzung der Autor- und Herausgeberschaft des Magazins: eine spirituelle Reparation der Welt durch jüdischen politischen Aktivismus. Sie schreiben sich selbst einer politischen Linie von den Bürgerrechtsbewegungen, über die Friedensbewegung, Feminismus, Ökologie bis hin zur Arbeiterbewegung ein und sehen sich als Alternative zum gegenwärtigen sozialen Egoismus, Materialismus und Zynismus. Vgl. hierzu Dollinger, Marc. „*Tikkun*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 19, 722. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587519837&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=dae3d135ba297c2d5cf1d05f87642ea>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>148</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 10.

<sup>149</sup> Die vollständige Bezeichnung des Open House ist, *The Jerusalem Open House for Pride and Tolerance* (JOH). Diese gemeinnützige Organisation setzt sich für die Belange von Schwulen, Lesben, Bisexuellen und Transgender ein. Vgl. Homepage von JOH. Online: URL = <<http://www.joh.org.il/>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>150</sup> Vgl. Greenberg, *Wrestling with God and Men*, 12f.

homosexuelle Juden in die orthodoxen Gemeinden integriere.<sup>151</sup> Dieses Vorhaben, welches Greenberg als einen achtjährigen Prozess beschreibt<sup>152</sup>, wurde im Jahr 2004 als Buch „*Wrestling with God and Men: Homosexuality in Jewish Tradition*“ veröffentlicht.

Die autobiographischen Aussagen Greenbergs zeigen klar die Reflexionsarbeit eines modernen sozialen Akteurs, wonach Identität in einem reflexiven Prozess konstruiert wird. Verschiedene Identitätsbereiche werden sinnvoll und stimmig in ein Identitätskonzept eingeordnet, das heißt es wird versucht, eine Lösung von Spannungen oder Widersprüchen zwischen verschiedenen Teilidentitäten anzustreben. So erfolgt eine begründete Selbsteinordnung in ein Glaubenssystem auf Basis eines emotionalen Zugehörigkeitsgefühls, sowie die Rekonstruktion des *Coming-Out*-Prozesses einer homosexuellen Identität. Die Kombination einer religiösen wie homosexuellen Identität wird als problematisch und widersprüchlich eingeordnet und eine Lösung angestrebt. Die Widersprüchlichkeiten treten in der wechselseitigen Gleichzeitigkeit auf emotionaler Erfahrungsebene und auf der religionsgesetzlichen Ebene auf. In der Frühphase des inneren *Coming-Out* wird das Religionsgesetz der *Negia* als Schutz der eigenen indifferenten sexuellen Orientierung genutzt. Mit zunehmender Gewissheit im *Coming-Out* Prozess führt die sexuelle Orientierung zu Brüchen mit den Religionsgesetzen, was vom sozialen Akteur als hochproblematisch angesehen wird. Die Entwicklung einer Lösungsstrategie, die eine Verbindung von Homosexualität und orthodoxem Judentum ermöglicht, wird als eine Notwendigkeit angestrebt. Beide Identitäten erhalten ihre Bestätigung bzw. Bekräftigung in schlüsselerlebnishaften Begegnungen mit rabbinischen Autoritäten: die Entscheidung sich der orthodoxen Richtung des Judentums anzuschließen geht auf die Begegnung mit Rabbiner Joseph Vilensky, die Bekräftigung und Versicherung seine (damals noch) bisexuelle Orientierung sinnvoll als Rabbiner nutzen zu können, auf die Begegnung mit der ultra-orthodoxen rabbinischen Autorität Yosef Shalom Eliashuv. Diese Legitimation, positive Beurteilung und Offenheit von einer autoritären, ultra-orthodoxen Seite erscheint für Greenbergs eigene Einstellung gegenüber seiner sexuellen Orientierung äußerst wichtig und wird als Beleg für eine neue Sichtweise auf sexuelle Orientierungen genutzt. Die Aussage des Rabbiners Eliashuv integriert Greenberg als autoritative Legitimation in sein eigenes Verständnis von Sexualität: Sexualität als Ausdruck von Liebe, Intimität und Vertrauen unabhängig der sexuellen Orientierung, mit den gleichen Möglichkeiten der Lebensgestaltung

---

<sup>151</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>152</sup> Vgl. ebd., vii.

wie Heterosexuelle sowie den Mehrwert einer nicht heterosexuellen Identität auf spiritueller und emotionaler Ebene.

Die Veröffentlichung seines Buches „*Wrestling with God and Men*“ ordnet Greenberg sinnvoll in seine Biographie als Ergebnis seiner langjährigen Erfahrungen als homosexueller orthodoxer Rabbiner sowie als Antwort eines innerorthodoxen Diskurses um Homosexualität ein. Er verknüpft und begründet damit seine Absicht, eine religionsgesetzliche Lösung für die Problematik der Homosexualität im orthodoxen Feld zu entwickeln, mit seiner eigenen Biographie und seinen Erfahrungen. Die Bewältigungsstrategie kann somit als ein rationalisiertes Ergebnis eines Rückkoppelungsprozesses eingeordnet werden, das zunächst durch unbewusste, das heißt nicht zielgerichtete, Motive beeinflusst worden ist und zu unabsichtlichen Handlungsfolgen geführt hat. Die Bewältigungsstrategie selbst als Argumentation verfolgt klare Ziele und kann somit als ein intentionales Unterfangen beschrieben werden.

Greenbergs Ausbildungsweg gestaltet sich als international angelegter Professionalisierungsprozess, der auf bereits bestehende soziale Strukturen in Form von Ressourcen zurückgreift und neue soziale Strukturen entwickelt. Die religiöse Identität erfährt zum einen eine Professionalisierung zur Rolle eines religiösen Experten und wird durch Zusatzausbildungen erweitert, zum anderen entstehen aus der Verbindung der religiösen und homosexuellen Identität erste neue soziale Strukturen mittels Institutionalisierungsversuchen. Der international gestaltete Professionalisierungsprozess Greenbergs beginnt bereits mit seiner Entscheidung ein Philosophiestudium sowie eine Rabbinerausbildung am RIETS der *Yeshiva University* und der *Yeshivat Har Etzion* in Israel zu absolvieren. Die Rabbinerordination bietet die Grundlagen, die Rolle eines religiösen Experten zu übernehmen. Eine zweite Phase der Professionalisierung findet in Israel mit einem erziehungswissenschaftlichen Aufbaustudium statt unter Nutzung bereits bestehender Institutionen, dem *Mandel Leadership Institute*. Sie kann als Phase beschrieben werden, in der die Kombination der homosexuellen und religiösen Identität des sozialen Akteurs zu einer Professionalisierung und Institutionalisierung führt, in Form des schwulen Lernzirkels und der Eröffnung des *Gay and Lesbian Community-Centers* (JOH) in Jerusalem. Zudem ist diese Phase, wie bereits die erste Professionalisierungsphase, international im Austausch zwischen den Vereinigten Staaten und Israel angelegt.

Des Weiteren ist hinsichtlich der Korrelation von homosexueller und religiöser Identität eine weitere institutionelle Verbindung festzustellen: die Stelle als Gemeinderabbiner (1984) wird



nicht mehr weitergeführt, wobei hier keine Angaben über mögliche Gründe vorliegen. Stattdessen übernimmt Greenberg die Stelle als *Senior Teaching Fellow* am *CLAL – The Jewish Center for Learning and Leadership*. Dieses Ausbildungsinstitut ist interdisziplinär ausgerichtet und setzt sich für den innerjüdischen Dialog hinsichtlich der jeweiligen Gestaltungen und Abgrenzungen der einzelnen Strömungen ein. Es verfolgt zudem das Ziel, den religiösen Pluralismus sowie eine Verbindung zwischen jüdischer Weisheit und innovativer Wissenschaft für die bürgerliche und spirituelle Teilhabe an der amerikanischen Gesellschaft zu fördern. Ebenso ist das *Tikkun*-Magazin, in welchem er sein Selbstbekenntnis „*Gayness and God*“ veröffentlichte, interessiert an einer Veränderung der Welt mit jüdischem Einsatz. Beide Institutionen werden von Greenberg als Aushandlungsraum der problemhaften und widersprüchlichen eigenen Identität genutzt und spiegeln wechselseitig ihre jeweiligen Intentionen, Ziele und Zugehörigkeiten.

Somit kann Greenbergs Ausbildungsweg als Professionalisierung einer religiösen Identität unter Verwendung bestehender sozialer Strukturen, die als Ressourcen verwendet werden, beschrieben werden. Für die Kombination der homosexuellen und religiösen Identität werden bestehende institutionalisierte Formen (wie die Zeitschrift *Tikkun*, Filmformat „*Trembling before G-d*“) für ein Selbstbekenntnis und eine gleichzeitige Diskurseröffnung im orthodoxen Bereich genutzt bzw. werden institutionalisierte Formen (Lernzirkel *Moah Gavra*, JOH, Israel; *Eshel*, Vereinigte Staaten) entwickelt.

### **3.2. Argumentationsaufbau in „*Wrestling with God and Men*“: Positionierung, Problemstellung, Ziele, Methode**

Greenberg argumentiert aus der Perspektive eines modernen orthodoxen Rabbiners für die Inklusion Homosexueller in orthodoxe Gemeinden und zwar sowohl auf theoretischer, also religionsgesetzlicher und theologischer Ebene, wie auch auf praktischer Ebene, also bezüglich praktischer Handlungsvorschläge für Rabbiner, homosexuelle orthodoxe Juden und andere orthodoxe Gemeindemitglieder. Er verbindet in seiner Argumentation seine Rolle als orthodoxer Rabbiner, die ihm die Kompetenz erbringt, eine religionsgesetzliche Lösung zu entwickeln, mit der Rolle als homosexueller Gläubiger, die er als emotionale Erfahrungsebene verfügbar, nutzbar und anschlussfähig macht. Entsprechend dieses Zieles ist auch die Argumentation aufgebaut, die sich in einen theoretischen Teil, die Kapitel „*Sacred Texts*“<sup>153</sup>,

---

<sup>153</sup> Vgl. ebd., 41-98.

„*Evidence*“<sup>154</sup>, „*Rationales*“<sup>155</sup>, und in einen praktischen Teil, das Kapitel „*Conversations*“<sup>156</sup> einteilen lässt.

Zunächst zu seiner Selbstpositionierung als Vertreter eines modernen orthodoxen Judentums und der Rolle als orthodoxer Rabbiner. Greenberg sieht sich dem *halachischen* System streng verpflichtet, was er als Kriterium für eine Einordnung in die Orthodoxie ansieht. Dieser Auffassung stellt er eine historisch-kritische Lesart gegenüber, die aufzeige, dass die Regeln der *Halacha* meist aus pragmatischen Gründen und unter den jeweiligen historischen, sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen von den Rabbinern und Weisen ausgehandelt und verändert worden sei. Erst die Moderne der 1800er Jahre habe die Orthodoxie zu einer Gegenbewegung zum Reformjudentum werden lassen und habe damit die strenge Auffassung der *Tora* und *Halacha* als unveränderlich verursacht.<sup>157</sup> Des Weiteren verweist Greenberg auf die interne Pluralität und Divergenz des orthodoxen Judentums sowie die Schwierigkeit weitere klare Orthodoxiekriterien zu formulieren, da es zwar einen Minimalkonsens<sup>158</sup> gebe, die Umsetzung aber von den Gläubigen und Rabbinern selbst abhängen. Entscheidend für ihn sei die Verknüpfung bzw. der Umgang der Orthodoxie mit der Bedeutung von Moderne. Dabei ordnet er die Strömung der modernen Orthodoxie am offensten gegenüber der Moderne ein, was er mit Hinweis auf die Gründung der *Yeshiva University* als sowohl säkulare wie religiöse Institution, dem aktiven Engagement der meisten orthodoxen Juden in der amerikanischen wie jüdischen Gesellschaft sowie mit dem Vergleich des Verhaltens Anhänger des ultra-orthodoxen Judentums begründet.<sup>159</sup>

In Bezug auf den Umgang mit der *Tora* und der *Halacha* vertritt Greenberg neben der historisch-kritischen Lesart der *Halacha* den Standpunkt, dass die *Tora* göttlichen Ursprungs sei. Allerdings bestehe ein Unterschied zwischen den Worten und den Deutungen der *Tora*. Die Worte seien demnach alle als Offenbarung zu verstehen, allerdings würden diese Worte keinen einzelnen, eindeutigen Zweck beinhalten.<sup>160</sup> Die Aufgabe heutiger Rabbiner sei es die *Tora*, als ein zeitloses, lebendiges Schriftstück, von den jeweiligen kontextuell bedingten und

---

<sup>154</sup> Vgl. ebd., 99-146.

<sup>155</sup> Vgl. ebd., 147-216.

<sup>156</sup> Vgl. ebd., 217-265.

<sup>157</sup> Vgl. ebd., 16f.

<sup>158</sup> Dieser Minimalkonsens des orthodoxen Judentums besteht aus folgenden Punkten: der göttliche Ursprung der *Tora*, die Pflicht zum *Tora*- und *Talmud*-Studium, die Einhaltung der *Halacha*. Bezüglich der religiösen Praxis seien die Einhaltung der Feiertage und des *Shabbats*, die *Kashrut*-Gesetze, die sexuellen Reinheitsgesetze sowie für Männer das dreimalige Gebet am Tag und das *Tora*-Studium Charakteristika einer orthodoxen Richtung. Vgl. ebd., 18f.; Kapitel 2.1.2.

<sup>159</sup> Vgl. ebd., 18f.

<sup>160</sup> Vgl. ebd., 20.

moralischen Vorstellungen zu befreien. Ihre Zeitlosigkeit und die Verpflichtung der Rabbiner, sie in den jeweiligen historischen und zeitlichen Kontext umzusetzen, sie ständig zu hinterfragen und neu zu entdecken ist Greenberg zufolge die Möglichkeit zur Göttlichkeit der *Tora*.<sup>161</sup> Diese rabbinische Tradition des Hinterfragens und Neuentdeckens führt Greenberg auf die beiden Rabbiner Joshua und Ezechiel aus Jawne (1. und 2. Jh. n. d. Z.) zurück. So ist die Orthodoxie für Greenberg kein Schutzwall gegen die Unsicherheiten der heutigen Zeit, kein Musterbeispiel von Konformität und keine gegenkulturelle Revolution gegen die amerikanische Gesellschaft, sondern:

*„[a] <cross-historical conversation>, a spiritual and moral ground from which to contend with life’s myriad possibilities, a disciplined and balanced way to live a great life in the midst of inevitable uncertainty.“<sup>162</sup>*

Die Orthodoxie als jüdische Tradition sei also eine spirituelle und moralische Basis, die selbst durch Vielfalt geprägt sei und so Disziplin und Balance in das moderne Leben voller unausweichlicher Unsicherheiten bringe. Sie bevorzuge gute Fragen statt guter Antworten und gehe von einem Gott aus, der lieber die Diskussion der Rabbiner höre, als ihre Behauptungen, zu wissen, was die *Halacha* sei.<sup>163</sup> Mit dieser Interpretation eines modernen orthodoxen Judentums begründet Greenberg seine eigene Entscheidung als homosexueller Rabbiner, der sich einmal für eine orthodoxe Richtung entschieden hat, dieser auch eingeschrieben bleiben zu können.<sup>164</sup>

Diese Interpretation des Judentums verbindet Greenberg aufgrund der Offenheit seines Glaubenssystems gegenüber zeitgenössischen Umständen mit einem feministischen und *queer*-theoretischen Ansatz. Diese Perspektiven zeigen sich in Greenbergs Verständnis von Homosexualität als gleichberechtigte aber unterschiedliche Sexualitätsform, seiner Kritik der Verhandlung von Homosexualität in religionsgesetzlichen Texten und orthodoxen Gemeinden als patriarchale Ideologien, die misogynie und homophobe Strukturen implizieren, sowie

---

<sup>161</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>162</sup> Ebd., 23.

<sup>163</sup> Vgl. ebd., 23.

<sup>164</sup> Greenberg führt auch Gegengründe von homosexuellen orthodoxen Juden und Jüdinnen an, die in einem orthodoxen Umfeld aufgewachsen sind, und dieses trotz ihrer homosexuellen Orientierung nicht verlassen wollen. Hier spiele eine gewisse Bequemlichkeit und Vertrautheit des orthodoxen Lebens und dessen, wie Greenberg es bezeichnet, hypersoziale Gestaltung in Form von intensiven Familienverbindungen, Nachbarschaftsnähe und Feierlichkeiten, ebenso eine große Rolle wie der Schutz der Familie und Lebenspartner sowie die Überzeugung, dass die Liebe zu Gott und *Tora* nicht aus der eigenen Identität ausgeschlossen werden könne. Vgl. ebd., 22f. Auf den Umgang mit dem wichtigen Faktor der sozialen Gemeinschaft von Orthodoxie geht Greenberg in seinem praktischen Teil genauer ein.

seinem Standpunkt sich für Gendergleichheit einzusetzen. Vor allem den feministischen Ansatz der Gendergleichheit betont Greenberg mehrfach als sein Vorbild hinsichtlich eines inkludierenden und damit erfolgreichen Umgangs mit Homosexuellen.<sup>165</sup>

Greenberg integriert somit *queer*-theoretische und feministische Ansätze in ein modernes orthodoxes Judentum und formuliert sie zu einem konkreten und nun auch orthodoxen Handlungsauftrag und Ziel um, indem er auf die Dringlichkeit einer solchen Perspektive hinweist:

*„I believe that the proper Halakhah, the one that treats this phenomenon [homosexuality] responsibly, honestly, and intelligently, is not the present one. In fact, I believe that avoiding the issue of sexuality and gender at this moment of history will prove disastrous. It will [...] endanger the very continuation of Torah and mitzvah Judaism in our world.“*<sup>166</sup>

Seine persönliche Involvierung in diese Thematik versteht Greenberg entgegen seiner Kritiker als kein Ausschlusskriterium für die Diskursteilnahme, sondern durch Offenlegung seiner Perspektiven als nützliche Unterstützung in der Problemlösung und plädiert so für einen freien Prozess der Meinungsbildung unter Berücksichtigung der jeweiligen vielfältigen Subjektivitäten. Um die risikobehaftete Meinungspluralität zu bewältigen, beruft er sich auf die rabbinischen Verfahrensprinzipien des Philosophen Emanuel Levinas (1906-1995)<sup>167</sup>: zunächst müsse die Kommentatortradition bezüglich einer Textstelle nachvollzogen werden, bevor ein eigener Kommentar dazu verfasst werden könne. Ein nächster Schritt beinhalte das sorgfältige und akribische Lesen unter besonderer Berücksichtigung von Sprache und Kontext. Schließlich solle ein Interpret für seine gegenwärtige Umwelt offen sein und im Austausch mit anderen stehen. Vor allem unter letzterem sieht Greenberg die große

---

<sup>165</sup> Vgl. ebd., 14f. Als Erfolgsbeispiel führt Greenberg die Organisation *Jewish Orthodox Feminist Alliance* an. Sie ist eine der jüngsten amerikanischen, jüdischen Organisationen (gegr. 1997), die sich im Rahmen des jüdischen Religionsgesetzes für die Rechte und Gleichheit von Frauen in den Bereichen Familie, Synagoge, Studium, in jüdischen Gemeinschaftsorganisationen einsetzen. 1997 wurde sie von der amerikanischen Schriftstellerin Blu Greenberg nach der ersten Internationalen Konferenz über Feminismus und Orthodoxie gegründet. Vgl. Perez, Rosa Alvarez. „*Jewish Women's Leagues*“. In: Fedwa Malti-Douglas. 2007. Encyclopedia of Sex and Gender, Vol. 3. Detroit: Macmillan Reference USA, 808f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2896200339&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=8e82e0c19b336832884fa9f6c41703ae>> und Homepage von JOFA. Online: URL = <<http://www.jofa.org/>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>166</sup> Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 13.

<sup>167</sup> Emanuel Levinas (1906-1995) war neben Persönlichkeiten wie Hermann Cohen, Martin Buber oder Franz Rosenzweig einer der berühmten Philosophen, der die jüdische Philosophie maßgeblich beeinflusst hat. Für einen kurzen Überblick zu seiner Philosophie vgl. Meir, Ephraim. „*Levinas, Emmanuel*“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 12, 715-717. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587512295&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=7c06b01eb3889230d4dc7e53f908fce3>> (Zugriff v. 13.07.14)

Herausforderung und Chance für Veränderungen auf praktischer Ebene, also innerhalb der orthodoxen Gemeinde.<sup>168</sup>

In der Beschreibung der gegenwärtigen Lage homosexueller orthodoxer Gemeindemitglieder sowie seiner gleichzeitigen Kritik an diesbezüglichen bisherigen Lösungsstrategien orthodoxer Rabbiner stellt Greenberg die derzeitige Problemlage von Homosexualität in orthodoxen Gemeinden vor. Das Leben der Mehrheit orthodoxer homosexueller Juden und Jüdinnen<sup>169</sup> laufe im Verborgenen ab, versteckt vor sich und anderen aus Angst vor Zurückweisung und konfrontiert mit ständigem Selbsthass. Bedingt sei diese Zurückhaltung gerade durch den jeweiligen Umgang mit bzw. das jeweilige Verständnis in den orthodoxen Gemeinden von Homosexualität: Homosexualität könne als Abgrenzungsstrategie zu anderen jüdischen Strömungen oder zur amerikanischen Gesellschaft verwendet, oder als pathologisch problematisiert werden, in Form eines charakterlichen oder biologischen Defekts, den es zu beheben oder zu behandeln bedarf.<sup>170</sup> Orthodoxe Rabbiner seien bei der Konfrontation mit Homosexuellen überfordert, übernahmen christliche Positionen, in Form des Leitspruchs <“*loving the sinner and hating the sin*“><sup>171</sup>, würden eine Stärkung des moralischen Willens durch Gebete oder Therapien empfehlen oder sogar eine zölibatäre Lebensführung vorschlagen, da sie von einer Überwindbarkeit einer sexuellen Orientierung ausgingen. Homosexualität werde zudem nicht nur als funktionale Bedrohung von Familie, Partnerschaft und Gemeinde angesehen, sondern auch, wenn Homosexualität als Identitätsform aufgefasst wird, als Bedrohung der *Tora* als gottgegebenes Wort.<sup>172</sup>

Ausgehend von dieser Problemlage, die er als Spannung zwischen einem Religionsgesetz und einer sozialen Realität auffasst, sieht Greenberg die Notwendigkeit, eine spezielle orthodoxe Bewältigungs- und Lösungsstrategie zu entwickeln. Hierbei formuliert er folgende Ziele:

Innerhalb des jüdischen Diskurses um Homosexualität wolle er ein speziell orthodoxes Konzept entwickeln, welches eine Inklusion von Homosexuellen in eine orthodoxe Gemeinde

---

<sup>168</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 21f.

<sup>169</sup> Die Position lesbischer orthodoxer Jüdinnen schätzt Greenberg im Vergleich zu männlichen homosexuellen Juden durchaus schwieriger ein, da sie innerhalb der orthodoxen Gemeinde streng in die Rolle als Tochter, Ehefrau und Mutter sozialisiert würden. Frühe Heiraten würden deshalb eine mögliche homosexuelle Orientierung erst spät erkennbar machen. Eine Lebensgestaltung als homosexuelle Jüdin bleibt in den meisten Fällen aufgrund ihres Umfelds aus. Auch unverheiratete Frauen würden, da ihr Status keine aktive Mitgliedschaft in der Gemeinde erlaube, eher das orthodoxe Umfeld verlassen. Ausnahmen für die Aufnahme und aktive Mitgliedschaft alleinstehender Frauen in orthodoxen Gemeinden gäbe es in New York und Israel (*Shirah Hadashah*). Vgl. ebd., 14.

<sup>170</sup> Vgl. ebd., 15.

<sup>171</sup> Ebd., 15.

<sup>172</sup> Vgl. ebd., 15f.

sowohl auf theoretischer, also religionsgesetzlicher, wie auf praktischer Ebene ermöglichen soll. Dieses Konzept solle sowohl einen religiösen Weg für homosexuelle Gläubige eröffnen als auch eine Hilfestellung für orthodoxe Rabbiner im Umgang mit homosexuellen Gläubigen liefern und sich von liberalen Lösungen<sup>173</sup> abgrenzen. Dazu versuche er entgegen liberaler und auch traditioneller Ansichten aus dem Kanon traditioneller jüdischer Texte ein Argument zur Verteidigung homosexueller Beziehungen zu entwickeln, um homosexuellen orthodoxen Gläubigen einen religiösen Weg zu zeigen, der über die Erlaubnis, homosexuellen Geschlechtsverkehr auszuüben, hinaus gehe. Stattdessen möchte er einen religiösen Weg innerhalb orthodoxer Gemeinden aufzeigen, der Homosexualität als gleichgeschlechtliches Verlangen, Liebe, Intimität und Verpflichtung auffasse. Auf praktischer Ebene umfasst dieses Konzept ein Kommunikationsmodell zwischen orthodoxen Rabbinern und homosexuellen Gläubigen mit den Zielen, das jeweilige Wissen der beteiligten Parteien zu erweitern, damit ein Verständnis für die jeweils andere Subjektivität zu entwickeln, sie ernst und wahr zu nehmen, sowie ein Bewusstsein für die gegenwärtige Zeit zu entwickeln.

Des Weiteren beabsichtigt er, das allgemeine Bild von Orthodoxie als Gegner von Homosexualität zu relativieren und gleichzeitig eine Art Verteidigungsschrift der *Tora* zu entwickeln, die auch außerhalb der jüdischen Gemeinde Wirkung zeigen sollte. Seiner Meinung nach wäre die *Tora* zu oft und fälschlicherweise von anderen Religionsgruppen, wie bspw. dem Christentum, oder der westlichen Kultur allgemein als Grundlage und Rechtfertigung für die Diskriminierung Homosexueller verwendet worden.<sup>174</sup>

Für die Umsetzung dieser Ziele konnten bei Greenberg verschiedene Strategien die religionsgesetzliche und praktische Ebene betreffend festgestellt werden, die er immer wieder zur Legitimierung seines Vorgehens in den Kontext seines Verständnisses eines modernen orthodoxen Judentums als traditionstreue Richtung einbettet. Allem voran steht sein Verständnis von Homosexualität als homosexuelles Verlangen, für welches er eine religionsgesetzliche Lösung für homosexuelle orthodoxe Juden zu entwickeln versucht. Um diese Auffassung von Homosexualität in der *Tora* zu belegen, wendet er eine genderkritische Lesart an, die auch als *queer reading*<sup>175</sup> bezeichnet werden kann.<sup>176</sup> Im Umgang mit rabbinischen

---

<sup>173</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>174</sup> Vgl. ebd., 25-31.

<sup>175</sup> *Queer reading* ist eine Methode der *Queer Theory* und geht auf die feministische Literaturwissenschaftlerin und Kulturkritikerin Eve Kosofsky Sedgwick zurück. Ziel dieser Methode ist es soziale Ordnungen kritisch hinsichtlich ihrer ausschließenden Oppositionen des Geschlechts (männlich/ weiblich) und der sexuellen Präferenz (homo-/heterosexuell) zu hinterfragen und zu analysieren. Vgl hierzu Degele, Nina. 2008. *Gender/ Queer Studies. Eine Einführung*. Paderborn: Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG.

<sup>176</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, Kapitel „*Sacred Texts*“, 41-98.

Texten (*Midrasch*-Literatur, *Talmud*-Kommentare der *Rischonim* und *Acharonim*, Rechtsliteratur wie *Schulchan Aruch* und *Responsen*-Literatur) arbeitet Greenberg mit seiner Strategie der De- und Remystifizierung. Damit will er eine rationalen Enttabuisierung eines Verbots mit einer religiösen Realität, welche Spiritualität, Sinnhaftigkeit und auch den Mehrwert von Sexualität postuliert, verbinden. Diese Methode kann auch als historisch-kritische Analyse mit einem diskursanalytischen und genderkritischen Ansatz bezeichnet werden, die zur Verargumentierung eines Gefühls verwendet wird, das zum einen die persönlichen Erfahrungen Greenbergs als homosexueller Rabbiner, zum anderen das Verständnis von Homosexualität als gleichgeschlechtliches Verlangen beinhaltet. Dieses Vorgehen sowie die emotionale Selbsterfahrungsberichte Greenbergs führen zu einem Rereading des Gesetzes von Lev 18. Er legitimiert diese Vorgehensweisen mit seinem Bezug auf die rabbinische Vorgehensweise nach dem Philosophen Levinas, der Rabbiner des 1. und 2. Jahrhunderts (Rabbiner Joshua und Ezechiel aus Jawne), sowie auf das *Midrasch* von Daniel dem Schneider<sup>177</sup>. Den Einbezug des Selbstgefühls als Methode führt er auf den jüdischen Autor Kalonymos zurück.<sup>178</sup>

Als Lösungsstrategie auf praktischer Ebene entwickelt Greenberg ein idealtypisch angelegtes Kommunikationsmodell, das er als talmudischen Dialog zwischen einem fiktiven Rabbiner und einem homosexuellen Gläubigen namens Joshua gestaltet. Als eine weitere Strategie führt Greenberg das *Coming-Out* homosexueller Gemeindemitglieder an, welches er zum einen als spirituelle Praxis für Homosexuelle formuliert und zum anderen als Grundlage für einen offenen und ehrlichen Dialog zwischen homosexuellen Gläubigen und anderen Gemeindemitgliedern entwickeln will. Diese Strategie führt er auf die Rabbiner Mordechai Josef Leiner und Abraham Isaak Kook zurück, sowie auf das Konzept *Satyagraha* des indischen Politikers und charismatischen Anführers der Nationalbewegung Mohandas Karamchand Gandhi. Damit verbunden impliziert diese Strategie die Begegnung auf der persönlichen Ebene in Form der sogenannten „*Welcoming Synagogues*“, wodurch die emotionalen Bindungen zwischen homosexuellen Gläubigen, orthodoxen Rabbinern und anderen Gemeindemitgliedern gestärkt werden sollen.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> Greenberg interpretiert Daniel als Kritiker der rabbinischen Macht- und Autoritätsstellung. Die Lesarten von Gesetzen mancher Rabbiner würden zur Unterdrückung der Betroffenen führen. Wenn menschliches Verständnis oder Mitgefühl fehle, würde Gott eingreifen und sich um die Unterdrückten kümmern. Greenberg verwendet diesen *Midrasch* als Beleg für die mögliche Irrtümlichkeit rabbinischer Entscheidungen sowie die Möglichkeit eine Beziehung zwischen Gott und den Menschen zu verargumentieren. Der *Midrasch* befindet sich in *Leviticus Rabbah* 32,8. Vgl. ebd., 25f., 211-214.

<sup>178</sup> Vgl. ebd. Kapitel „*Evidence*“, 99-146 und „*Rationales*“, 147-216.

<sup>179</sup> Vgl. ebd., Kapitel „*Conversations*“, 217-265.

