

Die *Schechina*: Vorstellungen von göttlicher Weiblichkeit in kabbalistischen Traditionen und akademischen Deutungsversuchen

Elke Morlok

Goethe-Universität Frankfurt am Main

elke.morlok@me.com

Ansgar Martins

Universität Bern

ansgar.martins@googlemail.com

Abstract: The “Shekhina” is often identified as the female side of God, especially in kabbalistic (con)texts. It follows that the figure has a remarkably broad reception history, which the article presents chronologically based on a central discussion: In the kabbalistic texts themselves and in the research literature, much energy is devoted to clarifying how central the role of this feminine aspect is to the constitution of the Divine. In this context, the classical characterization as a “passive feminine element in the divinity” (Gershom Scholem) can be effortlessly joined by texts that instead suggest an “active” role. However, already Scholem himself wrestled with the seemingly heretical potential of a female figuration of God as an active part of His dynamic essence. Before the forum of the Eranos circle, coined by C. G. Jung, Scholem attempted to understand this problem comparatistically; he compared the Shekhinah with Gnostic and Hindu constructions of divine femininity. But with this he formulated the old debate only in interreligious categories of the 20th century.

In der Kabbala, der sogenannten jüdischen Mystik, existiert eine überbordende Vielfalt von Gottesvorstellungen, die sich kaum kategorisieren oder in ihrer Breite darstellen lässt. Nicht nur der Reichtum an Symboliken des Göttlichen, sondern auch die Zugangsweisen zum himmlischen Bereich existieren in unüberschaubar vielen Varianten – seien es philosophische Parameter wie der Intellectus Agens oder neuplatonische Emanationsschemen, rituelle Praktiken und sogar die Existenz eines vorbiblischen Fruchtbarkeitskultes. Im vorliegenden Beitrag geht es ausschnitthaft um ein einziges Thema, ein wichtiges allerdings: die weibliche Seite Gottes in kabbalistischen Texten und in den sich anschließenden Forschungsdebatten. Sie alle kristallisieren sich in der

Unser Dank geht an die drei anonymen Gutachter:innen für ihre hilfreichen Anmerkungen zum Artikel. Diese Publikation erscheint im Kontext des DFG-Projekts „Kabbala als Transferparadigma zwischen Judentum und Christentum“ von Elke Morlok und Niels P. Eggerz, Teilprojekt des SPP 2357 „Jüdisches Kulturerbe“. In diesem Artikel wird die männliche grammatische Form gewählt: Sowohl die mittelalterlichen Autoren als auch die Forscher des 20. Jahrhunderts, um die es im Folgenden geht, sind in der Regel leider alle Männer.

Figur der *Schechina*. Dabei ist hervorzuheben, dass die Vielstimmigkeit der kabbalistischen Strömungen und Autoren keine einheitliche Theorie des Weiblichen für die jeweiligen Schulen oder Verfasser zulässt, sondern dass wir von vielen verschiedenartigen individuellen Modellen und Kombinationen ausgehen müssen, oftmals sogar in demselben Werk eines einzelnen Autoren.¹ Derartige Kombinationen aus unterschiedlichen Entwürfen des Göttlich-Weiblichen werden in der neuesten Forschung nicht als dialektische Zugänge definiert, sondern eher als „Fluidität“ oder „konzeptionelle Fluidität“ (conceptual fluidity) bezeichnet.² Bis in die neueste Literatur zum weiblichen Element in den mystischen Traditionen hinein stehen sich zwei Interpretationsmodelle gegenüber: die phallogozentrische Theorie, in der am Ende das Göttlich-Männliche das Göttlich-Weibliche absorbiert,³ sowie eine weitere Theorie, der zufolge ein Geschlechter-Dualismus existent bleibt und das Weibliche auch nach dem Erlösungsprozess seine Eigenständigkeit behält, ja zeitweise sogar als dem Männlichen im göttlichen System überlegen gedacht wird.⁴ Die Debatte wird, kurz gefasst, darüber geführt, ob die *Schechina* ein *passives* weibliches Prinzip ist oder ein *aktives*, dem eine irreduzible eigene Funktion zukommt – wobei stets zu beachten ist, dass eine Generalisierung des Themas die Fragestellung verfehlt, weil jeder einzelne Text bzw. jede einzelne Passage eine gesonderte Analyse erfordert.⁵ Auf diese Vielfalt reagieren wir im Folgenden, indem wir die Geschichte chronologisch erzählen. Wir gehen zunächst auf die biblischen und rabbinischen Vorstellungen zur *Schechina* ein, dann erst wenden wir uns deren kabbalistischen Ausprägungen zu. Exemplarische Stationen aus der Entwicklung des Weiblichen in kabbalistischen Schriften aus Safed werden sodann beleuchtet. Zum Schluss geht es um eine der jüngeren Interpretationslinien: Der legendäre Kabbalaforscher Gershom Scholem (1897–1982) präsentierte die jüdischen *Schechina*-Konzeptionen 1952 auf einer der esoterischen Eranos-Tagungen in Ascona am Lago Maggiore und schrieb sie dabei in interreligiöse und psychologische Theoriekontexte ein. Dabei zeigt sich, dass die Idee göttlicher Weiblichkeit auch im 20. Jahrhundert nichts von ihrem provokanten Potenzial verloren hatte.

1 Die *Schechina* in der biblischen und rabbinischen Literatur – ein kurzer Überblick

Bis heute ist in vielen Versionen des jüdischen Gebetbuchs die aramäische Formel zu finden: *Le-Shem Yihud Qudsha Berikh Hu u-Shekhintei*. Sie geht der Rezitation von Ge-

¹ Idel, *Privileged*, 8.

² Garb, „Gender and Power“, 86 Fn. 39; Idel, *Privileged*, 10 Fn. 13, 45, 96, 113, 132, 143, 156, 178, 184, 191, 202 (im Vergleich zur ontologischen Fluidität), 208, 219. Zur konzeptionellen Fluidität in der Forschung Idel, *Privileged*, 204.

³ Wolfson, *Circle*, 116–212; Magid, „Constructing Women“.

⁴ Idel, „Divine Female“; Weiss, *Cutting the Shoots*; Ciucu, „Existence is Feminine“; Ciucu, „A Female Messiah?“; Mopsik, „Une querelle à Jérusalem“; Liebes, *Studies in Jewish Myth*, 42–54, 162–163; Abrams, *Female Body*.

⁵ Zur *Schechina* vgl. Werblowsky, *Karo*, 207–208, wo Werblowsky bereits 1962 das Problem als Dichotomie zwischen passivem Empfang der innergöttlichen Emanation und aktiver Weltherrschaft als immanente Göttlichkeit bzw. vitale Vermittlung zwischen irdischem und göttlichem Bereich adressiert.

beten oder dem Vollzug von Geboten voraus und bedeutet: „[Die Liturgie wird vollzogen] um der Vereinigung Willen des Heiligen, gepriesen sei Er, und seiner *Schechina*.“ Die zentrale Position einer weiblichen Seite Gottes im Judentum und ihre Zentralität im Kult wird damit unmittelbar verdeutlicht.⁶

Die *Schechina* gilt seit jeher als eine mit Gott identische Seinsform oder als ein Teilaspekt seiner Existenz. Der Terminus stellt ein Derivat der hebräischen Wurzel *sh-kh-n* (wohnen, ansässig sein, verweilen) dar, kommt jedoch nie als Substantiv im biblischen Kanon vor. In der vorexilischen Tempeltheologie verweist das Verb auf den Übergang zwischen himmlischem und irdischem Bereich (Jes. 8,18), wohingegen sich in den exilischen und nachexilischen Schriften die Deutung hin zum „Thronen Gottes inmitten der Israeliten“ verschiebt (Ez. 43,7; Jes. 33,5; Ps. 78,6).⁷ Eine weibliche Gottheit als „Mutter Israels“ klingt besonders bei Deuterocesaja und im Deuteronomium an. Sie verstärkt den Mythos von Israel als erwähltem Volk und stellt eine Assimilation an Entwicklungen aus der Umwelt der Hebräischen Bibel dar.⁸ Die Vorstellung eines himmlischen Paares sowie das Fortpflanzungsgebot aus Genesis werden hier aufgenommen und auf den göttlichen Bereich ausgedehnt. Die Zentralität der Gebote und deren präzise Einhaltung, die Halacha, sowie deren performative Auffassung spielen im Judentum eine wichtige Rolle in der Konzeption des Göttlichen als Mann und Frau.⁹ Der Begriff *Schechina* hat seine spezifische Ausprägung erst im rabbinischen Judentum erhalten und sie wird nach ihrer Personifizierung zur häufigen Gottesbezeichnung, die den Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde markiert. Metaphorisch wird die *Schechina* als Gemahlin Gottes beschrieben, dabei findet eine Personifikation des grammatikalischen weiblichen Geschlechts statt, was nicht zufällig mit der Bedeutung des neuassyrischen Begriffs *Shakintu* als „Gebietlerin von (meist einer Stadt)“ oder „Göttin“ im herrschenden Sinne in Zusammenhang steht, wie dies auch die Tel Amarna Texte andeuten.¹⁰ Parallel dazu entwickelt sich der Begriff der *Knesset Israel* (Versammlung Israels) als Muttergottheit, die eine eheliche Beziehung zu einem männlichen Vatergott impliziert (Babylonischer Talmud *Berakhot* 35b) und den Auftrag zur Fruchtbarkeit und Fortpflanzung in der jüdischen Tradition im innergöttlichen Bereich in sich konzentriert.¹¹

In der rabbinischen Literatur, besonders in den Midraschim, ist in der Gattung des Königsleichnisses die Trias Gott-Israel-Tora sowie die Exilierung der Gattin zentral: Gott lässt so seine Gemahlin inmitten der Völker wohnen (Midrasch *Shemot Rabba* 51,4). Ihr Glanz erleuchtet die Engel und die Gerechten der kommenden Welt (Midrasch *Exodus Rabba* 32,4; Babylonischer Talmud *Berakhot* 17a). Die *Schechina* ruht ausschließlich auf Israel (Babylonischer Talmud *Berakhot* 7a; *Shabbat* 22b; Midrasch *Bamidbar Rabba* 7,8) und die Zerstörung des Tempels als Folge der Sünden Israels führte zu ihrem Rückzug in den himmlischen Bereich (Babylonischer Talmud *Shabbat* 33a; Midrasch *Shemot*

⁶ Idel, *Kabbalah & Eros*, 1.

⁷ Schmitt, „The Motherhood of God“; Weinfeld, „Feminine Features“.

⁸ Dtn. 24,1–3; Smith, „God Male and Female“.

⁹ Afterman, *They Shall Be One Flesh*.

¹⁰ Brinkmann, *Assyrian Dictionary*, 165–166.

¹¹ Idel, *Ben*, 383–389; Idel, „The Triple Family“.

Rabba 2,2). Weitere rabbinische Vorstellungen besagen, dass sie mit Israel ins Exil ging, aus dem sie mit ihm erlöst wird (Babylonischer Talmud *Megilla* 29a). Hier ist bereits ein eheliches Drama mit mehreren Parteien angelegt, das die kabbalistischen Literaturen an vielen Stellen wieder aufnehmen und in ihre Theosophie der zehn Eigenschaften oder Seinsweisen Gottes (*Sefirot*, sg. *Sefira*) integrieren. Die Identifikation des Volkes Israel (*Knesset Israel*) mit einer weiblichen Partnerin oder Tochter Gottes im rituellen Segen nach der Mahlzeit (Babylonischer Talmud *Berakhot* 35b) und deren exklusive Position in Bezug auf mögliche Fortpflanzung bilden die Grundlage eines ethno-amourösen Zugangs vieler kabbalistischer Autoren.¹²

2 Kabbala des Mittelalters

Die mittelalterliche Kabbala sieht die *Schechina* als weibliche Macht, die Gott gegenübertritt, sich mit ihm vereinen oder von ihm entfernen kann. Sie wird überwiegend als Teilaspekt des göttlichen Systems der zehn *Sefirot*, der Eigenschaften Gottes, verstanden. Als unterste *Sefira*, die auch *Malkhut* (Königtum) genannt wird und zwischen dem göttlichen und dem weltlichen Bereich vermittelt, nimmt sie eine dezidiert weibliche Rolle ein, aber viele Gestalten an: als Himmelskönigin oder Weltenherrscherin, keusche Heilige, Tochter, Schwester, Braut und *Matronita* (Gattin des Höchsten), aber auch als dämonische Hure und kindermordende Lilith, die für dramatische, erotisch konnotierte Prozesse innerhalb des göttlichen Systems oder im Übergang zum irdischen Bereich verantwortlich zeichnet.¹³ Zudem besteht eine enge Beziehung sowohl zur oberen *Bina* (Einsicht) als auch zum höchsten Punkt des Systems, *Keter* (Krone). Letzteres wird vor allem durch das semantische Feld von Königtum (*Malkhut*), Krone (*Keter*) und Diadem (*Atara*), in das sich die unterste *Sefira* transformiert, angezeigt.¹⁴ Besonders im Hauptwerk der mittelalterlichen Kabbala, dem *Sefer ha-Zohar* (Buch des Glanzes), liegt der Fokus ganz auf ihr, wie dies auch in den Schriften eines seiner zentralen Autoren, Moshe de Leon, deutlich wird, der von einer ewigen Weiblichkeit der untersten *Sefira* ausgeht.¹⁵

Die Vorstellung der zehn *Sefirot* als einem dynamischen Organismus des Göttlichen gründet auf rabbinischen Spekulationen zu den 13 göttlichen Attributen aus Exodus 34,6–7. In der theosophisch-theurgischen Strömung der kabbalistischen Literatur, also

¹² Idel, *Privileged*, 13, 26, 36–38, 172–173, 193–194. Jüngst hat Jeremy P. Brown auf erstaunliche Parallelen zwischen der „Bedürftigkeit / Armut“ der *Schechina* im Exil, wie sie bei Ezra von Gerona im Zusammenhang der ethischen Forderung nach Einhaltung der Gebote und bei Darstellungen der *domina sancta paupertas* im Kontext der franziskanischen Hagiographien im 13. Jahrhundert in Katalonien und in der Provence aufgrund einer gemeinsamen kulturellen und sozioökonomischen Matrix zu finden sind, hingewiesen. Brown kritisiert dabei Scholems Interpretation als anachronistisch und liefert einen überzeugenden Gegenvorschlag; Brown, „Espousal“.

¹³ Necker, *Sohar*, 131–135. Laut Gershom Scholem bezeichnet sie im *Zohar* „die Kristallisierung alles Nicht-konformistischen in der Rede von Gott“. Scholem, „*Schechina*“, 154.

¹⁴ Ausführlicher zu dieser Thematik in Abschnitt 3 und 4 weiter unten.

¹⁵ Brown und Bar-Asher, „Enduring Female“. – Die Angaben zum *Sefer ha-Zohar* folgen der Standardausgabe von Reuven Margalioth, Jerusalem 1960.

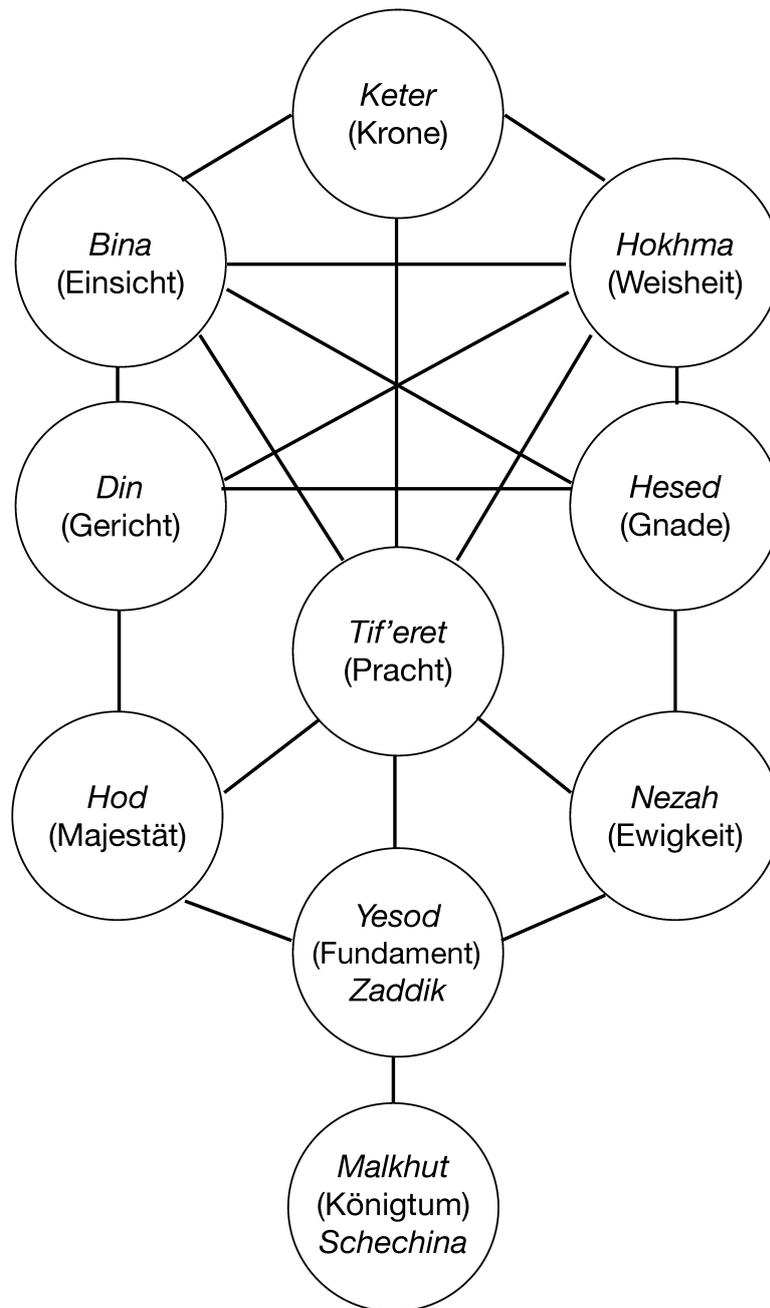


ABBILDUNG 1: Die zehn Sefirot in ihrer klassischen Darstellung als ‚Baum‘ (hebr. *Ilan*)

den Schriften, die sich mit dem Wesen Gottes und der menschlichen Möglichkeit, darauf Einfluss zu nehmen, beschäftigten, entstand eine flexible Konzeption der Einheit Gottes mit zehn Seins- oder Handlungsweisen, denen jeweils ein hebräischer Gottesname zugeordnet wird. So entspricht in vielen Werken der biblische Name *Adonai* der

untersten *Sefira Malkhut* (Königtum) oder *Schechina*. Als soteriologisch-messianische Gemahlin, Mutter, Braut oder Tochter vereint sie laut einigen Forschern sowohl Merkmale der jüdischen Tradition als auch der christlich-mariologischen Erlösungslehre,¹⁶ wobei es sich laut einer anderen Forschungsperspektive häufig um eine Wiederaufnahme antiker jüdischer Mythologumena handelt.¹⁷ Die antiken Vorläufer initiierten auch in den präkabbalistischen Literaturen Vorstellungen einer weiblichen Partnerin Gottes.¹⁸ Im Mittelalter kommt die messianische Bedeutung der *Schechina* in einem mythischen Fragment des *Zohar* als Mutter beider Messiasse, des *Mashiah Ben Joseph* und des *Mashiah Ben David* (*Zohar* 2,213b), zum Vorschein, doch wurde die weiblich-erlösende Funktion vor allem in der lurianischen Schule und bei Abraham Miguel Cardozo (1626–1706) sowie Moshe Hayyim Luzzatto (1707–1746) hervorgehoben. Bei letzterem stellt die *Schechina* sowohl die vorgeschöpfliche göttliche Einheit und den entscheidenden Impuls zur Schöpfung als auch das Ziel der Rückkehr aller Dinge im Eschaton dar.¹⁹

3 Die Schechina als göttliche Kraft des Anfangs und des Endes

Die enge Verbindung der beiden Sefirot *Malkhut / Schechina* und *Keter* (Krone) ist auf den biblischen Ausdruck *Keter Malkhut* aus Esther 2,17 zurückzuführen – im Kontext der Krönung von Esther als Königin. In den kabbalistischen Schriften hat der Ausdruck verschiedene Bedeutungsebenen: Der Kosmos besteht aus verschiedenen, kaleidoskopisch ineinander verschachtelten *Sefirot*-Konstellationen. Dabei vermittelt oftmals *Malkhut* eines höheren Bereichs die göttliche Emanation an *Keter* in einem unteren Bereich. Neben dieser hierarchisch absteigenden Verkettung versinnbildlicht der Ausdruck die enge Korrelation der ersten und der letzten *Sefira* im Kontext einer zirkulären Theosophie und symbolisiert in dieser Kreisbewegung auch den Aufstieg der untersten göttlichen Macht an die Stelle der obersten – im Kontext einer neuplatonischen Interpretation von Emanation und Rückkehr zur Quelle (*processio* und *regressio*). Nicht zuletzt wird durch die Trennung der ursprünglich semantischen Einheit der Begriff auf zwei theosophische Kräfte im pseudo-aristotelischen Sinne von Denken und Handeln übertragen. Diese verschiedenen Modelle treten in zahlreichen Variationen seit der mittelalterlichen Mystik auf, doch das Drei-Phasen-Modell mit der weiblichen Macht an der höchsten Position des Systems nahm insbesondere in Safed im 16. Jahrhundert eine exponierte Stellung ein.²⁰ In dieser kleinen Stadt in Obergaliläa, die vor allem durch ihre Wollproduktion und ihre günstige Verkehrslage an der Kreuzung zentraler Handelswege zur Blüte kam, bildete sich ab dem 16. Jahrhundert eine völlig neue, bis heute dominante Form der jüdischen Mystik heraus. Nicht nur die heilige Lichtgestalt Isaak Luria

¹⁶ Schäfer, *Weibliche Gottesbilder*; Green, „Shekhinah“.

¹⁷ Ciucu, „Female Messiah?“, 63–94; Mopsik, „Querelle à Jérusalem“, 13–25; Liebes, *Studies in Jewish Myth*, 42–54, 162–163; Abrams, *Female Body of God*.

¹⁸ Idel, *Privileged*; Weiss, *Cutting the Shoots*.

¹⁹ Wolfson, „Constructions“; Idel, *Privileged*, 135–147.

²⁰ Idel, *Privileged*, 187–188.

(1534–1572) und seine Schüler, sondern auch die Schriften seines Lehrers Moshe Cordovero (1522–1570) gaben der kabbalistischen Literatur einen unübertroffenen Bilderreichtum und theosophische Ausprägungen, die ein neues Zeitalter in der jüdischen Mystik einläuteten.

Nach wie vor wird in der Forschung diskutiert, ob der „Aufstieg des Weiblichen“ in den mystischen Schriften in Safed, der zum sogenannten „Kult der *Schechina*“ führte, mit einer Veränderung in der historischen Situation real existierender Frauen in Zusammenhang stand. Spiegelt die jüdische Mystik beim Eintritt in die Moderne Änderungen im Geschlechterverhältnis wider und wird sie daher zur Zeugin eines zeitgenössischen kulturellen Wandels?²¹ Die Fragen nach einer möglichen Reaktion der Kabbala auf die maimonidische Neutralisierung von Geschlechterproblemen²² sowie die späteren Reaktionen auf mythologische, prä-axiale Konzeptionen der *Schechina* und die Restauration ihrer zentralen Position werden in der heutigen Forschung ebenso wie in den Quellen ambivalent und widersprüchlich beantwortet. Dabei fällt die zwiespältige Position des Weiblichen zwischen übergeordneter, verborgener Schöpfermacht und dämonisch-zerstörerischer Kraft ins Auge. Diese Zerrissenheit zwischen positivem und negativem Pol, zwischen Männlich und Weiblich, konstituiert die besondere Dynamik und Aktivität der weiblichen Macht zwischen himmlischem und irdischem Bereich.

In Safed kommt diese Dynamik besonders anschaulich in den Gedichten eines Isaak Luria oder eines Shlomo Halevi Alqabetz (c. 1500–1576) zum Ausdruck, die bis heute den Ritus vieler jüdischer Gemeinden prägen. Laut diesen poetischen Kleinoden wird zu Beginn des Schabbat die weibliche Seite Gottes als Braut begrüßt, man schmückt sie und tritt ihr als Bräutigam freudig entgegen.²³ Alqabetz, der Verfasser des berühmten *Lekha Dodi* (Dir entgegen, mein Geliebter) und Schwager Moshe Cordoveros, vereint in seinen Versen die weibliche Symbolik mit den pseudoaristotelischen Kräften des Denkens und Handelns als Anfangspunkt und Ziel allen Seins.²⁴ Er lässt den Beter singen:

Lasst uns hinausgehen, dem Schabbat entgentreten, denn sie ist die Quelle des Segens (*Meqor ha-Berakha*), von Anbeginn / vom Haupt her (*me-Rosh*), seit jeher, wurde sie dazu auserkoren (*Nesukha*, vgl. Jes. 30,1), das Ende des Handelns (*Sof Ma'ase*), im Denken der Beginn (*be-Mahshava Tehila*).²⁵

²¹ Garb, „Gender and Power“, 80.

²² Moses Maimonides (1135–1204), der bedeutendste jüdische Gelehrte des Mittelalters, hatte mit seiner aristotelischen Allegorisierung der anthropomorphen Gottesreferenzen in der Hebräischen Bibel nicht nur dessen Körperlichkeit, sondern zugleich auch die Frage nach dem Geschlecht Gottes für nichtig erklärt. Vgl. Tirosh-Samuelson, „Gender“, 198.

²³ Zum Schabbat-Ritual in Safed vgl. Fine, *Physician*, 224–225.

²⁴ Zu diesem Grundsatz in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters vgl. Stern, „First in Thought“.

²⁵ Deutsch E.M.; vgl. auch die englische Übersetzung bei Idel, *Privileged*, 84; Wolfson, „*Malkhut Ein Sof*“, 13 lokalisiert den Ursprung dieser Passage zum Denken und Handeln in Isaak von Akkos *Ozar Hayyim* (ed. Turjeman, Jerusalem 2020, 101) und interpretiert sie als Ausdruck des Überfließens des Unendlichen. Mit ihr wird somit die Potenzialität gekennzeichnet, die in der Aktualität der letzten sefrotischen Emanation,

Die angedeutete Dynamik zwischen Denken und Handeln als energetisches Prinzip am Anfang der Schöpfung bzw. des Denkens sowie die Materialisierung derselben als Ende und Ziel des Handelns verweisen auf den engen Zusammenhang zwischen den beiden weiblichen Kräften am Anfang und am Ende sowie die allgemeine Interrelation zwischen „Gender and Power“.²⁶ Der Schabbat symbolisiert als Königin der Schöpfung zugleich die segensreiche Erhaltung derselben, ihre Erlösung, doch auch die Vereinigung des ihm entgegen eilenden Beters an jedem siebten Tag der Woche mit dem weiblich-göttlichen Element, der Manifestation der göttlichen *Schechina*, die im Eschaton vollkommen sein wird. Im wöchentlichen Ritus tritt der Gläubige der weiblichen Erscheinung des Himmlischen im irdischen Bereich entgegen und vereinigt sich mit ihr, um das durch Sünde zerstörte Gleichgewicht der innergöttlichen Kräfte wiederherzustellen. In Safed ist dabei der performative Aspekt des Rituals, in unserem Fall das physische Laufen sowie das Schmücken der Braut durch das Gebet, von essenzieller Bedeutung. Der irdische Betende vollendet durch sein Handeln das durch das Göttlich-Weibliche initiierte Denken. Er führt es zu seiner materiellen Vollendung im Hier und Jetzt. Doch die Frage stellt sich, ob das Göttlich-Weibliche eigene Energie und Aktivität besitzt oder dieselben nur als Abglanz von einer höheren männlichen Macht erhält – also als passiv Empfangende konzipiert ist. Im nächsten Abschnitt wird uns diese Frage auch in Bezug auf den Mystiker beschäftigen, der in zentralen Traditionen aus Safed als zwischen zwei weiblichen Mächten stehend positioniert wird.²⁷

Die Darstellung der *Schechina* als Quelle des Segens mag mit ihrer Funktion als erstes, verborgenes und zugleich energetisches Schöpfungsprinzip, als Haupt (*Rosh*)²⁸ in Zusammenhang stehen. Die enge Verbindung zwischen unterster *Sefira Malkhut* (Königtum) und oberster *Keter* (Krone) ermöglicht die Übertragung der Energie von *Keter* als höchstem der drei Häupter (*Zohar* 3,288a, 289a)²⁹ – dem verborgenen Ursprung der

der *Schechina*, in der jüdischen Seele zur Wirklichkeit gelangt. Sie zeigt zugleich die durchlässige Grenze zwischen Ontologie und Psychologie auf.

²⁶ Garb, „Gender and Power“.