Die Bewältigungsstrategie Greenbergs kann als soziale Praxis eines sozialen Akteurs in der Moderne beschrieben werden, die sich durch eine rekursive und reflexive Produktion und Reproduktion sozialer Strukturen auszeichnet. Ausgangspunkt ist die als problematisch und risikohaft beschriebene Situation homosexueller Juden in orthodoxen Gemeinden bedingt durch ein religionsgesetzliches Verbot von Homosexualität. Greenberg agiert als sozialer Akteur in einer Doppelrolle, der eines orthodoxen Rabbiners und der eines homosexuellen Gläubigen. Damit stehen ihm verschiedene Ressourcen und Regeln zur Verfügung, die die individuelle Grundlage seines Handelns bilden. Aus diesen Grundlagen heraus werden im Prozess eines korrektiven und auch bestätigenden Vorgehens neue Strukturen entwickelt. Als Ressource zur Umsetzung der Ziele verwendet Greenberg vor allem seine Position als religiöser Experte (Rabbiner, autoritative Ressource). Des Weiteren kann er, wie in der Darstellung seiner Biographie gezeigt wurde, auf ein international angelegtes Netzwerk an Institutionen und Personen aus den Bereichen der Wissenschaft, Medien (Film, Zeitschrift), jüdische Institutionen in den Vereinigten Staaten und Israel (CLAL, JOH) zurückgreifen.

Als Regeln, im Sinne von Deutungsschemata und Normen, verwendet Greenberg sein Konzept eines modernen orthodoxen Judentums sowie eine feministische und *queer*-theoretische Perspektive. Mit diesen Deutungsschemata und Normen kritisiert er zum einen das bestehende Regelsystem bezüglich Homosexualität im gegenwärtigen orthodoxen Judentum, zum anderen entwickelt er neue Strukturen in Form neuer Lesarten des Religionsgesetzes und der *Tora*. Dieser Prozess der kritischen Auseinandersetzung kann in diesem Fall eher als „Einbettungsprozess“, denn als „Entbettungsprozess“ beschrieben werden. Die historisch-kritische Analyse, die Greenberg in seiner Argumentation vornimmt, führt zu einer Kontextualisierung des jeweiligen rabbinischen Umgangs mit Homosexualität, die dann Ausgangspunkt einer Kritik wird. Die Suche nach Beispielen homoerotischer Beziehungen in der *Tora*, dem *Talmud* und der mittelalterlichen Poetik, hat das Ziel, Belege für eine soziale Realität von Homosexualität als gleichgeschlechtliches Verlangen zu sammeln. Die Kontextualisierung, also Einbettung, steht hier im Vordergrund. Auch die Strategie des Re-readings bleibt innerhalb des orthodoxen Kontextes, die neue Lesart wird wiederum in das bestehende Glaubenssystem eingebettet. Greenbergs Bewältigungsstrategie kann somit eher als ein „Einbettungsprozess“ mit einer damit verbundenen Retraditionalisierung bezeichnet werden.

Dieser Aspekt der Retraditionalisierung in der Ausbildung neuer Strukturen zeigt sich deutlich hinsichtlich des *reskillings*, des Rückgriffs auf bereits bestehende Fähigkeiten und Wissensbestände. Greenberg verwendet für seine Lösungsstrategie die rabbinische Tradition



des 1. und 2. Jh. n. d. Z., die rabbinische Vorgehensweise nach Levinas sowie den *Midrasch* von Daniel dem Schneider. Der Rückgriff auf feministische und *queer*-theoretische Ansätze stellt ebenso ein *reskilling* dar und es findet eine Einbettung in den modern orthodoxen Kontext statt. Damit verbunden wird auch die Strategie des *Coming-Out* in diesen Kontext als religiöser Weg eingebettet und als eine der jüdischen, mystischen Tradition implizite Vorgehensweise retraditionalisiert. Als weitere bereits bestehende Fähigkeit werden Greenbergs Selbstgefühl und seine persönlichen Erfahrungen als homosexueller Rabbiner herangezogen. Der einzige „Entbettungsprozess“, den Greenbergs Bewältigungsstrategie beinhaltet, betrifft die Konzeption des *Coming-Outs* als friedvolle Revolution, um einen offenen und ehrlichen Dialog zwischen homosexuellen Gläubigen und orthodoxen Gemeindemitgliedern zu initiieren. Für die Verbindung des *Coming-Out* mit einem sozialkritischen und revolutionären Auftrag bezieht sich Greenberg auf das Konzept *Satyagraha* des indischen Politikers und charismatischen Anführers der Nationalbewegung Mohandas Karamchand Gandhi. Dieser Einbezug kann als eher marginal betrachtet werden, da Greenberg zur Legitimation des *Coming-Out* hauptsächlich rabbinische Erklärungsmodelle anbringt.

Insgesamt wird der Rückbezug auf bereits bestehende Fähigkeiten und Wissensbestände, das *reskilling*, zur Problemlösung verwendet. Gleichzeitig dient es der Legitimation der Vorgehensweise Greenbergs. Somit kann die Bewältigungsstrategie als eine Retrationalisierung mit gleichzeitiger Legitimierung durch die Retrationalisierung beschrieben werden.

Diese Strategie einer Retrationalisierung lässt sich auch bei Greenbergs Konstruktion eines modernen orthodoxen Judentums feststellen: Die Konstitution eines modernen orthodoxen Judentums findet in der Aushandlung von Moderne und Tradition sowie den Grenzen zu den jeweils anderen jüdischen Strömungen statt. Der Begriff der Moderne wird von Greenberg hinsichtlich eines Glaubenssystems mit der Öffnung gegenüber der amerikanischen Kultur und Gesellschaft, den Institutionalisierungs- und Professionalisierungsprozessen sowie der Lebenspraxis moderner orthodoxer Juden in Abgrenzung zu anderen orthodoxen Strömungen verbunden. Auf religionsgesetzlicher Ebene zeichnet sich für ihn Moderne durch die Verwendung textkritischer Methoden aus, auf theologischer Ebene durch die Zeitlosigkeit und Lebendigkeit der *Tora*. Aufgabe der Rabbiner sei es, sie von den jeweiligen moralischen und kontextuell bedingten Vorstellungen zu befreien und auf die heutige Zeit anzuwenden. Diese Methode des Hinterfragens und Neuentdeckens führt Greenberg auf die rabbinische Tradition des 1. und 2. Jh. n. d. Z. zurück. Moderne Orthodoxie reagiere somit auf zeitgenössische Problematiken, wobei er diese Vorgehensweise wiederum in eine bereits bestehende Tradition einschreibt. Damit verbunden entwickelt Greenberg auch ein anderes Verständnis von

Orthodoxie. Das orthodoxe Judentum, das sich als Gegenbewegung zum Reformjudentum entwickelt habe, stellt für ihn nicht die richtige Orthodoxie dar. Orthodox sei das, was vor diesen Modernisierungsprozessen im traditionellen Judentum stattgefunden habe, nämlich eine Diskussion, entlang und quer zur Geschichte, eine spirituelle und moralische Basis, die durch Vielfalt geprägt sei. Orthodoxie liefere eine Orientierungshilfe und generiere Sicherheit in der Moderne voller Unsicherheiten und Risiken.

Mit dieser Konstruktion eines modernen orthodoxen Judentums macht Greenberg sein Glaubenssystem anschlussfähig für zeitgenössische Herausforderungen und bewahrt gleichzeitig die Vorstellung der *Tora* als göttliche Autorität sowie auf religionspraktischer Ebene die strenge Einhaltung bestimmter Religionsgesetze<sup>180</sup>. Im Hinblick auf die Gestaltung der verschiedenen Strömungen des amerikanischen Judentums kann Greenberg in die sehr liberale Richtung des orthodoxen Judentums eingeordnet werden, das durchaus Überschneidungen mit dem konservativen Judentum und auch dem Reformjudentum hinsichtlich des Umgangs mit dem Religionsgesetz aufweist.

Dieses Nutzbarmachen und Zurückgreifen auf Regeln und Ressourcen sind neben der Rationalisierung sozialer Handlungen wichtige Bestandteile der rekursiven Reflexivität des sozialen Akteurs in der Moderne. Sie tragen zu einem stetigen dialektisch angelegten Prozess von Behauptung und Hinterfragung sämtlicher Lebensbereiche bei und führen zu ständigen Veränderungen (Prozess der „Institutionalisierung von Wissen“). Greenbergs reflexiv und rekursive Handlung in Form seiner Bewältigungsstrategie weist diesen Prozess einer institutionalisierten Reflexivität auf. Als religiöser Experte legt er nicht nur seine eigene Position offen dar und vermittelt sein Wissen bezüglich seiner Doppelrolle als homosexueller orthodoxer Rabbiner, sondern hinterfragt und verändert auch bestehende Strukturen und Institutionen. Allerdings soll diese Bereitstellung eines diskursiven Wissens nicht zur weiteren Verunsicherung führen, sondern Sicherheit, Vertrauen und eine Lösung bezüglich der Homosexualitätsproblematik liefern.

Greenbergs Bewältigungsstrategie kann somit als ein rekursiv und reflexiv gestaltetes Handlungskonzept eingeordnet werden, das unter Rückgriff auf Regeln und Ressourcen zu einer Retraditionalisierung führt, diskursives Wissen bereitstellt und darum bemüht ist, Sicherheit, Vertrauen und eine kohärente, orthodoxe Lösung für die Homosexualitätsproblematik zu entwickeln.

---

<sup>180</sup> Vgl. hierzu Fußnote 163.

### **3.3. Die Lösungsstrategie der Homosexualitätsproblematik in der theoretischen Auseinandersetzung**

In den folgenden drei Unterkapiteln stelle ich Greenbergs argumentatives Vorgehen seiner Bewältigungsstrategie der Spannung von Homosexualität und orthodoxem Judentum vor.

Im Kapitel „*Sacred Texts*“ untersucht er unter den Aspekten Sexualität, Gender und Gefühl biblische Texte: die Schöpfung von Adam und Eva, sowie drei Geschichten aus dem Buch Genesis, die hauptsächlich als Referenz für sexuelle Vorfälle verwendet werden (Die Söhne Gottes, Gen, 6,1-3; Geschichte um Ham Gen 9,20-22; Die Sodomiter, Gen 19). Ebenso beinhaltet dieses Kapitel einen Exkurs bezüglich weiblicher Homosexualität.

Im zweiten Kapitel „*Evidence*“ versucht Greenberg die Existenz homoerotischer Beziehungen als soziale Realität anhand von Beispielen in *Tora*, *Talmud* und mittelalterlicher Poetik zu zeigen sowie anhand von Rechts- und *Responsa*-Literatur den Umgang mit Homosexualität in der Moderne mit dem des Mittelalters zu kontrastieren.

Im dritten Kapitel „*Rationales*“ wendet er sich den vier Hauptargumenten zu, mit denen Lev 18 als Homosexualitätsverbot legitimiert wird, nämlich dem Fortpflanzungsgebot, der sozialen Spaltung (*disruption*), der Verschmelzung/Durcheinander (*confusion*) sowie der Macht und Gewalt.

#### **3.3.1. Sexualität, Gender und Gefühl in der *Tora***

Greenbergs Argumentation beginnt mit einer grundsätzlichen Auseinandersetzung um die Gestaltung von Gender, Sexualität und Gefühl in der *Tora* und rabbinischen Schriften des zweiten und dritten Jahrhunderts. Hierfür zieht er die Genesis-Geschichte heran, da das in ihr entwickelte Welt- und Menschenbild fundamental das heutige Verständnis von Sex und Gender sowie die Vorstellung einer heterosexuellen Welt geprägt habe.<sup>181</sup> Greenberg kommt mit seiner genderkritischen Lesart des Schöpfungsberichts als Bruch- und Hierarchiegeschichte zu dem Ergebnis, dass der göttliche Plan zwar die Unterscheidung von Gender beinhaltet habe, die Trennung des Menschen hinsichtlich eines biologischen, sexuellen Geschlechts erst als Lösungsstrategie entwickelt worden sei, um die Einsamkeit des ersten Menschen zu überwinden. Ein weiterer Aspekt betreffe die Bedeutung und Verwendung von Geschlechtsverkehr und Sexualität in der *Tora* im Gegensatz zu rabbinischen Schriften: in der *Tora* werde der sexuelle Akt als Inbegriff der Vereinigung und Einheit verwendet, rabbinische Schriften stellen den Geschlechtsverkehr in den Kontext von Selbstverherrlichung, Macht und Gewalt. Ein Verständnis von Homosexualität als gleichgeschlechtlicher Akt verbunden mit

---

<sup>181</sup> Vgl. ebd., 41-43.

erotischem Verlangen, von dem Greenberg ausgeht, stelle demnach auch kein explizites Problem in der *Tora* dar, sondern Sexualität werde allgemein verhandelt. Das Buch Leviticus bilde eine Ausnahme, indem es Greenbergs kritischer Untersuchung zufolge explizit den sexuellen Geschlechtsakt zwischen Männern verbiete.<sup>182</sup>

#### a) Die Schöpfungsgeschichte

Greenberg bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Schöpfungsgeschichte von Mann und Frau in Gen 1,27 und Gen 2,24 und liest diese zum einen als Problemgeschichte der Schöpfung und Trennung sowie der Einsamkeit und Nichtperfektion der göttlichen Schöpfung.

Der Schöpfungsprozess gestalte sich als Trennungsprozess. Dieser impliziere sowohl einen Kampfmoment, da Dinge immer nach Einheit streben würden, als auch einen Machtmoment, der zum einen die Verbindung zweier getrennter Bereiche und zum anderen die Sehnsucht nach Verbindung der Dinge betrifft. Gegen die allgemeine rabbinische Lesart der beiden Genesisstellen als überlappende Schöpfungsgeschichte des Eins-zu-Zwei-Werdens, stellt Greenberg nun seine genderkritische Interpretation der Textstellen vor. Bei der Konzeption des Menschen- und Gottesbildes bezieht er sich auf die Ausführungen der Rabbiner Jeremia ben Eleazar<sup>183</sup> und Rabbiner Samuel bar Nachman<sup>184</sup> bezieht. Rabbiner Jeremia entwickelt ein Menschenbild, wonach der erste Mensch (*adam*) als androgyn bzw. Hermaphrodit geschaffen worden sei. Somit seien sämtliche menschliche Kapazitäten und Möglichkeiten (Gender) bereits im ersten Menschen angelegt gewesen: sexuell undifferenziert, ohne eine Trennung von Mann und Frau (Sex), ohne Machtansprüche oder Fragen bezüglich einer möglichen Verbundenheit und ohne innere Spannungen sei der erste Mensch ein friedliches Wesen gewesen. Rückbezogen auf das Gottesbild bedeute dies, dass Gott die Gesamtheit von allem integriert in Eins sei. Rabbi Samuel dagegen verstehe unter dem ersten Menschen (*adam*) ein Wesen mit zwei in entgegengesetzte Richtungen blickenden Gesichtern. Greenberg zufolge sind in diesem Menschenkonzept bereits zwei proto-Genderidentitäten angelegt: unterschieden auf emotionaler Ebene, aber verbunden auf körperlicher und geistiger Ebene.

---

<sup>182</sup> Eine ausführliche Stellungnahme zur Verbotslage und dem rabbinischen Umgang mit Leviticus bringt Greenberg im Kapitel „*Rationales*“ an, auf welche ich in Kapitel 3.3.3. eingehen werde.

<sup>183</sup> Jeremia ben Eleazar (2.-3. Jh. n. d. Z.) war seiner Zeit eine wichtige Autorität in der Auslegung der *Agada* und Zeitgenosse von Simeon ben Gamaliel. Vgl. o.A. o. J. „*Jeremia ben Eleazar*“ Online: URL = <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8594-jeremiah-ben-eleazar>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>184</sup> Samuel ben Nachman (3.-4. Jh. n. d. Z.) war seiner Zeit die Autorität in der Auslegung der *Agada*. Vgl. o. A. „*Samuel ben Nahman*“. In: Michael Berenbaum & Fred Skolnik (Hrsg.) 2007. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 17. Detroit: Macmillan Reference USA, 773f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587517441&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=cc6090b38d78df2876601e4fc777ac51>> (Zugriff v. 13.07.14).

Bereits vor einer Trennung in biologische Geschlechter hätte ein solches Wesen bereits die emotionale Unterschiedlichkeit und eine ständige innere Spannung erfahren. Auch dieses Menschenkonzept habe Einfluss auf ein Gottesbild, das so eine dynamische Einheit Gottes belege, deren Elemente sich in ständiger Spannung befänden und eine Vereinigung der entgegengesetzten Teile anstrebe.

Greenberg zieht aus beiden Interpretationen den Schluss, dass der göttliche Plan, nicht die Erschaffung zweier getrennter Geschlechter gewesen sei, sondern die Erschaffung eines einzelnen ganzheitlichen Menschen. Heterosexualität in Form des Urpaares Adam und Eva wäre also nicht originäre Absicht Gottes gewesen.<sup>185</sup> Dass es trotzdem zur Schöpfung Evas als ein biologisch unterschiedenes Geschlecht gekommen sei, ist für Greenberg das Ergebnis einer Aushandlung zwischen der Macht Gottes und der Autonomie und Freiheit des Menschen. Demnach habe Gott zwar die Einsamkeit des Menschen und damit die Unabgeschlossenheit der Schöpfung erkannt, was Greenberg aus dem Fehlen der gewöhnlich einem Schöpfungsakt folgenden Abschlussformel („Und Gott sah, dass es gut war“) ableitet. Die Lösung dieses Einsamkeitsschmerzes liege allerdings im Vermögen des Adams selbst. Greenberg argumentiert für diese Auslegung, dass die Erschaffung von Tieren vor der Schöpfung Evas als Angebot Gottes an den Menschen zu verstehen sei: der Mensch könne selbst entscheiden, welche Form der Kameradschaft und menschlichen Intimität er auswählen und gutheißen möchte. Die Suche Adams nach einem Sexualpartner als ein allgemeines sexuelles Bedürfnis sei also keine von Gott auferlegte oder vorherbestimmte Anlage des Menschen, sondern eine Entscheidung des Menschen selbst. Gott ermutige den Menschen, Erfahrungen zu sammeln und übergebe dem Menschen hinsichtlich der Sexualität eine gewisse Autonomie.<sup>186</sup>

Das Verbot vom Baum der Erkenntnis interpretiert Greenberg als ein Dilemma zwischen Einsamkeit und Moral, was zu einer radikalen Trennung des ersten Menschen geführt hätte. Für seine Argumentation zieht er wieder die Rabbiner Jeremia und Samuel mit ihren Interpretationen von Trennung heran und erweitert diese mit seiner genderkritischen Perspektive. Mit Rabbiner Jeremia kommt er zu dem Schluss, dass heterosexuelle Liebe und Einheit nicht der originäre Plan Gottes, sondern dass die biologische Geschlechtertrennung eine Fehlerkorrektur Gottes gewesen sei. Mit Rabbiner Samuel kommt er zu dem Schluss, dass sexuelle Differenz als eine originäre Möglichkeit sowohl im Mensch als auch in Gott bestehe.

---

<sup>185</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 47-49.

<sup>186</sup> Vgl. ebd., 50f.

Der interne Konflikt sei durch die Trennung nach außen verlegt worden, Genderunterscheidungen auf emotionaler Ebene und auch Genderhierarchien seien demzufolge bereits im ersten Menschen enthalten gewesen.<sup>187</sup>

Greenberg verwendet seine Interpretation der Schöpfungsgeschichte hinsichtlich Gender und Sexualität als Strategie, um die Spannung zwischen der göttlichen Autorität und menschlichen Autonomie zu verhandeln. Dabei legt er zum einen sexuelle Bedürfnisse in den menschlichen, nicht göttlichen Autonomie- und Machtbereich und entzieht das Konzept einer Heterosexualität ihrer angenommenen Ursprünglichkeit, Gottgegebenheit und Ganzheitlichkeit. Stattdessen spricht er sich für einen Schöpfungsplan Gottes aus, der den ersten Menschen als androgyn, sexuell undifferenziert aber gender-beinhaltend und mit einem Sehnsuchtsgefühl nach Vereinigung in Form romantischer Liebe geschaffen habe.

#### *b) Die Söhne von Gott, Ham und die Sodomiter*

In einem nächsten Schritt untersucht Greenberg die Interpretationsformen aus der rabbinischen *Midrasch*-Literatur, die Homosexualität in Kontext von Sexualität als Selbstverherrlichung, Macht und Gewalt stellen würden. Die *Midrasch*-Literatur bezieht sich dabei auf folgende drei Geschichten aus der *Tora*: die Geschichte der Söhne von Gott (Gen 6,1-3), die Geschichte von Ham (9, 20-22), sowie die Geschichte von Sodom und Gomorra (Gen, 19).

Gen 6,1-3 erzählt die Geschichte von göttlichen Wesen, den sogenannten *b'nei ha'elohim*, die auf die Erde kommen, um sich mit menschlichen Töchtern zu vermählen. Greenberg beschäftigt sich in diesem Fall mit der Interpretation des Rabbiners Salomo ben Isaac (Raschi)<sup>188</sup>, da dessen Ansatz Homosexualität als Form von Geschlechtsverkehr mit Männern andeutet. Die *b'nei ha'elohim* fasst Raschi als „Söhne der Prinzen und Richter“ auf, die junge Frauen vor ihrem Hochzeitstag entführen und als erste den Geschlechtsakt mit ihnen vollziehen würden. Diese Handlung interpretiere Raschi als Ausdruck der vollkommenen Verdorbenheit, da sie so eine Machtposition innehätten, die jegliche sexuelle Eroberung von Frauen, Männern oder Tieren ermögliche und legitimiere. Greenberg erklärt Raschis Sichtweise mit der kontextuellen und historischen Eingebundenheit des Rabbiner und führt

---

<sup>187</sup> Vgl. ebd., 52f.

<sup>188</sup> Salomon ben Isaac (1040-1105 n. d. Z.), bekannt unter der Abkürzung Raschi, war einer der führenden mittelalterlichen *Tora*- und *Talmud*-Kommentatoren. Vgl. Rothkoff, Aaron, et al. „*Rashi*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 17, 101-106. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587516452&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=616fe7cd5e083b82257ee8838a511e7>> (Zugriff v. 13.07.14).

das von ihm verwendete Motiv der *b'nei ha'elohim*, als Söhne der Prinzen und Richter, auf den europäischen Brauch des „*Droit du seigneur*“ der Edelmänner zurück. Somit stellt Raschis Interpretation für Greenberg ein Beispiel dar, in welchem der allgemeine sexuelle Akt nicht mit Freude und Vereinigung beschrieben, sondern in den Kontext von Macht und Gewalt gestellt werde.<sup>189</sup>

Als weiteres Beispiel führt Greenberg Raschis Interpretation der Geschichte von Ham (Gen 9, 20-22) an, um einen weiteren Beleg für die Verbindung von sexuellem Verkehr zwischen Männern mit Macht, Gewalt, Vergewaltigung und Kastration zu generieren. Diese oder auch andere unterschiedliche Interpretationen seien allerdings Greenberg zufolge nur möglich gewesen, da die Geschichte bestimmte logische Leerstellen beinhalten würde. So hätte Raschi die Geschichte von Ham als Ausbruch sexueller Gewalt und als Machtdemonstration in Form der Entmannung durch Kastration oder Vergewaltigung interpretieren können.<sup>190</sup>

In sehr ausführlicher Form bespricht Greenberg die Geschichte um Sodom und Gomorra, da diese im allgemeinen Diskurs um Homosexualität als eindeutiger Beleg zur Verurteilung von Homosexualität angeführt wird. Seine Anmerkung, dass dies vor allem durch christliche Führungseliten forciert worden wäre, zeigt einen klaren Abgrenzungsversuch zwischen einem christlichen und jüdischen Umgang mit dieser Textstelle. So kommt er letztendlich zu dem Fazit, dass in der jüdischen Literatur die Sünde von Sodom nicht die sexuelle Lasterhaftigkeit, Zügellosigkeit oder homosexuelle Freiheit, sondern dass die dominante jüdische Lesart die Sünde in Form der Nichtgastfreundlichkeit betont habe. Die wenigen Quellen, die tatsächlich auch auf homosexuelle Akte eingegangen seien, stellen Greenberg zufolge diese in den Kontext von Gewalt, Eigennützigkeit und Grausamkeit. Homosexualität im Sinne einer Verbindung des sexuellen, analen Aktes mit einem erotischen Verlangen werde in der Sodom-Geschichte und auch der dazugehörigen rabbinischen Literatur nicht thematisiert. Mit Rückgriff auf den Propheten Ezechiel und der rabbinischen Literatur fasst Greenberg Sodom als universale Kategorie für Arroganz und Neid in der Auseinandersetzung mit Bedürftigen und Armen sowie für die Instrumentalisierung von Sexualität zur Macht- und Hierarchiedemonstration auf.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 60f.

<sup>190</sup> Vgl. ebd., 62-64.

<sup>191</sup> Vgl. ebd., 64-76.

### c) *Verbot von Homosexualität in Leviticus*

Zentral in Greenbergs Argumentation ist die Auseinandersetzung mit dem Buch Leviticus, das im Diskurs um Homosexualität als eindeutiges Verbot derselben angesehen wird. Interessant an seiner Argumentationsführung ist, dass er seiner kritischen Auseinandersetzung eine ausführliche Beschreibung seiner emotionalen Befindlichkeiten im Umgang mit dieser Textstelle, als praktizierender Gläubiger und gleichzeitig homosexueller Jude, voranstellt. Er beschreibt die emotionalen Spannungen von Scham, Schuld, Reue, tiefer Traurigkeit, körperlichen und geistigen Schmerzen, die er beim Lesen und Hören dieser Textstelle empfunden hätte und die gleichzeitige Auflösung derselben im Moment des lauten Vortrags auf der *Bima* als eine entmachtende Erkenntnis, dass diese Textstelle bisher noch nicht verstanden worden sei.<sup>192</sup> Diese Anekdote folgt Greenbergs Strategie, seine persönlichen Erfahrungen als Argument auf persönlicher und emotionaler Ebene für die Dringlichkeit und auch die Möglichkeit einer Veränderung der orthodoxen Meinung zum Thema Homosexualität mitaufzunehmen. Die Spannungen zwischen Vernunft und Gefühl sowie Freiheit und Disziplin sowie zwischen der Einhaltung und Autorität des Religionsgesetzes und der Autonomie des persönlichen Gefühls werden als intensives Gefühlserlebnis präsentiert.

Als ein weiterer Vorbereitungsschritt dient die Kontextualisierung des Buches Leviticus und eine Erklärung seiner Bedeutung innerhalb Greenbergs Verständnisses eines modernen orthodoxen Judentums. Leviticus, als das Gesetzbuch und das Handbuch der Priester, beinhaltet vor allem Vorschriften den Körper betreffend, die in engem Zusammenhang mit einer rituellen Rettung der Kinder und der Errettung des Volkes Israel als Vollendung der Schöpfung stünden. Diese Schöpfung befände sich allerdings in einer prekären Lage in der Wahrung der göttlichen Präsenz innerhalb dieses Volkes, weshalb das Buch Leviticus als klarer Regelkanon für die Reinheit entwickelt worden wäre. Dabei werde nicht streng zwischen ethischer und physischer Reinheit unterschieden, da das Judentum den Körper nicht als gesonderte Seinsform betrachtet. Damit erkläre sich auch die Mischung der Regeln, der Umfang der Kontexte und die wiederholte Formel des „Ich bin der Herr“. Es sei Gottes Anliegen die Gesamtheit der menschlichen Existenz, Körper und Geist, das Individuum und die Gemeinschaft, zu umfassen. Die Verpflichtung diese Gesetze einzuhalten, schließt Greenberg zufolge seine eigene Methode des Hinterfragens und des Neuentdeckens anderer Lesarten nicht aus, da er diesen Umgang mit der *Tora* als Grundprinzip des Judentums und seiner

---

<sup>192</sup> Vgl. ebd., 74-76.



jüdischen Spiritualität versteht. Gemäß Greenberg bestehe das Potential des Hinterfragens in seiner Paradoxie soziale Normen zu destabilisieren und gleichzeitig zu sichern. Theologisch begründet Greenberg diese Methode als Ausdruck der göttlichen Göttlichkeit in der stetigen Erneuerung der *Tora*.<sup>193</sup>

Der universalistische Anspruch, dass die *Tora* sämtliche Lebensbereiche und die gesamte Existenz eines Menschen beeinflusse und sie diszipliniere, wird von Greenberg nicht als Widerspruch zur Autonomie und Freiheit des Menschen angesehen. Stattdessen wird die Methode des Hinterfragens und Anpassens an soziale Realitäten, diese reflexive Bereitstellung von Wissen, als Grundelement des Judentums aufgefasst, also traditionalisiert. Die Methode und Konzeption des Judentums bilde für Greenberg gerade durch ihre Paradoxie Vertrauen und Stabilität aus.

Mit einem kritisch-philologischen Ansatz untersucht Greenberg die Aspekte der Art des sexuellen Geschlechtsverkehrs und der Verurteilung desselben in Lev 18,22. In einem weiteren Schritt beschäftigt er sich mit der Doppelung des Verbots aus Lev 18 in Lev 20.

Entscheidend hinsichtlich der Art des sexuellen Geschlechtsverkehrs ist für Greenberg die Phrase des „Liegen mit einer Frau“, die er aufgrund ihrer Parallelität zu „Liegen mit einem Mann“ aus dem Buch Numeri folgendermaßen interpretiert: „Liegen mit einem Mann“ bedeute im Buch Numeri die sexuelle Erfahrung einer Frau mit einem Mann, in Form der Penetration der Vagina. Daraus folgert Greenberg, dass das Verbot sich gegen einen penetrativen, anal durchgeführten Geschlechtsakt wendet. Die Wiederholung der Phrase erklärt Greenberg als eine Schärfung der Genderverhältnisse. Sie diene der Verdeutlichung, dass ein männliches Individuum keinen sexuellen Akt mit einem anderen Mann vollziehen dürfe, der eigentlich mit einer Frau vollzogen werden würde. Da das Wort „Liegen“ mit dem hebräischen Wort *shekhovet* verbunden wird, mit der Bedeutung Samenaustausch oder Penis, beziehe sich das Verbot ausschließlich auf den aktiven Partner des penetrativen Aktes. Somit kommt Greenberg zu dem Schluss, dass das Verbot die sexuelle Praktik des Analverkehrs zwischen Männern betreffe und dabei nur den aktiven Partner. Sämtliche andere sexuellen Praktiken zwischen Männern seien von diesem Verbot nicht betroffen.<sup>194</sup>

Die Bewertung des in Lev 18 beschriebenen sexuellen Akts als Abscheulichkeit (*abomination*, hebr. *toewa*<sup>195</sup>) bezeichnet Greenbergs philologischen Untersuchungen zufolge

---

<sup>193</sup> Vgl. ebd., 76-80.

<sup>194</sup> Vgl. ebd., 80f.