²⁷ Siehe zu diesem Verhältnis zwischen der *Schechina* und der irdischen Ehefrau, zwischen denen sich der Gerechte (*Zaddik*) befindet, die Textbeispiele aus den Schriften R. Joseph ibn Zayyahs (1505–1573) bei Garb, „Gender and Power“, 89–91 und Garb „Joseph ibn Zayyah“. So lesen wir in Ibn Zayyahs *Zeror ha-Hayyim* (Bündel des Lebens), Hs London 318, 78b: „Alle Schlüssel liegen bei ihr und bei ihr ist die Antwort auf seine [des Mystikers vermittelnde] Position / Frage zum Zeitpunkt der wahren Vereinigung zu finden, denn dort liegt das Geheimnis der Quelle des Lebens verborgen“ (deutsch E.M.). Oder in Zayyahs Interpretation von Babylonischer Talmud *Baba Metzia* 59a (Ehre deine Frau, auf dass du reich werdest), Hs London 318, 15b: „[...] die Menschen hängen von ihrer [der Frau] Kraft ab, denn auch ihre Seelen kommen aus ihr“ (deutsch E.M.). Leben und Seele des Mystikers befinden sich in Abhängigkeit vom Weiblich-Göttlichen.

²⁸ Daher kann in Anlehnung an die zoharische Metaphorik das hebräische *me-Rosh* auch als „vom Haupt her“ übersetzt werden. Vgl. Idel, *Privileged*, 84.

²⁹ Giller, *Reading the Zohar*, 108–109. Vgl. Cordoveros *Zohar-Kommentar Or Yaqar* (Teures Licht), II:221; Idel, *Privileged*, 103–105. Hayyim Vital nimmt diese Metapher der drei Häupter ebenfalls wieder auf, indem er das *Eleh* (diese) aus Jes. 40,26 („Wer hat all diese (*Eleh*) geschaffen?“) den Buchstaben *Aleph* als das erste Haupt, das *Lamed* als das zweite, verborgene und das *He* als das verborgene Gehirn (*Moah*), *Attiqa Qadisha* (der Heilige Alte) interpretiert. Dabei ergänzen sich die Fragepartikel *Mi* (wer) aus dem Vers und *Eleh* (diese) zu *Elohim*. Im weiteren Verlauf wird *Malkhut* / *Elohim* als das erste Denken und das letzte Handeln

sefrotischen Emanation und Anfangspunkt der Schöpfung aus *Keter Malkhut* (aus dem Haupt, vor der Schöpfung des Irdischen),³⁰ die beide im Sinne der präexistenten Weisheit eindeutig weiblich konzipiert werden – auf unter ihr liegende Gefilde. Zugleich wird hier die Vorgeschöpflichkeit des Schabbat impliziert, als Braut, die sich im weiteren Verlauf des Gebets aus dem Staub erhebt, da das göttliche Licht auf ihr ruht.³¹ Die „Quelle des Segens“ (*Meqor ha-Berakha*) aus dem Zitat des *Lekha Dodi* ist in Anlehnung an andere safedische Quellen³² ebenfalls als göttliche Macht im sefrotischen Bereich deutbar.

Schon ein alter Midrasch (*Bamidbar Rabba*, Hs. Paris 150, 65a)³³ beschreibt die *Schechina* als empfangende, vom männlichen Partner abhängige Macht, wenn es heißt, dass der Sünder „die Kraft (*Koah*) der *Schechina* schwäche“. Auf ähnliche Weise stellt sich auch ihre Position im sefrotischen System dar, wenn sie als unterstes Element den Segensfluss von den über ihr liegenden, männlichen Potenzen empfängt. Aufgrund solcher symbolischen Ordnungen geht Elliot Wolfson in seinen frühen Studien davon aus, dass die *Schechina* in kabbalistischen Schriften als absolut passiv gegenüber den dominierenden männlichen Kräften zu verstehen sei. Sie diene letzten Endes einzig der Offenbarung der verborgenen, männlichen Potenz des Systems.³⁴ Dabei entspreche sie nur dem sichtbaren Teil des göttlichen Phallus, der als ontische Quelle sowohl des Männlichen als auch des Weiblichen gilt.³⁵ Folglich sei sie am Ende vollkommen in das Männliche integriert und die Vereinigung von Männlich und Weiblich lediglich als die Rekonstitution des ursprünglichen männlichen *Androgynos* zu verstehen.³⁶ In

manifestiert. In der Vorstellung Vitals sind die drei Häupter ineinander eingraviert und jedes besitzt drei innere Dimensionen: der Schädel, der Äther und das verborgene Bewusstsein (Giller, *Reading the Zohar*, 109–110). Laut Menachem Azariah von Fano (1548–1620) emaniert *Malkhut* (Königtum) aus dem oberen Haupt, das identisch mit *Keter / Schechina* ist, und kehrt wieder zu *Keter* zurück, die als *Attika Qadisha* (Heiliger Alter) alle drei Häupter in sich birgt. Vgl. Idel, *Privileged*, 115.

³⁰ So eine alternative Übersetzung von *me-Rosh me-Qadmei ha-Arez* aus Alqabetz' Zitat oben.

³¹ Idel (*Privileged*, 86) interpretiert diese Elemente als zweite und dritte Phase des Drei-Phasen-Modells.

³² Vgl. *Pardes Rimmonim*, 5.4. Siehe auch Menachem Recanatis Kommentar zur Tora und Nachmanides' Konzeption des Abstiegs der präexistenten Seele: „Von Anbeginn / vom Haupt (*me-Rosh*), bevor die Welt war, brachte er mich aus dem Nichts hervor, und am Ende werde ich vom König wieder zurückgenommen“, Chavel, *Kitve ha-Ramban*, 392.

³³ Garb, „Gender and Power“, 82–83.

³⁴ Wolfson, „Occultation“, 117. In seiner neueren Forschung (Wolfson, „*Mundus Imaginalis*“) verweist Wolfson auf die Fähigkeit des weiblichen Prinzips, in der Grenzenlosigkeit des Transzendent-Göttlichen aktiv Grenzen zu definieren und von der Homogenität in die Heterogenität überzuleiten. Das Weibliche stellt darin das Tor zum Imaginationsraum der *Sefrot* als *Mundus Imaginalis* zwischen göttlichem und irdischem Bereich dar. Die *Schechina* fungiert dabei passiv als Ort der sichtbaren Vergegenwärtigung, als leuchtender oder nicht leuchtender Spiegel oder als „Siegel auf dem Herzen“ nach Hld. 8,6, in das alle Bilder wie auf einer Wachsfläche eingepreßt sind. Laut Wolfson wird die *Schechina* ontologisch im Männlichen verortet und wie in seinen anderen Arbeiten ist hier das Weibliche (als menschliche Einbildungskraft) im Phallus lokalisiert („*Mundus Imaginalis*“, 76). Vgl. jedoch Wolfson, „*Malkhut Ein Sof*“, 11–12 zur Aktivität des Weiblichen bei der „self-impregnation“ sowie zu weiteren Aspekten Wolfson, „*Malkhut de-Ein Sof*“; Wolfson, „Heeding the Law“; Wolfson, „Phallic Jewissance“; Wolfson, „Bifurcating the Androgyné“.

³⁵ Wolfson, *Speculum*, 274, 307, 315, 357; Wolfson, *Circle*, 238–239.

³⁶ Wolfson, „Occultation“, 145; Wolfson, „Coronation“, 337; Wolfson, *Circle*, 85, 95.

jüdisch-mystischen Texten stehe stets der männliche Mystiker der männlichen Gottheit gegenüber.³⁷

4 Die Schechina als aktive und ermächtigende göttliche Kraft

Trotz aller konzeptionellen Passivität der *Schechina* in vielen Auslegungen des sefirotischen Systems deuten verschiedene Schriften aus Safed darauf hin, dass sie durchaus eigene Energie und Aktivität besitzen und sogar als Energiequelle des irdischen Mystikers dienen kann, der diese Energie auf seine weltliche Frau transferiert. Derartige Texte sind einer anderen Überlieferungskette und einem anderen kulturellen Kontext zuzuordnen als diejenigen zur Passivität der untersten *Sefira* und lassen einen Wandel in den historischen Geschlechterverhältnissen des 16. Jahrhunderts erkennen – zumindest in bestimmten Kontexten.³⁸ Zu den Spiegelungen dieses Wandels und neuartigen Kombinationen vorheriger Modelle des Göttlich-Weiblichen gehören einige zentrale Aussagen von Moshe Cordovero zum triangulären Verhältnis zwischen dem männlichen Mystiker, der zum einen seine Kraft aus der *Schechina* erhält, zum anderen diese auf seine irdische Frau überträgt.³⁹

Das Verhältnis zwischen dem *Zaddik* (dem Gerechten) und der *Schechina* steht im Fokus zahlreicher vergeschlechtlichter kabbalistischer Diskurse. Der irdische Gerechte kann dabei die Funktion der neunten *Sefira Yesod* (Fundament), dem phallischen Pendant zur weiblichen *Malkhut*, übernehmen.⁴⁰ An manchen Stellen bildet dieses Verhältnis die empfangende Funktion der *Schechina* auf den *Zaddik* ab, und er leitet den göttlichen Segensfluss auf seine irdische Ehefrau oder die Glaubensgemeinschaft über.⁴¹ Diese Ermächtigung der Gemeinschaft findet laut *Zohar* (1,59b; 3,21a) vor allem beim gemeinsamen Tora-Studium statt, ohne dass die *Schechina* geschwächt wird.

³⁷ Wolfson, *Speculum*, 360, 395. Ein weiterer Beleg für die Rezeptivität der *Schechina* ist z. B. in *Zohar* 2,54b zu finden, wo es heißt: „[...] all ihre Macht und Stärke hat sie vom König ererbt“ (deutsch E.M.), oder bei Isaak von Akko, einem Wandermystiker des 13. Jahrhunderts, der zahlreiche mystische Traditionen in seinem Werk sammelt. In *Me'irat 'Enayyim* (Licht der Augen), 8, lesen wir, nachdem Eva für ihr Begehren, Adam durch den Verzehr der Frucht vom Baum der Erkenntnis überlegen sein zu wollen, bestraft wird und nun als Strafe von seiner Kraft abhängig ist und ihn begehren wird, um täglich von ihm den göttlichen Segensfluss zu erhalten und aufzusteigen zu können: „[...] so verhält es sich auch, wenn *Malkhut* sich beklagte, dass zwei Könige sich nicht dieselbe Krone teilen können. Sie verlangte diese für sich selbst und als Konsequenz daraus wurde ihr Licht verringert und sie wurde zum *Speculum*, das nicht scheint“ (deutsch E.M.). Ähnlich schreibt auch R. Shem Tov Ibn Gaon, dass das Wort *Sefira* feminin sei, denn alle *Sefirot* erhielten voneinander Influxus und daher würden sie alle als weiblich bezeichnet werden.

³⁸ Garb, „Gender and Power“, 86–93.

³⁹ Zur Doppelung der *Schechina* bei Cordovero vgl. Morlok, „ Erotische Anziehung“.

⁴⁰ Scholem, „Schechina“, 182–183. Scholem resümiert dazu: „Hier also ist die *Schechina* auch in ihrer Wirkung im Oberen aktiv kraftgeladen, und erst dadurch ist sie es auch in ihrer Wirkung nach unten. Die Dialektik des Weiblichen betrifft aber – und das ist bemerkenswert – in ihrem Ausgang primär nicht sein Wirken in der Schöpfung, sondern eben seine Funktion im Zusammenhang des göttlichen Lebens selber.“ Scholem, „Schechina“, 183.

⁴¹ Im Gegensatz zur vorher erwähnten Stellung der *Knesset Israel* (Versammlung Israels) als Partnerin des Göttlich-Männlichen ist hier die irdische Gemeinde als die Empfängerin des göttlichen Segens vorgesehen.

So schreibt Cordovero in seinem ethischen Hauptwerk *Tomer Devora* (Der Palmbaum der Debora), § 9:

Der Mann steht zwischen zwei weiblichen Kräften, der physischen Frau von unten her, die Essen, Nahrung und eheliche Freuden von ihm empfängt, und der *Schechina*, die über ihm steht, um ihn mit diesen zu segnen. Diese gibt er wiederum an die Frau seines Bundes weiter. Dies alles geschieht nach dem Muster von Pracht (*Tiferet*), die ebenfalls zwischen zwei Frauen steht: die obere Mutter (*Bina*, Einsicht), die alles, das sie [die Pracht] benötigt, ausfließen lässt, und die untere Mutter (*Malkhut*, Königtum), die von ihr [der Pracht] Essen, Nahrung und eheliche Freuden empfängt (nach Ex. 21,10), nämlich erbarmende Liebe (*Hesed*), Gericht (*Din*) und Erbarmen (*Rahamim*), wie wir wissen.⁴²

Unter Rückgriff auf Est. 2,17 und Hinzufügung eines zirkulären Aspekts der zehn *Sefirot* interpretiert Cordovero *Keter Malkhut* in seinem *Tefila le-Moshe* (Gebet des Moses): „Für die *Sefirot* gilt: Ihr Ende ist in ihrem Anfang verhaftet, *Keter* (Krone) in *Malkhut* (Königtum) und *Malkhut* in *Keter*.“⁴³ Bereits das *Sefer ha-Bahir* (Buch des Leuchtens) schildert die *Schechina* als Kraftquelle des Gerechten,⁴⁴ doch in Safed steht nun das aktive Begehren der *Schechina* nach dem Gerechten im Zentrum der Darstellungen.⁴⁵ Auch wenn der Mystiker hier zum Objekt der Begierde wird, so erhält er dennoch seine Kraft und Ermächtigung vom Göttlich-Weiblichen, der *Schechina*. Im Kontext der folgenden Passage liest Cordovero Hiob 19,26 und Genesis 9,11 als Aussagen über das gegenseitige Begehren des irdischen Gerechten (*Zaddik*) und der *Schechina* und bettet beide in dieses erotische Drama ein:

[...] und wenn es einen Gerechten (*Zaddik*) in der Welt gibt, so jagt die *Schechina* ihm nach, damit anhand seiner guten Taten die Vereinigung mit ihrem Gatten erweckt wird [...] und dies geschieht folgendermaßen: der Gerechte erhebt sich früh und vereinigt sich mit ihr, sodass das Erwecken dieses Gerechten den oberen Gerechten dazu bringt, sich mit der *Schechina* zu vereinen [...] als Folge des Verdienstes des unteren Gerechten wohnt die *Schechina* auf ihm aufgrund seiner

⁴² Deutsch E.M.; vgl. auch die englische Übersetzung bei Garb, „Power and Gender“, 88–89 nach der Fassung von Louis Jacobs, New York 1960, 117. Vgl. auch Werblowsky, *Karo*, 136–137 zu dieser Stelle und 222 zur „neuen Kraft“ in der zehnten *Sefira* bei Jehuda Hayyat. Zum Ursprung dieser Konstellation im *Zohar* 1,228b vgl. Mopsik, *Palmier de Debora*, 168 Fn. 411; Werblowsky hebt die asketischen Tendenzen des Mystikers als Disziplin der „Imitation der [exilierten] *Schechina*“ in diesem Werk, in *Sefer ha-Gerushin* und in Joseph Karos *Maggid Mesharim* hervor, wo die *Schechina* in Form der „Mischna“ als reumütiges Gewissen fungiert; er verweist zudem auf die Praxis der *Gerushin* (wörtl. Scheidung; hier bußfertige Wanderungen) aus Safed, um die *Schechina* aus ihrem Exil zu befreien. Vgl. Werblowsky, *Karo*, 51–54, 111–112, 134–139; zur Interpretation von Hi. 19,26 in Karos *Maggid Mesharim*, 5a–b vgl. Werblowsky, *Karo*, 224–225.

⁴³ Cordovero, *Tefila le-Moshe* [Gebet des Moshe], 79a.

⁴⁴ *Sefer ha-Bahir*, 171.

⁴⁵ *Pardes Rimmonim* 32,1. Die Gerechten werden dabei mit dem himmlischen Phallus vereint in dessen sexueller Vereinigung mit der *Schechina*.

Taten. Der obere Gerechte beeilt sich nun, sich mit ihr zu vereinen [...] und in dieser Weisheit weiß man bereits „von meinem Fleische werde ich Gott schauen“ (Hi. 19,26) und es existiert keine Vereinigung ohne Erektion und dies ist [das Geheimnis von] „ich werde [meinen Bund] aufrichten“ (Gen. 9,11). Ein wirkliches Aufrichten, das das Erwecken des Gerechten hin zur *Schechina* bezeichnet [...] Und es geht darum, dass durch die Taten des Gerechten die „weiblichen Wasser“⁴⁶ erweckt werden, die sie für die Vereinigung benötigt.⁴⁷

Das trianguläre Verhältnis zwischen dem erwählten Individuum und zwei himmlischen Mächten birgt komplexe Erweckungsmechanismen in sich, die mit Begierde und Eifersucht als erotische Dramen veranschaulicht werden. Im Hintergrund der Vereinigung der *Schechina* mit ihrem oberen Partner *Tiferet* (Pracht) steht dessen Eifersucht auf den irdischen Gerechten, der die *Schechina* erweckt. Es kommt zur „phallischen Konkurrenz“ zwischen den beiden männlichen Mächten im Wettstreit um die Gunst der weiblichen, der letzten Endes zur Ermächtigung der *Schechina* führt. Die Fluidität der Machtverhältnisse geht dabei mit einer fluiden Geschlechtsidentität zwischen den irdischen und himmlischen Mächten einher. Diese Fluidität wird auch in einer anderen Passage desselben Autors deutlich:

Denn *Malkhut* wird Herr genannt [...] und deshalb werden alle männlichen Kräfte sichtbar [...] wie geschrieben steht: „[Dreimal im Jahr sollen alle Männer] im Angesicht des Herrn gesehen werden.“ (Ex. 23,17). Dies bedeutet, dass dann alle Männer von ihr gesehen werden, und zwar nicht die Männer selbst, sondern wörtlich das männliche Glied, das Zeichen des Bundes, wird sichtbar.⁴⁸

Im Gegensatz zur üblichen Genderdynamik ist hier der menschliche Phallus das Objekt der begehrenden Blicke der weiblich-göttlichen Macht, von der die Aktivität ausgeht. Der männliche Phallus bzw. das Männlich-Göttliche ist dem Weiblichen gegenüber eher passiv und das Objekt eines energetischen Austauschs. Nur durch die weibliche Macht wird die männliche sichtbar, die ansonsten passiv bleibt. Geschlechter- und Machtpositionen sind dabei fließend, doch kann es sogar dazu kommen, dass sich die männliche Seite, der Gerechte, demütig der weiblichen Macht unterwirft und er seine männliche Identität über sein weibliches Gegenüber definiert. Eliahu da Vidas (1518–1587), einer der erfolgreichsten Schüler Cordoveros, schreibt diesbezüglich in seinem Werk *Reshit Hokhma* (Beginn der Weisheit) im „Tor der Liebe“:

⁴⁶ Zur Metapher der „weiblichen Wasser“ siehe Scholem, „Schechina“, 181–183; vgl. Idel, *Kabbalah & Eros*, 83–84, 192, 209–210, 278 Fn. 94.

⁴⁷ *Pardes Rimmonim* 16,6 (deutsch E.M.); vgl. auch die englische Übersetzung bei Garb, „Gender and Power“, 95–96.

⁴⁸ *Pardes Rimmonim* 20,9 (deutsch E.M.); vgl. auch die englische Übersetzung bei Garb, „Gender and Power“, 96–97.

In diesem Kapitel wollen wir einige spezifische Tätigkeiten beschreiben, die aus Liebe zur *Schechina* vollbracht werden müssen [...] und wenn jemand alles zur Erhöhung der *Schechina* tut, die die Mutter ist, so wird er ein Sohn, der seiner Mutter gefällt, und dies ist die Stufe der kabbalistischen Meister.⁴⁹

Die Identität des Gerechten und seine liebevolle Hingabe sind eindeutig von der Macht der Mutter abhängig und sein Handeln ist ausschließlich auf sie gerichtet. Auch wenn Peter Schäfer und Arthur Green die kabbalistischen Aussagen zur Anbetung der *Schechina* auf mariologische Parallelen im Mittelalter zurückführen,⁵⁰ ist dieses Phänomen laut neuester Forschung doch eher im 18. Jahrhundert zu verorten, und zwar in Italien, bei Moshe Hayyim Luzzatto und in dessen Kreis.⁵¹ So schreibt Luzzatto an seinen Lehrer Isaiah Bazzan: „Es gibt eine allgemeine Liebe zu Gott, und die besondere Praxis derer, die sich mit der inneren Dimension der Tora befassen, die die *Schechina* lieben und sich für ihre Aufrichtung engagieren.“⁵²

Der Kreis um Luzzatto hatte sich völlig der Aufrichtung der *Schechina* im irdischen Bereich hingegeben. Ihr eigenes sozio-rituelles Leben der männlichen Gruppe in Anbetung der untersten *Sefira* verstanden sie als energetische Antwort an die *Schechina* – ähnlich der *Hevruta* im *Zohar*.⁵³ Die irdische Manifestation der *Schechina* ist nach Luzzatto durch die sexuelle Vereinigung des Mystikers mit seiner irdischen Frau herbeizuführen.⁵⁴ In einem zweistufigen Prozess erhält die *Schechina* zunächst einen machtvollen Influxus vom oberen *Zaddik*, der vom letzteren oder der luzzatischen Gruppe verursacht wird. In einem zweiten Schritt wird das Weibliche in das Männliche integriert – also ganz nach dem Wolfsonschen Modell.⁵⁵ Zumindest im Selbstbild des Kreises finden sich aber auch gegenläufige Interpretationen. So soll doch die innere Bindung der Gruppe, die als Faktor zur Initiation des göttlichen Segens nötig ist, durch Erweckung der weiblichen Macht verursacht sein. Die *Schechina* selbst etabliert demnach die Hingabe der Gemeinschaft, die zu ihrer Anbetung führt.

Ähnlich der aktiven Rolle der weiblichen Tora im *Zohar*, die durch ihre erotischen Avancen das Interesse des Mystikers weckt, sich dabei immer mehr enthüllt und ihn schließlich zum „Meister des Hauses“ erhebt,⁵⁶ führt auch bei Luzzatto eine weibliche Macht zur Transformation sowohl der elitären Gruppe als auch der *Schechina* selbst – in ihrer Vereinigung mit dem himmlischen Gerechten, die durch den irdischen Gerechten hervorgerufen wird. Die Geschlechtsidentität des männlichen Mystikers konstituiert sich durch die Interaktion mit der weiblichen Tora. Das erinnert an christliche Zeugnisse

⁴⁹ Da Vidas, *Reshit Hokhma*, 136 (deutsch E.M.); vgl. auch die englische Übersetzung bei Garb, „Gender and Power“, 98; in Fn. 98 verweist Garb auf die oedipale Perspektive der Passage.

⁵⁰ Green, „Shekhina“; Schäfer, *Weibliche Gottesbilder*, 203–205 und 222–225.

⁵¹ Garb, *Kabbalist*; Sclar, „Perfecting Community“; Idel, „Gender“.

⁵² Chriqui, *Letters of Ramhal*, 268–269.

⁵³ Liebes, „Zohar we-Eros“, 104–109; Hellner-Eshed, *River*, 74–77, 83, 109, 116–120.

⁵⁴ Wolfson, „Tiqqun ha-Shekhina“, 302–303.

⁵⁵ Wolfson, „Tiqqun ha-Shekhina“, 300–309, 322–329.

⁵⁶ *Zohar* 2,99a; Abrams, „Knowing the Maiden“, LXIX–LXX.

von Gendertransformationen wie Mechthild von Magdeburg (1207–1282),⁵⁷ Catherina von Siena (1347–1380) oder Lucia Brocadelli (1476–1544).⁵⁸ Im Unterschied zu ihnen initiiert nun im *Zohar* keine männliche Macht (wie der göttliche Vater oder Christus) die erotische Interaktion und die Transformation, sondern die weiblich konnotierte Tora.⁵⁹

Die Fluidität der Geschlechterrollen und die Dynamik der Kräfte sowohl im irdischen als auch im himmlischen Bereich werden dadurch erneut verdeutlicht. Die Fluidität der energetischen Ströme und dynamischen Strukturen in Text und Praxis sollte auch bei der Exegese der Schriften beachtet werden. Denn dieser Interpretation der Kabbalisten geht ein Impuls der Tora als weibliche Macht voraus, die letzten Endes zur Transformation und Apotheose des Mystikers führt. Dass diese Anziehungskraft auch auf die irdischen Ehefrauen der Kabbalisten überfließt, die einen aktiven Part in der Vorbereitung der Übertragung des göttlichen Segensflusses einnehmen, haben wir bereits oben veranschaulicht.

In der lurianischen Tradition wird die Vorstellung der *Schechina* als oberstes Haupt, zu dem sie aufsteigt und in dessen Diadem sie transformiert wird, sowie als Quelle des Weiblichen in der Interpretation von *Zohar* 1,24a (die Vorlage von Lurias berühmter Hymne) weiter vertieft.⁶⁰ In einer der wenigen Passagen, die Luria selbst verfasst hat, erfährt man:

Und das Haupt ist höher als die anderen beiden [Häupter], das „das oberste Haupt, das niemand kennt“ genannt wird und das höher ist als die zuvor genannten neun *Sefirot*⁶¹ und mit ihm sind die zehn absoluten *Sefirot* vollständig. Und achte darauf, dass der Aspekt von *Malkhut* (Königtum) bisher weder erwähnt noch in jenen neun Wurzelsefirot (*Sefirot Shorashiyyot*) offenbar wurde. Doch *Malkhut* (Königtum) wird danach aus dem Geheimnis des „obersten Hauptes, das niemand kennt“ offenbar, das höher steht als die neun oben erwähnten Wurzelsefirot. Und dadurch solltest du den [hohen] Rang und die Größe von *Malkhut* (Königtum) verstehen, da sie „das Diadem auf dem Haupt des Gerechten“ (Babylonischer Talmud *Berakhot* 17a), „der Eckstein“ (Ps. 118,22) ist, die in der kommenden Welt heller als die Sonne sein wird.⁶²

⁵⁷ McGinn, „Visions and Critiques“, 99–100.

⁵⁸ Herzig, *Transformed*.

⁵⁹ Ähnlich verhält es sich auch bei Gikatilla, *Sha'are Ora* [Pforten des Lichts], 1:195–196, wenn sich der König im intimen Zusammensein mit der *Knesset Israel* (Versammlung Israels) bzw. dem Tetragrammaton entkleidet. Entgegen der Interpretation Wolfsons („Occultation“, 116) geht der energetische Impuls zur Entkleidung ähnlich dem *Zohar* von der weiblichen Macht aus – sei es die *Knesset Israel* oder YHWH als Wurzel der göttlichen Manifestation in der Tora. Vgl. auch Garb, „Gender and Power“, 102.

⁶⁰ Idel, *Privileged*, 64–65, 103–109.

⁶¹ Die aus der *Bozina di Qardinuta*, der dunklen Flamme, laut *Zohar* 3,295 emaniert sind. Vgl. Matt, *Zohar*, 9:772, Fn. 19 und 20.

⁶² Abgedruckt bei Vital, *Sha'ar Ma'amare Rashbi* [Tor der Sprüche Rabbi Shimon bar Jochais], 236–237 (deutsch E.M.).

Das weibliche Element (*Malkhut* / *Schechina*) befindet sich hier bereits im höchsten der drei Häupter, das in der Theosophie der *Idra Zuta* (die kleine Versammlung; ein Abschnitt im *Zohar*) letztendlich eine Identifikation mit *En Sof*, dem Unendlichen, erfährt. Somit wird dem maskulinen Substantiv *Rosh* (Haupt) ein eindeutig weiblicher Aspekt beigelegt. *Malkhut* (Königtum) hat hier sowohl im präexistenten Sein der Gottheit als auch in der eschatologischen Zukunft ihren Platz, sie wird einst heller scheinen als ihr Gatte, die Sonne.⁶³ In eschatologischer Hinsicht ist sie damit noch bedeutender als bei Cordovero.