<sup>195</sup> Ebd. 81.

eine Verletzung anerkannter ritueller oder moralischer Regeln. Über eine gerichtliche Bestrafung von männlichem gleichgeschlechtlichem Geschlechtsverkehr gebe es allerdings keine Befunde.<sup>196</sup>

Den letzten problematischen Punkt des Verbots aus Leviticus sieht Greenberg in der Doppelung des Verbots in Lev 20, in dem eine Strafe für beide Beteiligten angesetzt wird. Zur Klärung dieser Doppelung führt Greenberg die Interpretationen von Rabbi Jischmael<sup>197</sup> und Rabbi Akiba<sup>198</sup> an. Rabbi Jischmael habe dieses Verbot als Abgrenzungsversuch zu paganen Kultpraktiken der rituellen Prostitution verstanden. Greenberg hält gegen dieses Argument eine historische Überprüfung sogenannter ritueller männlicher Prostitution, die seiner Meinung nach eher heterosexuell, als gleichgeschlechtlich ausgerichtet waren, da sie in Fruchtbarkeitsritualen eingebunden gewesen seien. Rabbi Akiba habe auf die Vokalisationsunterschiede des hebräischen Wortes *tischkaw* („*you shall not lie*“)<sup>199</sup> aufmerksam gemacht, die sowohl eine aktive als auch passive Verwendung der Verbform ermöglichen würden. So habe er eine Begründung gefunden, sowohl den aktiven als auch den passiven Partner in das Verbot miteinzubeziehen.

Greenberg schließt aus beiden Lesarten, dass das zentrale Verbot in Leviticus der Penetration und damit dem aktiven Partner gelte, der passive Partner je nach kulturellem Kontext einbezogen werden könne, aber nicht unbedingt werden müsse.<sup>200</sup>

Schließlich greift Greenberg den Umgang mit weiblichem, gleichgeschlechtlichem Geschlechtsverkehr auf, der nicht in der *Tora* sondern ausschließlich in der rabbinischen Literatur verhandelt wird. Diese Tatsache möchte er nicht als Werturteil verstanden wissen, sondern als Indiz dafür, dass sexuelle Akte immer mit dem Akt der Penetration in Verbindung gesetzt worden seien. Als Beispiele führt Greenberg verschiedene rabbinische

---

<sup>196</sup> Vgl. ebd., 81f.

<sup>197</sup> Rabbi Jischmael (ca. 50-135 n. d. Z.) war ein Zeitgenosse Rabbi Akibas und ebenso *Talmud*-Gelehrter. Vgl. Porton, Gary G. „*Yishma <e'l Ben Elisha>*“. In: Lindsay Jones. 2005. *Encyclopedia of Religion*, Vol. 14. Detroit: Macmillan Reference USA, 9890f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX3424503396&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=fa65d9a196559ca1487029d0396e4c8f>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>198</sup> Rabbi Joseph ben Akiba (ca. 50-135 n. d. Z.) Rabbi Akiba war einer der großen jüdischen Gelehrten, der eine rabbinische Schule in Jawne gründete. Seine Mischna wurde zur Grundlage des Religionsgesetzes. Vgl. Freedman, Harry, and Stephen G. Wald. „*Akiva*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 1, 562f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587500632&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=9fabd1e106bb7ee085df3d4d958141f9>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>199</sup> Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 84.

<sup>200</sup> Vgl. ebd., 82-85; 93-95.

Interpretationen an: Während Rabbiner wie Rab Huna<sup>201</sup>, weiblichen gleichgeschlechtlichen Verkehr in Form des gegenseitigen Reibens der Genitalen, in den Bereich einer Unanständigkeit eingeordnet hätte, hätten Rabbiner wie Maimonides<sup>202</sup> und Judah ben Nathan<sup>203</sup> weibliche sexuelle Verbindungen als Bedrohung der Männer und vor allem der Ehemänner interpretiert. Derartige Verbindungen würden die männliche und auf Zeugung basierende Macht, repräsentiert durch den Samen und den Penis, untergraben und damit Männer ersetzen. Mit einer feministischen Perspektive weist Greenberg darauf hin, dass in der *Tora* weder weiblicher gleichgeschlechtlicher Geschlechtsverkehr, noch eine Verpflichtung der Frau zur Heirat oder Fortpflanzung zu finden sei. Das Verbot der sexuellen Praktik sowie die Verpflichtung der Frau zu Heirat und Fortpflanzung lasse sich erst im Talmud finden.<sup>204</sup>

Damit kann ein erster Schritt in Greenbergs Argumentation identifiziert werden, der darauf abzielt, Homosexualität als Identität und sexuelles Verlangen als göttlich anerkannte Beziehung zu legitimieren. Mit seiner genderkritischen Lesart der Genesis-Geschichte legt Greenberg die Schöpfung des Menschen hinsichtlich seines Genders und seiner Sehnsucht nach romantischer Liebe und Vereinigung in den göttlichen Autoritätsbereich, hinsichtlich seiner Sexualität in den Autonomiebereich des Menschen. Mit der Gestaltung des Menschen als androgyn aber sexuell undifferenziert enthebt er das Konzept der Heterosexualität ihrer angeblichen Ursprünglichkeit, Gottgegebenheit und Ganzheitlichkeit. Damit stellt Greenberg die ersten Weichen für sein Ziel, Homosexualität als unterschiedliche, aber gleichwertige Sexualitätsform von Heterosexualität zu verstehen. Ebenso findet er seine Prämisse, dass Sexualität im Allgemeinen und Homosexualität im Besonderen ein Ausdruck von Liebe, Intimität und Vertrauen sowie gleichzeitig eine unterschiedene Sexualitätsform sei, bestätigt, indem er aufzeigt, dass Sexualität und Homosexualität in der *Tora* und der *Midrasch*-Literatur

---

<sup>201</sup> Rab Huna (ca. 216–ca. 297) war einer der führenden Halachisten der zweiten Generation in Babylonien. Vgl. Bokser, Baruch M. „Huna“. In: Lindsay Jones. 2005. *Encyclopedia of Religion*, 6. Detroit: Macmillan Reference USA, 4223f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX3424501423&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=1d4f61c5b9a80353e17e3724bff80b2f>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>202</sup> Moses Maimonides (Rambam, 1135-1204) gilt bis heute als eine der wichtigsten rabbinischen Autoritäten der nachtalmudischen Zeit. Neben zahlreichen anderen Schriften ist Maimonides vor allem aufgrund seiner Systematisierung des jüdischen Rechts (*Mischna Tora*) ein einflussreicher Gelehrter. Vgl. Rabinowitz, Louis Isaac, et al. „Maimonides, Moses“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 13, 381-397. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587513047&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=7bd09a4ece3a039651a8d44992e37189>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>203</sup> Rabbi Juda ben Nathan (11.-12. Jh. n. d. Z.), auch bekannt unter dem Akronym RiBaN, war ein französischer Rabbiner und *Talmud*-Kommentator. Zudem war er Schwiegersohn und Schüler des berühmten Talmudisten Salomon ben Isaac, bekannt als Raschi. Vgl. Ta-Shma, Israel Moses. „Judah ben Nathan“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 11, 490. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587510430&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=b41075d5c528257b1034d7219d90f74f>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>204</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 86-90.

hauptsächlich in instrumentalisierter Form im Kontext von Macht-, Hierarchie- und Gewaltdemonstration verhandelt worden seien. So kann er auch Lev 18 als widersprüchlich zu seinem eigenen Homosexualitätsverständnis einordnen, da Homosexualität nicht unter dem Aspekt von Gleichheit oder sexuellem Verlangen, sondern ausschließlich unter dem Aspekt des sexuellen Verkehrs verhandelt wird. Des Weiteren lässt sich das Strategiemoment feststellen, persönliche Erfahrungen als Argument auf persönlicher und emotionaler Ebene für die Dringlichkeit und auch die Möglichkeit einer Veränderung der orthodoxen Meinung zum Thema Homosexualität mitaufzunehmen. Die Spannungen zwischen Vernunft und Gefühl sowie Freiheit und Disziplin, zwischen der Einhaltung und Autorität des Religionsgesetzes und der Autonomie des persönlichen Gefühls, werden als intensive Gefühlserlebnisse präsentiert. Zudem wird diese Spannung zwischen einem universalistischen Geltungsanspruch der *Tora* und der Autonomie und Freiheit des Menschen durch Greenbergs Verständnis eines rabbinischen Umgangs mit der *Tora* gelöst: dieser zeichne sich durch ein ständiges Wechselspiel von Hinterfragen und Neuentdecken aus und schreibe gleichzeitig die *Tora* weiter, wodurch ihre Göttlichkeit in ihrer Prozesshaftigkeit und Zeitlosigkeit gewährleistet sei. Diese Tradition führt er auf die beiden Rabbiner Joshua und Eliezer aus Jawne (1. u. 2. Jh. n. d. Z.) zurück und interpretiert sie als Grundprinzip des Judentums sowie der individuellen, jüdischen Spiritualität.

### **3.3.2. Homoerotische Beziehungen als soziale Realität**

In dem Kapitel „*Evidence*“ stellt Greenberg dem religionsgesetzlichen Verbot von Homosexualität als sexuellem Akt zwischen Männern Beispiele entgegen, die die Leerstelle von Homosexualität als homoerotisches Verlangen füllen sollen. Greenberg zielt dabei zum einen darauf ab, die Existenz homoerotischer Beziehungen als soziale Realität anhand von Beispielen in *Tora*, *Talmud* und mittelalterlicher Poetik zu zeigen sowie anhand von Rechts- und *Responsa*-Literatur, den Umgang mit Homosexualität in der Moderne mit dem des Mittelalters zu kontrastieren. Darauf aufbauend entwickelt Greenberg seine These, dass erst die Moderne Homosexualität zu einer absichtlichen Verdorbenheit, einer Bedrohung und einem Tabu verändert und auch einen innerjüdischen Diskurs um Positionierung und Abgrenzung hervorgerufen habe.

#### *a) Homoerotische Anziehung in den Prophetenbüchern und im Talmud*

Als erstes Beispiel führt er die Geschichte von David und Jonathan (1. Sam 18,1-4; 19, 1-7) an, welche von den meisten Rabbinern als die ideale Darstellung einer ewigen, bedingungslosen und von weltlichem Nutzen losgelösten Liebe angesehen worden sei. Im Gegensatz

dazu stehe eine Liebe, wie in der Geschichte von Amnon und Tamar (2. Sam 13, 1-9), die mit Gegenleistungen und der sexuellen Lustbefriedigung verbunden sei. Greenberg führt diese Idealisierungsform auf die Umwelt der babylonischen *Talmud*-Schulen in der Antike zurück, wo Homophilie unter den Rabbinern und Schülern durchaus bekannt gewesen sei. Die in diesen Kontexten entstandene Liebe basiere auf dem gemeinsamen Verpflichtungsgefühl gegenüber der *Tora* und der Hingabe, den Willen Gottes durch das *Tora*-Studium zu enthüllen. Sie sei ewig, weil es hier keine Enttäuschung, keine Anziehungskraft, kein erotisches Verlangen oder andere sexuellen Ansprüche geben würde.<sup>205</sup>

Dieser in Ansätzen platonischen Lesart der Rabbiner widerspricht Greenberg, indem er der Erzählweise der Beziehung zwischen David und Jonathan zwar vorsichtige, aber dennoch klare erotische Züge zuspricht. Für ihn ist die Geschichte eine Liebesgeschichte, die eine verpflichtende Liebe mit homoerotischen Elementen beschreibt. Als erotische Elemente interpretiert Greenberg das Einkleiden Davids mit Jonathans Gewändern sowie die Reaktion des Vaters Samuel, der das Verhalten seines Sohnes Jonathan gegenüber David als verdreht und schandhaft verurteilt. Damit könne keine Verurteilung einer platonischen Freundschaft gemeint sein, sondern nur die verdrehte, schandhafte und nackte Liebe, also eine homoerotische Zuneigung von Jonathans zu David. Auch würde die Beschreibung Jonathans als nicht kriegswilliger und nicht nach dem Königsthron strebender junger Mann eher unmännliche Elemente beinhalten. Ebenso lasse sein Verhalten gegenüber David auf eine homosexuelle Identität Jonathans schließen. Ein weiteres Indiz für eine homoerotische Verbindung sieht Greenberg auch in Davids Ausspruch nach dem Tod Jonathans: „Deine Liebe ist wundersamer gewesen, als Frauenliebe“ (2 Sam 1, 25-26). Das weibliche Pendant dazu sei in der Liebesbezeugung von Ruth gegenüber Naomi zu finden (Ruth 1, 16b-17). Greenberg lenkt ein, dass diese Textstellen viele Interpretationsweisen zulassen und auch ganz ohne sexuelle Bezüge gelesen werden könnten. Für ihn stellen diese Textstellen ganz deutlich Erzählungen einer pflichtbewussten Liebe mit homoerotischer Anziehungskraft dar: „*erotic pull and committed love between people of the same sex*“<sup>206</sup>.

Als zweites Beispiel für eine homoerotische Beziehung führt Greenberg die *Talmud*-Geschichte von Rabbi Johanan und Resch Lakisch an, für ihn eine äußerst bewegende und tragisch romantische Geschichte des ganzen *Talmuds*.<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> Vgl. ebd., 99f.

<sup>206</sup> Ebd., 105. Insgesamt vgl. ebd., 100-105.

<sup>207</sup> Vgl. ebd., 107.

Dabei sei die Besonderheit der Figur des Rabbi Johanan, nicht nur seine Gelehrsamkeit, sondern auch seine inspirierende und androgyn gestaltete Schönheit. Für Greenberg ist in Bezug auf diese Geschichte die tatsächliche sexuelle Orientierung Rabbi Johanans unerheblich und auch nicht belegbar, vielmehr betont er die Tatsache, dass die Rabbiner eine solche Geschichte über ein so hoch verehrtes und berühmtes Paar mit ihren jeweiligen charakterlichen Mängeln verfasst hätten. Bezugnehmend auf den Religionshistoriker David Boyarin stehen sich seiner Meinung in den Figuren Johanan und Lakisch zwei unterschiedliche Männlichkeitskonstruktionen gegenüber: Johanan verkörpere die jüdische Männlichkeit, die durch Aspekte wie das *Tora*-Studium, den Kampf mit Worten sowie Sexualität im ehelichen Rahmen beschrieben werde, im Gegensatz zu Lakisch der die römische Männlichkeit mit den Attributen der Toga und des Schwertes durch den bewaffneten Kampf, physische Aggression und Sexualität als Vergewaltigung verkörpere. Zudem werde die Durchsetzungskraft sanfter und netter Männer gegenüber Frauen sowie die gegenseitige Verletzlichkeit von Männern gezeigt, die nicht durch den bewaffneten Kampf, sondern durch Wortgefechte verursacht würden und ebenso zum Tod führen könnten.

Bezugnehmend auf den chassidischen Rabbi Mordechai Joseph Leiner<sup>208</sup> arbeitet Greenberg die emotionale Verbundenheit der beiden Hauptfiguren heraus, die in ihrer Gegensätzlichkeit das Idealmodell einer „*helping opposition*“<sup>209</sup>, einer hilfreichen Gegensätzlichkeit, verkörpern, indem zwei Menschen offen für die jeweiligen Gedanken des anderen seien und in der Auseinandersetzung mit dem anderen wachsen und lernen würden. Rabbiner Leiner zufolge stelle diese „*helping opposition*“ das Idealmodell und die Beschaffenheit eines Ehepaares dar.<sup>210</sup>

Wichtig für Greenbergs Argumentation an dieser Geschichte ist die starke emotionale Bindung zwischen den Protagonisten, welche er auf die Eifersuchtsgefühle Johanans und sein anschließendes Verrücktwerden nach dem Verlust Lakischs zurückführt sowie auf die verschiedenen Männlichkeitsverkörperungen. Nähere Ausführungen oder Debatten bezüglich Stereotypisierung von Homosexuellen und/oder Juden bringt er allerdings nicht an.<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> Rabbi Mordechai Josef Leiner von Izbica (1802-1854) war ein polnischer, chassidischer Gelehrter. In seiner Lehre bringt er die Idee eines „göttlichen Willens“ auf, womit er eine alternative Möglichkeit zur Einhaltung des Religionsgesetzes eröffnet. Seine Lehre und Ideen werden als sehr individuelle Auslegungen angesehen, die nicht unbedingt dem allgemeinen traditionellen Verständnis entsprechen. Vgl. Ben-Dor, Y. „*Izbica Radzyn*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 10, 824f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587509797&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=15d02cb1174839378c72cf5720d75ebb>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>209</sup> Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 112.

<sup>210</sup> Vgl. ebd., 106-112.

<sup>211</sup> Für einen diesbezüglichen Überblick vgl. Boyarin, David & Daniel Itzkovitz & Ann Pellegrini (Hrsg.). 2003. *Queer Theory and the Jewish Question*. New York: Columbia University Press.

### b) Homoerotische Beziehungen in mittelalterlicher Literatur

Nach der Präsentation von Beispielen homoerotischen Verlangens und Geschichten pflichtbewusster gleichgeschlechtlicher Liebe wendet sich Greenberg der mittelalterlichen Literatur aus dem Spanien des 12. Jahrhunderts zu und zeigt am Beispiel der Gedichte der Gelehrten und Dichter Moshe Ibn Ezra und Jehuda HaLevi, dass gleichgeschlechtliche Beziehungen in einem bestimmten mittelalterlichen kulturellen Kontext eine soziale Realität gewesen wären, entgegen der diesbezüglichen Gesetzeslage und rabbinischen Meinung. Die Liebesbeziehung, die sich in den Gedichten darstellt, ordnet Greenberg als erotische Liebe ein, die denselben Ängsten und emotionalen Befindlichkeiten gleichgeschlechtlicher Beziehungen entsprochen hätten und vermutlich in Abgeschiedenheit und Verborgenheit ausgelebt worden seien. Diese Lesart veranlasst Greenberg zu der Vermutung, dass auch in anderen Gesellschaften homoerotische Liebesbeziehungen Teil der im Verborgenen stattfindenden sozialen Realität gewesen sein müssten. Die Dimension der Verborgenheit bzw. Sichtbarkeit sei dabei abhängig von der gesellschaftlichen Offenheit gegenüber derartigen Beziehungen gewesen.<sup>212</sup>

Als weiteres Textbeispiel des Mittelalters, diesmal aus Frankreich im späten 13. Jahrhunderts, verwendet Greenberg die Einführung des Buches *Even Bohan* verfasst von Kalonymus ben Kalonymus aus Arles. Dieses im Original hebräische Gedicht stellt für Greenberg einen außerordentlichen Selbstaussdruck dar. Die Beschreibungen Kalonymus von männlichen und weiblichen Eigenschaften, fasst Greenberg als Polemik gegen eine Männlichkeit zugunsten einer Weiblichkeit, und als Ausdruck des Widerstands einer so geordneten Welt. Das Gedicht könne auf zwei Arten interpretiert werden: entweder es zeige eine Person, die gegen ihren eigenen Körper und die Bedeutung dieses Körpers ankämpfe, wodurch sie als Transgender bezeichnet werden könne. Oder es verhandle ein homosexuelles Verlangen, welches in einer Gesellschaft stattfinde, die ein solches Verhalten nicht oder noch nicht benennen könne und die nur zwei Geschlechter kenne. Die Wunschvorstellung, vom Mann zu einer Frau zu werden, würde in diesem Kontext als einzige Lösungsstrategie zur Erfüllung des homosexuellen Verlangens angesehen.

Letztendlich kommt es Greenberg, wie bei den anderen Beispielen, nicht auf eine klare Einordnung der sexuellen Identität, sondern auf den emotionalen Aspekt von Kalonymus und seine Konstruktion von Weiblichkeit an. Dieser habe sich nicht gefürchtet, seinen Wunsch, von Gott auf wundersame Weise in eine Frau verwandelt zu werden, zu formulieren. Er habe die Verwandlung in eine Frau nicht als Degradierung angesehen und sich vielmehr nach

---

<sup>212</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 113-118.

dieser Position geseht, trotz oder wegen ihrer Machtlosigkeit und aufgrund der emotionalen Vielfalt eines weiblichen Lebens, selbst oder gerade in einer männlich dominierten Welt. Greenberg betont einen weiteren Aspekt in Kalonymus Gedicht, nämlich die beiden Referenzen zu *talmudischen* Texten und deren Umgestaltung: die Metapher von Brot und Wein, die für die Beschreibung verschiedener Frauentypen stehe, mit denen Männer Geschlechtsverkehr haben wollen, oder bereits hatten, drehe Kalonymus um, in die Beschreibung verschiedener sexueller Wege, wie eine Frau von einem Mann erfreut werden könne. Den Morgensegen „Gelobt seist du Herr, der du mich nicht als Frau geboren hast“ wird zum Ausdruck der stillen Akzeptanz einer göttlichen schmerzhaften Anordnung.<sup>213</sup>

Greenberg verfolgt mit der Einbeziehung von Kalonymus nicht nur ein argumentatives Ziel den Homosexualitätsdiskurs betreffend, also die Problematik von Weiblichkeits- und Männlichkeitskonstruktionen aufzuzeigen und ein weiteres Beispiel homosexuellen Verlangens zu entwickeln, sondern er verwendet Kalonymus Methode und dessen Verhalten als selbstreferenzielle Quelle für sein eigenes Vorgehen und die Verwobenheit seiner religiösen und homosexuellen Identität. Wie Kalonymus möchte er nicht zwischen seiner inneren Erfahrung und seinem religiösen Streben unterscheiden, sondern eine Kooperation von Erfahrung und Praxis erreichen: dabei eröffne seine innere Erfahrung und sein Selbstgefühl das Bedürfnis und die Möglichkeit, in der empfangenen Tradition neue und sogar widersprüchliche Bedeutungen zu lesen. Zur Verdeutlichung führt Greenberg seine Verwendung der weiblichen Form des Morgengebets an, womit er eine *queere* Praktik der Genderumkehrung vollzogen sieht. Damit möchte er gleichzeitig das Gefühl jedes Gläubigen und vor allem der homosexuellen Gläubigen widerspiegeln, dass Gott ihn so geschaffen habe, wie man sei und darin gesegnet sei.<sup>214</sup> Greenberg bezieht sich also auf die Methode eines jüdischen Gelehrten, um sich mit der feministischen Idee zu solidarisieren und sie als Spannungslösung zwischen Religionsgesetz und Gefühl einzusetzen und gleichzeitig im Rahmen seiner theologischen Möglichkeiten zu bleiben.

### c) Gesetzestexte und das Problem der Moderne: Schulchan Aruch und Responsa-Literatur

Greenberg verweist hier auf die Erweiterung des *talmudischen* Beschlusses im *Schulchan Aruch* (Verbot des homosexuellen, analen Geschlechtsverkehrs, *mischkav zachar*<sup>215</sup>) durch Rabbi Joseph Caro, der diesem Verbot, das Verbot einer Privatheit hinzugefügt hat, da diese

---

<sup>213</sup> Vgl. ebd., 118-122.

<sup>214</sup> Vgl. ebd., 122f.

<sup>215</sup> Ebd., 124.



möglicherweise intime Situationen unter Männern hervorbringen hätte können. Die Sichtung anderer rabbinischer Meinungen hierzu, lässt Greenberg eine kulturelle Unterscheidung im Umgang mit gleichgeschlechtlichem Kontakt feststellen. Im sephardischen Kontext wären die Regelungen strenger, weshalb dort Männer wohl eher verdächtigt worden seien, gleichgeschlechtlichen Kontakt sexuell zu nutzen. Im osteuropäischen Bereich dagegen seien demnach die Versuchungen nicht so stark und deshalb die Regelungen lockerer gewesen. Caros Erweiterung interpretiert Greenberg als mögliche Reaktion auf sein Umfeld in Safed, welches als das Zentrum des mystischen Judentums galt und das nahe Zusammenleben der Mitglieder, der dort entstehenden Bruderschaften, als problematisch aufgefasst worden sein könnte.<sup>216</sup>

Neben dem Aufzeigen kultureller Unterschiede im Umgang mit gleichgeschlechtlichen Beziehungen, macht Greenberg anhand seiner diskursiven Untersuchung der *Responsa*-Literatur die Entdeckung, dass es auch zeitliche Unterschiede diesbezüglich gäbe. Der rabbinische Umgang des Mittelalters sei deutlich mit weniger Angst besetzt gewesen, als der heutige Umgang mit Homosexualität. Die *Responsen*-Literatur zeige zwar, dass das Phänomen sexueller Beziehungen zwischen Menschen desselben Geschlechts soziale Realität gewesen sei. Es seien aber diesbezüglich keine Unterscheidungen zu anderen Verletzungen des Verhaltenskodex der *Tora* oder abwertende Konnotationen gemacht worden. Diese Arten von Beziehungen wären als eine mögliche Sünde angesehen worden, die dann in den *Responsen* hinsichtlich ihrer allgemeinen Konsequenzen beschrieben worden seien, wie bspw. der Verlust bestimmter Rechte. Ein Ausschluss als Gemeindemitglied sei allerdings nicht zu finden.<sup>217</sup> Erst Veränderungen im Verständnis von Privatheit und Öffentlichkeit, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Sexualität und Homosexualität, ihre Kategorisierungsschemata und Identitätskonstruktionen, ihre Entkriminalisierungs- und Entpathologisierungsstrategien<sup>218</sup>, die Liberalisierungs- und Solidarisierungsstrategien in Politik und jüdischen Gemeinden, die zunehmende Sichtbarkeit von Lesben und Schwulen als Folgen der *Gay Liberation*, also erst die Moderne, habe fundamental zur Veränderung der Bedeutung von Geschlechtsverkehr zwischen Männern beigetragen sowie eine sündhafte Verdorbenheit zu einer absichtlichen und ein Verbot zu einem Tabu transformiert. Homosexualität sei erst hier zu einer Bedrohung geworden und habe so im innerjüdischen Diskurs Positionierungs- und Abgrenzungsdebatten hervorgerufen.

---

<sup>216</sup> Vgl. ebd., 124-127.

<sup>217</sup> Vgl. ebd., 130-134.

<sup>218</sup> Greenberg verweist mit Foucault und Boyarin auf den wissenschaftlichen Diskurs um Homosexualität. Vgl. ebd., 129f.

Diese These, dass die Moderne zur Problematisierung der Homosexualität geführt habe, illustriert Greenberg anhand zweier zeitgenössischer *Responen* von Rabbi Moshe Feinstein (1895-1986)<sup>219</sup>. Feinstein kritisiere zum einen eine methodisch-rationalistische Verhandlung *halachischer* Verbote als Tabuunterwanderung<sup>220</sup>. Zum anderen vertrete er den Standpunkt, dass homosexuelles Verlangen gegensätzlich zu jeglichem Verlangen und ohne jeglichen menschlichen Nutzen sei. Deshalb könne es nur aus der Motivation gegen Gott zu rebellieren, entstanden sein.

Den ersten Kritikpunkt als Konflikt zwischen Vernunft und Autorität, in Form des Religionsgesetzes, erkennt Greenberg an und gesteht sogar ein gewisses Unbehagen, dass seine Arbeit als ein Versuch gewertet werden könne, eine sexuelle Lasterhaftigkeit und Freizügigkeit *halachisch* und rationalistisch zu verhandeln und möglicherweise zu legitimieren. Feinsteins drastische Einstellung gegenüber Homosexualität und dessen Tabuisierungsstrategie erklärt Greenberg mit dessen strenger formaler Verwendung der *Halacha* und seiner Bezugnahme auf die damit verbundenen, inhaltlichen Wertvorstellungen. Für Feinstein lägen die Gründe bereits in der *Halacha*, eine kritische Hinterfragung zum Zweck, eine Gesetzesanwendung zu bestimmen, komme für ihn nicht in Frage. Diese Spannung zwischen Autorität in Form des Religionsgesetzes und Vernunft löst Greenberg, indem er diesen Umgang mit der *Halacha* als unvernünftig und als unrechtmäßige Instrumentalisierung zu Autoritätszwecken und Tabuisierungsstrategien im Kampf gegen Homosexualität bezeichnet.

Greenberg zufolge gebe es zwei Strategien in diesem Tabuisierungsprozess von Homosexualität. Auf der einen Seiten, Vertreter wie Feinstein, die Homosexualität als kollektive Bedrohung der sozialen Ordnung und Gesellschaft ansehen und es deswegen tabuisieren würden. Auf der anderen Seite die „*don't ask, don't tell*“-Strategie als quasi Beherrschungspolitik, die Homosexualität in den privaten Raum dränge, um weiterhin als schamhaft und geheim angesehen werden zu können. Die Konsequenzen einer öffentlichen Homosexualität wären himmlische Strafen oder dergleichen.<sup>221</sup>

---

<sup>219</sup> Moses Feinstein (1895–1986) gilt als der führende Rabbiner und Leiter der amerikanischen Orthodoxie. Vgl. Derovan, David. „*Feinstein, Moses*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 6, 741f. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587506349&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=3e1e1862d8eb1740033ede1ed2b76380>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>220</sup> Die Kontextualisierung Greenbergs dieser Respona von Feinstein impliziert einen weiteren von Greenberg nur angedeuteten Konflikt zwischen religiöser und wissenschaftlicher Autorität. Es ging dabei um die Frage, wer letztendlich die Deutungshoheit besitzt, wenn es um die Authentizität von Quellen geht. Der Streit ging dabei um den *Talmud*-Kommentar des deutschen Rabbi Yehuda HeHasid aus Regensburg aus dem 12. Jahrhundert, der von einem Schweizer Verlag veröffentlicht worden war. Die akademische *Yeshiva*-Welt hat diesen Kommentar als Fälschung abgelehnt, die allgemeine Wissenschaft als Original eingeordnet. Feinstein wurde als Gutachter ausgewählt. Auf diese im Zusammenhang mit Rabbi Yehuda verfasste *Respona* bezieht sich Greenberg. Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 136f.

<sup>221</sup> Vgl. ebd., 137-139.