Die Thematik der höheren Stellung von *Malkhut* (Königtum) im Vergleich zu den anderen neun *Sefirot* wird auch von Lurias Schüler Hayyim Vital (1542–1620) aufgenommen, der als Lehre seines Meisters folgende Konstellation beschreibt:

[...] Du sollst wissen, dass wir zuerst die neun Wurzelsefirot interpretiert haben, zusammen mit „dem Haupt, das niemand kennt“ und diese sind die zehn ursprünglichen Wurzelsefirot und die Quelle des gesamten Emanationsbereichs. Jedoch ist das Thema der Existenz der *Sefira Malkhut* (Königtum) noch nicht offenbar, doch werden wir zunächst „das Haupt, das niemand kennt“ deuten und dadurch wirst du den Rang von *Malkhut* (Königtum) verstehen, da sie das Diadem (*‘Atara*) auf dem Haupt des Gerechten ist und „sie ist der Eckstein“ (Ps. 118,22), und in der Zukunft wird ihr Licht heller scheinen als die Sonne [...] und wisse, dass *Malkhut* (Königtum) des *Arieh Anpin* (Langmütigen) nicht zu entdecken war [...] da im *Arieh Anpin* (Langmütigen) nur neun *Sefirot* von *Keter* (Krone) bis *Yesod* (Fundament) waren und weil das „Haupt, das niemand kennt“ ein Aspekt des *Attiah* (Alten) ist und der *Arieh Anpin* (Langmütige) verblieb mit nur neun *Sefirot* [...] doch dann erschien der Aspekt von *Malkhut* (Königtum) des *Arieh Anpin* (Langmütigen). Somit waren die zehn *Sefirot* in ihm vollkommen und daraus sollst du verstehen, dass stets der Aspekt von *Malkhut* (Königtum) höher ist als das Männliche, das über ihr steht, und aus diesem Grund wird sie „die Krone (*‘Ateret*, wörtl. Diadem) ihres Gatten“ (Spr. 12,4) genannt.⁶⁴

Das Erscheinen des Diadems (*‘Atara*), in dem sich *Malkhut* (Königtum) und somit der weibliche Aspekt des göttlichen Systems verkörpert, steht am Anfang und am Ende des schöpferischen Prozesses und übertrifft die männlichen *Sefirot* – vor und nach seinem Ab- und Aufstieg. *Schechina* / *Malkhut* manifestiert den höchsten Punkt der Gottheit und steht höher als die neun anderen *Sefirot*. Als Mond überstrahlt sie in der soteriologischen Zukunft sowohl die Sonne als auch den Langmütigen, *Arieh Anpin*, die beide das Männliche symbolisieren.⁶⁵

An vielen Stellen von Lurias Lehre und Bildersprache sieht man seine Faszination für Gesichter und Häupter.⁶⁶ Die Herstellung des Gleichgewichts – *Matqela* (wörtl.

⁶³ Idel, *Privileged*, 107.

⁶⁴ Vital, *Ez Hayyim* [Lebensbaum], 13,2 (deutsch E.M.); vgl. auch die englische Übersetzung bei Idel, *Privileged*, 107–108.

⁶⁵ Zur Vorlage im Midrasch und der späteren kabbalistischen Rezeption dieser Metapher Idel, „Divine Female“.

⁶⁶ Chajes und Baumgarten, „About Faces“.

Waage) – zwischen den weiblichen und den männlichen Elementen des innergöttlichen Systems bildet die Matrix seines Kommentars zur zoharischen *Sifra di-Zeniuta* (Buch des Verborgenen), einem der komplexesten Abschnitte des *Zohar*. Dort liest man: „Der letzte Punkt *Malkhut* (Königtum) [...] und der Höhepunkt ihres Wachstums liegt darin, dass sie alle zehn *Sefirot* umschließen wird und sie wird *Zeir Anpin* (dem Kurzmütigen) von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen, in absoluter Gleichheit, und die beiden Könige (Babylonischer Talmud *Hullin* 60b) tragen dieselbe Krone.“⁶⁷ Männlich und weiblich tragen dieselbe Krone – das Kräftegleichgewicht im göttlichen System ist hergestellt. An einer weiteren Stelle zeigt sich aber, dass *Malkhut* (Königtum) höher im System angesiedelt ist als der zweite, männliche König:

Doch danach wird *Malkhut* (Königtum) aus dem Geheimnis des Hauptes, das höher ist als alle anderen Häupter, offenbart und man weiß nicht, welches *Attiq Yomim* (der Alte der Tage) genannt wird und höher ist als alle anderen neun *Sefirot* von *Arikh Anpin* (dem Langmütigen). Und dies ist der Belegtext: „Eine tüchtige Frau ist ihres Mannes Krone (*Atara*, wörtl. Diadem)“ (Spr. 12,4), die in der kommenden Zeit größer als die Sonne sein wird, „und sie wird zum Eckstein“ (Ps. 118,22).⁶⁸

Der Belegvers aus Sprüche 12 bezieht sich hier interessanterweise nicht auf den üblichen Ehemann der *Malkhut* (Königtum), die *Sefira Tiferet* (Pracht), sondern auf das höchste Haupt, das als ihr Gatte angesehen wird. Der unterste Punkt des Systems, *Malkhut* (Königtum), ermöglicht in Verbindung mit der neunten *Sefira Yesod* (Fundament) als *Ateret Yesod* (wörtl. das Diadem des Fundaments) den Aufstieg zur höchsten Krone. In der endzeitlichen Restauration wird sie zum Diadem des himmlischen Gerechten, ähnlich wie in der oben zitierten Passage von Luria.⁶⁹

Die Bilder der Krone, des Diadems, des Punktes, der Sonne, des Mondes, des Edelsteins auf einem Ring und des Hauptes zeigen deutlich einen uroborischen Aspekt der weiblichen Gottesvorstellungen als eine komplexe Weiterentwicklung von *Sefer Yezira* (Buch der Schöpfung) 1,7. Der Uroboros ist das Zeichen einer Schlange, die sich in den Schwanz beißt, und soll meist auf die Identität von Anfang und Ende hinweisen. Eine der exponierten Quellen für die weitere Entwicklung dieser Vorstellung, nach der – in diesem Kontext – die letzte *Sefira* zugleich in der ersten präsent und das Gesamtsystem des himmlischen Pleroma zirkulär angeordnet ist, findet sich im *Sefer Tiqqune ha-Zohar* (Korrekturen des *Zohar*).⁷⁰ Als Einheit der beiden Kräfte, der ersten und letzten *Sefira*,

⁶⁷ Vital, *Ez Hayyim* 36,1.

⁶⁸ Vital, *Mevo She'arim*, 95 (deutsch E.M.); vgl. auch die englische Übersetzung bei Idel, *Privileged*, 109.

⁶⁹ Auf ähnliche Weise interpretiert dies auch Naftali Bacharach im 17. Jahrhundert in seinem Werk *Emeq ha-Melekh* [Tal des Königs], Tor 16, Kap. 67, 162a. Vgl. Idel, *Privileged*, 110–112.

⁷⁰ Etwa in *Tiqqune Zohar*, § 21, 61b, wo der perfekte Edelstein auf einem Ring mit dem *Yud* (dem zehnten Buchstaben) des hebräischen Alphabets, dem oberen Denken, spricht der Weisheit als einziger Tochter verglichen wird. Der Stein ist zugleich der höchste Punkt des *Yud*, das Diadem auf seinem Haupt, das Diadem des Torabuches. Auf ähnliche Weise lesen wir in den *Emeq ha-Melekh*, 15d–16a: „Alle *Sefirot* sind in einem Kreis angeordnet“ (deutsch E.M.), versehen mit der Zeichnung eines Kreises, auf dessen Kreislinie sich die zehn *Sefirot* befinden. Idel, *Privileged*, 63–64 und 111–112.

sind in *Keter Malkhut* beide untrennbar ineinander verwoben, und wenn sich die eine offenbart, wird zugleich auch die andere sichtbar.⁷¹ Angelehnt an Erich Neumann könnte man von einer uroborischen Theologie aus pleromatischer Sicht sprechen.⁷² Denn in der Folge entwerfen unzählige Texte aus Safed eine zirkuläre Theosophie, die sich mit dem Konzept des Weiblichen am höchsten Punkt des göttlichen Systems – oft verglichen mit dem Edelstein eines Rings – verbindet. Diese zirkuläre Struktur rücken besonders lurianische Interpreten ins Zentrum und auch spätere Generationen adaptieren sie häufig.⁷³ Cordovero erklärt *Malkhut* (Königtum) zugleich zur Seele des Volkes Israel und stellt so eine untrennbare Verbindung des Weiblichen mit dem jüdischen Volk her.⁷⁴ Ähnlich heißt es in *Pardes Rimmomin* (11,5):

Keter (Krone) offenbart sich selbst und ihre Offenbarung erfolgt anhand des Anfangs / Hauptes (*Rosh*) und des Endes (*Sof*), dies bedeutet durch *Hokhma* (Weisheit) und *Malkhut* (Königtum) [...] und durch sie erfolgt die Offenbarung von *Keter* (Krone), da in *Keter* (Krone) ein Aspekt von *Hokhma* (Weisheit) als Anfang und ein Aspekt von *Bina* (Einsicht) als Aspekt des Endes zu finden ist. Und ihre Offenbarung erfolgt durch *Hokhma* (Weisheit) und *Malkhut* (Königtum), die den Anfang und das Ende darstellen. Was ist der Anfang? Es ist ein Punkt (*Nequda*) etc.⁷⁵ [...] Und die Emanation von *Malkhut* (Königtum) beginnt von dort [...] und daher erschuf *Hokhma* (Weisheit) das Ende, d. h. *Malkhut* (Königtum), das Ende der [Welt der] Emanation.⁷⁶

Anfang / Haupt und Ende der innergöttlichen Schöpfungsdynamik werden hier mit zwei weiblichen Polen als uroborische Struktur angegeben. Das Haupt, der Beginn der Emanation, ist als Punkt, als primordiales göttliches Denken verborgen, doch beginnt dessen Offenbarung vom Ende, von *Malkhut* (Königtum) her. In dieser zirkulären

⁷¹ So schreibt dies Joseph of Hamadan im 13. Jahrhundert in seinen *Toldot Adam* [Generationen Adams]. Abgedruckt in Toledano, *Sefer ha-Malkhut*, 96b; vgl. Idel, *Privileged*, 70.

⁷² Neumann, *Ursprungsgeschichte*, 297–300. Dort schreibt er zu uroborischem Inzest und Ichkeim: „Dieser Todes- und Seligkeitszustand ist charakterisiert durch das Pleroma, die ‚Fülle‘, die als Grenzerfahrung des Ich sichtbar wird, ganz gleich, ob diese Fülle des kollektiven Unbewußten als Seligkeit des Paradieses, Welt der Ideen oder als ‚erfüllende‘ Leere gedeutet wird.“ Neumann, *Ursprungsgeschichte*, 298.

⁷³ Siehe die Beispiele bei Idel, *Privileged*, 23–24, 49–50 und 56–57. Zu *Zarqa*, 60, 63–64, 70, 82–83, 101, 119, 122, 151, 190. Vgl. auch oben die Anmerkungen zu *Zarqa* sowie Scholem, „Schechina“, 164 zum Akzentzeichen *Zarqa* als *Schechina* in *Bahir* § 61 im Sinne von „Geworfenes“, „Geschleudertes“, das in der Stunde des Gebets Israels „sehr, sehr hoch empor“ steigt, bis zum „Urlicht der oberen Sophia, aus dem die Schechina als Abglanz emanierte, wenn nicht gar bis in den Ort der ersten Sefira selbst“. Zur innergöttlichen Dynamik der *Schechina* fährt Scholem fort: „Hier also haben wir schon das Motiv der inneren Dynamik in der Welt der Sefiroth, wo auch die unterste bis zu den obersten aufsteigen kann. Es findet eine geheime Bewegung im Bereich der Gottheit nach oben nicht weniger als nach unten statt, eine Bewegung, deren Trägerin hier gerade die Schechina ist.“

⁷⁴ Cordovero, *Or Yaqar* 9,1. Siehe auch *Or Yaqar* 13,129–130; 16,87.

⁷⁵ Zum Punkt als Anfang der Schöpfung vgl. *Zohar* 2,239a, par. 3,26b (Matt, *Zohar*, 6:383).

⁷⁶ Deutsch E.M. Zur vollständigen Passage und einer detaillierten Erläuterung sowie einer Übersetzung derselben vgl. Idel, *Privileged*, 82–83.

Struktur sind beide weiblichen Elemente untrennbar miteinander verbunden und aus ihnen gehen sowohl der energetische Impuls zur Schöpfung als auch zur Offenbarung, sprich Erlösung, hervor. Dies wird, wie oben erwähnt, explizit in Cordoveros *Tefila le-Moshe* (fol. 79a) ausgesprochen, wenn *Keter* (Krone) in *Malkhut* (Königtum) und *Malkhut* (Königtum) in *Keter* (Krone) fixiert ist.⁷⁷ Jede *Sefira* enthält laut Cordoveros Theosophie einen Aspekt von Männlich und Weiblich, doch die uroborische Grundstruktur mit ihren zentralen weiblichen Kräften am höchsten und am tiefsten Punkt wird dennoch hier deutlich.

Den zirkulären Aspekt des Weiblichen verdeutlicht noch eine weitere Passage aus Vitals *Lebensbaum*:

Und du sollst wissen, dass alle Lichter die oben genannten einzelnen Elemente umgeben, die in Männlich und Weiblich enthalten sind, alle ein Aspekt des Lichtes von *Bina* (Einsicht) sind, die ihre Söhne umschließt [...] und jetzt ist das Licht, das sie umschließt, das Licht von *Bina* (Einsicht). Doch in der kommenden Zeit „wird Gott etwas Neues auf Erden schaffen“ (Jer. 31,21), da das Weibliche von *Zeir Anpin* (dem Kürzmütigen), das *Malkhut* (Königtum) ist, „das Männliche umschließen wird“, auf die Weise wie *Bina* (Einsicht) es jetzt umschließt. Und der Grund liegt darin, dass *Malkhut* (Königtum) höher aufsteigen wird als *Zeir Anpin* (der Kurzmütige), gemäß dem Geheimnis „die Gerechten sitzen und Diademe sind auf ihren Häuptern“ (Babylonischer Talmud *Berakhot* 17a).⁷⁸

In diesem Abschnitt entsprechen die Söhne den sieben unteren *Sefirot*, die das Licht der *Bina* (Einsicht) umschließt. Doch am Weltende wird die letzte *Sefira* *Malkhut* (Königtum) aufsteigen, den Platz von *Bina* (Einsicht) einnehmen und alles Männliche umschließen, da ihre Macht größer ist.

Die untrennbare Verbindung von Anfang und Ende als zwei weibliche Mächte des innergöttlichen Systems projiziert in Italien Menachem Azaria von Fano (1548–1620) auf das Unendliche (*En Sof*) und *Malkhut* (Königtum). Somit kann die *Schechina* sowohl im unteren als auch im oberen Bereich anwesend sein und eindeutig die Position des zoharischen höchsten Hauptes einnehmen.⁷⁹ Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Menachem Azaria von Fano, ähnlich wie Cordovero und Luria, dem göttlichen Antlitz von *Arikkh Anpin* (dem Langmütigen) eine weibliche Partnerin zur Seite stellt, die alle in der höheren Konfiguration von *Attiqa Qadisha* (dem Heiligen Alten) verorten.⁸⁰ Dabei wird der Ursprung des Weiblichen auf unterschiedliche Weise einer ‚höheren‘ Position zugeordnet, die alle neun anderen *Sefirot* übertrifft und in sich einschließt. Sie stellt die höchste ontologische Stufe dar und den Ursprung der göttlichen Emanation, so dass auch hier die männlichen Positionen im Grunde eine passive Rolle einnehmen.