Für Greenberg stellen solche Tabuisierungsstrategien lediglich den Aberglauben und die Angst der Homosexualitätsgegner dar, wogegen er eine Strategie der De- und Remystifizierung von Homosexualität und Sexualität entgegensetzen will. Diese Strategie solle eine rationale Enttabuisierung eines Verbots mit einer religiösen Realität, welche Spiritualität, Sinnhaftigkeit und auch den Mehrwert von Sexualität postuliert, verbinden. Eine theologische Legitimation erfolgt durch Greenbergs Berufung auf die Rabbiner des 1. und 2. Jh. n. d. Z. Sie hätten durch Verunsicherungsstrategien, Meinungs- und Bedeutungspluralität das Religionsgesetz demystifiziert und schließlich wieder remystifiziert, indem sie in dieser dialogischen Art des *Tora*-Studiums eine göttliche Funktion und Arbeitsweise gefunden hätten.<sup>222</sup> Bezugnehmend auf die Rabbiner Joshua und Eliezer aus Jawne verdeutlicht Greenberg nochmals sein methodisches Vorgehen und seine neue Theologie, die sich durch das Verhältnis aus Erneuerung und Bewahrung auszeichne. Die göttliche Autorität liege nicht in einer eindeutigen Meinung, sondern in ihren Buchstaben, wodurch die Interpretation derselben sowie ihre Weiterführung in der Verantwortlichkeit der Menschen und ihren Gefühlswelten lägen. Das Lernen sei dadurch stark zwischen göttlicher und menschlicher Autorität getrennt.<sup>223</sup>

An dieser Stelle kann der zweite Schritt in Greenbergs Bewältigungsstrategie zusammengefasst werden. Mit den Beispielen von David und Jonathan, Rabbi Jochanan und Lakisch liefert er Belege für die Darstellung homoerotischer Beziehungen in den Prophetenbüchern, und dem *Talmud*. Die Beispiele aus der mittelalterlichen Literatur aus Spanien und Frankreich, die Liebesgedichte von Moshe Ibn Ezra und Jehuda HaLevi sowie das Gedicht von Kalonymos, verwendet Greenberg als Belege für homoerotische Beziehungen als soziale Realitäten. Insgesamt stellt Greenberg nicht die korrekte Einordnung hinsichtlich einer sexuellen Orientierung der Beispielfiguren in den Vordergrund, sondern betrachtet sie hauptsächlich unter dem Aspekt des jeweiligen emotionalen Ausdrucks und findet hier Parallelen zu seiner eigenen Gefühlslage als Homosexueller. Er deutet auch immer wieder Problematiken hinsichtlich Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen an, führt daran seine Argumentation aber nicht weiter. Er verfolgt vielmehr das Ziel, emotionale Zustände und Gefühlslagen von Homosexualität mit Textbeispielen aus der jüdischen Tradition zu belegen. Diese Vorgehensweise legitimiert er durch seinen Rückbezug auf den jüdischen Autor Kalonymus als die Verbindung zwischen innerer Erfahrung und religiösem Streben,

---

<sup>222</sup> Vgl. ebd., 140-142.

<sup>223</sup> Vgl. ebd., 143f.

zwischen Erfahrung und Praxis. Das eigene Selbstgefühl wird als Indikator und Referenz neuer Lesarten der jüdischen Tradition herangezogen. Der Rückbezug auf eine religiöse Autorität dient zur Legitimation der Verwendung der Strategie, der Rückgriff auf das eigene Selbstgefühl wird als Methode zur Spannungslösung zwischen einer religiösen und homosexuellen Identität verwendet.

Greenbergs Beispiele aus dem *Schulchan Aruch* und der *Responsa*-Literatur (Feinstein) verwendet er ebenfalls als Belege für Homosexualität als soziale Realität sowie als historisch-kritisches Argument. In der Unterscheidung der *Responsen* zwischen Moderne und Mittelalter zeigt er, dass der Umgang mit Homosexualität als homosexueller Analverkehr abhängig von den jeweiligen kulturellen, gesellschaftlichen und zeitlichen Umständen sei. Erst die Bedingungen der Moderne, die er vor allem als gesellschaftliche und innerjüdische Veränderungen bezüglich Sexualität auffasst, hätten Greenberg zufolge die Bedeutung von Homosexualität transformiert und ein Problem zwischen Autorität und Vernunft verursacht. Dieser Spannung bietet er eine weitere Lösungsstrategie an, die er wieder durch einen Rückgriff auf zwei religiöse Autoritäten (Rabbiner Joshua und Eliezer aus Jafne) und einem damit verbundenen neuen Theologieverständnis legitimiert. Diese Strategie bezeichnet Greenberg als Demystifizierung und Remystifizierung, also eine rationalisierte Enttabuisierung des Verbots von Homosexualität mit dem gleichzeitigen religiösen Postulat eines Mehrwerts, einer Sinnhaftigkeit und Spiritualität von Sexualität im Allgemeinen und Homosexualität im Besonderen.

Damit beinhaltet Greenbergs Bewältigungsstrategie mehrere Lösungsansätze bezüglich der Spannungen Vernunft und Gefühl, Freiheit und Disziplin auf unterschiedlichen Ebenen. Die allgemeine Spannung zwischen homosexueller und religiöser Identität wird auf emotionaler Basis gelöst durch die Einführung des Selbstgefühls als Methode. Die Spannung Freiheit vs. Disziplin als Spannung zwischen menschlicher und göttlicher Autorität wird durch Greenbergs Theologiekonzept gelöst, welches eine göttliche Autorität und einen göttlichen Ausdruck in der Meinungspluralität der Rabbiner sieht und die Weiterführung im Autonomiebereich der Menschen verlagert. Durch Greenbergs De- und Remystifizierungsmethode wird die Spannung zwischen Vernunft und Gefühl als Spannung zwischen Autorität/ Religionsgesetz gelöst und zwar durch die Verbindung beider Spannungsmomente.

### 3.3.3. Rereading des Verbots in Leviticus

Nach der Einführung Greenbergs in sein methodisches Vorgehen der De- und Remystifizierung *halachischer* Gesetze und der diskursiven Darstellung des Umgangs mit Homosexualität in der *Tora* und den rabbinischen Schriften, wendet er sich nun den vier Hauptargumenten zu, mit denen gegen Homosexualität argumentiert wird und ihr Verbot in Lev 18 begründet wird: dem Fortpflanzungsgebot, der sozialen Spaltung (*disruption*), der Kategorienvermischung sowie der Macht und Gewalt.

Bezugnehmend auf Rabbi Yehuda HaHasid entwickelt Greenberg sein Verständnis von Religionsgesetzen: ein Gesetz sei zweckbestimmt und zielen eher auf ein rationales Gut, als auf eine persönliche Befindlichkeit. Damit begründet Greenberg sein Vorgehen, die Ursachen der Gründe zum Verbot von Homosexualität zu untersuchen und von diesen Ursachen ausgehend, neue Aspekte bzw. eine neue Lesart des Verbotes herauszuarbeiten.<sup>224</sup>

#### a) Das Fortpflanzungsgebot

Der erste Grund des Verbots von Geschlechtsverkehr zwischen Männern sei die Annahme, dass Gott Frau und Mann geschaffen habe, um Nachkommen zu zeugen. Sämtliche Formen von Geschlechtsverkehr, die den Zweck der Fortpflanzung umgehen würden, seien demnach verboten. Damit beinhalte dieses Verbot den Zweck, die Pflicht zur Heirat und Fortpflanzung zu erhalten und zu schützen.

Diese *Mitzwa* der Fortpflanzung und das Verbot der Samenverschwendung stellt Greenberg in Frage. Zunächst erläutert Greenberg die rabbinische Sichtweise bezüglich der *Mitzwa* der Fortpflanzung. Das Gebot „Seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen 1,28) sei von den Rabbinern als Erweiterung der göttlichen Schöpfung und Betonung der essentiellen Göttlichkeit der Welt aufgefasst worden. Die Anzahl der geforderten Kinder habe sich im Laufe der Jahrhunderte verändert. Dies belegt Greenberg mit historischen Gründen wie einer hohen Säuglingssterblichkeitsrate sowie der Bedeutung des Kindes als wichtiger Bestandteil der familiären Ökonomie. Sichtbar werde diese Erweiterung des göttlichen Gesetzes durch den rabbinischen Zusatz „um die Welt zu besiedeln“. Auch die mit der Fortpflanzung verbundene Elternschaft sei als wichtiger Bestandteil der Persönlichkeitsentwicklung und auch der Position als Rabbiner angesehen worden. Der mystische Aspekt in der Fortpflanzung bestehe darin, die Ankunft des Messias zu beschleunigen, der erst kommen würde, wenn alle Seelen, geboren worden seien, gelebt hätten und gestorben seien. Greenberg setzt dieser rabbinischen Sichtweise die sexuellen Reinheitsgesetze in einer Ehe (*Nidda*-Gesetze) entgegen, womit er

---

<sup>224</sup> Vgl. ebd., 147.

die Verbindung des Sexualaktes mit der Fortpflanzung entkräften will. In einem weiteren Schritt untersucht Greenberg die Beschaffenheit der Motivationen für Ehe und Familie, die zum Fortpflanzungsgebot zugrunde liegen könnten. Hierfür entwickelt er zwei Antwortmöglichkeiten: die Bisexualität und Omnisexualität von Männern, oder der zunehmende sozialen Drucks gegenüber heterosexuellen Männern, die möglicherweise die Verpflichtungen einer Ehe mit Kindern gescheut hätten.<sup>225</sup> In diesem Zusammenhang stehe auch das Verbot der Samenverschwendung (*Mischna Nidda* 2,1). Greenberg macht wieder auf die diskursive und geographisch unterschiedliche Verhandlung dieses Verbots aufmerksam und betont, bezugnehmend auf Maimonides, wiederum die Ebene der Gesetzesverfasser, so dass dies ein rein rabbinisches Gesetz und kein göttliches Gesetz sei.<sup>226</sup>

In einem nächsten Schritt nähert sich Greenberg der Frage an, ob die Pflicht der Fortpflanzung auch für homosexuelle Männer gilt und führt damit die Frage bezüglich Homosexualität als Identität ein. Mit Hinweis auf die unterschiedlichen rabbinischen Meinungen, beschäftigt sich Greenberg mit den Aussagen zweier rabbinischer Autoritäten, dem englischen Rabbiner Chaim Rapaport und Rabbi Joseph Engel aus Krakau<sup>227</sup>.

Rapaport argumentiert auf *halachischer* Basis, dass ein Mann vollständig der Pflicht der Fortpflanzung enthoben sei, da das Fortpflanzungsgebot als ein positives Kommando keine Verpflichtung sei, die möglicherweise Gesundheitsrisiken oder Traumata zur Folge haben könnte. Engel argumentiert auf theologischer Basis, dass Gott kein Befehlshaber sei, der eine absolute Einhaltung jeder Pflicht entgegen jeder Freiheit fordere. Von dieser göttlichen Pflicht der Fortpflanzung sei ein homosexueller Mensch also entbunden, die rabbinische Pflicht des Vermehrens als Verpflichtung gegenüber der Menschheit sei jedoch noch zwingend, die Umsetzung allerdings nicht mit dem Fortpflanzungsgebot verbunden.<sup>228</sup> Mit Rapaport und Engel kommt Greenberg zu dem Schluss, dass homosexuelle Männer von der Pflicht der Fortpflanzung und dem Verbot von Samenverschwendung enthoben sind und hinsichtlich Lev 18 keine Verbotsverletzung begehen, solange sie keinen Analverkehr ausüben.<sup>229</sup>

---

<sup>225</sup> Vgl. ebd., 148-152.

<sup>226</sup> Vgl. ebd., 152-155.

<sup>227</sup> Chaim Rapaport (geb. 1963) ist einer der britischen orthodoxen Rabbinerautoritäten. Unter anderem verfasste er im Jahr 2004 das Buch „*Judaism and Homosexuality. An Authentic Orthodox View*“. Joseph Engel (1859-1920) wurde als einer der größten polnischen Rabbiner berühmt. Er verfasste über hundert Arbeiten zur *Halacha*, *Agada* und zur *Kabbalah*. Vgl. Alfassi, Itzhak. „*Engel, Joseph ben Judah*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 6, 409. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587505955&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=18c903994de973c80d35fca467d74f13>> (Zugriff v. 13.07. 14).

<sup>228</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 155-157.

<sup>229</sup> Vgl. ebd., 157.

Greenberg widerlegt somit das Argument, dass Geschlechtsverkehr zwischen Männern den Zweck der Fortpflanzung missachte, zum einen mit seinem Hinweis auf andere nicht-reproduktive Geschlechtsakte, die in den *Nidda*-Gesetzen formuliert sind. Zum anderen geht er von Homosexualität als Identität aus, welche so, als persönliche Disposition, ein Nichteinhalten von göttlichen Gesetzen ermögliche. Die Spannung zwischen persönlicher Freiheit und Pflicht wird von Greenberg durch die theologische Möglichkeit einer Pflichtbefreiung von göttlichen Gesetzen und der Umdeutung einer Pflichterfüllung von rabbinischen Gesetzen gelöst.

In einem weiteren Argumentationsschritt nähert sich Greenberg der im Argument der Fortpflanzung impliziten Problematik eines biologischen Determinismus. Hierfür zieht er als Beispiel den zeitgenössischen Philosophen David Novak<sup>230</sup> heran. Novak argumentiert auf der Ebene der Intentionalität der beteiligten Personen am Geschlechtsverkehr. Genuss, Gegenseitigkeit und Generativität würden die drei Grundzwecke und der Natürlichkeit von Geschlechtsverkehr darstellen und die Verwendung von Geschlechtsorganen festlegen. Homosexuelle Beziehungen würden sich laut Novak per definitionem und absichtlich gegen die Fortpflanzung stellen und damit gegen das Naturgesetz verstoßen, im Gegensatz zu unfruchtbaren Paaren, welche die Fortpflanzung aus unabsichtlichen Gründen nicht erreichen könnten.

Zunächst widerlegt Greenberg die Analogieführung Novaks mit einer Kritik an dessen Prämissen: da Heterosexualität nicht mit einer Fortpflanzungsintention gleichzusetzen sei, könne auch Homosexualität nicht mit einer absichtlichen Zurückweisung des Fortpflanzungsaspekts gleichgesetzt werden. Als Beispiel führt er die Bereitschaft vieler homosexueller Paare an, andere Familien- andere Fortpflanzungsformen zu entwickeln, wie Adoption oder Leihmutterchaft, obwohl oder gerade weil ihnen die biologischen Möglichkeiten eines heterosexuellen Paares fehlen würden.<sup>231</sup> Novaks Argument bezüglich einer Verletzung des Naturrechts setzt Greenberg das jüdische Verständnis von Natur bzw. die Kulturabhängigkeit und die Konstruiertheit des Naturbegriffs entgegen. Die Natur sei nach jüdischer Auffassung zwar der Ausdruck des Göttlichen, Befehlsgeber sei aber Gott und niemals die Natur. Sie stelle einen wertvollen Kontext dar, der mit Umsicht und Bedacht behandelt werden müsse,

---

<sup>230</sup> David Novak (geb. 1941) ist ein US-amerikanischer konservativer Rabbiner und eine führende Persönlichkeit das jüdische Religionsgesetz betreffend. Vgl. Bauhoff, Dorothy. „*Novak, David*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 15, 316. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587514931&v=2.1&u=imcpl11111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=dda4b44d07f9e493e8730a65759c2706>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>231</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 157f.

aber kein normatives Ideal. Zudem weist Greenberg auf die Kulturabhängigkeit und den Konstruktionscharakter von Natur hin und beschreibt Natur als Kategorie, welche einem Text ähnele, mit dem und in dem alles ausgesagt werden könne, eine evidente und zutreffende Aussage allerdings nie getroffen werden könnte. Er beschreibt die Gefahren, welche ein Naturgesetz mit seinen Natürlich/Unnatürlich-Kategorien beinhalte, wie bspw. rassistische Stereotypisierungen oder Wir/Andere-Dichotomien. Diese Kategorien, abgeleitet aus einem Naturgesetz, würden allein Machtzwecken dienen und zur kulturellen Einarbeitung von Vorurteilen führen. Deshalb sei das naturalistische Argument, Heterosexualität sei natürlich und Homosexualität unnatürlich, nicht haltbar.<sup>232</sup>

Das naturalistische Argument könne Greenberg zufolge genauso umgedreht verwendet werden, mit der Frage, wieso die homosexuelle Spezies die natürliche Selektion überlebt habe. Weitergedacht ergebe das die Möglichkeit, Homosexualität in den Bereich des Naturgegebenen, wie Linkshänder zu sein oder ein absolutes Gehör zu haben, zu stellen. Mit dem Hinweis auf biologische Studien, die homosexuelles Verhalten auch bei anderen Spezies aufgefunden hätten, arbeitet Greenberg nochmals die Widerlegbarkeit von naturalistischen und biologistischen Argumenten heraus bzw. die Problematik der Kategorie Natur: So wie Tierverhalten im Vergleich zum menschlichen Verhalten keine Einordnung des Natürlichen oder Unnatürlichen zulasse, genauso könnten gleichgeschlechtliches Werben, sexuelle Beziehungen und Paarbindungen im Gegensatz zu heterosexuellem Verhalten nicht in Kategorien Natürlich/Unnatürlich eingeordnet werden.

An Novaks Argument bezüglich der natürlichen Verwendung der Geschlechtsorgane im heterosexuellen Geschlechtsverkehr kritisiert Greenberg dessen implizite Hierarchisierung von Nutzbarkeiten sowie die Zusammenführung von Verhalten und Moral. Entgegen Novaks Meinung stellt für Greenberg die verschiedenartige Nutzungsweise von Körperteilen ein Zeichen der Kreativität und der Kommunikationsform des Menschen dar, die im Sinne des Schöpfers sei und der keine Hierarchisierung oder Moralisierung zugrunde liege. Auf ähnliche Weise argumentiert Greenberg gegen die These Novaks, dass das Fehlen einer Familie das Aufgeben der eigenen Menschlichkeit darstelle. Greenberg führt an dieser Stelle kein Gegenargument für die zugrunde liegende Zusammenführung von Menschlichkeit und Familie an, sondern antwortet mit einem Gegenbeispiel: Eine noch größere Form die eigene Menschlichkeit und die Menschlichkeit anderer aufzugeben, bestünde, wenn homosexuelle

---

<sup>232</sup> Vgl. ebd., 158f.



Personen in eine Ehe gezwungen würden aus der Motivation Fortpflanzung heraus, aber nicht aus der Motivation Freude und persönlichen Gemeinschaft.<sup>233</sup>

Dieser demystifizierenden Argumentationsweise fügt Greenberg eine Remystifizierung an, indem er Geschlechtsverkehr als rein technischen Akt ablehnt und den Mehrwert bzw. die Basis von Geschlechtsverkehr, dem Gefühl zuordnet, als den Bereich persönlicher Liebesbeziehungen und gegenseitigem Verlangen. Als Beispiel führt er die Geschichte von Ben Azzai<sup>234</sup> an. Er will damit zeigen, dass Fortpflanzung auf einer physischen, nicht erzwingbaren Liebesbeziehung basieren und das Fehlen eines solchen Gefühls, die Ehe zu einer grausamen und ausbeuterischen Beziehung verändern würde. Für Greenberg ergeben sich aus diesem Beispiel alternative Formen der Pflichterfüllung, wie z.B. das *Tora*-Studium als Teilhabe an der Generativität. Wichtig dabei sei die Einstellung der Figur Ben Azzai, die keine ideologische Ablehnung gegenüber dem Wert heterosexueller Familien anstrebe und ein normatives Gesetz in Frage stelle, sondern diesen Wert anerkenne und aufgrund seiner persönlichen Unpässlichkeit alternative Wege zur Pflichterfüllung des Kinderbekommens vorschlage.

Damit könne Greenberg zufolge aus dem Fortpflanzungsgebot keine Zurückweisung homosexueller Beziehungen und keine Rechtfertigung für die Verheiratung Homosexueller in heterosexuellen Ehen abgeleitet werden. Der Wert der *Mitzwa* der Fortpflanzung und Familiengründung stelle vielmehr eine Herausforderung für alle nicht-fortpflanzungsfähigen Individuen und Paare dar, alternative Wege zur Pflege und Erhaltung der Welt zu entwickeln. Greenberg räumt ein, dass aufgrund der jüdischen Geschichte als Minderheit, 2000-jähriger Verfolgung und Genozid, Einschränkungen bezüglich des eigenen Populationswachstums sehr argwöhnisch bewertet und immer als Bedrohung des sozialen und politischen Überlebens angesehen würden. Doch auch in diesem Zusammenhang und unter dem möglichen Aspekt der gegenwärtigen Tendenz zur Überbevölkerung hätten Greenberg zufolge alternative Formen zum Kinderkriegen als höchste Pflichterfüllung durchaus ihre Berechtigung.<sup>235</sup>

Greenbergs Untersuchung der Begründung des Verbots von Geschlechtsverkehrs zwischen Männern durch das Argument der Fortpflanzungspflicht führt zu einer begründeten Widerlegung desselben, einer Einbettung in den Kontext liebevoll gestalteter Ehen sowie einer Begriffserweiterung von Fortpflanzung. Dies erfolgt durch das Entgegensetzen der

---

<sup>233</sup> Vgl. ebd., 157-160.

<sup>234</sup> Vgl. ebd., 162-164.

<sup>235</sup> Vgl. ebd., 165.

*Nidda*-Gesetze als Hinweis auf die rechtliche Legitimation nicht-reproduktiver Geschlechtsakte. Zum anderen bringt er mit Bezug auf Rapaport und Engel das Argument der persönlichen Disposition an, wodurch Homosexualität als Identität eine Pflichterfüllung göttlicher Gesetze nicht zwingend macht, aber nach alternativen Pflichterfüllungsmöglichkeiten gesucht werden muss. Diese Spannung zwischen persönlicher Freiheit und Pflicht wird durch die theologische Möglichkeit einer Pflichtbefreiung von göttlichen Gesetzen und der Umdeutung einer Pflichterfüllung von rabbinischen Gesetzen gelöst.

Mit Bezug auf den Philosophen Novak argumentiert Greenberg stark gegen einen biologischen Determinismus und grenzt sich dabei auch wieder vom christlichen Verständnis und Umgang mit einem Naturgesetz ab. Die Kategorie Natur als Urteilkriterium lehnt Greenberg aufgrund ihrer kulturellen Konstruiertheit und ihres Zusammenhangs mit Moral ab. Dieser grundsätzlichen Kritik an den Prämissen eines naturalistischen Arguments, fügt er argumentative Umkehrungsmöglichkeiten desselben an. Damit zeigt er zum einen wie Homosexualität auch auf Ebene einer Natürlichkeit verargumentiert werden kann, und führt damit insgesamt die Kategorie Natur ad absurdum. Die Verhandlung von Naturgestaltung und Naturbeherrschung findet im Rahmen eines jüdischen Verständnisses von Natur statt, wonach die Gestaltung der Natur in der von Gott legitimierten Kreativität des Menschen betont wird. Den Mehrwert von Sexualität, dass Fortpflanzung kein technischer Akt, sondern im Rahmen einer liebevollen und gegenseitig anerkennenden Ehe stattfinden müsse, illustriert Greenberg am Beispiel des Ben Azzai und fügt eine Erweiterung des Fortpflanzungsbegriffs an, welcher neben dem Kinderkriegen auch alternative Formen beinhalte, mit dem Ziel das jüdische Volk und seine Kultur zu vermehren.

#### *b) Das Argument der sozialen Brüchigkeit (disruption)*

Dieses Argument entstammt der *Talmud*-Geschichte um den Gelehrten Bar Kappara, der im Rahmen einer jüdischen Hochzeit von den sogenannten Irrfahrten der Männer erzählt, die ihre Ehefrauen und ihr Zuhause verlassen hätten und auf Abwege geraten wären in Form von Geschlechtsverkehr mit Männern, mit Tieren und der Heirat von Mutter und Tochter. Diese Irrfahrten würden zu einer emotionalen oder physischen Vernachlässigung der Frau führen, was wiederum Trennung oder Scheidung zur Folge haben könnte.<sup>236</sup>

Für Greenberg liegt das Problem dieser Geschichte allerdings nicht im homosexuellen Geschlechtsverkehr an sich, sondern im Kontext, wo Männer diese Art von Geschlechtsverkehr ausüben, nämlich in der Ehe. Aufgrund fehlender Lebensmodelle hätten homo-

---

<sup>236</sup> Vgl. ebd., 166-168.

sexuelle Beziehungen meistens im Kontext einer Ehe stattgefunden. Dadurch könnte das Verbot homosexueller Beziehungen möglicherweise an verheiratete Männer gerichtet gewesen sein, um sie davon abzuhalten, eine Beziehung zu einem Mann der zu einer Frau vorzuziehen. Diese Sichtweise auf die Geschichte Bar Kapparas unterstreicht Greenberg mit seinen persönlichen Erfahrungen als homosexueller Rabbiner in der *Gay Community*. In Gesprächen hat Greenberg die unterschiedlichsten Umgangsformen mit Homosexualität im Kontext von Ehe kennengelernt und sieht auch den Zusammenhang zwischen den in jungen Jahren geschlossenen Ehen und Homosexualität, sowie die gegenseitigen Verletzungen, die ein Outing des Ehepartners mit sich bringen kann, äußerst kritisch. Die einen hätten versucht ihre Gefühle zu unterdrücken, die anderen würden geheime Doppelleben führen, andere wiederum hätten ihre Homosexualität erst während der Ehe entdeckt oder hätten sich ein Verschwinden dieses Gefühls während der Ehe erhofft, wieder andere versuchen sich in Arrangements, den anderen Partner mit in das Familienleben zu integrieren. Letztendlich würden die meisten Ehen unter derartigen Umständen geschieden werden.<sup>237</sup>

Mit diesen persönlichen Erfahrungen in Bezug auf die Bar Kappara-Geschichte macht Greenberg deutlich, dass diese Geschichte nicht die Beschaffenheit einer Sünde verhandelt, sondern die Konsequenzen thematisiert, wenn eine Ehe zwischen nicht zusammenpassenden Eheleuten geschlossen werde. Somit fordert er zum einen, dass homosexuelle Personen nicht heterosexuell ausgerichtete Ehen eingehen sollten. Zum anderen plädiert er für ein Umdenken in den jüdischen orthodoxen Gemeinden, dass sie sich von der Illusion, es gäbe nur heterosexuelle Menschen, befreien sollte.<sup>238</sup>

Das Argument der sozialen Störung und Familienzerstörung löst Greenberg durch seinen Fokus auf die Problematik der Ehe. Nicht die Homosexualität sei das Problem, sondern die Ehe, in die, bezugnehmend auf seine Beobachtungen, homosexuelle Juden und Jüdinnen in zu frühem Alter geraten, ohne ihre eigene sexuelle Orientierung erfahren zu haben oder es alternative Möglichkeiten zur Ehe zur Verfügung stehen würden. Greenbergs Argument kritisiert den Umgang mit Homosexualität in orthodoxen jüdischen Gemeinden. Demnach sei nicht die Homosexualität oder der Homosexuelle das Problem, sondern die sozialen Umstände, in denen er lebt. Argumentativ dreht Greenberg damit die Problematik um. Er deutet die Verwobenheit von Individuum und sozialer Umgebung mit ihren Rahmenbedingungen um, indem er nicht die sexuelle Orientierung als problemhaft ansieht, sondern

---

<sup>237</sup> Vgl. ebd., 171-173.

<sup>238</sup> Vgl. ebd., 174.

die institutionalisierte und ausschließliche Lebensform der Ehe sowie das Heteronormativitätsdenken der Gemeindemitglieder und Rabbiner.

*c) Das Argument der Kategorienvermischung*

Das Argument der Vermischung betreffe Greenberg zufolge den Umgang mit Genderkategorien in Verbindung mit moralischen Aussagen. Homosexualität werde als Bedrohung der grundlegenden Schöpfungsordnung angesehen, da es die eindeutige Trennung von Geschlechtern unterlaufe und durcheinanderbringe. Ein derartiges Argument basiere auf der Vorstellung, dass zwei biologische Geschlechter erschaffen worden seien, die sich im Geschlechtsverkehr zu einem Fleisch vereinigen würden. Mit den Prozessen der Fortpflanzung, also im Geschlechtsverkehr, beginne die Rollenverteilung des Mannes als Penetrierender und der Frau als Penetrierte. Homosexueller Geschlechtsverkehr würde diesen binären Gemeinplatz umkehren, Männer, die Geschlechtsverkehr mit anderen Männern hätten, würden die Genderidentitäten und -kategorien vermischen, indem sie im Geschlechtsakt die Rolle der Frau, also die Rolle des Penetrierten, übernehmen und damit gegen das Wort Gottes handeln würden.<sup>239</sup>

Der Widerlegung dieses Arguments nähert sich Greenberg, indem er zunächst auf die Bedeutung und den Gebrauch von Körperteilen eingeht und die Problematik des *Cross-dressings* und der damit verbundenen Vermischung bzw. Verwirrung der Genderidentität Mann erläutert. Die daraus abgeleiteten Konsequenzen einer kollektiven Gefahr und moralischen Verdorbenheit, weist Greenberg zum einen durch seine Dekonstruktion der Genderdichotomie als soziales Konstrukt und zum anderen durch seinen Hinweis auf die Doppeldeutigkeit und Paradoxie von Kategorienvermischungen zurück. Damit löst er das Argument der Vermischung als Verbotgrund von homosexuellem Geschlechtsverkehr auf, indem er zunächst die diesem Argument zugrundeliegende Prämisse der klaren Gendertrennung herausarbeitet und als soziale Konstruktion der Rabbiner ausweist. Mit dem Hinweis auf die paradoxen Bedeutungsmöglichkeiten von Vermischungen entwickelt er aus seiner feministisch geprägten kritischen Auseinandersetzung mit rabbinischen Schriften, eine Lesart von Vermischungen als Vermittler zwischen Kategorien, die er in den Bereich des Heiligen einordnet und als gottgewollter Ausdruck einer vielfältig gestalteten Schöpfung auffasst.

---

<sup>239</sup> Vgl. ebd., 175.

Der Gebrauch der Körperteile werde problematisch im Zusammenhang mit dem Verbot Lev 18, „liegen wie mit einer Frau“. Liegen mit einer Frau, das heißt der Geschlechtsverkehr mit einer Frau, zeichne sich durch den Penis-Vagina-Verkehr aus. Das Pendant beim Mann sei der Penis-Anal-Verkehr. Diese Umwandlung des Gebrauchs des Anus als Vagina verändere den männlichen Körper und sei eine gleichzeitige Zurückweisung des Penis und deshalb eine Zuwiderhandlung gegen das Wort Gottes. Ausschlaggebend seien also die Körperteile Penis und Anus, die im homosexuellen Geschlechtsakt verändert werden könnten.<sup>240</sup> Aufgrund dieses Verwirrungs- und Veränderungsaspekts, im Gegensatz zum Versuch Grenzen und Kategorien klar aufzustellen und einzuhalten, führt Greenberg die rabbinische Diskussion zur Problematik des *Cross-Dressings* an. Dabei bezieht er sich auf David Boyarins, der das Verbot des männlichen homosexuellen Verkehrs mit der biblischen Vorschrift des Transvestismus (*Cross-Dressings*, Deut 22,5) vergleicht. Viele Kommentatoren hätten *Cross-Dressing* als heterosexuellen Opportunismus verboten, was wiederum abhängig von den gesellschaftlich konstruierten Grenzen zwischen den Geschlechtern gewesen sei. Auf der anderen Seite stünde die Beurteilung von Geschlechtsverkehr zwischen Männern und *Cross-Dressing* als Abscheulichkeit (*abonimation*, hebr. *toewah*<sup>241</sup>), welche entweder mit der Zuschreibung als Bestandteil paganer Rituale oder als Verwirrung der Genderidentitäten erklärt worden seien.

Die erste Erklärungsmöglichkeit, die sich bspw. bei Maimonides ausschließlich auf das *Cross-Dressing* bezieht, weist Greenberg aufgrund der historischen und interpretatorischen Uneindeutigkeit zurück. Die zweite Erklärungsmöglichkeit sieht Greenberg darin belegt, dass in den rabbinischen Quellen Regelkataloge bezüglich eines gendereindeutigen Verhaltens und Verkörperns entwickelt worden seien, deren Intention Greenberg zufolge nicht in der Verhinderung von *Cross-Dressing*, sondern in der Sicherung kategorialer Reinheit läge. Als Beispiel führt Greenberg den Kommentator Rabbi Isaac Ben Judah Abrabanel<sup>242</sup> aus dem 15. Jahrhundert an. Dieser bringe in seinen Ausführungen *Cross-Dressing* mit Homosexualität zusammen, indem er die Einführung des *Cross-Dressing*-Verbots damit begründe, dass ein Mann sich nicht als Frau verkleiden solle, um andere Männer zu verführen. Dieses Verbot stellt für Greenberg ein Indiz dar, dass Rabbi Isaac die Verbindung von *Cross-Dressing* und

---

<sup>240</sup> Somit wird der Penis als zentrales Organ der männlichen Identität angesehen, was laut Greenberg auch die Erklärung für den Ausschluss weiblicher Homosexualität darstelle. Vgl. ebd., 176.

<sup>241</sup> Ebd., 176.

<sup>242</sup> Rabbi Isaac ben Judah Abrabanel (1437–1508) stammte aus Spanien und war Politiker, Bibelexeget und Theologe. Vgl. Avneri, Zvi, et al. „Abrabanel, Isaac ben Judah“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 1., 276-279. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587500179&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=ff243301bdd2726f624f3df6bff8e3b6>> (Zugriff v. 13.07.14).

homoerotischer Praktik bekannt gewesen sein müsse, was er wiederum auf dessen kulturellen römischen Kontext zurückzuführt.<sup>243</sup>

Auf diese Verbindung von *Cross-Dressing* und Analverkehr führt Greenberg das weit verbreitete Argument der destabilisierenden Effekte von Geschlechtsverkehr zwischen Männern zurück. Ein erster Effekt betreffe die Herauslösung der Männlichkeit aus einem penetrierten Mann. Greenbergs Meinung nach belege dieser befürchtete Effekt, dass Penetrationsverkehr als entscheidender Faktor einer männlichen Identität verwendet wird. Dieser Effekt fände allerdings nur auf lokaler, begrenzter Ebene statt, da zwar der bestimmte penetrierte Mann bestraft würde, da er sich nicht gegen den Verlust seiner männlichen Identität gewehrt hätte. Einen Gesetzesverstoß im Sinne von Lev 18 hätte allerdings nur der Durchführende begangen. Als zweiter Effekt werde angenommen, dass Analverkehr einen Mann zu einer Frau transformiere, was die Dichotomien von Mann/Frau und aktiv/passiv in Frage stelle und unterwandere. Die Konsequenzen liegen nach Ansicht Greenbergs nicht mehr im persönlichen Bereich wie in der obigen Interpretation, sondern betreffen den Geschlechtsverkehr an sich und könnten so als eine kollektive Gefahr interpretiert werden.<sup>244</sup> Gerade die von dieser Praxis der Gendermischung ausgehenden kollektiven Gefahr eines Weltendes lässt sich Greenberg zufolge in den Aufzählungen sexueller Verbote mit ihren jeweiligen Konsequenzen in Leviticus (Lev 18, 24-28) und der *Midrasch*-Literatur finden und erreiche aufgrund der Betroffenheit des Kollektivs, eine psychologische und physische, aber vor allem politische Ebene.<sup>245</sup>

Eine weitere Konsequenz, die der Genderverwirrung zugeordnet werde, sei die moralische Verdorbenheit. Greenberg zeigt zur Erläuterung die Engführung von Homosexualität und Kannibalismus im Talmud<sup>246</sup>, bei Rabbi Judah Loew<sup>247</sup> und dem zeitgenössischen Moraltheoretiker Jeffrey Stout<sup>248</sup>. Dies führe zu der These, dass Geschlechtsverkehr zwischen Männern eine soziale Grenze überschreiten und diese Grenzüberschreitung aufgrund ihrer

---

<sup>243</sup> Vgl. Greenberg, *Wrestling with God and Men*, 176-179.

<sup>244</sup> Vgl. ebd., 179f.

<sup>245</sup> Vgl. ebd., 180-182.

<sup>246</sup> Die Kinder Noahs sehen freiwillig davon ab, einen Ehevertrag zwischen Männern abzuschließen und menschliches Fleisch auf dem Markt zu verkaufen. Vgl. ebd., 182.

<sup>247</sup> Rabbiner Judah Loew (ca. 1525-1609), auch bekannt unter dem Namen der Hohe Rabbi Loew und MaHaRaI, ist einer der wichtigen *Talmud*-Kommentatoren aus Prag. Vgl. o. A. „*Judah Loew (Liwa, Loeb) ben Bezalel*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 11, 506-509. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587510447&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=f52c2894104742c1be4b877e9e50622a>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>248</sup> Jeffrey Strout (geb. 1950) ist ein zeitgenössischer Religionsphilosoph.

Anomalie in den Betrachtern eine natürliche Form des Ekels und des Abgestoßenseins hervorrufen würde.<sup>249</sup> Diesen Zusammenhang zwischen Gefühl und Moral, also der Frage inwieweit ein persönliches Gefühl wie Ekel ein Grund zu moralischen Aussagen sein kann, beantwortet Greenberg mit Strouts Ausführungen zur ethischen Theoriebildung. Ethische Theorien seien wichtig für unsere moralische Urteilsbildung. Gefühle würden dabei die Basis und den Zusammenhang zwischen einer Theorie und einer moralischen Erfahrung darstellen. Die erstellten Kategorienkataloge seien abhängig von der jeweiligen Weltanschauung und sozialen Struktur und würden Maßstäbe für Werturteile dahingehend stellen, indem nicht die Kategorien an sich, sondern die Gestaltung ihrer zugrundeliegenden Bezüglichkeit entscheidend für ein Werturteil sei. So kommt Greenberg zu der Ansicht, dass eine moralische Bewertung der Grenzüberschreitung von Mann und Frau sozial konstruiert und gesellschaftsabhängig sei. Als entscheidenden Faktor der Aufweichung bestehender Genderkategorien führt er die Frauenbewegung an, die für eine bürgerliche und ökonomische Freiheit der Frauen gesorgt habe.

Somit bezieht sich für Greenberg der Grund der Vermischung (*confusion*) nicht auf Homosexualität an sich, sondern auf die grundsätzliche Veränderung von Genderkategorien. Für ihn als modern orthodoxer Jude würde, entgegen den Annahmen Strouts, diese Vermischung, verbunden mit moralischen Urteilen, nicht mehr vorliegen, das *halachische* Gesetz eher das Gefühl von Traurigkeit, denn Ekel hervorbringen.<sup>250</sup>

Deshalb entwickelt Greenberg eine neue Lesart von Vermischungen, um sich zum einen von Vertretern einer klaren Gendertrennung mit moralischen Ansprüchen und zum anderen von Vertretern einer gänzlichen Auflösung der Genderkategorien mit moralischen Ansprüchen (egalitäres Verständnis) abzugrenzen. So spricht er Gegensätzen durchaus eine vitale Funktion zu und führt des Weiteren die doppelte Beurteilungsmöglichkeit von Mischungen (*mixture*<sup>251</sup>) an. An den Beispielen der modernen Kunst, der Alchemie oder der globalen Erwärmung, zeigt Greenberg die Doppeldeutigkeit von Mischungen: sie können gleichzeitig kreative und positive, wie problematische und gefährliche Effekte auslösen. Auf theologischer Ebene zeigt Greenberg am Beispiel des Verbots der Vermischung von Leinen und Wolle die doppelte Beurteilungsmöglichkeit und Gleichzeitigkeit der Kategorien des Profanen und des Heiligen. Die Vermischung von Leinen und Wolle sei nicht verboten worden, weil es an sich böse gewesen sei, sondern weil eine Heiligkeit in dieser Vermischung sei, so dass nur die

---

<sup>249</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 182f.

<sup>250</sup> Vgl. ebd., 180-186.

<sup>251</sup> Ebd., 186.

Hohepriester berechtigt gewesen wären, derartig gefertigte Gewänder zu tragen. So kommt Greenberg zu dem Schluss, dass Vermischungen die Beurteilungskategorien von gut und schlecht gleichzeitig zugrunde liegen würden und diese die Kategoriengrenzen sowohl verletzen als auch zwischen ihnen vermitteln könnten. Derjenige, der die Grenze verletze, begehe einen Tabubruch, derjenige der zwischen den Grenzen vermittele, gelte als heilig.

Mit diesem Beispiel zeigt Greenberg darüber hinaus, dass die Idee einer Kategorienverletzung durch die Idee von klar abgrenzbaren Kategorien bedingt ist<sup>252</sup> und zeigt die Problematik der Kategorienzuordnung am Beispiel der rabbinischen Diskussion in der *Mischna Bikkurim* über Wesen, die nicht eindeutig in die binäre Genderstruktur eingeordnet werden können. Greenberg interpretiert Rabbi Josefs Aussage hierzu, dass ein Hermaphrodit ein eigenes Wesen sei, als den Versuch Hermaphroditen als drittes Geschlecht aufzufassen. So liege Rabbi Josefs Auffassung ein weniger starres Gendersystem zugrunde, im Gegensatz zu den anderen Weisen, die einen Hermaphroditen als eine strukturelle Unmöglichkeit angesehen hätten. Dass die moralische Beurteilung eines solchen Wesens abhängig von der jeweils zugrunde liegenden kosmologischen Bedeutungszuschreibung von Gender abhängen, zeigt Greenberg in einer *Midrasch*-Geschichte, die das Wunder, dass einem Mann plötzlich Brüste wachsen, behandelt. Die konträren Beurteilungen des Wunders, auf der einen Seite Rabbi Joseph, der dieses Wunder als göttliches Geschenk versteht, auf der anderen Seite Abbaye, der es als Bestrafung eines schlechten Menschen ansieht, stellen für Greenberg exemplarisch die konträren Gottes- und Schöpfungsbilder dar: ein Gott der seine Geschöpfe mehr liebe als eine klare Gendertrennung vs. ein Gott, der die Gendertrennung als fundamentale und unabänderliche Struktur aufgebaut habe. Diese Uneinigkeit und Uneindeutigkeit bezüglich einer moralischen Beurteilung von Unterschiedlichkeiten sieht Greenberg des Weiteren in den von Rabbinern entwickelten Segenssprüchen *baruch dayan ha'emet* (nach Greenberg: „gepriesen sei der wahre Richter“) und *baruch mishaneh ha'briot* (nach Greenberg: „gepriesen sei der Eine, der alle Arten verschiedener Kreaturen erschaffen hat“)<sup>253</sup>. Diese Widersprüchlichkeit verwendet Greenberg bezugnehmend auf den mittelalterlichen Rabbiner Menahem ben Solomon Meiri<sup>254</sup> als Hinweis darauf, dass die göttliche Schöpfung in ihrer Widersprüchlichkeit und Pluralität wundervoll und so Gottes Werk sei.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup> Vgl. ebd., 186f.

<sup>253</sup> Vgl. ebd., 188-190.

<sup>254</sup> Rabbiner Menachem ben Solomon Meiri (1249-1316) war ein provenzalischer Gelehrter und Talmud-Kommentator. Vgl. Ta-Shma, Israel Moses & David Derovan. „*Meiri, Menahem ben Solomon*“ In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 13, 785-788. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=>



Greenbergs selbstbezeichnete Vorgehensweise der Demystifizierung, kann hier als eine feministisch und queertheoretisch geprägte Dekonstruktion der binären Genderkategorien beschrieben werden. Greenberg widerlegt den Grund der Verwirrung/Vermischung (*confusion*) zum Verbot von Homosexualität mit einem dekonstruktionistischen Ansatz, indem er die dichotome Kategorienbildung von Gender und die damit verbundenen, im Prozess der Grenz-überschreitung sichtbar werdenden, moralischen Beurteilungen auf einen sozial und kulturell eingebetteten Konstruktionsprozess zurückführt. Somit erklärt Greenberg, weshalb eine moralische Beurteilung von Homosexualität als Abscheulichkeit (*abomination*) nicht mehr zutreffend ist und schreibt diese Sichtweise seinem Verständnis eines modernen orthodoxen Judentums ein. Des Weiteren liefert er eine neue Lesart und theologische Erklärungsmöglichkeit, eine Vermischung als göttliches und damit positives Schöpfungswerk anzusehen.

#### d) Die Argumente von Erniedrigung und Gewalt

Die letzte Ursache für das Verbot des Geschlechtsverkehrs zwischen Männern sieht Greenberg in der Kontextualisierung desselben mit Gewalt. Die Geschichten von Ham und Sodom in der *Tora* würden diesen Geschlechtsverkehr in Verbindung mit Vergewaltigung und sexueller Erniedrigung von Fremden stellen. Auch hätten die Rabbiner die Ansicht vertreten, dass die Penetration durch einen Mann und die Bereitstellung des eigenen männlichen Körpers die höchste Schande und die höchste Form von Erniedrigung aufgrund der Degradierung auf einen weiblichen Status darstelle. Diesen Aspekt der rabbinischen Einschätzung von Analverkehr als Erniedrigung und Degradierung zum Frauenstatus erläutert Greenberg anhand eines *Midrasch*. Er beinhaltet die Erzählung von vier Königen, die aufgrund ihrer Hybris mit der analen Penetration bestraft worden seien.<sup>256</sup> Greenberg zufolge werde hier auf eine klare Ordnung zwischen Gott, Mann und Frau verwiesen, die von den Rabbinern als gesegnet und zugleich höchst prekär angesehen worden sei. In Bezug auf Gott seien die Menschen Empfangende, zwischen den Menschen hätte die Frau die empfangende Position. Die Ordnungsverletzung der Könige, dass sie ihr Königtum mit einer Göttlichkeit verbinden wollten, hätte zu der Strafe der analen Penetration geführt basierend auf dem

---

GALE%7CCX2587513551&v=2.1&u=imcpl11111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=ce863f873ff6189e89dbc4541111d0f0> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>255</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 190f.

<sup>256</sup> Dieses *Midrasch* findet sich in dem *Aggada Midrasch Tanchuma, Parashat Vaera 8* mit Hinzufügungen aus JT Kiddushin 1,17; 61a. Vgl. ebd. Kapitel „*The Rationale of Humiliation and Violence*“, Fußnote 2.

Prinzip Gleiches-mit-Gleichem. Arroganz erfordere Erniedrigung, Erniedrigung geschehe durch sexuelle Penetration.<sup>257</sup>

Die Ursachen für dieses Argument der Erniedrigung und Gewalt sieht Greenberg als Ergebnis eines Adaption- und Abgrenzungsprozesses der Rabbiner der Spätantike (1. Jh. n. d. Z. - 7. Jh. n. d. Z.) von der sie umgebenden römischen und griechischen Kultur.<sup>258</sup> Als entscheidenden Faktor in dem Prozess der Bedeutungsgenerierung von Gender und Geschlechtsverkehr identifiziert er, im Sinne einer feministischen Adaption Foucaults, das ihnen zugrundeliegende Hierarchiesystem. Die soziale Erniedrigung der Frau im gesellschaftlichen Hierarchiesystem werde auf zirkuläre Weise sichtbar und in der Positionierung von Mann (oben) und Frau (unten) im Geschlechtsverkehr geformt/verkörpert. Somit basiere die Einordnung von Geschlechtsverkehr als Akt der Dominanz auf dem ihm zugrundeliegenden Hierarchiesystem. Somit ist für Greenberg das Hierarchiesystem, welches Männer als dominant/oben liegend/Penetrator und Frauen als passiv/unten liegend/Penetrierte konstruiert, als System selbst homophob, frauenfeindlich und gleichzeitig Ursache von Homophobie und Frauenfeindlichkeit.<sup>259</sup> Eine auf Gegenseitigkeit beruhende und liebend emotionale Beziehung würde diese kulturellen Formationen laut Greenberg allerdings nicht ausschließen. Die Machtunterschiede und Hierarchiesysteme, angelegt in den Schöpfungsvorstellungen bestimmter Rabbiner sowie den formalen und rechtlichen Bedingungen der Ehe, würden nur die rechtliche und formale Beziehung zwischen Männern und Frauen definieren.

Damit eröffnet Greenberg seiner Argumentation einen Weg, zwei unterschiedliche Lesarten von Leviticus zu entwickeln, „*both troubling and amazing*“<sup>260</sup>. Die beunruhigende Lesart würde Leviticus als Legitimation von Frauenhass auffassen. Denn das Verbot sei aus dem Grund entstanden, Erniedrigung und Degradierung zu verhindern. Wenn also einem Mann verboten würde, mit einem anderen Mann das zu tun, was er normalerweise mit einer Frau mache, da er ihn dadurch feminisieren würde, dann bedeute das im Umkehrschluss, dass Weiblichkeit an sich die schlimmste Erniedrigung sei. Somit muss Greenberg zufolge

---

<sup>257</sup> Vgl. ebd., 192-194.

<sup>258</sup> Greenberg fasst hier eine große Zeitspanne der Geschichte des Judentums zusammen, in der sich das sogenannte klassische und rabbinische Judentum unter Einfluss der es umgebenden hellenistischen und römischen Kultur mit seinen Schriften entwickelt hat. Zur Geschichte des klassischen Judentums vgl. Stemberger, Günter. 2009 [1979]. Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit. München: C. H. Beck Verlag.

<sup>259</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 195-203.

<sup>260</sup> Ebd., 203.

traditionellen Juden vorgeworfen werden, dass sie durch dieses Verbot die männliche Macht durch Frauenhass sichern wollen.

Mit der zweiten Lesart versucht Greenberg durch eine feministische Kritik an patriarchalen Gesellschaftsstrukturen die Prämissen, welche dem Machtargument zugrunde liegen zu dekonstruieren bzw. die Verbindung von Sexualität mit Macht und Frauenhass aufzulösen und ein neues Paradigma zu generieren. Zunächst stellt er der Erwähnung des Geschlechtsverkehrs zwischen Männern die Nicht-Erwähnung sexueller Dominierung von Frauen gegenüber und interpretiert dieses Nicht-Erwähnen als Ausdruck einer Normalität, Frauen zu dominieren und sie dadurch unsichtbar zu machen. Dieses Fehlen einer weiblichen Perspektive erläutert Greenberg am Beispiel der Vergewaltigung. In der *Tora* sei diese ein Akt von Stammesverletzung gewesen und habe die Rache des Bruders erforderlich gemacht oder sei in Form von Entschädigungszahlungen ausgeglichen worden, welche zwischen den betroffenen männlichen Parteien (meistens der Vergewaltiger und der Vater der Geschädigten) verhandelt worden seien. In einer so männlich dominierten Gesellschaft sei Greenberg zufolge männliche Aggression zum normativen Faktor und damit Sexualität zu einer unsichtbaren Verletzung geworden.<sup>261</sup> In einem zweiten Schritt zieht Greenberg die einzige nochmalige Erwähnung des „*lyings of*“ (hebr. *mishkeve*) in Gen 35,22 heran, der Vergewaltigung Bilahs durch Reuben. Die Verwendung des Begriffs ordnet Greenberg in einen heterosexuellen Kontext mit dem Motiv der männlichen Machtdemonstration, Erniedrigung und Gewalt ein. Geschlechtsverkehr als Ausdruck der Liebe, Verbindung und Zärtlichkeit, wie Greenberg ihn definiert, komme hier nicht vor. Somit fasst Greenberg die Verbote von Leviticus 18 allgemein als gegen sexuelle Gewalt und destruktive Macht gerichtet, die Verbote von Inzest, Ehebruch, Geschlechtsverkehr während der Menstruation im Speziellen als stabilisierende Faktoren für die Familie, Ehe und Sexualität. Des Weiteren beinhalte das Verbot die Annahme, dass Geschlechtsverkehr zwischen Männern den Penetrierenden zu einer mächtigen und herrschenden Gestalt mache, also Sexualität mit den Motiven von Eroberung, Selbsterhöhung, egoistische oder perverse Handlungen und Erniedrigung anderer Männer verboten sei. Darauf basierend formuliert Greenberg seine neue, radikale Lesart von Lev 18 als Gesetz gegen sexuelle Dominierung und Bestimmung: „*And a male you shall not sexually penetrate to humiliate it is abhorrent.*“<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Vgl. ebd., 203f.

<sup>262</sup> Ebd., 206.

Zur Unterstützung dieser Lesart und der damit verbundenen Einführung eines Paradigmas beruft sich Greenberg im letzten Schritt auf die bereits erwähnte rabbinische Tradition mit Rabbi Akiva<sup>263</sup>, in jedem Buchstaben der *Tora* Bedeutung zu finden. In diesem speziellen Fall geht es um das Wort „et“, eine grammatische Einfügung, die nicht immer eine Übersetzung findet, aber hier für Greenberg eine Möglichkeit darstellt, das noch-nicht-Gesagte zu formulieren. Er füllt diese Leerstelle des „et“ mit der Erweiterung einer weiblichen Perspektive: „*And (either a female or) a male you shall not sexually penetrate to humiliate it is abhorrent.*“<sup>264</sup> Diese Erweiterung sei aufgrund seiner Forderung nach Gendergerechtigkeit notwendig, um Frauenhass, die degradierte Weiblichkeit und die Markierung des Geschlechtsverkehrs als erniedrigend zu kritisieren und zu überwinden. Damit erfahre Geschlechtsverkehr zwischen Männern eine Transformation, so dass sämtliche Motive, die im Gegensatz zur normativen Bedeutung von Geschlechtsverkehr stünden, wie bspw. Liebe, die Suche nach Einheit und Vereinigung im Geschlechtsverkehr sowie Empfänglichkeit, eine Art aktiven Widerstand darstellen würden, gegen die Konnotationen von Geschlechtsverkehr als Erniedrigung und Gewalt, Degradierung und Dominierung von Frauen sowie Frauenhass.<sup>265</sup>

Greenbergs Ansatz, das Argument, Geschlechtsverkehr zwischen Männern zu verbieten aufgrund des Gewalt- und Machtaspektes, vollzieht sich durch eine historisch-kritische Einordnung der Entstehung des Gesetzes als Anpassungs- und Abgrenzungsprozess zur römischen und griechischen Kultur der Rabbiner der Spätantike. Damit verbindet er eine feministische Kritik am Hierarchiesystem, welches Homophobie und Misogynie sowohl impliziere und dadurch verbreite sowie eine Kritik an der Institution Ehe, die zu einem Macht- und Gewaltinstrument transformiert werde. Diesem Ansatz stellt er schließlich, ausgehend von seinem genderkritischen Ansatz und seiner Prämisse von Sexualität als Liebe und Intimität im Rahmen von Ehe, sein argumentatives Paradigma entgegen, dass die Verbindung von Sexualität mit Macht und Gewalt löst sowie der geforderten Gendergleichheit gerecht wird. Damit argumentiert Greenberg gegen eine normative Bedeutung von Geschlechtsverkehr (Macht- und Gewaltinstrument, Degradierung und Dominierung von Frauen, Frauenhass) indem er Geschlechtsverkehr in den Kontext von Liebe, Einheit, Vereinigung, Empfänglichkeit stellt und ihn damit als aktiven Widerstand formuliert.

---

<sup>263</sup> Greenberg verwendete Akivas Lesart für seinen allgemeinen Umgang mit der *Tora* und bezogen auf grammatikalische oder phonetische Unterschiede zur Erläuterung des Umfangs des Verbots von Lev 18. Vgl. Kapitel 3.3.1. Sexualität, Gender und Gefühl in der *Tora* c) *Verbot von Homosexualität in Leviticus*.

<sup>264</sup> Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 208.

<sup>265</sup> Vgl. ebd., 207-209.

Um diesem Rereading von Lev 18 in der Spannung zwischen göttlicher und menschlicher Autorität ihre eigene autoritäre Kraft innerhalb der rabbinischen Auslegungstradition zu verleihen, führt Greenberg nochmals sein Verständnis der *Tora* und ihren göttlichen Gesetzen, sowie dem Talmud und seinen rabbinischen Gesetzen an. Er entwickelt dabei einen sich wechselseitig bedingenden Komplex von göttlicher und menschlicher Autorität, welcher in der Spannung von Erneuerung und Bewahrung durch strenge Kontextualisierung, die Erhaltung und Rechtfertigung von Tradition ermöglicht. Die Gleichberechtigung von Mann und Frau sieht Greenberg deshalb bereits in Gen 1 in der Erschaffung des Menschen angelegt. Dass diese Aspekte in der *Talmud*-Tradition fehlen, führt Greenberg auf die historischen, zeitlichen und lokalen Umstände zurück, in denen sich die damaligen Rabbiner befunden hätten und heute noch befinden würden.

Schließlich plädiert er für eine strenge Kontextualisierung heiliger Texte und betont die Dringlichkeit sowie die Chancen der gegenwärtigen Zeit für die Umsetzung und Anerkennung einer Lesart von Lev 18, wie er sie vorgeschlagen hat. Seine eigene Position in diesem Diskurskomplex als ein Rabbiner, der aus der eigenen Erfahrung heraus, Gesetze hinterfragt und neu interpretiert ohne zu wissen, welchen Einfluss er auf die weitere Gesetzgebung haben wird, macht Greenberg mit dem *Midrasch* von David dem Schneider deutlich<sup>266</sup>:

*„To demonstrate that God does not hate us for innocently being who we are is fundamental if we are to continue to trust in the goodness of God and in the truth of the Torah.“*<sup>267</sup>

Damit beschreibt Greenberg ein weiteres Ziel, nicht nur die traditionelle Lesart von Homosexualität zu kritisieren und eine neue Lesart zu generieren, sondern auch eine theologische Verbindungsmöglichkeit für Homosexuelle in Bezug auf Gott herzustellen, die auf Liebe und Vertrauen basiert.

Greenbergs dritter Argumentationsschritt beinhaltet somit eine Dekonstruktion des Verbots von Lev 18 mit einer gleichzeitigen Neuinterpretation von Sexualität als Ausdruck von Liebe und Intimität. Ausgehend von der Annahme, dass ein Gesetz rationalen Zwecken dient, verfolgt Greenberg das Ziel die Ursachen der Gründe zum Verbot von Homosexualität zu untersuchen und von diesen Ursachen ausgehend neue Aspekte bzw. eine neue Lesart des Verbotes herauszuarbeiten. Die Ursache der Fortpflanzung als Spannung zwischen per-

---

<sup>266</sup> Vgl. ebd., 209-214.

<sup>267</sup> Ebd., 214.

sönlicher Freiheit und Verpflichtung gegenüber der Gesetzeseinhaltung entkräftet Greenberg zum einen durch das Entgegenstellen der *Nidda*-Gesetze als Ausdruck legitimer nicht-reproduktiver Geschlechtsakte, zum anderen, unter Rückgriff auf die Rabbiner Rapaport und Engel, durch das Argument der persönlichen Disposition, das ein Nichteinhalten aufgrund biologischer Dispositionen entschuldigt und nach alternativen Pflichterfüllungsformen sucht. Damit argumentiert Greenberg für Homosexualität als sexuelle Identität, ordnet sie als Sexualitätsform neben anderen, biologisch bedingten, nicht-reproduktiven Beziehungen ein und eröffnet homosexuellen Gläubigen theologisch begründete alternative Möglichkeiten, die Pflichterfüllung des rabbinischen Gesetzes trotzdem einzuhalten. In diesem Zusammenhang spricht er sich stark gegen einen biologischen Determinismus in Verbindung mit Moral aus, der homosexuellen Geschlechtsverkehr als Abscheulichkeit bezeichnet, und ordnet die Möglichkeit der Naturgestaltung, in diesem Fall als vielfältige Verwendung von Körperteilen, als eine von Gott legitimierte Kreativität des Menschen ein. Abschließend argumentiert Greenberg anhand des Beispiels des Ben Azzai für den Mehrwert von Sexualität im Rahmen einer liebevollen und gegenseitig anerkennenden Ehe. Seine Strategie der Remystifizierung erfolgt auch hier wieder unter Berufung auf die emotionale Ebene von Geschlechtsverkehr im Gegensatz zu einem technischen Akt.

Das Argument der sozialen Störung als Begründung für Lev 18 entkräftet Greenberg durch seine Sozial- und Gesellschaftskritik, wonach nicht Homosexualität als sexuelle Orientierung, sondern die soziale Umwelt der orthodoxen Gemeinden mit ihrem Heteronormativitätsdenken und die Institution Ehe das Problem darstelle. Dies belegt er mit seinen eigenen praktischen Erfahrungen als homosexueller orthodoxer Rabbiner und seinen Erfahrungen aus Gesprächen mit anderen Betroffenen.

Die Widerlegung des Arguments der Kategorienvermischung kann als eine feministisch geprägte Dekonstruktion der binären Genderkategorien beschrieben werden, indem er die dichotome Kategorienbildung von Gender und die damit verbundenen, im Prozess der Grenzüberschreitung sichtbar werdenden, moralischen Beurteilungen auf einen sozial und kulturell eingebetteten Konstruktionsprozess zurückführt. Somit erklärt Greenberg, weshalb eine moralische Beurteilung von Homosexualität als Abscheulichkeit (*abomination*) nicht mehr zutreffend sei und schreibt diese Sichtweise seinem Verständnis eines modernen orthodoxen Judentums ein. Des Weiteren liefert er eine neue Lesart und theologische Erklärungsmöglichkeit, eine Vermischung als göttliches und damit positives Schöpfungswerk anzusehen.

Auch das letzte Argument, Geschlechtsverkehr zwischen Männern aufgrund des Gewalt- und Machtaspektes zu verbieten, verhandelt Greenberg in einer historisch-kritischen Einordnung, verbindet damit eine genderkritische Kritik am Hierarchiesystem und stellt der durch das System bedingten normativen Bedeutung von Geschlechtsverkehr seine Lesart von Sexualität als Liebe und Intimität in Form von aktivem Widerstand gegenüber. Auch hier wird die Spannung zwischen göttlicher und menschlicher Autorität (Disziplin vs. Freiheit) durch Greenbergs Auffassung der *Tora* als ein in sich wechselseitig bedingter Komplex von göttlicher und menschlicher Autorität gelöst. Greenbergs Strategie, die Spannungen zwischen Freiheit und Pflicht (menschliche Autonomie und Religionsgesetz), Vernunft und Gefühl (Religionsgesetz und homosexuelles Verlangen) und Naturgestaltung (als göttlich legitimierte Kreativität) zu lösen, umfasst demnach zum einen eine historisch-kritische, diskursanalytische Offenlegung der Bedingungen der Ursachen des Verbots von Lev 18 und zum anderen ein Rereading des Verbots mit einer genderkritischen und modern orthodoxen Perspektive. Hierbei verfolgt er wieder klar sein Ziel, Sexualität im Allgemeinen und Homosexualität im Besonderen in einen neuen Kontext von ehelicher Liebe und Intimität zu stellen, und unter besonderer Betonung der emotionalen Ebene eine Verbindungsmöglichkeit zwischen Homosexuellen und Gott herzustellen.