⁷⁷ Idel, *Privileged*, 101.

⁷⁸ *Ez Hayyim*, Tor 44, Kap. 6, 100b (deutsch E.M.); vgl. die englische Übersetzung bei Idel, *Privileged*, 113.

⁷⁹ *Ma'amar Me'ah Qesitah*, 8a, 11c. Vgl. zudem *Yonat Elem*, 32a; Idel, *Privileged*, 115–116.

⁸⁰ *Yonat Elem*, 29a, 35b, 36a.

Demnach ist die Schöpfung das Resultat eines weiblich-energetischen Impulses.⁸¹ Diese Idee nehmen R. Jakob Hayyim Zemach (in der Nachfolge Alqabetz) und die safedischen Traditionen auf. Ein anonym verfasstes Werk sabbatianischer Prägung aus dem frühen 18. Jahrhundert, *Hemdat Yamim* (Reichtum der Tage), stellt den Punkt bzw. das Zentrum von *Malkhut* (Königtum) eindeutig als Ausgangspunkt der schöpferischen Emanationen dar. *Malkhut* ist die Herrscherin über den König, ihren Gatten, obwohl sie die letzte der zehn Sefirot im göttlichen Denken verkörpert. „Sie ist dennoch die erste, um die Welt zu erschaffen.“⁸² *Hemdat Yamim* rezipiert auch Alqabetz' Schilderung vom Aufstieg des Diadems zum Haupt des Gatten (fol. 42b) und bindet dieses Narrativ mit dem zirkulären Studium der Tora (hier: dem Studium von Genesis) unmittelbar nach dem Abschluss des letzten Kapitels des Pentateuch, als „Quelle des Segens“ in eine uroborische Struktur ein.

Dieser Abschnitt bezieht sich auf das letzte Attribut, das *Berakha* (Segen) genannt wird, um sie [die letzte *Sefira*] mit dem Attribut „das Tal des Segens“ (2 Chron. 20,26) zu verbinden. Und unmittelbar danach wird *Bereshit* gelesen in Übereinstimmung mit der Methode „ihr Ende ist in ihrem Anfang verankert“, gemäß dem Vers „Der Herr hat die Erde mit Weisheit (*Hokhma*) gegründet (Spr. 3,19), „der Vater erschuf die Tochter“ und *Bereshit* ist übersetzt mit „durch Weisheit“.⁸³

Auch in dieser Passage sind Tora und Weisheit der Ursprung von Segen und Schöpfung. Vergleichbar mit dem oben zitierten Gebet von Alqabetz vollendet der Mystiker durch sein Handeln, sein Studium, den weiblichen Impetus zur Schöpfung bzw. den Segensfluss aus dem göttlichen im irdischen Bereich durch sein rituelles Gebet. Göttlicher Anfang und menschliches Ende, himmlisches Denken und irdisches Handeln sind in einer zirkulären Struktur untrennbar miteinander verwoben. Die göttlich-uroborische Struktur wird anhand des performativ-rituellen Tuns des Mystikers aus der innergöttlichen in die irdische Sphäre überführt und der Kreis zwischen dem weiblichen Pol des Ursprungs der göttlichen Schöpfung und ihrer irdischen Manifestation schließt sich.

Die eschatologische Dimension dieses Kreislaufs verdeutlicht Alqabetz selbst in der Fortsetzung seines Gebets, wenn die Braut / *Schechina* / Königin am Schabbat die Seelen hinauf ins Paradies führt. Die Seelen singen dann mit den Engeln die Verse des Hohelieds, das Diadem wird wieder in seine ursprüngliche Position eingesetzt.⁸⁴ So kehren die Seelen an ihren weiblichen Ursprung zurück.⁸⁵ Hier schließt sich erneut der Kreis zwischen dieser Welt und der kommenden als ein Kreis zwischen zwei weiblichen Mächten. Das Männliche bleibt zumindest scheinbar passiv.⁸⁶

⁸¹ Vgl. Ciucu, „Existence is Feminine“.

⁸² *Hemdat Yamim*, Bd. 1, Shabbat, Kap. 5, 41c (deutsch E.M.); vgl. auch die englische Übersetzung bei Idel, *Privileged*, 120–121.

⁸³ *Hemdat Yamim*, Hag ha-Sukkot, Bd. 3, Kap. 8, 94b (deutsch E.M.).

⁸⁴ Diese Zeilen werden von Bacharach gleich zu Beginn in *Emeq ha-Melekh* zitiert. Idel, *Privileged*, 121–122.

⁸⁵ Vgl. oben die Aussagen von ibn Zayyah Fn. 27.

⁸⁶ Idel, *Privileged*, 201, 203 (Braut und Schabbat).

5 Gershom Scholems *Schechina*-Interpretation im Kontext des Eranos-Kreises

Für die tiefgreifenden Transformationen der *Schechina*-Vorstellung (wie natürlich des gesamten kabbalistischen Komplexes) im 20. Jahrhundert kann man einerseits exemplarisch das Werk Gershom Scholems nennen, der die wissenschaftliche Erforschung der kabbalistischen Literaturen institutionalisierte. Dieser Verwissenschaftlichung des Diskurses steht andererseits – zumindest auf den ersten Blick – eine verstärkte Einsickerung der *Schechina*-Idee in populärkulturelle und New Age-Kontexte entgegen. Dort galt sie oft als jüdische Ausprägung einer religionsübergreifenden weiblichen Seite Gottes, etwa als anthropologische Muttergestalt, als psychisches oder kosmisches ‚Prinzip‘ oder diffuser als spirituelle ‚Energie‘.⁸⁷ Solche parawissenschaftlich-esoterischen Rezeptionswege der *Schechina*-Vorstellung unterscheiden sich zwar anscheinend grundlegend von der methodischen Reflektiertheit des Historikers Scholem – aber bei näherem Hinsehen stellten Kabbalaforscher und neoreligiöse Eklektiker ähnliche Fragen an die kabbalistischen Bilder. Sie alle waren wenigstens ein Stück weit auf der Suche nach dem, was Scholem die „Kristallisierung alles Nichtkonformistischen in der [kabbalistischen] Rede von Gott“ nennt.⁸⁸ Die *Schechina*-Idee steht als feminines Göttliches exemplarisch für das „Provokatorische an den kabbalistischen Äußerungen“⁸⁹ überhaupt und für deren subversives Potenzial. Auch Scholem hatte seine Schwierigkeiten damit, das Thema innerjüdisch zu kontextualisieren. So griff er, der normalerweise eher die Einzigartigkeit des Judentums betonte, hier ausnahmsweise auf die Methode des Religionsvergleichs zurück, als er die *Schechina* im August 1952 auf einer der berühmt-berüchtigten Eranos-Konferenzen⁹⁰ (Tagungsthema: „Mensch und Energie“) thematisierte.

In diesem Zusammenhang warf Scholem auch die Frage auf, wie sich das *Schechina*-Konzept mit der „Energie“-Konzeption „der indischen Schakti-Vorstellung“⁹¹ sowie gnostisch-spätantiken Spekulationen über die göttliche Sophia vereinen lasse. Diese weitläufigen Ausführungen sollen im Folgenden ebenso untersucht werden wie ihr konkreter Kontext – die Eranos-Tagungen. Ab 1933 kamen auf Einladung von Olga Fröbe-Kapteyn in deren Villa in Ascona am Lago Maggiore jährlich verschiedene Religionsforscher zusammen, um zehn Tage lang durch interreligiöse und -disziplinäre Vergleiche gemeinsame Grundmotive von sogenannten mystischen Strömungen aller Weltreligionen zu erkunden. Wie die Vertreter neuerer religiöser Bewegungen und wie viele Mitglieder des Eranoskreises deutet Scholem – wenigstens cursorisch – eine bestimmte psychologische Theorie an, um zu erklären, wieso in einem so patriarchalen Kontext wie dem mittelalterlichen Judentum plötzlich ein weibliches Gottesbild zu großer Bedeutung aufsteigt: die „Analytische Psychologie“ Carl Gustav Jungs.⁹²

⁸⁷ Vgl. Stuckrad, „Madonna“; Huss, „Theologies“; Huss, „The kind of stuff“.

⁸⁸ Siehe oben Fn. 15.

⁸⁹ Scholem, „Schechina“, 154.

⁹⁰ Vgl. Wasserstrom, *Religion after Religion*; Ellwood, *Politics*; Barone u. a., *Pioniere*; Hakl, *Eranos*; McGuire, *Bollingen*.

⁹¹ Scholem, „Schechina“, 188. Siehe dazu unsere Diskussionen weiter unten in diesem Abschnitt.

⁹² Vgl. zu Jung Noll, *The Jung Cult* und Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology*.

Die beiden Ansätze, die Scholem in seinem 1952er-Vortrag zur Kontextualisierung der *Schechina* bemüht – d.h. die psychologisierende Perspektive und den Ansatz des Religionsvergleichs –, verbindet, dass sie den weiblichen Status der *Schechina* unterstreichen und auf das gesellschaftliche Geschlechterverhältnis beziehen. Zu diesem Thema äußert Scholem sich viel seltener als die Jungianer, aber beide teilen bestimmte stereotype Vorstellungen von weiblich und männlich. Einerseits ist dabei die patriarchale Prägung von Jungs und Scholems Wissenschaftsgeneration unübersehbar, andererseits erkennt zumindest Scholem Geschlechterungerechtigkeiten durchaus als Defizit, wenn er etwa bedauert, dass Frauen der Zugang zum Hebräischen verwehrt wurde: „Freilich fehlte hier der Funke jener besonderen Vitalität, der der Sprache von den Frauen her zufließt, und dieser Mangel macht sich in der Tat sehr fühlbar. [...] Bücher für das Frauenzimmer wurden meistens in der jeweiligen Landessprache abgefaßt“.⁹³ Mit der *Schechina* als weiblichem Aspekt der Gottheit beschäftigte er sich dagegen hier und da ausführlicher. Schon vor 1916 hatte er sich der Thematik zugewandt, als er Hillel Zeitlins poetische Überlegungen zur *Schechina* aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzte. Obwohl Martin Buber drängte, die Übersetzung in *Der Jude* zu publizieren,⁹⁴ ist sie bis heute unveröffentlicht und liegt im Scholem-Archiv in Jerusalem (ARC. 4*1599 01 2973).⁹⁵ Und 1950 hatte er auf der Eranos-Tagung „Mensch und Ritual“ auf ausgewählte lurianische und sabbatianische Rezeptionslinien der *Schechina* verwiesen, vor allem auf den oben erwähnten „Kult der *Schechina*“. Ab Mitte des 16. Jahrhunderts entwickelten die Kabbalisten in Safed ein Ritual zur „Heiligen Hochzeit“ (*Siwwuga Qadisha*), das die Vereinigung der *Sefirot Tiferet* (Pracht) und *Malkhut / Schechina* als „des männlichen und des weiblichen Aspekts in Gott“ darstellt.⁹⁶ Im „eigenartigen Zwielficht“ dieses Ritus konstituierte sich laut Scholem eine Art mystisches Empowerment: Die *Schechina* erscheine „mit der Königin Sabbath, aber auch mit jeder einzelnen jüdischen Hausfrau, die den Sabbath begeht, fast ununterscheidbar vermischt“.⁹⁷ Darin liege ein Grund für die „ungeheure Wirkung und Popularität jenes Rituals“ bei Kabbalisten des 16. Jahrhunderts.⁹⁸ „Am anderen Pol der kabbalistischen Riten“ ordnet Scholem Kultformen

⁹³ Scholem, *Poetica*, 489. Shenhav, *Fragen der Sprache* diskutiert den patriarchalen Blick in Scholems frühen Bibelinterpretationen und Sprachphilosophemen – vor seiner Zeit als Kabbalaforscher.

⁹⁴ Huss, „Authorized Guardians“, 89.

⁹⁵ Meir, „Hillel Zeitlin’s Zohar“, 132 Fn. 54. Scholem erwähnt diese Übersetzung in einem Brief vom 25.10.1916 an Rivka Schatz-Uffenheimer. Vgl. Scholem, *Tagebücher*, 410. Er hatte die Übersetzung zudem an Walter Benjamin geschickt. Vgl. Scholem, *Tagebücher*, 420.

⁹⁶ Scholem, „Tradition und Neuschöpfung“, 184.

⁹⁷ Vgl. dazu die Ausführungen Idels, *Privileged*, 109, 114, 132, 137, 139–142, 150, 157, 161–162, 167–170, 174–177, 185 zur *Schechina* als *Eshet Hayyil* (tüchtige Frau) aus Spr. 12,4, die in den Texten aus Safed, bei Moshe Hayyim Luzzatto und schließlich bei R. Abraham Yehoshua Heschel aus Apta sowie weiteren *Hasidim* zum Diadem ihres Ehegatten wird, den Aufstieg von *Malkhut* innerhalb des Sefirotsystems anzeigt und letztendlich ihn bzw. das Göttlich-Männliche übersteigt. Siehe dazu unsere Erläuterungen in Abschnitt 4 oben.

⁹⁸ Scholem, „Tradition und Neuschöpfung“, 187–188.

ein, „die mit dem Exil der Schechina“⁹⁹ zusammenhängen und die auch noch auf die häretischen Visionen der Sabbatianer Einfluss hatten.¹⁰⁰

Im Unterschied zur heutigen Forschung thematisierte er dabei keinesfalls „genderfluide“ Aspekte, seine Ausführungen sind jedoch komplexer als der gegenwärtige Diskussionsstand nahelegt. Der Vortrag von 1952 trug noch den Titel „Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schechina“, aber Scholem veröffentlichte den Text „in durchgesehener Fassung“¹⁰¹ in seinem Buch *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (1962) als Kapitel namens „*Schechina*; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit“. Die Zuschreibung ‚passiv‘ ist unhaltbar und hat zu einer eindimensionalen Rezeption von Scholems Text geführt. Im Aufsatz selbst hingegen unterstreicht Scholem verschiedentlich, die mittelalterliche Kabbala kenne sehr wohl „das aktive Element des Weiblichen“ und auch später trete immer wieder eine „Dialektik des Weiblichen“ auf.¹⁰² Die Hierarchisierung zwischen den Geschlechtern komme nicht dadurch zustande, dass das Weibliche in kabbalistischen Texten zwingend als passiv gedacht sei, sondern vielmehr dadurch, dass „die Auffassung des Männlichen als des rein Untätigen, Passiven [...] der Kabbala vollständig fern“¹⁰³ liege. Viele der oben zitierten kabbalistischen Texte – wie die Stelle bei Moshe Cordovero, wonach der göttliche Phallus eher passiv dem begehrenden Blick der *Schechina* ausgesetzt ist und diese dem irdischen Beschnittenen nachjagt, um den „phallischen Konkurrenzkampf“ zu eröffnen¹⁰⁴ – kennen die Idee eines passiven Männlichen entgegen dieser Behauptung durchaus. Aber auch Scholem denkt die *Schechina*, wie gesagt, keineswegs nur als passiv.