### **3.4. Die Lösungsstrategie in ihrer praktischen Umsetzung**

Im Schlusskapitel „*Conversations*“ entwickelt Greenberg einen der *Halacha* verpflichteten und auf Mitgefühl ausgerichteten Weg, die Problematik um Homosexualität und Orthodoxie zu verhandeln und liefert praktische Lösungsvorschläge für ein inklusivierendes Zusammenleben von Rabbinern, homosexuellen orthodoxen Juden und anderen Gemeindemitgliedern. Diesen Lösungsvorschlag entwirft Greenberg aufgrund seiner Ansicht, dass seine Reinterpretation von den meisten Rabbinern aus rechtswissenschaftlichen Gründen und strengeren rechtlichen Strukturen eher abgelehnt würden, und eine derartige methodische Erforschung des Gesetzes nicht zur Veränderung der Bedingungen für homosexueller orthodoxer Gemeindemitglieder führe. Er kritisiert, dass solch eine theoretisch, religionsgesetzliche Diskussion eher auf die Veränderung formaler Beschaffenheit, Gemeindeautoritäten und legitimierenden Anwendungen abziele, als an inhaltlichen, hermeneutischen und weiterentwickelnden Aspekten des Gesetzes arbeite. Für die Inklusion homosexueller Gemeindemitglieder lehnt Greenberg eine Annäherung auf Ebene von religionsgesetzlicher

Überzeugungswahrheiten ab und plädiert für einen verständnisvollen Umgang im Zusammenleben mit dem Ziel, Unterschiede zulassen zu können („*admitting differences*“<sup>268</sup>).<sup>269</sup>

Zunächst beschreibt Greenberg die soziale und emotionale Ausgangssituation zwischen orthodoxen Rabbinern und homosexuellen Gemeindemitgliedern. Eine heteronormative Umwelt mit ihren Gendererwartungen und klaren Rollenbildern würde die Persönlichkeit eines Homosexuellen in einen sehnsuchtsvollen, fühlenden, sich ausdrückenden und einen sich selbst zensierenden Teil spalten. Ihnen stünden keine anderen kulturellen Bezugsrahmen zur Verfügung, so dass homosexuelle Lebens- und Vorbilder fehlen würden. Unter diesen Bedingungen würden Homosexuelle zur Unterstützung und Beratung entweder ihnen unbekannte oder bekannte Rabbiner wählen, je nachdem ob sie eine gewisse Anonymität oder eine vertrauensvolle Beziehung für diese Problematik bevorzugen. Gefühlsmäßig würden sie zwischen Hoffnung, eine rabbinisch legitimierte Lösung zu finden, und Angst vor Zurückweisung schwanken.<sup>270</sup> Auf der anderen Seite stünden die Rabbiner, deren Aufgabe Greenberg, in Bezug auf Rabbi Soloveitchik<sup>271</sup>, in der Verteidigung der Unterdrückten und dem Heilen gebrochener Geister liege und damit verbunden eine große Empathiefähigkeit jeder *halachischen* Antwort vorziehe. Die Problematik Homosexualität versetze Rabbiner in einen inneren Konflikt zwischen zwei Verantwortlichkeiten, zum einen die Tradition und die rabbinische Autorität zu bewahren, zum anderen mit Empathie dem Gläubigen gegenüberzutreten und zu helfen. Greenberg diagnostiziert bei beiden Parteien, sowohl den Rabbinern als auch den homosexuellen Gläubigen, eine Notwendigkeit, unterstützende Hilfsangebote anzubieten sowie ein gemeinsames Risiko im Umgang miteinander, das Risiko des *Coming-Out* der Homosexuellen und des empathischen Zuhörens der Rabbiner.<sup>272</sup>

Ausgehend von seinen eigenen Erfahrung als Homosexueller und Rabbiner kommt Greenberg zu dem Schluss, dass diese Situation nicht nur durch *halachische* Konklusionen zu lösen sei. Er plädiere für ein Kommunikationsmodell, das einen Dialog eröffne, um gegenseitig Wissen zu erweitern, Verständnis der anderen Partei gegenüber zu entwickeln, unterschiedliche Subjektivitäten wahr- und ernst zu nehmen sowie ein Bewusstsein für die gegenwärtige Zeit zu

---

<sup>268</sup> Ebd., 217.

<sup>269</sup> Vgl. ebd., 214.

<sup>270</sup> Vgl. ebd., 217-219.

<sup>271</sup> Rabbi Soloveitchik (1903-1993) war ein US-amerikanischer rabbinischer Gelehrter, Religionsphilosoph und gilt als eine spirituelle Autorität des modernen orthodoxen Judentums. Vgl. Rothkoff, Aaron & Dov Schwartz. „*Soloveitchik, Joseph Baer*“. In: Berenbaum und Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 18, 777-780. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587518854&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=233c5e885d7ca5b3cc2dd9c32b1fd10a>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>272</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 219f.



entwickeln. Diese Methode setzt Greenberg im Aufbau seines Schlusskapitels um, indem er es als einen exemplarischen talmudischen Dialog (hebr. „*shakleh v'taryeh*“<sup>273</sup>, „geben und nehmen“) zwischen zwei fiktiven Figuren, einem orthodoxen Rabbiner und einem orthodoxen, homosexuellen Mann namens Joshua, gestaltet. Die orthodoxe Rahmenbedingung, in welcher dieser Dialog stattfindet, geht von der Verbindlichkeit und gleichzeitigen Veränderbarkeit der *Halacha* aus. Diese idealtypisch angelegte Kommunikationsmethode entwickelt im Dialog eine rabbinische Perspektive und ihre Möglichkeiten mit der Perspektive des homosexuellen Gläubigen. Gleichzeitig beinhaltet sie einen weiteren argumentativen Schritt Greenbergs, sein in doppelter Perspektive entwickeltes Ziel und seine Vision, Unterschiede stehen zu lassen und damit Homosexualität als unterschiedliche aber gleichwertige Sexualitätsform zu Heterosexualität anerkennen zu können.<sup>274</sup>

So beginnt Greenberg den Dialog mit den Themen Homosexualität als Sünde und Heilung bzw. Behandlung von Sexualität, behandelt dann grundsätzliche Fragen nach der Veränderbarkeit der *Halacha* und nach der Gesetzgebung als göttliches Dekret ohne rationalen Grund mit seinem Ziel, Homosexualität als Unterschied *halachisch* beantworten zu können. Schließlich entwirft er einen praktischen Regelkatalog, um sogenannte „*Welcoming Synagogues*“ für alle Beteiligten im Homosexualitätsdiskurs umsetzbar zu machen.

#### *a) Homosexualität als Sünde und Heilungsmöglichkeiten*

Im ersten Abschnitt, Homosexualität als Sünde, wiederholt Greenberg nochmals die unterschiedlichen rabbinischen Umgangsformen mit Homosexualität als Sünde, die auf den zwei Typen von Sündern, den absichtlichen und nachgebenden Übeltäter, basieren und ein homosexuelles Verlangen als überwindbar ansehen. Dabei zeigt sich, dass sich die Grenzen zwischen den einzelnen Strömungen in ihrer Auffassung und in ihrem Umgang mit Homosexualität als sexueller Orientierung oft fließend gestalten.

Die erste Sichtweise fasst homosexuelles Verlangen als kein Verlangen an sich, sondern als Rebellion gegen Gott und destruktive Absicht gegen die Schöpfung auf. Zudem würden Homosexuelle als Befürworter eines gegenwärtigen moralischen Relativismus und einer sexuellen Freiheit gemieden werden. Als Lösungsvorschlag werde von den Betroffenen Selbsterkenntnis, Akzeptanz und Reue ihrer Sünde erwartet, die in einer Hinwendung an Gott oder auch therapeutische Maßnahmen enden würden. Greenberg ordnet diesen Standpunkt

---

<sup>273</sup> Ebd., 221.

<sup>274</sup> Vgl. ebd., 221-223.

ultraorthodoxen und chassidischen Gemeinden zu, wobei er mit Rabbi Moshe Feinstein einen hoch angesehenen Vertreter der orthodoxen Richtung anführt.<sup>275</sup>

Die zweite Einordnung der Homosexuellen als nachgebende Übeltäter, was Greenberg zufolge einem allgemeinen orthodoxen Standpunkt entspricht, bedeutet, dass homosexuelles Verlangen als gewöhnliche Sünde des Verlangens ohne besonderes Werturteil eingeordnet würde. Damit sei Toleranz gegeben und eine weitere kategoriale Einordnung der Homosexuellen möglich, nämlich als „*captured children among the gentiles*“<sup>276</sup>. Somit werde ihnen ein Nicht-Einhalten von Gesetzen nicht vorgeworfen, da ihr Verhalten auf die homosexuelle Subkultur und die Sexualethiken einer offenen Gesellschaft zurückzuführen sei. Stattdessen solle man sich um sie kümmern und sie auf den Weg der *Tora* zurückführen. Dieser Standpunkt gegenüber Homosexuellen lehne ein *Coming-Out* in einer orthodoxen Gemeinde ab, da dies eine Sünde des Verlangens in eine klare Zurückweisung der *Tora* transformiere, die Autorität des Gesetzes durch das öffentlich Machen unterminiert werden und die öffentliche Ordnung Schaden nehmen würde. Eine Auseinandersetzung mit der Sünde im Privaten sei oberstes Ziel, jegliche Form eines öffentlichen oder formalen Ausdrucks werde abgelehnt.<sup>277</sup>

Diesen zweiten Umgang mit Homosexualität lässt Greenberg seine fiktive Dialogfigur Joshua als erste akzeptable Möglichkeit anerkennen und führt zum nächsten Themenkomplex, Möglichkeiten und Angebote aufzuführen, Homosexualität, wenn sie als überwindbares Verlangen angesehen wird, zu behandeln bzw. zu heilen. Diese Lösung, Homosexualität als zu überwindende Krankheit zu pathologisieren, weist Greenberg den Umgangsformen in konservativen Kreisen zu. Hierfür stünden wiederum zwei Möglichkeiten zur Verfügung: Zum einen der Vorschlag ein zölibatäres Leben zu führen mit der Möglichkeit alternative Formen zu finden, die jüdische Gemeinschaft weiterzubringen. Auf der anderen Seite therapeutische Lösungen, die sogenannten „*Reperative Therapies*“ oder „*Conversion Therapies*“<sup>278</sup>, wobei die Erfolgchance und grundsätzliche Durchführbarkeit aufgrund zweifelhafter psychologischer Methoden von Fachleuten immer wieder diskutiert würden.

---

<sup>275</sup> Vgl. ebd.,

<sup>276</sup> Ebd., 226.

<sup>277</sup> Vgl. ebd., 224-227.

<sup>278</sup> Ebd., 228. Er verweist hier auf die viel diskutierten Therapieversuche von Homosexuellen im Allgemeinen und führt speziell die britische Theologin und selbsternannte Psychologin Elizabeth Moberly an, die in ihrem Buch „*Homosexuality: a new Christian Ethic*“ mit einer literaturwissenschaftlichen Analyse von Irving Bieber, Lawrence Hatterer und Sigmund Freud, die These entwickelt, dass homosexuelle Männer unter einer sogenannten gleichgeschlechtlichen Ambivalenz leiden würden. Nicht nur in evangelikalen Kreisen wird diese Therapiemöglichkeit oft angeboten, auch in konservativ katholischen Kreisen und einer orthodox jüdischen Gruppe (JONAH). Vgl. ebd., 228-230.

Greenberg gestaltet den Dialog weiter: Der Rabbiner ist aufgrund der Unwirksamkeit derartiger Therapien überzeugt und schlägt stattdessen ein zölibatäres Leben als Lösung vor. Dies wiederum wird von Joshua abgelehnt, da er sich ein Leben ohne Liebe, Intimität und Partnerschaft nicht vorstellen kann.

Insgesamt verfolgt Greenberg mit diesen Ausführungen das Ziel, die rabbinische Einordnung von Homosexualität als Sünde und die damit verbundenen Konsequenzen (Heilung, Therapie) als unzureichenden Lösungsvorschlag für eine homosexuelle Realität aufzuzeigen. Dabei positioniert er sich entgegen orthodoxer und konservativer Lösungen.

#### *b) Veränderbarkeit der Halacha: zwei soziale Realitäten*

Im nächsten Schritt lässt Greenberg die beiden Figuren über die Veränderbarkeit der *Halacha* diskutieren, da sich aus der Perspektive Joshuas das Verständnis von Sexualität geändert habe. Hier stellt Greenberg die diskursive, innerjüdische Diskussion um die Gestaltung von Judentum vor. Der Umgang mit der *Tora* und *Halacha* sowie in diesem Fall der Umgang mit Homosexualität seien dabei entscheidende Faktoren in der Positionierung der jeweiligen Strömungen und würden sich als innerjüdische und gesamtgesellschaftliche Abgrenzungs- und Anpassungsprozesse darstellen.

Die orthodoxe rabbinische Sicht vertrete den Standpunkt, dass die *Tora* und *Halacha* sowohl verpflichtend als auch unveränderlich seien, was als ein Abgrenzungsversuch zu liberalen Strömungen verstanden werden müsse, da die talmudischen Diskussionen stets mit der Frage um mögliche Gesetzesänderungen beschäftigt gewesen seien. Ein Beispiel für derartige Veränderungs-, Anpassungs- und Reformulierungsprozesse sei der Umgang mit dem Zinsgesetz, das in den Büchern zwar noch in Kraft stehe, allerdings keine öffentliche sondern eine private Angelegenheit darstelle.<sup>279</sup> Homosexualität sei eines der Kernthemen im Abgrenzungs- und Positionierungsprozess innerhalb der jüdischen Strömungen. Grundsätzlich bestünde von orthodoxer Seite her ein gewisses Misstrauen, Gesetze aufgrund eines von der Moderne geforderten Wandels zu ändern. So würden die Gesetze zur Einhaltung des *Schabbats* auch als positiver Gegensatz zur amerikanischen Konsum- und Arbeitsgesellschaft interpretiert werden. Ein weiterer Aspekt von rabbinischer Seite aus betreffe die Unfähigkeit bzw. das Fehlen einer spirituellen Macht heutiger Rabbiner, große Veränderungen und Erneuerungen durchzusetzen, wie es die großen *Gedolim* gekonnt hätten. Dies drücke sich in einer Spannung zwischen der Ehrung der Vergangenheit und einem Leben in der Gegenwart

---

<sup>279</sup> Vgl. ebd., 231-233.

aus. Seit dem 4. Jahrhundert sei dieses Dilemma gelöst, indem die letzte, also aktuellste Autorität das Gesetz bestimme. Die derzeitige orthodoxe rabbinische Gesetzeslage bezüglich Homosexualität sei mit einer Art Zeitdiagnose zu begründen: die *Halacha* ebenso wie andere Rechtsvorschriften würden erst reformuliert werden, wenn sich in der sozialen Realität einer orthodoxen Gemeinde breite Akzeptanz und Verbreitung gefunden hätte. Erst dann würden konkurrierende Werte existierende Normen herausfordernd ändern.<sup>280</sup>

An diesem Punkt der Diskussion stünden sich Greenberg zufolge zwei Wahrnehmungen von sozialen Realitäten gegenüber: die orthodoxe Perspektive erkenne noch keinen sozialen Wandel bezüglich Homosexualität und sähe deshalb auch keine Notwendigkeit das Gesetz zu verändern, die Auffassung von Joshua als Homosexuellem stünde in klarem Gegensatz dazu, denn er nehme diesen sozialen Wandel als bereits etabliert wahr. Für Greenberg stellt dieser Gegensatz die größte Herausforderung im Dialog der beiden Parteien dar. Deshalb schlägt er als Lösung dieses Konflikts für homosexuelle Gemeindemitglieder einen religiösen Weg vor, der seiner Meinung nach, trotz eines gewissen Ungehorsams gegenüber gewissen religiösen Normen, einen pflichterfüllenden Weg darstelle. So sollten die Betroffenen in der Gemeinde bleiben und die Wahrheit sagen. Das heißt, dass sie sich dem Studium und der Erfüllung der *Tora* verpflichten, gleichzeitig ihre Homosexualität akzeptieren und dies in ihre Verpflichtung, einen Lebenspartner zu finden und einen jüdischen Haushalt aufzubauen, einordnen sollten.<sup>281</sup>

Zur Unterstützung dieses Weges des religiösen Ungehorsams auf persönlicher wie allgemeiner Ebene zieht Greenberg den chassidischen Rabbiner Mordechai Josef Leiner und Großrabbiner Abraham Isaak Kook<sup>282</sup> heran.

Rabbi Leiners Interpretation der Geschichte über Pinchas dem Zealot aus dem Buch Numeri (Num 25,6; 25,7-8a; 14-15), verwendet Greenberg, um eine Verbindung von subjektiver Erfahrung und göttlichem Willen exemplarisch darzustellen. Demnach könne sexuelles

---

<sup>280</sup> Vgl. ebd., 234-237.

<sup>281</sup> Vgl. ebd., 231.

<sup>282</sup> Rabbi Abraham Isaak Kook (1865-1935) war der erste aschkenasische Großrabbiner des Staates Israel und gilt als große rabbinische Autorität und Führungspersönlichkeit. Er gilt als der Begründer eines sogenannten „Religiösen Zionismus“, indem er Zionismus als einen Prozess der Erlösung, Buße und der allgemeinen Wiedergeburt des Judentums auffasste. Insgesamt wird er als komplexe Person beschrieben: seine litauische Ausbildung in der *Tora* verbindet er mit der chassidischen spirituellen Erfahrung, die Verpflichtung gegenüber der *Halacha* und der jüdischen Tradition mit einer modernen Perspektive, westlicher Kultur und Philosophie, die Tendenz zum Mystizismus mit den praktischen Angelegenheiten einer rabbinischen und öffentlichen Führung. Vgl. Zinger, Zvi & Benjamin Ish-Shalom. „Kook (Kuk), Abraham Isaac“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 12, 289-293. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587511440&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=d133b19d4781ff84611a7ab602e3150f>> (Zugriff v. 13.07.14).

Verlangen, welches durch Sexualverbote eingedämmt sei, nicht mit Anstrengung überwunden werden, sondern der Versuch der Überwindung eröffne eine andere Ebene des göttlichen Willens. Erst der anstrengende Weg einer zehnfachen spirituellen Klärung (*birurim*) habe Zimri den unterdrückten Sexualakt als Erscheinungsweise des göttlichen Willens erkennen lassen. Im Gegensatz dazu stehe Pinchas als „<true believer>“ und spirituell ungebildeter und selbstüberzeugter Mensch. Für Leiner ist Gott zerrissen zwischen großartigen nationalen Strukturen, verkörpert von Pinchas, und dem Leben der Individuen, deren unkonventionelle Liebe ebenso Ausdruck des göttlichen Willens seien.<sup>283</sup> Diesen Weg der Klärung vergleicht Greenberg mit dem inneren *Coming-Out* homosexueller Gemeindemitglieder und will ihnen damit einen persönlichen Weg zur eigenen Akzeptanz und einer sinnvollen, der *Halacha* verpflichteten Lebensweise aufzeigen.<sup>284</sup>

Als zweites Beispiel führt Greenberg die rabbinische, orthodoxe Autorität Abraham Kook und dessen Ansicht an, dass die *Halacha* nicht als abgeschlossenes System verstanden werden könne und manche Urteilsentwicklungen nicht aus sich selbst, sondern erst durch die Rebellion gegen sie und durch den Bruch mit ihr eine Vielzahl von Möglichkeiten herausgearbeitet würden. Diese Rebellion fasst Greenberg nicht als Befreiung, sondern als einen explosiven Moment auf, dass derjenige jetzt etwas machen muss, der die Notwendigkeit sieht, welche religiöse Führer nicht sehen. Der Ausgang dieses Unternehmens sei allerdings ungewiss. Diese Gesetzesverletzung um der eigenen moralischen Erweiterung willen bezeichnet Greenberg als Form eines zivilen Ungehorsams, den die orthodoxen Gemeinden tolerieren lernen müssten. Homosexuelle orthodoxe Juden würden nicht warten, bis sich die Gesetzeslage und Formalia diesbezüglich geändert hätten, sondern trotzdem Teil der Gemeinde bleiben, die Wahrheit sagen und dadurch eine wahre Kraft werden.<sup>285</sup> Dabei bezieht er sich neben Kook auch auf das Prinzip des „*Satyagraha*“ von Mahatma Ghandi als ein der Wahrheit verpflichteter Weg zu einer spirituellen Erneuerung, einem Weg in die Herzen und Seelen seiner Gegner, ein Betreten der Konfliktzentren mit der Akzeptanz aller Konsequenzen.<sup>286</sup>

---

<sup>283</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 239-241. Greenberg weist darauf hin, dass die Geschichte um Pinchas kontrovers von den Rabbinern diskutiert wurde, Rabbi Leiners Interpretation allerdings fast gar keine Zustimmung gefunden habe.

<sup>284</sup> Vgl. ebd., 243.

<sup>285</sup> Vgl. ebd., 244.

<sup>286</sup> Vgl. ebd., 241-243.

Den kritischen Punkt des Gegenüberstehens zweier sozialer Realitäten löst Greenberg mit der Etablierung einer religiös konnotierten, auf Wahrheit basierenden Widerstandsbewegung homosexueller Gemeindemitglieder, welche er einerseits aus der jüdischen Tradition (Kook, Leiner) und der indischen Tradition (Gandhi) entwickelt. Interessant an dieser Stelle ist wieder Greenbergs Interpretation des modernen orthodoxen Judentums als spiritueller Weg, der Judentum als Pflicht versteht, die persönliche Erfahrung des Menschen, seine Verpflichtung gegenüber dem jüdischen Volks, die Einhaltung von Pflichten und ritueller Praxis betont und auch das *Coming-Out* als spirituellen Weg des Bewusstwerdens sowie die Vielfalt sexueller Orientierungen in den Bereich einer Göttlichkeit stellt. Des Weiteren fügt er mit Verweis auf Ghandi eine soziale und religiös konnotierte Einstellungs- und Handlungsvorschlag für Homosexuelle ein und wendet damit ihre vermeintliche Rebellion gegen Gott in eine Rebellion gegen die sozialen Umstände.

### *c) Lev 18 als göttliches Dekret*

Als weitere rabbinische Möglichkeit sich der Problematik Homosexualität zu nähern, bietet Greenberg an, das Gesetz von Lev 18 nicht hinsichtlich seiner Bedingungen zu hinterfragen, sondern es als göttliches Dekret ohne Rationalisierungsansprüche und damit ohne Grund aufzufassen. Ein derartiger Umgang würde Greenberg zufolge ausschließlich ein sexuelles Verhalten zwischen Männern verbieten, nicht dagegen gleichgeschlechtliche Beziehungen. Somit könnten gleichgeschlechtliche Beziehungen eingegangen werden unter der Bedingung keinen Analverkehr durchzuführen. Lesbische, sexuelle Beziehungen wären, da sie nicht in der *Tora* verboten sind, erlaubt. Promiskuität sowie eine zölibatäre Lebensweise würden sowohl bei homo- wie heterosexuellen Personen verachtet werden. Sowohl der Anspruch eine heterosexuelle Ehe auch in sexueller Hinsicht freudvoll zu gestalten als auch die Einschränkungen der *Nidda*-Gesetze könnten auch auf gleichgeschlechtliche Beziehungen übertragen werden. Der Unterschied liegt für Greenberg im Akt des Geschlechtsverkehrs als Vereinigung. Heterosexuellen Paaren wäre diese Vereinigung außer bei Berührung der *Nidda*-Gesetze erlaubt, männliche, gleichgeschlechtliche Paare dagegen könnten sie nie durchführen, weibliche, gleichgeschlechtliche Paare wären keinen Einschränkungen unterworfen, da die *Nidda*-Gesetze von Geschlechtsverkehr als vaginaler Verkehr mit Penispenetration ausgehen würden. Da die *Nidda*-Gesetze in den persönlichen Intimbereich fallen und deshalb der rabbinischen Kontrolle entzogen sind, schlägt Greenberg eine Übertragung dieser Gesetze als rituelle Angelegenheit zwischen zwei gleichgeschlechtlichen Partnern vor. Damit würde die Problematik ähnlich wie bei der Gesetzgebung des Zinssatzes aus der öffentlichen Sphäre in

den Privatbereich verschoben werden, Ehezeremonien könnten vollzogen werden und alles andere würde sich im Privaten abspielen.<sup>287</sup>

Diese scheinbare Lösung widerlegt Greenberg sowohl aus rabbinischer Perspektive als auch aus Perspektiver homosexueller Gläubiger. Rabbiner würden aufgrund des Fehlens einer moralischen Anbindung von Sexualität dieser Umformung nicht zustimmen, ebenso würde ihnen bei einer derartigen *halachischen* Entscheidung die rabbinische Ebene fehlen, die bei Fragen um die menschliche Würde hinzugezogen werden müsse. Des Weiteren wären die Rabbiner aufgrund der homophoben Vorurteile der westlichen Gesellschaft noch nicht bereit, sowohl hetero- als auch homosexuelle Sexualität im Bereich des Privaten zu verorten.<sup>288</sup> Für weibliche Homosexuelle erscheine die Lösung akzeptabel, für männliche Homosexuelle der Verzicht auf Geschlechtsverkehr dagegen fragwürdig. Als Grund führt Greenberg die Emotionalität und Körperlichkeit von Geschlechtsverkehr an: Denn dieser sei als hoch-emotionale Erfahrung zwischen zwei Menschen, unabhängig von ihrer sexuellen Orientierung, die stärkste Ausdrucksweise eines gegenseitigen Verlangens von Liebe und eines Eins-Werdens zweier Körper.<sup>289</sup> Damit lehnt Greenberg eine engführende Lesart von Lev 18 auf Geschlechtsverkehr zwischen Männer wieder mit seinem Argument ab, dass Sexualität ein Ausdruck von Liebe und Verlangen sei.

#### *d) Die Kategorie des Zwangs als rabbinisch legitimierte Inklusionsmöglichkeit*

In einem letzten Schritt führt Greenberg die rabbinische Kategorie des Zwangs in den fiktiven Dialog ein. In ihr sieht er die größten Möglichkeiten, Toleranz gegenüber homosexuellem Verlangen zu begründen und Homosexualität als unterschiedliche Sexualitätsform zu gestalten. Mit der Umformung der Kategorie Zwang verfolgt Greenberg seine Vision und das Ziel der Inklusion, Unterschiedlichkeiten als gleichwertig nebeneinander stehenlassen zu können und so Homosexualität als gleichwertige aber eigene Sexualitätsform anerkennen zu können.

Ausgangspunkt, ist die rabbinische Aussage, dass Menschen, die unter Zwang gehandelt hätten, von Gott nicht verurteilt werden würden und die damit verbundene Definitionsproblematik von „Unter Zwang handeln“. Greenberg entwickelt für diese Kategorie zwei rabbinische Lösungsvorschläge, die unterschiedliche Argumentationsebenen anschneiden: zum einen die psychologische Ebene, die Zwang als psychologische Bedingung, zum anderen eine soziale Ebene, die Zwang als Ergebnis der sozialen Umstände definiert.

---

<sup>287</sup> Vgl. ebd., 234-248.

<sup>288</sup> Vgl. ebd., 249.

<sup>289</sup> Vgl. ebd., 248f.

Auf psychologischer Ebene gibt es Greenberg zufolge drei Bedeutungsmöglichkeiten: Handeln ohne Kontrolle, ohne freien Willen oder Handeln in Richtung Zwangsneurose als psychischer Zwang, ein gewisses Handlungsmuster durchzuführen. Die übliche Verwendung dieser Kategorie erkenne den freien Willen als entscheidende Kategorie für eine rechtliche und moralische Schuldfähigkeit und Strafbarkeit an.<sup>290</sup> In dieser Argumentation gehe es also um die Frage, ob Homosexualität als homosexuelles Verlangen angeboren sei, damit ein biologischer Zwang sei, und deshalb homosexuelle Handlungen, Akte der freien Willensentscheidung seien und nicht verurteilt werden könnten. Oder ob homosexuelles Verlangen ein psychischer Zwang sei (Pathologisierung, Zwangsneurose), den es zu überwinden gelte und eine Verurteilung dieses Handelns davon abhängen, ob der/die Betroffene den Versuch unternommen habe, diesen Zwang zu überwinden oder nicht. Ersteres würde von den Rabbinern Mitgefühl, Toleranz und eine außerordentliche unterstützende Begleitung erfordern, letzteres eine Verurteilung der Betroffenen rechtfertigen.<sup>291</sup> Greenberg präferiert in seiner Lösung die Definition von Zwang, die sexuelle Orientierung und sexuelle Handlung unter dem Aspekt des Angeboren-Seins als freie Willensentscheidung und Kontrolllosigkeit zusammenführt. Er betont dabei mit Bezug auf talmudische Quellen, dass Homosexualität eine besondere und eigene Bedingung von Zwang darstelle, die jenseits einer Kontrollfähigkeit liege. Mit dieser Eigenständigkeit von Homosexualität als Sexualitätsform, wendet er sich gegen den Vorwurf, eine biologische Konstitution als universale Entschuldigung für Sexualverbrechen zu verwenden und verfolgt damit ebenso das Ziel, Homosexualität zu entkriminalisieren.<sup>292</sup> Greenberg weist darauf hin, dass sein Lösungsvorschlag noch nicht in vollem Umfang von orthodoxen Rabbinern verwendet würde, allerdings spricht er der rabbinischen Betrachtungsweise von Homosexualität unter der Kategorie Zwang als angeboren und nicht wählbar (und nicht als pathologischer Zustand einer Geisteskrankheit) eine gewisse Möglichkeit zu Toleranz und sozialer Transformation zu. Homosexuelle könnten so als vollwertige Gemeindemitglieder aufgenommen werden, die aufgrund ihrer sexuellen

---

<sup>290</sup> Vgl. ebd., 250.

<sup>291</sup> Greenberg bezieht sich hierbei auf Rabbiner Norman Lamm und Rabbiner Shlomo Riskin, als exemplarische orthodoxe Vertreter dieser Meinungen. Vgl. ebd., 251f. Rabbiner Shlomo Riskin (geb. 1940) ist ein US-amerikanischer modern orthodoxer Rabbiner. Er gründete die Ausbildungsstätte *Ohr Torah Stone* (OTS), die Judentum als ethischen Monotheismus auffasst. Des Weiteren setzte er sich sehr im Bereich des *Tora*-Studiums und der *Halacha*-Auslegung für die Rechte der Frauen ein. Vgl. Jacobs, Edward. „*Riskin, Shlomo*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 17, 345. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587516781&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=52cc9cdca8d96ab25634cc7c99ecc866>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>292</sup> Vgl. Greenberg. *Wrestling with God and Men*, 251f.



Orientierung nicht verurteilt werden könnten und trotzdem ihren Verpflichtungen im Rahmen ihrer Möglichkeiten nachkommen müssten.<sup>293</sup>

Für die Argumentation auf sozialer Ebene und zur Unterstützung seines entwickelten Toleranzarguments führt Greenberg, beziehend auf den britischen Rabbiner Chaim Rapaport, die *halachische* Kategorie der „*captured children*“<sup>294</sup> ein. Sie stelle eine soziale Verwendung des psychologischen Prinzips des Zwangs dar: dieses verweise auf eine physische oder psychologische Bedingung von Individuen hin, aufgrund derer deren Handlungsunfähigkeit und damit auch Schuldfähigkeit vermindert würde. Sie würden als psychologisch defizitär behandelt werden. Die Kategorie der „*captured children*“ hingegen ermögliche es, nicht das homosexuelle Individuum als defizitär einzuordnen, sondern die Gesellschaft in der es lebe. Soziale Bedingungen hätten zu einer falschen Erziehung der Individuen geführt und würden somit deren Handlungsunfähigkeit und Schuldfähigkeit vermindern.<sup>295</sup>

Die Argumentationen der Rabbiner Lamm und Rapaport stellen für Greenberg eine Lösung dar, Homosexualität auf individueller Ebene zu entlasten und dabei gleichzeitig normative Anforderungen an ein solches homosexuelles Verhalten beizubehalten. Das Individuum könne für seine sexuelle Orientierung entschuldigt werden, da sie unter Zwang (psychologisch oder sozial) entstehe, die Handlung selbst dagegen bleibe im Bereich eines sündhaften Verhaltens mit all seinen Konsequenzen. Diesen Lösungsvorschlag in der Aushandlung zwischen einem religiösen Ideal (Gott) und der Realität (Mensch) grenzt Greenberg von einer christlichen Lösung unter dem Motto „*hate the sin, love the sinner*“ ab, da die jüdische Argumentation sich nicht um die Frage von Liebe und Hass drehe, sondern eher eine juristische Ebene einnehmen würden, in der ein Gesetzesbruch unter Berücksichtigung des Kontextes gelöst werde.<sup>296</sup>

Dieser rabbinischen Lösungsmöglichkeit stellt Greenberg die Perspektive homosexueller Gläubiger entgegen, deren Erfahrung eines sexuellen Verlangens mit der Erklärung einer psychologischen Krankheit oder einer Beeinflussung durch die Liberalisierung von Sexualethiken nicht übereinstimmen würde. Homosexuelle Gemeindemitglieder würden ihre

---

<sup>293</sup> Vgl. ebd., 252f.

<sup>294</sup> Ebd., 254.

<sup>295</sup> Vgl. ebd., 254-256.

<sup>296</sup> Vgl. ebd., 256.

Sexualität als alternative Sexualitätsform zur Heterosexualität verstehen und deshalb ihre Beziehungen ebenso in den Rahmen einer Liebesbeziehung, in ein Familien- und Gemeindeleben und heiliges Leben einordnen wollen. Diese Sichtweise auf Homosexualität erscheine Greenberg zufolge den meisten orthodoxen Rabbinern und Gemeindemitgliedern als noch unvorstellbar, wie bereits zuvor in der Diskussion um die Kategorie Zwang erwähnt.<sup>297</sup> Als Lösung sowohl für die rabbinische Seite als auch die homosexuellen Gläubigen schlägt Greenberg deshalb eine weitere Lesart von Lev 18 vor, in dem er das Gesetz nicht als Einengung auf einen speziellen Akt, sondern auf eine spezielle sexuelle Identität gerichtet interpretiert. Mit dieser Argumentation auf Identitätsebene, der die Dichotomie zwischen Hetero- und Homosexualität zugrunde liegt, kann Greenberg das Verbot als nur heterosexuelle Männer betreffend lesen, denen Analverkehr mit anderen Männern verboten sei und diese Handlung das moralische Urteil der Abscheulichkeit zulasse. Homosexuelle wären demnach eine so anders gestaltete und unterschiedene Kategorie von Sexualität, dass sie in der traditionellen Literatur gar nicht als soziale Gruppe aufgefasst worden seien. Am Beispiel der Auseinandersetzung der Rabbiner mit dem Phänomen der Hermaphroditen sieht Greenberg den Beleg dafür, dass die *Tora* zwar von zwei Geschlechtern ausgegangen sei, aber dass die Konfrontation der Rabbiner mit der Realität in ihren Aushandlungen auch Teil der göttlichen Offenbarung gewesen sei. Als Kriterien einer Kategorisierung von Homo- und Heterosexualität schlägt Greenberg naturwissenschaftliche Tests des jeweiligen sexuellen Verlangens zur Einordnung der jeweiligen sexuellen Orientierung vor. Kategoriencharakteristika, die mit Männlichkeit oder Weiblichkeit arbeiten, lehnt er aufgrund ihrer zu großen Subjektivität und sozialen Konstruiertheit ab.

Mit dieser Distinktion zwischen einer hetero- und homosexuellen Identität eröffnet Greenberg sich die Möglichkeit, das Verbot des Analverkehrs auf heterosexuelle Männer und das Motiv sexueller Gewalt einzugrenzen. Homosexualität könne im Gegenzug als sexuelle Orientierung und Identität, motiviert aus Liebe und Intimität, legitimiert werden. Somit kommt Greenberg aus rabbinischer Sicht zu dem Schluss, dass diese Lesart von Lev 18 das religionsgesetzliche Ideal der heterosexuellen Vereinigung und der Fortpflanzung sowie die moralischen und religiösen Leistungen einer heterosexuellen Familie betonen würde, gleichzeitig Unterschiede

---

<sup>297</sup> Greenberg führt hier seine persönliche Erfahrung in einer Diskussion mit dem amerikanischen Rabbiner Noah Weinberg an. Vgl. ebd., 256-259. Rabbi Noah Weinberg (1930-2009), US-amerikanischer orthodoxer Rabbiner, Mitbegründer der heutigen *Baal Teschuva*- Bewegung. Diese Richtung hat sich seit den 1960er Jahren entwickelt und beinhaltet die Rückkehr äkularer Juden zu einem orthodoxen Judentum. Vgl. Chipman, Jonathan & David Derovan. „*Ba'alei Teshuvah*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 3, 6-7. Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587501777&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=ea196f332f9329130eef9f0ac8b92309>> (Zugriff v. 13.07.14).

als wichtige Ressourcen im Dienste Gottes verstanden werden und so Homosexuelle eine Inklusion in die orthodoxe Gemeinde und ein religiöses Leben erfahren könnten.<sup>298</sup>

Damit eröffnet Greenberg im vierten Argumentationsschritt seine Lösung der Problematik um Homosexualität und orthodoxem Judentum auf praktischer Ebene und formuliert diese Lösung als Spannung zwischen religiösem Ideal und sozialer Realität. Dabei zeigt er zum einen, dass gegenwärtige rabbinische Einordnungsversuche und Lösungsvorschläge von Homosexualität (Sünde, Therapie, Heilung) eine homosexuelle Realität, die er anhand seiner eigenen Erfahrungen und Gefühlszustände und auch anderer homosexueller Gläubiger belegt, nicht lösen können und vor allem diese nicht betreffen. Er stellt damit zwei Auffassungsmöglichkeiten von Homosexualität gegenüber: die rabbinische, die Homosexualität entweder in den Kontext von Gewalt und Macht stelle, ausschließlich den Geschlechtsakt meine, sie als Rebellion gegen Gott auffasse oder als psychischen Zwang pathologisiere. Homosexuelle Gläubige dagegen würden ihre Sexualität weder als Zwang noch als Ausdruck von Macht und Gewalt ansehen, sondern in den Kontext von Liebe, Zuneigung und vor allem als gleichwertige Sexualitätsform wie Heterosexualität einordnen.

Für diese unterschiedlichen Realitätswahrnehmungen bietet er homosexuellen Gläubigen einen religiösen, auf Gefühl und persönlicher Erfahrung basierenden Weg an, der gleichzeitig einen sozialkritischen, friedvoll-revolutionären Ansatz impliziert. Dieser beinhaltet eine weitere neue Lesart von Lev 18, die von einer Dichotomie von Homo- und Heterosexualität als sexuelle Orientierung ausgeht, Homosexualität als etwas Angeborenes einordnet und das Verbot von Lev 18 im Umkehrschluss als Schutz eines religiösen Ideals, nämlich Sexualität im Allgemeinen als Ausdruck von Liebe, Intimität, gegenseitigem Verlangen im Rahmen einer ehelichen Verbindung ansieht. Auf rabbinischer Seite bezieht sich Greenberg auf die Rabbiner Lamm und Rapaport und spricht ihrem Ansatz ein gewisses Lösungspotential zu, da es zum einen Homosexualität auf individueller Ebene entlaste, auf der anderen Seite normative Anforderungen an dieses Verhalten beibehalte, zumindest solange bis homosexuelle Gläubige mehr zur sichtbaren, sozialen Realität orthodoxer Gemeinden werden würden.

---

<sup>298</sup> Vgl. Greenberg, *Wrestling with God and Men*, 259f.

### e) Das Prinzip der Welcoming Synagogues

Greenberg lässt den Dialog zwischen dem Rabbiner und dem homosexuellen Gläubigen idealtypisch enden, so dass beide Offenheit und Verständnis füreinander durch das Gespräch entwickelt und so die Grundlagen für eine pragmatische Lösung in Form einer „Welcoming Synagogues“ geschaffen haben. Joshua komme die letzte angeführte Lesart von Lev 18 am plausibelsten vor, dass Lev 18 weder von sexueller Gewalt spreche noch seine eigene Auffassung von Homosexualität meine, wenn sie von gleichgeschlechtlichen männlichen Beziehungen spricht. Trotzdem entscheide er sich dafür, der *Halacha* auf andere Weise verpflichtet zu sein, in der Gemeinde zu bleiben und dieses Leben mit einem Lebenspartner teilen zu können. Der Rabbiner könne aus *halachischer* Sicht nur bis zum Argument des „Unter Zwang Handelns“ gehen, würde aber den homosexuellen Gläubigen ein spirituelles Zuhause anbieten, ohne das Religionsgesetz zu brechen oder andere orthodoxe Gemeindemitglieder zu verletzen. Von einer therapeutischen Änderung einer homosexuellen Orientierung sehe er ab und könne nun nachvollziehen, dass Homosexuelle besondere Unterstützung durch die religiöse Gemeinschaft benötigen würden, die sie annehme wie sie sind. Die Dialogpartner haben zwar unterschiedliche Auffassungen, was die Bedeutung von Homosexualität betrifft, trotzdem sieht Greenberg die Möglichkeit eröffnet, eine gemeinsame Willkommens-Politik zu entwickeln.<sup>299</sup>

Die Idee einer „Welcoming Synagogue“ übernimmt Greenberg aus dem Bereich des Reformjudentums, wobei er betont, dass dieses Projekt nicht auf Basis *halachischer* Antworten initiiert worden sei, sondern die Aufnahme homosexueller Gemeindemitglieder in den Vordergrund gestellt hätte, um ihnen eine sichere und ehrliche Umgebung zu schaffen. Die Wichtigkeit der Aufnahme von homosexuellen Gemeindemitgliedern in ein Gemeindeleben führt Greenberg auf Aussagen Betroffener zurück, die für die Umsetzung eines traditionellen jüdischen Lebens eine Synagogengemeinschaft benötigen würden. Denn die Einhaltung des *Schabbats* oder anderer Feiertage sei eine gemeinschaftliche Angelegenheit und grundlegende Notwendigkeit einer Lebensgestaltung im Rahmen des orthodoxen Judentums.

Derartige Synagogen seien auf folgenden drei Prinzipien aufgebaut, die Greenberg kritisch auf den orthodoxen Bereich überträgt und mögliche Schwierigkeiten aufzeigt:

Das erste Prinzip betreffe die Rabbiner, die Erniedrigungen von Homosexuellen weder durch sie selbst noch von anderen Gemeindemitgliedern zulassen dürften, sondern vorbeugend

---

<sup>299</sup> Vgl. ebd., 262.

handeln sollten. Für orthodoxe Gemeinden sei dies Greenberg zufolge ein entscheidendes Kriterium, wie lokal und in Abhängigkeit von der Einstellung des Rabbiners mit Homosexuellen umgegangen werde.

Das zweite Prinzip verlange von homosexuellen Gemeindemitgliedern sich nicht öffentlich zu verteidigen, also die Grenzen des *halachischen* Systems anzuerkennen und eine orthodoxe Gemeinde nicht dazu zu zwingen, die soziale Agenda der *LGBT-Community* adaptieren zu müssen. Dieses Sich-unsichtbar-Machen sieht Greenberg im Rahmen der aktiven Arbeit der *Gay Liberation* und ihres jahrelangen Bemühens um Sichtbarkeit von Schwulen und Lesben zwar als schwierig, aber auch als Beginn einer zunehmenden Änderung innerhalb orthodoxer Gemeinden.

Das dritte Prinzip betreffe die Gemeinden, die homosexuellen Gemeindemitgliedern eine Möglichkeit geben soll, ehrlich und offen über ihre Beziehungen und Familien sprechen zu können. Dieser Punkt bietet Greenberg zufolge die meisten Schwierigkeiten für Gemeindemitglieder und Rabbiner, da hier die Sichtweise auf Homosexualität als nicht absichtliche Sünde zum Tragen komme. Für homosexuelle Gemeindemitglieder sei dieser Aspekt einer der wichtigsten. Denn hier gehe es um den Abbau von Stereotypisierungen und Vorurteilen der Gemeindemitglieder und Rabbiner gegenüber Homosexualität und bedinge gleichzeitige den Abbau von Scham und Selbsthass der Homosexuellen.<sup>300</sup>

Eine Prognose bezüglich des zukünftigen Umgangs mit homosexuellen Gemeindemitgliedern in orthodoxen Gemeinden gibt Greenberg nicht, aber er formuliert seine Vision, die auf Neugier, Offenheit und Akzeptanz von Ambiguitäten aller Beteiligten basiert. Eine Inklusion sei möglich, nicht indem Ideologien von der einen oder anderen Seite aufgebaut würden, sondern Neugier für das Leben der anderen und somit ein Leben mit Ambiguitäten gefördert werde. Er hofft, dass Gemeindemitglieder ihre Angst ablegen und Homosexuelle das Risiko eingehen könnten, in die Gemeinden zurückzukehren. Schließlich weist er auf darauf hin, dass bereits viele diesen Schritt gegangen seien, er miteingeschlossen.<sup>301</sup>

Greenbergs abschließender Punkt, die praktische Umsetzung eines Zusammenlebens in „*Welcoming Synagogues*“ belegt nochmals seinen Versuch eine orthodoxe Lösung in Abgrenzung zu anderen jüdischen Strömungen zu entwickeln, indem er auf die besonderen sozialen Umstände und die damit verbundenen Schwierigkeiten eingeht. Er beschreibt die Situation als risikohaft und angstbesetzt und zieht eine praktische Lösung, basierend auf

---

<sup>300</sup> Vgl. ebd., 263f.

<sup>301</sup> Vgl. ebd., 264f.

Neugier und Bewusstsein und Anerkennen von Diversität, Erfahrung und Kontakt mit anderen, einer religionsgesetzlichen Diskussion vor, wenn sie ideologisch geprägt ist und auf Vorurteilen, Stereotypisierungen, Heteronormativitätsansprüchen basiert. Diese praktische Lösung schließt eine religionsgesetzliche Diskussion nicht aus, sondern sie bildet für Greenberg die Basis und den Ausgangspunkt für ein Zusammenleben, das möglicherweise zu einer Gesetzesänderung führt.

#### **4. Zusammenfassung und Ausblick**

Im Rahmen dieser Arbeit wurde am Beispiel des homosexuellen orthodoxen Rabbiners Steven Greenberg eine Bewältigungsstrategie des Spannungsfeldes Homosexualität und orthodoxes Judentum in der Moderne untersucht. Als analytischer Zugang wurden die Modernetheorien der Soziologen Shmuel N. Eisenstadt und Anthony Giddens gewählt, um die diesen Theorien angelegten Versuche, Gesellschaft und Individuum zu entdichotomisieren, umzusetzen und ihren Ansatz der gegenseitigen Abhängigkeit und wechselseitigen Bedingung von Gesellschaft und Individuum für eine diskursive religionswissenschaftliche Analyse nutzbar zu machen. Giddens Theorie der „Reflexiven Modernisierung“ wurde herangezogen, um Greenberg als sozialen Akteur in der Moderne zu beschreiben und damit verbunden dessen Bewältigungsstrategie als reflexiv und rekursiv gestaltetes Handlungskonzept im Prozess einer reflexiven Modernisierung einzuordnen. Um den fortlaufenden diskursiven Aushandlungsprozess in Form einer argumentativen Auseinandersetzung mit einem religiösen Programm, in diesem Fall dem orthodoxen Judentum, zu analysieren, wurde Eisenstadts Konzept des kulturellen Programms verwendet, das aufgrund der ihm zugrunde liegenden vier Grundantinomien, das Programm der Moderne ständig weiterentwickelt, verändert und dabei immer weitere Spannungen und Antinomien ausbildet.

Die Analyse der Biographie Steven Greenbergs unter Berücksichtigung seiner autobiographischen Aussagen zeigte die reflexiv und rekursiv gestaltete Identitätsarbeit eines sozialen Akteurs, der darum bemüht ist Spannungen und Widersprüche zwischen verschiedenen Teilidentitäten sinnvoll in ein Identitätskonzept zu integrieren. Die Entwicklung einer Bewältigungsstrategie und die Umsetzung derselben in einem Buch werden von Greenberg eng mit seiner eigenen Biographie verknüpft. Dazu gehören seine eigenen Erfahrungen als homosexueller Gläubiger und Rabbiner, seine Erfahrungen im Austausch mit anderen homosexuellen orthodoxen Gläubigen sowie der orthodoxe Diskurs um Homosexualität, der durch sein anonymisiertes Selbstbekenntnis in der Zeitschrift *Tikkun*

initiiert wurde. Damit konnte seine Bewältigungsstrategie als ein rationalisiertes Ergebnis eines Rückkoppelungsprozesses eingeordnet werden, das zunächst durch unbewusste, das heißt nicht zielgerichtete, Motive beeinflusst worden ist und zu unabsichtlichen Handlungsfolgen geführt hat. Die Bewältigungsstrategie selbst als Argumentation verfolgt klare Ziele und kann somit als ein intentionales Unterfangen dargestellt werden. Des Weiteren konnte der berufliche Werdegang Greenbergs als ein international angelegter Professionalisierungsprozess beschrieben werden, der auf bereits bestehende soziale Strukturen in Form von Ressourcen zurückgreift und neue soziale Strukturen entwickelt. Die religiöse Identität erfährt zum einen eine Professionalisierung zur Rolle eines religiösen Experten und wird durch Zusatzausbildungen erweitert. Dies geschieht unter Verwendung bestehender sozialer Strukturen, die als Ressourcen genutzt werden (RIETS der *Yeshiva University*, Vereinigte Staaten; *Yeshivat Har Etzion*, Israel; *Mandel Leadership Institute*, Israel). Für die Kombination der homosexuellen und religiösen Identität werden bestehende institutionalisierte Formen (wie die Zeitschrift *Tikkun*; Filmformat „*Trembling before G-d*“; Institution, *CLAL – The Jewish Center for Learning and Leadership*) und neue institutionalisierte Formen entwickelt (Lernzirkel *Moah Gavra*, Jerusalem; *Jerusalem Open House*, Jerusalem; *Eshel*, Vereinigte Staaten). Anhand der Analyse des Argumentationsaufbaus, seiner Positionierung, der Problemstellung, seiner Ziele und Methoden, konnte die Bewältigungsstrategie als ein rekursiv und reflexiv gestaltetes Handlungskonzept eingeordnet werden, das unter Rückgriff auf Regeln und Ressourcen zu einer Retraditionalisierung führt, diskursives Wissen bereitstellt und darum bemüht ist, Sicherheit und Vertrauen zu vermitteln sowie eine kohärente, orthodoxe Lösung für die Homosexualitätsproblematik zu entwickeln.

In einem zweiten Schritt wurde Greenbergs argumentative Vorgehensweise in seiner Bewältigungsstrategie als eine Verhandlung der einem religiösen Programm zugrunde liegenden Spannungen untersucht. Seine Argumentation lässt sich in zwei Schritte unterteilen, zum einen in eine theoretische, religionsgesetzliche Aushandlung mit dem Ziel eine religionsgesetzliche Legitimation für Homosexualität zu entwickeln, zum anderen in einen praktischen Lösungsvorschlag für den gemeinsamen Umgang von homosexuellen Gläubigen, orthodoxen Rabbinern und Gemeinden mit dem Ziel eine Inklusion von homosexuellen Gläubigen in orthodoxe Gemeinden zu ermöglichen. In der theoretischen Auseinandersetzung werden dabei zwei Hauptspannungen verhandelt und gelöst: Die Spannung zwischen Vernunft und Gefühl betrifft das Religionsgesetz als vernünftig, rational-logisches Komplex gegenüber Homosexualität als Ausdruck eines gleichgeschlechtlichen Verlangens sowie

emotionalen Erfahrungen. Die Spannung zwischen Freiheit und Disziplin ist als eine Aushandlung zwischen menschlicher Autonomie und göttlicher Autorität, menschliche Autonomie und Gesetzeseinhaltung angelegt. In der praktischen Lösungsstrategie werden die Spannung zwischen göttlicher und rabbinischer Autorität bzw. zwischen göttlichem und rabbinischem Gesetz, sowie die Spannung zwischen religiösem Ideal und sozialer Realität behandelt.

Insgesamt verfolgt die Argumentation das Ziel, eine dem Religionsgesetz entsprechende Lösung für die Problematik Homosexualität zu entwickeln, also die aufgezeigten Spannungen zu lösen. Die praktische Lösung dagegen plädiert für die Anerkennung von Diversität und Ambiguitäten, das heißt nicht für die Auflösung von Spannungen, sondern für ein Nebeneinanderstellen von Spannungen und Widersprüchen.

Die theoretische Auseinandersetzung unterteilte sich in drei Kapitel, an denen die jeweiligen Argumentationsschritte in ihrer Aushandlung von Antinomien nachvollzogen wurden.

Im Kapitel „*Sacred Texts*“ wurde die Hauptantinomie zwischen orthodoxem Judentum und Homosexualität als Spannung zwischen der Autorität des Religionsgesetz und der Autonomie des persönlichen Gefühls verhandelt. Die Beschreibung des Gesetzes als ein vernünftiges, rational-logisches Konzept ermöglichte die Einordnung als eine Antinomie von Vernunft vs. Gefühl. In der kritischen Auseinandersetzung mit der Schöpfungsgeschichte verhandelt Greenberg die Spannung zwischen einer göttlichen Autorität bzw. einem universalistischem Geltungsanspruch der *Tora* und der menschlichen Autonomie bzw. Freiheit, die als die Antinomie Freiheit vs. Disziplin bezeichnet werden kann. Als Lösung dieser Antinomie führt Greenberg die Verbindung der rabbinischen Tradition und der Göttlichkeit der *Tora* an: die rabbinische Tradition zeichne sich durch ein ständiges Wechselspiel von Hinterfragen und Neuentdecken aus, schreibe damit gleichzeitig die *Tora* weiter, wodurch ihre Göttlichkeit in ihrer Prozesshaftigkeit und Zeitlosigkeit gewährleistet sei. Diese Tradition führt er auf die beiden Rabbiner Joshua und Eliezer aus Jawne (1. u. 2. Jh. n. d. Z.) zurück und interpretiert sie als Grundprinzip des Judentums sowie der individuellen, jüdischen Spiritualität. Auch die Gestaltung des Argumentationsverlaufs mit ständigen Einwüfen emotionaler Erfahrungsberichte verweist auf eine Lösungsstrategie, die die Spannung zwischen Vernunft und Gefühl hauptsächlich auf emotionaler Basis zu lösen versucht.

Im Kapitel „*Evidence*“ wird die Spannung zwischen religiöser und homosexueller Identität verhandelt. Die Beispiele homoerotischer Beziehungen aus der *Tora*, *Talmud* und mittel-



alterlicher Poetik dienen als Belege der sozialen Realität von Homosexualität in Form von gleichgeschlechtlichem Verlangen und Erotik. Dieses Vorgehen, das Selbstgefühl als Methode anzuwenden, legitimiert Greenberg durch seinen Rückbezug auf den jüdischen Mystiker Kalonymus und bietet damit eine Lösung der Spannung zwischen religiöser und homosexueller Identität. Als weitere Belege für eine Verhandlung von Homosexualität als soziale Realität zieht Greenberg den *Schulchan Aruch* und die *Responsen*-Literatur heran. Insgesamt verwendet er diese Beispiele um den modernen Umgang mit Homosexualität mit dem Umgang im Mittelalter zu kontrastieren und aufzuzeigen, dass erst die Moderne Homosexualität zu einem Problem durch eine Tabuisierung gemacht habe. Er verhandelt also hier die Hauptantinomie, die Spannung zwischen Vernunft (Autorität / Religionsgesetz) und Gefühl, und bietet als Lösung die Methode einer De- und Remystifizierung an: Diese Strategie solle eine rationale Enttabuisierung eines Verbots mit einer religiösen Realität, welche Spiritualität, Sinnhaftigkeit und auch den Mehrwert von Sexualität postuliert, verbinden. Diese Methode legitimiert er wieder anhand seines Verständnisses des rabbinischen Umgangs mit der *Tora*. Die Spannungslösung beinhaltet damit eine Verbindung von Vernunft und Gefühl.

Das Kapitel „*Rereading Leviticus*“ beinhaltet Greenbergs De- und Remystifizierung des Homosexualitätsverbots von Lev 18. Ausgehend von einer Zweckgerichtetheit eines Religionsgesetzes wendet er sich vier Begründungen zu, die in der Diskussion um die Gültigkeit des Verbots verhandelt werden. Die Demystifizierung gestaltet sich als eine historisch-kritische, diskursanalytische Offenlegung der Bedingungen des Verbots sowie als eine Dekonstruktion der Begründungen. Die Remystifizierung erfolgt als ein Rereading des Verbots mit einer genderkritischen, modern orthodoxen Perspektive auf Basis emotionaler Erfahrungen mit dem Ziel Homosexualität als unterschiedene aber gleichwertige Sexualitätsform im ehelichen Kontext von Liebe, Vertrauen und Intimität zu verargumentieren. In der Auseinandersetzung mit dem Fortpflanzungsgebot verhandelt Greenberg die Spannung zwischen göttlicher und rabbinischer Autorität bzw. göttlichem Gesetz und rabbinischem Gesetz sowie die Spannung zwischen persönlicher Freiheit und Verpflichtung gegenüber dem Religionsgesetz. Dabei bietet er die Lösung der biologischen Disposition an, die einen Gläubigen aus der Einhaltung göttlicher Gesetze entbindet und dafür zur Suche nach alternativen Möglichkeiten der Einhaltung rabbinischer Gesetze verpflichtet.

Des Weiteren beinhaltet dieser Punkt eine Aushandlung der Spannung zwischen Reflexion über Natur und Gestaltung der Natur. Greenberg grenzt hier den jüdischen Naturbegriff von

einem christlichen Naturverständnis ab, lehnt Natur grundsätzlich als ungeeignete Kategorie ab und ordnet Naturgestaltung als göttlich legitimierte Kreativität des Menschen ein.

Das Argument der sozialen Störung entkräftet Greenberg durch eine Gesellschaftskritik, wonach nicht die Homosexualität das Problem darstelle, sondern die soziale Umwelt. Hier bringt er auch seine Kritik gegenüber orthodoxen Gemeinden und ihrer Gestaltung der sozialen Umwelt ein. Eine Auseinandersetzung mit Spannungen und diesbezüglichen Lösungen findet hier nicht statt, sondern erfolgt erst in seinem praktischen Lösungsvorschlag. Seine Auseinandersetzung mit dem Argument der Kategorienvermischung beinhaltet eine feministisch geprägte Dekonstruktion binärer Geschlechterkategorien sowie eine Dekonstruktion moralischer Urteile als sozial konstruiert. Als Lösung bietet er die Sichtweise des modernen orthodoxen Judentums an, das ihm zufolge eine moralische Beurteilung von Homosexualität grundsätzlich ablehne, sowie die Sichtweise der Kategorienvermischung als göttliches Schöpfungswerk. Schließlich beschäftigt sich Greenberg mit dem Argument der Erniedrigung und Gewalt, welches er durch eine historisch-kritische Einordnung und eine genderkritische Kritik am Hierarchiesystem widerlegt. Zudem verhandelt er die Spannung zwischen göttlicher und menschlicher Autorität (Disziplin vs. Freiheit) und bietet als Lösung wiederum seine Auffassung der *Tora* als in sich wechselseitig bedingtes und zusammengeordnetes Komplex von göttlicher und menschlicher Autorität.

Dieser religionsgesetzlichen Verhandlung folgt sein praktischer Lösungsvorschlag für den gemeinsamen Umgang von homosexuellen Gläubigen, orthodoxen Rabbinern und Gemeinden mit dem Ziel eine Inklusion von homosexuellen Gläubigen in orthodoxe Gemeinden zu ermöglichen. Diesen Argumentationsschritt gestaltet Greenberg als talmudischen Dialog zwischen zwei fiktiven Figuren, einem orthodoxem Rabbiner sowie dem homosexuellen Gläubigen Joshua. Dieses fiktiv angelegte Gespräch, welches teilweise seinem eigenen Identitätskonflikt in der Doppelrolle als homosexueller Rabbiner entspricht, wird als eine idealtypische Kommunikationsmethode für Rabbiner und homosexuelle Gläubige vorgestellt mit den Zielen, das jeweilige Wissen der beteiligten Parteien zu erweitern, damit Verständnis zu entwickeln, die jeweils andere Subjektivität wahr- und ernst zu nehmen, sowie ein Bewusstsein für die gegenwärtige Zeit zu entwickeln. Greenberg setzt sich damit vor allem mit der Spannung zwischen religiösem Ideal und sozialer Realität auseinander, die er bereits in seinen Ausführungen bezüglich Homosexualität als soziale Brüchigkeit angedeutet hat. Er plädiert als Lösungsstrategie für eine Annäherung auf praktischer Ebene in Form sogenannter „*Welcoming Synagogues*“, wo mittels Neugier, Bewusstsein und Anerkennung von Unter-

schiedlichkeiten, sozialen Kontakten und persönlichen Erfahrungen eine Inklusion stattfinden könne. Die Spannung bestehe vor allem zwischen zwei unterschiedlichen Auffassungen von Homosexualität. Auf der einen Seite stehe die rabbinische Sichtweise, die Homosexualität in den Kontext von Erniedrigung, Gewalt und Macht stellt, auf den Geschlechtsakt reduziere, sie als Rebellion gegen Gott auffasse oder als psychischen Zwang pathologisiere. Diesen orthodoxen Lösungsvorschlägen spricht Greenberg ein gewisses Lösungspotential zu, da Homosexualität so auf individueller Ebene entlastet werde, allerdings seien sie noch nicht kompatibel mit der Realitätswahrnehmung homosexueller Gläubiger. Auf der anderen Seite stehe die Sichtweise homosexueller Gläubiger, die Homosexualität konträr zur rabbinischen Sichtweise verstehen, ihre Sexualität weder als Zwang, Gewalt oder Erniedrigung ansehen, sondern sie in den Kontext von ehelicher Liebe und Vertrautheit stellen würden als gleichwertige Sexualitätsform wie Heterosexualität. Für diese homosexuellen Gläubigen entwickelt Greenberg einen religiösen Weg, der auf persönlicher Erfahrung und Gefühl basiert und sozialkritische revolutionäre Tendenzen impliziert. Das moderne orthodoxe Judentum wird dazu als spiritueller Weg angesehen, der Judentum als Pflicht versteht und die persönliche Erfahrung des Menschen, seine Verpflichtung gegenüber dem jüdischen Volk sowie die Einhaltung von Pflichten und ritueller Praxis betont. Auch das *Coming-Out* wird als spiritueller Weg eines Bewusstwerdens angesehen und die Vielfalt sexueller Orientierungen wird in den Bereich einer Göttlichkeit gestellt. Die sozialkritischen und revolutionären Tendenzen entwickelt er mit Verweis auf Mahatma Gandhi, indem er die vermeintliche Rebellion der Homosexuellen gegen Gott in eine Rebellion gegen die sozialen Umstände umwandelt. Des Weiteren fügt er Lev 18 eine neue Lesart als religiöses Ideal zum Schutz der Sexualität als Ausdruck von Liebe, Intimität, gegenseitigem Verlangen im Rahmen ehelicher Verbindungen zu. Aufgrund der unterschiedlichen sozialen Realitäten und der Schwierigkeit Unterschiede stehenlassen zu können, stuft Greenberg die praktische Umsetzung insgesamt als noch problematisch ein. Er hofft aber mit seinem Lösungskonzept diese Realitäten verändernd mitzugestalten.