Am Ende des 1952er-Vortrags weist Scholem darauf hin, bei Cordovero sowie in den lurianischen und sabbatianischen Lehren der Neuzeit sei noch stärker eine „aktive“ Funktion der *Schechina* hervorgetreten als in den Büchern *Bahir* und *Zohar*, auf die er sich konzentriert.¹⁰⁵ Scholem widmet dem Thema *Schechina* etwa in *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (1962) ein Kapitel im Teil über den *Bahir*, in dem er seinen Vortrag von 1952 mehrfach zitiert.¹⁰⁶ Und schon in der Dissertation über *Das Buch Bahir* (1922/1923) hatte er sich mit einem Thema auseinandergesetzt, das er 1952 und 1962 ausführlich darstellt: der eigentümlichen Zweiteilung von „oberer“ und „unterer“ Schechina,¹⁰⁷ die ab dem 13. Jahrhundert immer weiter ausgebaut worden sei.¹⁰⁸ Die dritte *Sefira Bina* (Einsicht) als „obere Schechina“ (analog zum „oberen He“ des Tetragrammatons) ist „das aktive Element des Weiblichen“.¹⁰⁹ Aktiv heißt hier: ein feminines, dynamisches

⁹⁹ Scholem, „Tradition und Neuschöpfung“, 193.

¹⁰⁰ Vgl. Scholem, „Tradition und Neuschöpfung“, 198.

¹⁰¹ So die Bezeichnung in Scholem, „Alchemie und Kabbala“, 55 Fn. 74.

¹⁰² Scholem, „Schechina“, 183.

¹⁰³ Scholem, „Schechina“, 190–191, unter Berufung auf Zimmer, *Myths and Symbols*, 139.

¹⁰⁴ Vgl. nochmals Cordovero, *Pardes Rimmonim* 16,6 und 20,9. Vgl. Garb, „Gender and Power“, 96–97.

¹⁰⁵ Vgl. Scholem, „Schechina“, 187–188 und dazu Garb, „Gender and Power“, 87, der gegenüber Scholem betont, Cordoveros *Schechina*-Vorstellung sei weit einflussreicher gewesen als die lurianische.

¹⁰⁶ Vgl. Scholem, *Ursprung und Anfänge*, 143–158.

¹⁰⁷ Vgl. etwa Scholem, *Das Buch Bahir*, 25, 123–124, 146–147.

¹⁰⁸ Scholem, „Schechina“, 168–169.

¹⁰⁹ Scholem, „Schechina“, 191.

Schöpfungsprinzip, aus dem die unteren sieben *Sefirot* als Kinder hervorgehen. Die „untere“ *Schechina* bleibt dagegen mit *Malkhut* (Königtum) und der Offenbarung Gottes auf der geschaffenen Erde, d. h. mit den klassischen Attributen von *Schechina* / *Malkhut* verbunden.¹¹⁰

Diese gedoppelte *Schechina* ist der Punkt, von dem aus Scholem sowohl ‚gnostische‘ als auch ‚indische‘ Analogien konstruiert. Die Trennung einer oberen und einer unteren Spiegelung der weiblichen göttlichen Potenz ordnet er zunächst der oberen und unteren Sophia im System der Valentinianer sowie weiteren christlich geprägten Vorstellungen aus dem Bereich der spätantiken „gnostischen“ Religionsformen zu.¹¹¹ Die Verbindung der biblischen Weisheit (*Hokhma*) mit der griechischen Philosophie habe sowohl bei Philo von Alexandria als auch in der spätantiken „Gnosis“ die Vorstellung einer explizit weiblichen Emanation Gottes hervorgebracht.¹¹² Die Gemeinsamkeiten all dieser Systeme habe in ihrem Quellenfundus bestanden: Kennt doch bereits die Auslegungstradition zum Hohelied eine Gott ehelich verbundene Gemeinde Israel (*Knesset Israel*). Aus diesem biblischen Motیفundus zehren gnostische wie kabbalistische Geschlechtertheorien. Gnosis und Kabbala teilen ansonsten das Schicksal, als häretische und verrufene Gedankengebäude zu gelten. Eine direkte ideengeschichtliche Verbindung lässt sich jedoch nicht nachweisen und Scholem wurde verschiedentlich dafür kritisiert, öfter vage Gnosis-Vergleiche anzuführen. So betonte etwa Moshe Idel in Abgrenzung,¹¹³ „daß es sich nicht bei jedem esoterischen Ritus, der darauf abzielt, die Seele in die höhere Welt zu erheben, um ein gnostisches Phänomen“,¹¹⁴ sondern vielmehr bei Scholems Gnostizismus um eine „höchst spekulative Theorie“ handelt, die nicht genug zwischen historischen Strömungen unterscheide.¹¹⁵ Auf Scholems Schultern habe die bisherige Kabbalaforschung ihren Gegenstand vielmehr ‚gnostifiziert‘, indem sie Fragen des 20. Jahrhunderts auf ihn projizierte. „Probleme des Ursprungs des Bösen, der Theosophie und Esoterik“ hätten auf Kosten ekstatischer Traditionen oder technischer Aspekte ein Übermaß an Beachtung erfahren.¹¹⁶

So widersprüchlich und historiographisch ungenau Scholems Gnosis-Begriff auch sein mag, im Fall der *Schechina* funktioniert die Analogie sehr viel konkreter. Scholem

¹¹⁰ Vgl. Scholem, „Schechina“, 169. Elliot Wolfson (*Circle*, 99) wirft Scholem vor, die Dynamik der Gendermetamorphose nicht erkannt zu haben und plädiert dafür, „Mutterschaft“ in kabbalistischen Texten als maskulin anzusehen, da die Gebärmutter als erigierter Phallus zu verstehen sei. Zur Kritik an Scholems *Schechina*-Interpretation im *Bahir* vgl. Wolfson, *Language, Eros, Being*, 503 Fn. 157. Vielmehr entspreche die obere *Schechina* der Weisheit oder dem ersten Licht und die untere *Schechina* dem Licht, das aus dem ersten emaniert, die göttliche Glorie, der weisheitlich-irdische Aspekt in femininem Gewand. Der Kontext lege nahe, dass es sich um acht Mächte handle, die durch einen König und sieben Söhne symbolisiert werden – also erneut ein Rückgriff auf Gendermetamorphose.

¹¹¹ Vgl. zum philosophisch-semantischen Gehalt und Stellenwert von Scholems Gnosis-Begriff das Kapitel bei Weidner, *Gershom Scholem*, 346–363.

¹¹² Vgl. Scholem, „Schechina“, 138–142.

¹¹³ Etwa bei Idel, „Subversive Katalysatoren“, 222–236.

¹¹⁴ Idel, „Subversive Katalysatoren“, 225.

¹¹⁵ Idel, „Subversive Katalysatoren“, 233.

¹¹⁶ Vgl. Idel, „Subversive Katalysatoren“, 236.

verweist auf den Kontext um *Hokhma* (Weisheit) und Sophia, die beide – und das gilt auch für Jungs Darstellung von Maria als Braut¹¹⁷ – von biblischen Verweisen auf die Weisheit oder Israel als Braut zehren. Hauptsächlich geht es darum, die widersprüchliche Einheit von „oberer“ und „unterer Schechina“ durch Verweis auf die doppelte Sophia in einigen gnostischen Traditionen zu erklären. Deren Grundform besteht ebenfalls darin, dass aus einem obersten, unmanifesten göttlichen Einen Emanationen hervorgehen, die zunächst ein himmlisches „Pleroma“ erfüllen. Hier heißen sie Äonen, sind einander vergeschlechtlicht als Paare zugeordnet und ließen sich mit den *Sefirot* vergleichen, aber sie entstehen in weitaus größerer Zahl. Am unteren Ende dieser Emanationskette entsteht der weibliche Äon Sophia, der verschiedentlich in Ungleichgewicht mit Gott und den früheren Manifestationen gerät. Es entsteht Chaos im Pleroma, das erst die Erschaffung der Äonen Christus (männlich) und Heiliger Geist (weiblich) wieder ausgleichen kann. Die unerwünschten Nebenwirkungen der Sophia werden aus dem göttlichen Bereich ausgeschlossen und führen zur Entstehung von Achamoth, der unteren Sophia, aus deren Sehnsucht die erlösungsbedürftige psychische Schöpfung entsteht, woraus schließlich der „Übergang zur Materie erfolgt“.¹¹⁸ Die untere Sophia wird wiederum durch einen unteren Christus (der im Unterschied zum Oberen den Namen Jesus trägt) komplettiert und an die höheren Sphären angeschlossen. Scholem fasst dabei unterschiedliche Denkströmungen aus dem Bereich der sog. Valentinianischen Gnosis zusammen.¹¹⁹ In *Ursprung und Anfänge der Kabbala* betonte er 1962, dass „die valentinianischen Symbole der unteren *Sophia* [...] ziemlich genau den Symbolen entsprechen, die in der Kabbala dann der letzten Sefhira beigelegt werden“.¹²⁰ Der Eranos-Vortrag von 1952 zieht die Parallelen nicht so streng. Uns scheint diese frühere Variante angemessener, denn abgesehen von der groben Struktur, der zufolge eine „untere“ und „obere“ Variante einer weiblichen Emanation des Göttlichen existiert, kann man auch die Unterschiede stark machen: Die untere *Schechina* als *Malkhut* (Königtum) im Sefirotsystem steht zwar „unten“, aber passt insofern höchstens zur oberen Sophia, denn sie gehört zum göttlichen Bereich und keinesfalls, wie Achamoth, die untere Sophia, zur gefallenen Schöpfung.

Während Scholem die untere Sophia, die Mutter der Sehnsucht und des Welterschöpfers, mit der unteren *Schechina* aus dem Buch *Bahir* in Beziehung setzt, zieht er zur Beschreibung der oberen *Schechina* „Indisches“ heran: Er wolle „fast sagen“, sie „sei, indisch gesprochen, die Schakti des latenten Gottes“, denn sie stelle „durchaus aktive

¹¹⁷ Vgl. Jung, *Antwort auf Hiob*, 117.

¹¹⁸ Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 366.

¹¹⁹ Diese Strömung der gnostischen Bewegung bildet nach Hans Jonas, zu Scholems Zeit der berühmteste Gnosisforscher, den intellektuellen Höhepunkt des Gnostizismus. Sie entwickelt auf die Frage nach dem *unde malum* den Sophia-Mythos, laut dem nach dem Fall des Göttlichen jede individuelle Erleuchtung durch Erkenntnis zur Wiederherstellung des göttlichen Ganzen führt. Jonas, *Gnosis. Teil 1*, 358–375. Vgl. aus der neueren Forschung Marksches, *Valentinus Gnosticus*.

¹²⁰ Scholem, *Ursprung und Anfänge*, 80, unter Bezug auf Baur, *Christliche Gnosis*, 146 und Sagnard, *Gnose Valentinienne*, 148–176. Das Scholem bekannte Standardwerk war damals Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Jonas stützt sich ebenfalls dezidiert auf den von Scholem angeführten Baur (S. 365). Zur neueren Gnosis-Forschung vgl. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis*; Koslowski, *Gnosis und Mystik*; Sloterdijk und Macho, *Weltrevolution der Seele*.

Energie“ dar.¹²¹ Scholem lässt (ähnlich wie bei den Gnosis-Vergleichen) offen, ob die Ähnlichkeiten inhaltliche Abhängigkeiten oder strukturelle Parallelen sind. Aber zumindest erinnern ihn manche Darstellungen des *Zohar* „an Indisches“¹²² und er widmet den letzten von sieben Abschnitten seines *Schechina*-Textes explizit der Fragestellung, ob „die Schechina als kosmische Energie im Sinne der indischen *Schakti*-Vorstellungen bezeichnet werden kann“ – wie oben bereits erwähnt.¹²³ Dabei beruft er sich unter anderem auf John Woodroffes älteres Buch *Shakti und Shákta*,¹²⁴ dagegen fehlt der Name des Eranos-Indologen Jakob Wilhelm Hauer, der sich nach 1933 wie Jung als völkischer Religionsstifter versucht hatte. Auch Jungs Konstruktion aus *Antwort auf Hiob*, wonach die griechische Sophia die jüdische *Hokhma* (Weisheit) „dermaßen“ übersteige, „daß man nicht umhin kann, an die indische Shakti zu denken“,¹²⁵ der zufolge also ein Gegensatz zwischen Judentum und *Schakti* besteht, ignoriert Scholem diskret. Vielmehr verweist er auf den (mit Jung befreundeten) Hinduismus-Forscher Heinrich Zimmer (1890–1943),¹²⁶ dessen „subtile Form der Parteinahme für das jüdische Volk“¹²⁷ ihm nicht entgangen war und den Hauer als seinen „Gegenspieler“¹²⁸ betrachtete. Bei dem Vergleich der *Schechina* mit der „kosmischen Energie“ *Schakti* fördert Scholem sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzen zutage. Übereinstimmungen findet er vor allem bei der Darstellung des kosmischen und kosmogonischen Geschehens als Emanationssystem. Die Unterschiede bestünden vor allem darin, dass die hinduistische Konzeption der *Schakti* weniger zwischen Wesen und Erscheinung unterscheidet als die jüdische der *Schechina* (die „im Exil“ oder jedenfalls mit sich selbst uneins ist) und dass in der kabbalistischen Vorstellungswelt zwar ein aktives Weibliches, aber eben kein passives Männliches vorkomme.¹²⁹

Die Darstellung eines solchen passiven Männlichen zitiert Scholem nach dem dritten Kapitel von Zimmers *Myths and Symbols in Indian Civilization*.¹³⁰ Der Abschnitt behandelt *Schakti* und *Schiva* – bei denen es sich, wie bei den *Sefirot Schechina* und der männlich konnotierten *Tiferet* (Pracht) oder den gnostischen Äonen Sophia und

¹²¹ Scholem, „Schechina“, 169.

¹²² Scholem, „Schechina“, 186

¹²³ Scholem, „Schechina“, 188.