Insgesamt kann Greenbergs Argumentation damit als eine diskursive Aushandlung eines religiösen Programms eingeordnet werden, die versucht, die dem Programm zugrunde liegenden Spannungen auf theoretischer Ebene zu lösen, sie auf praktischer Ebene nebeneinanderstehen zu lassen. Damit bietet Greenberg als religiöser Experte eine Bewältigungsstrategie der Homosexualitätsproblematik an, welche in der Bereitstellung und Verhandlung von diskursivem Wissen, Reflexivität und in Form einer Retraditionalisierung

für orthodoxe homosexuelle Gläubige, orthodoxe Rabbiner und Gemeindemitglieder Sicherheit und Vertrauen in der Moderne liefern soll.

Greenberg bleibt als Untersuchungsgegenstand weiterhin interessant, werden die letzten Entwicklungen hinsichtlich eines orthodoxen Umgangs mit Homosexualität betrachtet. So wurde 2010 auf Initiative des Rabbiners Nataniel Helfgot das Grundsatzpapier „*Statement of Principles on the Place of Jews With a Homosexual Orientation in Our Community*“ entwickelt, das sich für einen offeneren Umgang mit homosexuellen Gemeindemitgliedern und Inklusionsbestrebungen einsetzt. Bis Dezember 2013 hatten bereits über einhundert orthodoxe Rabbiner unterzeichnet.<sup>302</sup> Auch zeigen sich erste Tendenzen einer erfolgreichen Umsetzung seiner Bewältigungsstrategie in der Gründung der *Eshel*-Organisation im Juni 2010. Inwiefern Greenberg insgesamt zu einer grundsätzlichen Veränderung innerhalb des orthodoxen Judentums beigetragen hat und wie diese Veränderungen innerhalb der orthodoxen Strömung angenommen und verhandelt werden, kann zu diesem Zeitpunkt noch nicht eindeutig festgestellt werden. Er kann zumindest als äußerst aktiver Akteur im Diskurs um Homosexualität und orthodoxem Judentum eingeordnet werden. Dies zeigt sich auch an einer aktuelleren Kontroverse, in welcher Greenbergs Durchführung einer Hochzeitszeremonie für ein homosexuelles Paar zu einer orthodoxen Resolution gegen die gleichgeschlechtliche Ehe geführt hat.<sup>303</sup>

Für die Religionswissenschaft eröffnet sich meiner Meinung nach mit diesem Fallbeispiel ein interessantes und breites Forschungsfeld, den Diskurs um Homosexualität im amerikanischen Judentum erkenntnisreich zu untersuchen. So würden sich nicht nur Feldforschungen, bspw. in Steven Greenbergs Organisation *Eshel*, anbieten, sondern es könnten auch Bewältigungsstrategien anderer Religionsvertreter unter der Klammer der sogenannten *Gay* oder *Lesbian Theology* in den Untersuchungsbereich der Religionswissenschaft aufgenommen werden. Des Weiteren bietet sich auf theoretischer Ebene die Möglichkeit an, soziologische Moderntheorien mit einer religionswissenschaftlichen Perspektive und einem diskursiven Religionsbegriff zu verfeinern und damit auch die Gestaltung von Retraditionalisierungsprozessen als Bestandteil der Moderne genauer zu untersuchen.

---

<sup>302</sup>Vgl. Greenberg. 04.08.2010. „*An Orthodox Pledge of Compassion*“. Online: URL = <<http://joi.org/bloglinks/Steven%20Greenberg%20%20An%20Orthodox%20Pledge%20of%20Compassion.htm>>(Zugriff v. 13.07.2014). Das Grundsatzpapier kann eingesehen werden unter: Helfgot, Nati. 26.07.2010. „*Statement of Principles on the Place of Jews with a Homosexual Orientation in Our Community*“. Online: URL = <<http://statementofprinciples.nya.blogspot.de/>> (Zugriff v. 13.07.14).

<sup>303</sup> Vgl. ebd., 11.01.2012. „*A Place For Gays*“. Online: URL = <<http://forward.com/articles/149114/a-place-for-gays-in-orthodoxy/?p=all>> (Zugriff v. 13.07.14).

## Literaturverzeichnis

Die Internetquellen wurden vor der Abgabe nochmals kontrolliert, weshalb für alle das letzte Zugriffsdatum des 13.07.14 gilt.

Abels, Heinz. <sup>4</sup>2009. Einführung in die Soziologie. Band 2: Die Individuen in ihrer Gesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 169-171.

Alfassi, Itzhak. „*Engel, Joseph ben Judah*“. In: Michael Berenbaum & Fred Skolnik (Hrsg.) <sup>2</sup>2007. Encyclopaedia Judaica, Vol. 6. Detroit: Macmillan Reference USA, 409.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587505955&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=18c903994de973c80d35fca467d74f13>>.

Alpert, Rebecca T. „*Sex in Jewish Law and Culture*“. In: David W. Machacek & Melissa M. Wilcox (Hrsg.) 2003. Sexuality and the World's Religions. Santa Barbara: ABC-CLIO, 177-201.

----- „*Religious Liberty, Same-Sex Marriage, and the Case of Reconstructionist Judaism*“. In: Richard Hirsh (Hrsg.). Fall 2003. The Reconstructionist, Vol. 68 (1), 33-42.  
Online: URL = <<http://www.bjpa.org/Publications/downloadFile.cfm?FileID=4085>>.

----- „*Jews and Judaism*“. In: Marc Stein (Hrsg.). 2004. Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered History in America, Vol. 2. Detroit: Charles Scribner's Sons, 96-99.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX3403600264&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=d02d2e63f6feb0a1384db60487cdbf42>>.

Ariel, Yaakov. „*Judaism*“. In: Jeffrey S. Skier. 2007. Homosexuality and Religion: An Encyclopedia. Westport: Greenwood Publishing Group, Inc., 138-145.

----- „*Gay, Orthodox, and Trembling: The Rise of Jewish Orthodox Gay Consciousness, 1970-2000s*“. In: Routledge. 2007. Journal of Homosexuality, Vol. 52 (3/4), 91-109.  
Online: URL = <[http://dx.doi.org/10.1300/J082v52n03\\_05](http://dx.doi.org/10.1300/J082v52n03_05)>.

Arneson, Richard. „*Egalitarianism*“. [16.08.2002] 24.04.2013. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.). Summer 2013. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford: Stanford University.  
Online: URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/egalitarianism/>>.

Avneri, Zvi, et al. „*Abrabanel, Isaac ben Judah*“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 1., 276-279.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587500179&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=ff243301bdd2726f624f3df6bff8e3b6>>.

- Bauhoff, Dorothy. „*Novak, David*“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 15, 316.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587514931&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=dda4b44d07f9e493e8730a65759c2706>> .
- Ben-Ur, Aviva. „*Sephardic Jews in America*“. In: Norwood, Stephen H. & Eunice G. Pollack (Hrsg.). 2008. Encyclopedia of American Jewish history, Vol. 1. Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc, 1-8.
- Ben-Dor, Y. „*Izbica Radzyn*“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 10, 824f.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587509797&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=15d02cb1174839378c72cf5720d75ebb>> .
- Berger, Ruth. 2003. Sexualität, Ehe und Familienleben in der jüdischen Moralliteratur (900-1900). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bokser, Baruch M. „*Huna*“. In: Lindsay Jones. 2005. Encyclopedia of Religion, 6. Detroit: Macmillan Reference USA, 4223f.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX3424501423&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=1d4f61c5b9a80353e17e3724bff80b2f>> .
- Boyarin, David & Daniel Itzkovitz & Ann Pellegrini (Hrsg.). 2003. Queer Theory and the Jewish Question. New York: Columbia University Press.
- Breuer, Mordechai & Simha Assaf & Adin Steinsaltz. „*Yeshivot*“. In: Berenbaum & Skolnik: Encyclopaedia Judaica, Vol. 21, 320.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587521249&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=a561bc5de2ef762f59755b9a0f2d2557>> .
- Cadge, Wendy. „*Homosexuality, Religion, and the Social Sciences*“. In: Jeffrey S. Skier (Hrsg.). 2007. Homosexuality and Religion: An Encyclopedia. Westport: Greenwood Press, 19-25.
- Cassuto, Umberto, and Angel Sáenz-Badillos. „*Kalonymus ben Kalonymus*“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 11, 749f.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587510656&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=93ed3e7d693b16b8db45a42abdd1f899>> .
- Chanes, Jerome. „*Clal*“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 4, 749f.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587504335&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=8a3048358c51a72d475cce7553f968af>> .

- Chipman, Jonathan & David Derovan. „*Ba'alei Teshuvah*”. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 3, 6-7.  
 Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7C CX2587501777&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=ea196f332f9329130eef9f0ac8b92309>>.
- Committee of CCAR. 1996. „*ON GAY AND LESBIAN MARRIAGE*”.  
 Online: URL = <<http://www.ccarnet.org/rabbis-speak/resolutions/1996/on-gay-and-lesbian-marriage-1996/>>.
- . 2004. „*NER-CCAR PASSES RESOLUTION IN SUPPORT OF MARRIAGE RULING; OPPOSES EFFORTS TO UNDERMINE EQUALITY FOR SAME-SEX COUPLES*”.  
 Online: URL = <<http://www.ccarnet.org/rabbis-speak/resolutions/2004/ner-ccar-passes-resolution-in-support-of-marriage-ruling-opposes-efforts-to-undermine-equality-for-same-sex-couples/>>.
- Dawson, Lorne L. „*Privatisation, Globalisation, and Religious Innovation: Giddens' Theory of Modernity and the Refutation of Secularisation Theory*”. In: James A. Beckford & John Walliss (Hrsg.). 2006. *Theorising Religion. Classical and Contemporary Debates*. Hampshire/ Burlington: Ashgate; 105-119.
- Degele Nina & Christian Dries. 2005. *Modernisierungstheorie: eine Einführung*. München: Fink.
- Degele, Nina. 2008. *Gender / Queer Studies. Eine Einführung*. Paderborn: Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG.
- Delanty, Gerard. 2004 [2003]. „*An Interview with S.N. Eisenstadt. Pluralism and the Multiple Forms of Modernity*”. In: *European Journal of Social Theory* 7 (3), 391-404.
- Derovan, David. „*Feinstein, Moses*”. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 6, 741f.  
 Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587506349&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=3e1e1862d8eb1740033ede1ed2b76380>>.
- Dinur, Benzion. „*Emancipation*”. In: Michael Berenbaum & Fred Skolnik (Hrsg.) 2007. Encyclopaedia Judaica, Vol. 6, 374-386.  
 Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587505916&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=0ab2ea138d8007ac890e0763b58a6e0d>>.
- Dollinger, Marc. „*Tikkun*”. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 19, 722.  
 Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587519837&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=dae3d135ba297c2d5cf1d05f87642ea>>.

- Dorff, Elliott N. et. al. 06.12.2006. „*Homosexuality, Human Dignity & Halakhah: A Combined Responsum for the Committee on Jewish Law and Standards*“, 1-36.  
Online: URL = <[http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20052010/dorff\\_nevins\\_reisner\\_dignity.pdf](http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/20052010/dorff_nevins_reisner_dignity.pdf)>.
- . Spring 2012. „*Rituals and Documents of Marriage and Divorce for Same-Sex Couples*“, 1-20.  
Online: URL = <<http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/2011-2020/same-sex-marriage-and-divorce-appendix.pdf>>.
- DuBowski, Sandi Simcha (Regie). 2001. Trembling before G-d [Film].  
Israel/Frankreich/USA: New Yorker Films.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. „*The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of „Multiple Modernities*““. In: *Millenium – Journal of International Studies* 2000 29:591  
Online: URL = <<http://mil.sagepub.com/content/29/3/591.citation>>.
- . „*Die institutionelle Ordnung der Moderne. Die Vielfalt der Moderne aus einer weberianischen Perspektive*“. In: Gert Albert u.a. (Hrsg.). 2003. *Das Weber Paradigma*. Tübingen: Mohr Siebeck, 328-331.
- . „*Die Dimensionen komparativer Analyse und die Erforschung sozialer Dynamik. Von der vergleichenden Politikwissenschaft zum Zivilisationsvergleich*“. In: Thomas Schwinn (Hrsg.). 2006. *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 39-62.
- . „*Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung*“. In: Schwinn (Hrsg.). *Die Vielfalt und Einheit der Moderne*, 37-62.
- . „*Die Mitwirkung der Intellektuellen an der Konstruktion lebensweltlicher und transzendenter Ordnung*“. In: ebd. 2006. *Theorie und Moderne. Soziologische Essays*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 79-87.
- . „*Erste Formen von multiple modernities: kollektive Identitäten, Öffentlichkeiten und politische Ordnungen auf dem amerikanischen Kontinent*“. In: ebd. *Theorie und Moderne*, 473-498.
- . „*Multiple Modernen – Fallstudien*“. In: ebd. *Theorie und Moderne*, 253-500.
- . „*Die destruktiven Dimensionen der Moderne*“. In: ebd. *Theorie und Moderne*, 501-567.
- . „*Antinomien der Moderne und Antisemitismus*“. In: ebd. *Theorie und Moderne*, 519-522.
- Elwell Levi, Sue & Rebecca T. Alpert. „*Introduction. Why a Book on Lesbian Rabbis?*“. In: Rebecca T. Alpert et. al. 2001. *Lesbian Rabbis: The First Generation*. New Jersey: Rutgers University Press, 1-36.
- Foucault, Michel. 1983, 1989. [1976, 1984]. *Sexualität und Wahrheit*. In: o. A. 2008. Michel Foucault. *Die Hauptwerke*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp quarto, 1021-1576.



- Freedman, Harry, and Stephen G. Wald. „*Akiva*”. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 1, 562f.  
 Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587500632&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=9fabd1e106bb7ee085df3d4d958141f9>>.
- Freedman, Shalom. „*Lamm, Norman*“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 12, 453.  
 Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587511789&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=6a752504145a876dd82d7e4f8a61e853>>.
- Giddens, Anthony. <sup>2</sup>1993 [1976]. *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. Cambridge: Polity Press.
- . 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press.
- . 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- . 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- . 1992 [1990]. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- . 1993 [1992]. *Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- . „*Living in a Post-Traditional Society*“. In: Ulrich Beck & Anthony Giddens & Scott Lash (Hrsg.). *Reflexive modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. <sup>7</sup>2007 [1994]. Cambridge: Polity Press, 56-109.
- Gorin, Emanuel bin et. al. *Philo-Lexikon. Handbuch des Wissens*. 1992. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.
- Gurrock, Jeffrey S. „*Orthodox Judaism*“. In: Norwood & Pollack. *Encyclopedia of American Jewish History*, 67-74.
- Greenberg, Steven. 2004. *Wrestling with God and Men: Homosexuality in Jewish Tradition*. Madison/ Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- . 04.08.2010. „*An Orthodox Pledge of Compassion*”.  
 Online: URL= <<http://joi.org/bloglinks/Steven%20Greenberg%20%20An%20Orthodox%20Pledge%20of%20Compassion.htm>>.
- . 11.01.2012. „*A Place For Gays*”.  
 Online: URL = <<http://forward.com/articles/149114/a-place-for-gays-in-orthodoxy/?p=all>>.

- Grossmann, Lawrence. „*Conservative Judaism*“. In: Norwood & Pollack. *Encyclopedia of American Jewish History*, 82-74.
- Heilman, Samuel C. & Fred Skolnik. "*Haredim*". In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 8, 348-352.  
 Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587508411&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=d516686e34f34a540f4bbff096c7f272>>.
- Helfgot, Nati. 26.07.2010. „*Statement of Principles on the Place of Jews with a Homosexual Orientation in Our Community*“.  
 Online: URL = <<http://statementofprinciplesnya.blogspot.de/>>.
- Homolka, Walter. 2013. „*Jüdische Perspektiven zur Homosexualität*“. In: Bundesstiftung Magnus Hirschfeld (Hrsg.). 2013. *Religion und Homosexualität. Aktuelle Positionen (Hirschfeld-Lectures Bd. 3)*. Göttingen: Wallstein Verlag, 36-59.
- Jacobs, Edward. „*Riskin, Shlomo*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 17, 345.  
 Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587516781&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=52cc9cdca8d96ab25634cc7c99ecc866>> (Zugriff v. 13.07.14).
- Jacobs, Louis & Benjamin De Vries & Louis Jacobs. „*Halakhah*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 8, 251-258.  
 Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587508206&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=e524740f85e5aef057c92eb3ab956db3>>.
- Jaher, Frederic Cople. „*American Jews in the Revolutionary and Early National Periods*“. In: Norwood & Pollack. *Encyclopedia of American Jewish history*, 15-24.
- Joas, Hans: „*Giddens' Theorie der Strukturbildung. Einführende Bemerkungen zu einer soziologischen Transformation der Praxisphilosophie<sup>1</sup>*“. In: Karl Ulrich Mayer et. al. (Hrsg.). August 1986. *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 15, Heft 4. Stuttgart: F. Enke Verlag, 237-245.
- JONAH International Institute for Gender Affirmation. 2002. „*Norman Lamm. <Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality>*“.  
 Online: URL = <<https://www.jonahweb.org/article.php?secId=159>>.
- Johnson, Jay Emerson & Donald L. Boisvert. „*Introducing Queer Religion*“. In: Donald L. Boisvert & Jay Emerson Johnson: *Queer religion: homosexuality in modern religious history*. Santa Barbara: ABC-CLIO, ix-xix.
- Katzburg, Nathaniel & Walter S. Wurzbürger & Emanuel Rackman. „*Orthodoxy*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 15, 493-500.  
 Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587515228&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=ab4d1c41989dbe1d83fa8a797ed965f3>>.

- Kießling, Bernd. „Die <Theorie der Strukturierung>. Ein Interview mit Anthony Giddens\*“. In: Wolfgang Zapf et. al. (Hrsg.). Juni 1988. Zeitschrift für Soziologie, Jg. 17, Heft 4. Stuttgart: F. Enke Verlag, 286-295.
- Koenig, Matthias: „*Shmuel Noah Eisenstadt: Kulturtheoretische Zivilisationsanalyse*“. In: Stephan Moebius & Dirk Quadflieg (Hrsg.). 2006. Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden VS Verlag für Sozialwissenschaften, 571-579.
- Kruger, Steven F. „*Judaism, Gender and Queering*“. In: Fedwa Malti-Douglas (Hrsg.). 2007. *Encyclopedia of Sex and Gender*, Vol. 3. Detroit: Macmillan Reference USA, 818-822. Online: Gale Virtual Reference Library.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2896200344&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=1c7a4c473fcae63383b3555287f1e713>>.
- Lamla, Jörn. „*Kapitel X. Die politische Theorie der reflexiven Modernisierung: Anthony Giddens.*“ In: André Brodocz & Garry S. Schaal (Hrsg.). 2001. Politische Theorien der Gegenwart II, 344-376.
- Lewandowski, Sven. 2004. Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung. Eine systemtheoretische Analyse. Bielefeld: transcript Verlag.
- Liebman, Charles S. & Lawrence Grossman. „*Yeshiva University*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 21, 314f.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587521248&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=0eb25bbfa2e71485056e5edc21cb1fe3>>.
- Mayring, Philipp. <sup>11</sup>2010. Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim/ Basel: Beltz Verlag.
- Meir, Ephraim. „*Levinas, Emmanuel*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 12, 715-717.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587512295&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GURL&sw=w&asid=7c06b01eb3889230d4dc7e53f908fce3>>.
- Norwood, Stephen H. & Eunice G. Pollack (Hrsg.). 2008. *Encyclopedia of American Jewish history*, Vol. 1. Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc.
- o.A. 2010-2013. Homepage von *Yeshivat Har Etzion*.  
Online: URL = <<http://www.haretzion.org/about-us>>
- o.A. 25.10.2013. „*Clal Faculty: Rabbi Steve Greenberg*“.  
Online: URL = <<http://www.clal.org/cms/node/3033>>.
- o. A. 2014. Homepage von *CLAL*  
Online: URL = <<http://www.clal.org/cms/about-clal>>.
- o.A. 2014. Homepage von *Jerusalem Open House*.  
Online: URL = <<http://www.joh.org.il/>>.

- o.A. 2014. Homepage von JOFA.  
Online: URL = <<http://www.jofa.org/>>
- o. A. „*Judah Loew (Liwa, Loeb) ben Bezalel*“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 11, 506-509.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587510447&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=f52c2894104742c1be4b877e9e50622a>>.
- o. A. „*Samuel ben Nahman*“. In: Michael Berenbaum & Fred Skolnik (Hrsg.) 2007. Encyclopaedia Judaica, Vol. 17, 773f.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587517441&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=cc6090b38d78df2876601e4fc777ac51>>.
- o.A. o. J. „*Jeremia ben Eleazar*“  
Online: URL = <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8594-jeremiah-ben-eleazar>>.
- OU. 12.10.2010. „*OU Convention Resolution Text: Alternative Lifestyles and Moral Equivalencies*“.  
Online: URL = <<http://advocacy.ou.org/2010/ou-convention-resolution-text/>>.
- Oser, Asher. „*Union of Orthodox Jewish Congregations of America*“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 20., 253.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587520202&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=f35a1c043dec82e4efcff3e95ea96a0a>>.
- Perez, Rosa Alvarez. „*Jewish Women's Leagues*“. In: Fedwa Malti-Douglas. 2007. Encyclopedia of Sex and Gender, Vol. 3. Detroit: Macmillan Reference USA, 808f.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2896200339&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=8e82e0c19b336832884fa9f6c41703ae>>.
- Preyer, Gerhard. 2006. Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft. Mitgliedschaftstheoretische Untersuchungen. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Porton, Gary G. „*Yishma <e'l Ben Elisha>*“. In: Jones. Encyclopedia of Religion, Vol. 14, 9890f.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX3424503396&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=fa65d9a196559ca1487029d0396e4c8f>>.
- Rabinowitz, Louis Isaac, et al. „*Maimonides, Moses*“. In: Berenbaum & Skolnik. Encyclopaedia Judaica, Vol. 13, 381-397.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587513047&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=7bd09a4ece3a039651a8d44992e37189>>.

- Raphael, Marc Lee. 2003. *Judaism in America*. New York: Columbia University Press.
- Rosenthal, Rachel Sara. 2006. „*Of Pearls and Fish: An Analysis of Jewish Legal Texts on Sexuality and their Significance for Contemporary American Jewish Movements*” (Columbia Journal of Gender and Law, Vol. 15, Nr. 2). In: Stephen Hunt. 2010. *Judaism and Islam*. Farnham/ Burlington: Ashgate, 485-541.
- Roth, Joel. 25.03.1992. „*Homosexuality*”, 613-675.  
Online: URL = <[http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/roth\\_homosexual.pdf](http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/roth_homosexual.pdf)>.
- Rothkoff, Aaron, et al. „*Rashi*”. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 17, 101-106.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587516452&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=616fe7cd5e083b82257ee8838a511ee7>>.
- Rothkoff, Aaron & Dov Schwartz. „*Soloveitchik, Joseph Baer*”. In: Berenbaum und Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 18, 777-780.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587518854&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=233c5e885d7ca5b3cc2dd9c32b1fd10a>>.
- Sarna, Jonathan D. 2004. *American Judaism: A History*. New Haven/ London: Yale University Press.
- Samet, Moshe Shraga. „*Neo-Orthodoxy*”. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 15, 82f.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587514690&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=811c13aff71ac890d2399dc475d67d0b>>.
- Staub, Jacob J. „*Reconstructionist Judaism*”. In: Norwood & Pollack. *Encyclopedia of American Jewish History*., 89-97.
- Stemberger, Günter. 2009 [1979]. *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München: C. H. Beck Verlag.
- Stuckrad, Kocku von. 2013. „*Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications*.” In: *Method and Theory in the Study of Religion* 25, 5-25.
- Sussman, Lance J. „*Reform Judaism*”. In: Norwood & Pollack. *Encyclopedia of American Jewish History*, 74-82.
- Ta-Shma, Israel Moses & David Derovan. „*Meiri, Menahem ben Solomon*” In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 13, 785-788.  
Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587513551&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=ce863f873ff6189e89dbc4541111d0f0>>.
- Ta-Shma, Israel Moses. „*Judah ben Nathan*”. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 11, 490.

Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587510430&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=b41075d5c528257b1034d7219d90f74f>>.

Temkin, Sefton D. „*Einhorn, David*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 6, 258.

Online. URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587505646&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=0c06ecbef854a7a8bcc99dcd80b12188>>.

The Rabbinical Assembly. CJLS. 25.03.1992. „*Consensus Statement on Homosexuality*“.

Online: URL = <[http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/consensus\\_homosexual.pdf](http://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/19912000/consensus_homosexual.pdf)>.

Yaakov Levado [Greenberg, Steven]. 30.11.1993. „*Gayness and God*“.

Online: URL = <<http://igfculturewatch.com/1993/11/30/gayness-and-god/>>.

Zinger, Zvi & Benjamin Ish-Shalom. „*Kook (Kuk), Abraham Isaac*“. In: Berenbaum & Skolnik. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 12, 289-293.

Online: URL = <<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587511440&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w&asid=d133b19d4781ff84611a7ab602e3150f>>.

Zohar, Zion. „*Judaism: Orthodox Judaism*“. In: Thomas Riggs (Hrsg.) 2006. *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*, Vol. 1: Religions and Denominations. Detroit, 462-468.

Online: URL = <<http://worldtracker.org/media/library/Reference/Encyclopedia%27s/Encyclopedia%20of%20Religious%20Practices%20Vol1.pdf>>.

## Glossar

Die Erläuterungen der jüdischen Fachbegriffe wurden in verkürzter Form dem Philo-Lexikon entnommen (Gorin, Emanuel bin et. al. Philo-Lexikon. Handbuch des Wissens. 1992. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.)

<b>Acharonim</b>	rabbinische Autoritäten ab dem 16. Jh. bis heute
<b>Bima</b>	(von griech. bema, „Stufe“) Lesepult für die Tora in der Synagoge
<b>Gedolim</b>	Bezeichnung für rabbinische Autoritäten
<b>Halacha</b>	(„Wandel“, von hebr. „gehen“) Halacha bezeichnet den normativen Teil der „mündlichen Lehre“ (im Gegensatz zur Agada), Religionsgesetz. Sie bildet eine Gattung des Talmuds.
<b>Midrasch</b>	(„Forschung“, „Schriftauslegung“) Midrasch bezeichnet den gottesdienstlichen Vortrag im Anschluss an die Tora und die aus diesem erwachsenen Literaturen. Midraschim unterteilen sich in halachische Midraschim und agadischen Midraschim
<b>Mischna</b>	(„Wiederholung“, „Lehre“) Mischna ist die kanonische Sammlung des jüdischen Gesetzes und bildet zusammen mit der Gemara den Talmud. Sie wurde von Juda HaNasi im 2. Jh. n. d. Z. redigiert und beinhaltet das Religionsgesetz in sachlicher Anordnung (6 Hauptteile, 63 Traktate)
<b>Mitzwa</b>	(„Gebot“, pl. mitzwot). Das jüdische Gesetz umfasst 631 Gebote, die auf die Tora zurückgehen, und 365 Verbote. Sie werden in einer eigenen Literaturgattung ( <i>Sefer ha-Mitzwot</i> , „Buch der Gebote“) aufgeführt.
<b>Responsa/Responsen-Literatur</b>	(„Antworten“, Sg. Responsum) Responsen sind Rechtsgutachten und stellen eine eigene Gattung der rabbinischen Literatur dar. Gemeinden richteten briefliche Anfragen an die großen talmudischen Gelehrten ihrer Zeit und erhielten in den Responen autoritative Gesetzesentscheidungen.

<b>Rischonim</b>	rabbinische Autoritäten vom 1.-15. Jh. n. d. Z. (z.B. Maimonides)
<b>Schulchan Aruch</b>	(von hebr. „gedeckter Tisch“) Kompendium des jüdischen Ritualgesetzes und Rechts in systematischer Anordnung. Es wurde im 16. Jh. n. d. Z, von Josef Karo in Safed verfasst.
<b>Tora</b>	(„Lehre“) Bezeichnung für das Pentateuch, die fünf Bücher Mose
<b>Talmud</b>	(„Studium“, „Belehrung“, „Lehre“) Der Talmud ist die sogenannte „mündliche Lehre“ und ist neben der Tora das Hauptwerk des Judentums. Er wurde 500 n. d. Z. abgeschlossen. Der Talmud ist ein Sammelbegriff für die Mischna und der Gemara. Es gibt zwei Talmudfassungen, die kürzere und ältere Form aus Palästina (Jerusalem Talmud) und eine umfassende im Allgemeinen jüngere Form aus Babylonien (Babylonischer Talmud), welcher als autoritative Quelle des Judentums verwendet wird. Dem Talmud liegen zwei Gattungen zugrunde, die Halacha und die Agada (Agada (Belehrung, Unterhaltung, Erbauung, Geschichte, Sage, Ethik). Hauptform des Talmuds ist die Diskussion, der Dialog und gilt als Überlieferung der allmählichen Herausbildung des Gesetzes in den Gelehrtschulen Palästinas und Babylonien.