¹²⁴ Vgl. Woodroff, *Shakti and Shakta*. Das Buch empfahl Scholem brieflich gegenüber Morton Smith vom 30.12.1950 als „interesting and revealing“. Scholem, *Briefe*, 19.

¹²⁵ Vgl. Jung, *Antwort auf Hiob*, 32.

¹²⁶ Vgl. zu Zimmer im Eranos-Kontext Bauschulte, *Religionsbahnhöfe*, 196–204. Mit Zimmer verband Scholem wenigstens die essayistische, zuweilen schnoddrige Darstellung seiner Themen: „Der Grundton von Zimmers Arbeiten wird von einer spielerischen und ironischen Diktion bestimmt, die sich lustvoll in Widersprüche verwickelt, ständig eigene Widerstände bewusst macht und sich gleichzeitig mit nie nachlassender erzählerischer Verve in den Fluss der Darstellung überlieferter Quellen und Texte [...] hineinstellt.“ Bauschulte, *Religionsbahnhöfe*, 203–204.

¹²⁷ Bauschulte, *Religionsbahnhöfe*, 202.

¹²⁸ Vgl. Hakl, *Eranos*, 123–124.

¹²⁹ Vgl. Scholem, „Schechina“, 190.

¹³⁰ Vgl. Zimmer, *Myths and Symbols*, 139.

Christus, irgendwie um ein göttliches Paar handelt. Auch Zimmer bettet die Ausführungen über die erotische Spannung von *Schakti* und *Schiva* in allgemeinere Betrachtungen über Mythologien ein, in denen sich Göttliches in Form von gegeneinander arbeitenden, aber zusammengehörigen Gegensatzpaaren ausgestaltet.¹³¹ *Schiva* stelle sich dabei als passive Komponente von kosmischer Ewigkeit dar, *Schakti* als der eigentliche „dynamische Aspekt der Weltsubstanz“,¹³² aus dem die Zeit hervorgehe. Diese Aufgabe ordnet Scholem aber wie gesagt nicht *Schechina* / *Malkhut* als der Erde zugewandten zehnten *Sefira*, sondern nur der „oberen Schechina“, genau genommen dem „Sefiroth-Paar Chochma und Bina“ zu, das „doch manches von der Natur der Schakti und ihres höchsten Gemahls“ (d. h. Schiva) habe.¹³³ Besonders die Darstellung von *Schakti* und *Schechina* als „des Weiblichen, das die Bewegungen der Zeit hervorbringt“ ließen sich parallelisieren.¹³⁴ Obwohl er immer wieder traditionsübergreifende Aussagen zu Religions- und Mystikgeschichte macht, erwähnt Scholem die „Hochreligionen Asiens“ nur sporadisch.¹³⁵ Im Unterschied zur „monotheistischen Tradition“ fühlte er sich für „das Studium indischer und fernöstlicher Religionen“ trotz vieler „parallele[r] Erscheinungen [...] nicht kompetent“.¹³⁶ Ausnahmen finden sich bei der Weltalterlehre der *Shmittot*,¹³⁷ der kabbalistischen Reinkarnations- und Seelenwanderungslehre (*Gilgul*)¹³⁸ oder eben bei dem Vergleich von *Schakti* und *Schechina*.

Dass Scholem 1952 auf *Schakti* zu sprechen kommt, hat vermutlich auch damit zu tun, dass er sie in Zimmers Buch als eine „durchaus aktive Energie“¹³⁹ beschrieben fand. Denn „Mensch und Energie“ war das Motto der Eranos-Tagung, auf der Scholem sprach.¹⁴⁰ Deshalb ordnet er die *Schechina* beiläufig als eine von mehreren „Figuren der weiblichen Energie in der Religionsgeschichte“¹⁴¹ zu, ohne diese Kategorie und den vieldeutigen, im 20. Jahrhundert bereits naturwissenschaftlich aufgeladenen Terminus „Energie“ näher zu bestimmen. Auch die übrigen Vorträge von Geisteswissenschaftlern, die auf dieser Tagung anwesend waren, verhielten sich dabei verhältnismäßig zurückhaltend und legten Energie eher metaphorisch als Kraft oder „Dynamik“ aus.¹⁴² Umso

¹³¹ Zimmer, *Myths and Symbols*, 137 unter Verweis auf Vater Himmel und Mutter Erde, Uranos und Gaia, Hera und Zeus sowie Yin und Yang.

¹³² Vgl. Zimmer, *Myths and Symbols*, 139, Scholem, „Schechina“, 190.

¹³³ Zimmer, *Myths and Symbols*, 189.

¹³⁴ Zimmer, *Myths and Symbols*, 191.

¹³⁵ Vgl. dazu und im Folgenden Hamacher, *Gershom Scholem*, 116 sowie methodisch zu Scholem und dem Paradigma „Religionsgeschichte“, Weidner, *Gershom Scholem*, 304–341.

¹³⁶ Scholem, „Der Nihilismus als religiöses Phänomen“, 135–136.

¹³⁷ Vgl. Scholem, *Ursprung und Anfänge*, 411.

¹³⁸ Vgl. Scholem, „*Gilgul*“, 208, 224.

¹³⁹ Scholem, „Schechina“, 169. Zimmer, *Myth and Symbols*, spricht von „creative energy“ (137) und „activating energy“ (139).

¹⁴⁰ Vgl. Garb, „Gender und Power“, 86–87 zum Einfluss des „Energie“-Themas auf Scholems Sprache.

¹⁴¹ Scholem, „Schechina“, 183.

¹⁴² Neben Scholem etwa Löwith, „Dynamik der Geschichte“ und Read, „Dynamics of Art“. Zu Read und Löwith sowie mehr Kontext zur 1952er-Tagung vgl. Hakl, *Eranos*, 192–195.

lautstärker kamen dann die von der Ausbildung her eher naturwissenschaftlich geprägten Tagungsteilnehmer auf allerlei Energien zu sprechen. So trug der jüdische Jung-Schüler Erich Neumann mit dem Ziel vor, die „Polarisierung unseres Bewusstseins“ in physische „Außenwelt“ und psychische „Innenwelt“ zu überwinden, und führte dazu okkulte Energien an: „die parapsychischen Phänomene“, Wahrträume, „die Gültigkeit des I Ging Orakels“ oder „die synchronistischen Phänomene, die Prof. Jung entdeckt“ habe.¹⁴³ Später sprach etwa noch der spirituelle Biologe Adolf Portmann (Scholem würdigte seine Versuche der Vereinigung von Geistes- und Naturwissenschaften später ausdrücklich¹⁴⁴) über die Spezifika der menschlichen Lebensenergie,¹⁴⁵ während Max Knoll versuchte, „Quantenhafte Energiebegriffe“¹⁴⁶ in Jungs Psychologie mit Energie im physikalischen Sinne in Einklang zu bringen, bevor Lancelot Law Whyte „energy“ in „creativity“¹⁴⁷ als Fähigkeit zur Selbsttransformation umdeutete. Scholems Vortrag war somit vom Tagungsthema verhältnismäßig weit entfernt, auch wenn alle anderen seine Ausführungen schätzten, fühlte er sich eher fremd.¹⁴⁸

In Scholems *Schechina*-Vortrag ist vom „Wiedereinbruch der Symbole des Weiblichen in die Sphäre der Gottheit“ die Rede, von der „Großen Mutter“, die „wieder hochkam“ und sich eine jüdische Gestalt „suchte“, gar von der „Archetypik des Weiblichen“.¹⁴⁹ Dabei handelt es sich um Anspielungen auf Jung,¹⁵⁰ den umstrittenen „Spiritus Rector“¹⁵¹ des Eranoskreises. Er hatte eine Theorie der transpersonalen „Archetypen“ entworfen, die aus einem „Kollektiven Unbewussten“ aufsteigen. Dabei handelt es sich um ein alle Menschen verbindendes panpsychistisches Kraftfeld, das von den „Archetypen“ beherrscht wird. Das sind archaisierende, allegorische Götterfiguren, wie man sie aus klassischen Mythen und modernen Fantasyromanen kennt: der Lebensbaum, der alte Weise, die Jungfrau, der Kriegerheros, die „Große Mutter“ eben, aber auch das Androgyne („Hermaphroditische“), usw. usf. Jung und seine Schüler fanden sie in allen Weltreligionen wieder. Entsprechend interessierte er sich auch für Scholems Studien und wies gelegentlich auf die *Schechina* oder die *Sefirot* hin.¹⁵² Kennengelernt hatten

¹⁴³ Neumann, „Psyche und Wandlung“, 169–170.

¹⁴⁴ Vgl. Scholem, „Identifizierung und Distanz“, 464–465.

¹⁴⁵ Portman, „Die Bedeutung der Bilder“.

¹⁴⁶ Vgl. Knoll, „Quantenhafte Energiebegriffe“.

¹⁴⁷ Whyte, „A Scientific View“.

¹⁴⁸ Vgl. Zadoff, *Von Berlin nach Jerusalem*, 265–269.

¹⁴⁹ Scholem, „Schechina“, 155–156.

¹⁵⁰ 1938 hatte sich Jung auf einer dem Thema „Gestalt und Kult der großen Mutter“ gewidmeten Eranos-Tagungen ausführlich über den „Mutterarchetyp“ geäußert, vgl. Jung, „Die psychologischen Aspekte“, bzw. Jung, „Die Archetypen“. Das Buch von Neumann, *Die große Mutter* popularisierte diesen Archetyp, erschien jedoch nach dem fraglichen Vortrag Scholems in Eranos. Grundsätzlich war Scholem mit dem in Tel Aviv lebenden Neumann gut befreundet, vgl. Scholem, „Gespräch mit Muki Tzur“, 84: „Ich habe den Menschen Erich Neumann sehr geschätzt – aber seine Sachen habe ich oft nicht verstanden.“

¹⁵¹ Eliade, *No Souvenirs*, XII. „Jung war der Spiritus rector von Eranos, doch man kann nicht sagen, dass die Vortragenden ausschließlich Jungianer gewesen waren.“ Vgl. Hakl, *Eranos*, S. 104.

¹⁵² Vgl. etwa Jung an James Kirsch, 18. 11.1952, in: Jung und Kirsch, *Die Briefe*, 222–224. Hier fällt auf, dass Jung den Brief in dem Jahr verfasst hatte, in dem Scholem in Ascona darüber vorgetragen hatte.

beide sich 1946 auf Jungs Wunsch hin, wobei Scholem zunächst aufgrund von Jungs obsessivem nationalsozialistischem Engagement und seiner antisemitischen Positionen auf Distanz blieb.¹⁵³ Scholem wurde nach eigenem Bekunden auch später „nie ein großer Jungianer“.¹⁵⁴ Trotz aller Differenzen wuchs aber die Anziehungskraft Jungs und vor allem einiger Jung-Schüler (wie Neumann, Siegmund Hurwitz oder Rebecca Schärf) auf ihn mit den Jahren immer mehr.¹⁵⁵ Auch die Häufigkeit seiner Eranos-Besuche steigerte sich mit der Zeit,¹⁵⁶ 1952 nahm er zum dritten Mal teil, während Jung, der nach einer Stunde den „abstrakten“ Vortrag von Karl Löwith erzürnt verließ, zum letzten Mal anwesend war.¹⁵⁷

Scholems Ausführungen zur *Schechina* und zum Weiblichen im Judentum von 1952 lassen sich als Gegenbeispiel zu Jungs im selben Jahr veröffentlichter Interpretation des Christlich-Weiblichen in *Antwort auf Hiob* lesen. In einer Tagebuchaufzeichnung vom 18. Mai 1952 äußert sich Scholem zu dem Buch, das er gleich nach dem Erscheinen gelesen und dessen antisemitische Untertöne er erkannt hatte: „Lektüre des starke Affektreaktionen auslösenden Buches von Jung ‚Antwort auf Hiob‘, das mir Schocken geliehen hat. So schreibt ein Mensch, der gnostische Anschauung mit Schweizer Bauernantisemitismus verbinden kann!“¹⁵⁸ Laut Jung dient Marias „immerwährende Virginität“ zur Kompensation des männlich-„jahwistischen Perfektionismus“ und verwandelt sich dabei selbst zur männlichen Figur.¹⁵⁹ Denn sie erhalte ihre Bedeutung bloß aus ihrer Eigenschaft, Jesu Mutter zu sein.¹⁶⁰ Scholem scheut sich offenbar, Maria und *Schechina* zu konfrontieren, kann aus der *Schechina* jedoch weitaus mehr Facetten herausholen als Jung aus der Jungfrau Maria. Auch Jung rekurriert auf die biblische Weisheit Salomos, die er ebenfalls mit der griechischen Sophia verschmilzt und mit der indischen *Schakti* vergleicht.¹⁶¹ Seine jungfräulich-maskuline Imagination christlicher Weiblich-

¹⁵³ Zum Komplex Jung, Antisemitismus und Nationalsozialismus vgl. Noll, *The Jung Cult*, 40–137; Lewin, *Jung on War*; Maidenbaum, *Jung and the Shadow of Antisemitism*; Gess, *Vom Faschismus zum Neuen Denken*, 26–236. Scholem wusste von Jungs nationalsozialistischen Sympathien spätestens seit Walter Benjamins Brief vom 2. Juli 1937: „[...] vielleicht wirst du gehört haben, daß Jung neuerdings mit einer eigens reservierten Therapie der arischen Seele an die Seite gesprungen ist. Das Studium seiner Essaybände aus dem Anfang dieses Jahrzehnts – deren einzelne Stücke teilweise ins vorherige zurückreichen – belehrt mich darüber, daß diese Hilfsdienste am National-Sozialismus von langer Hand vorbereitet waren.“ Benjamin, *Briefe 2*, 731; Scholem äußerte sich dazu verschiedentlich kritisch, besonders interessant ist jedoch der zweite Brief an Anelia Jaffé vom 8. Dezember 1964, wo er angibt, auf welche Weise Jungs antisemitische Texte aufgearbeitet werden sollten. Vgl. Scholem, *Briefe 2*, 117–118. Mehr zu Jungs Nationalsozialismus in der Wahrnehmung Scholems bei Zadoff, *Von Berlin nach Jerusalem*, 274–279.

¹⁵⁴ Scholem, „Identifizierung und Distanz“, 463.

¹⁵⁵ Vgl. Zadoff, *Von Berlin nach Jerusalem*, 181–182.

¹⁵⁶ Vgl. Zadoff, *Von Berlin nach Jerusalem*, 258–259.

¹⁵⁷ Vgl. zu Scholems Eranos-Besuch 1952 ausführlich Zadoff, *Von Berlin nach Jerusalem*, 264–268.

¹⁵⁸ Scholem, Tagebücher 8.12.1949, Gershom Scholem-Archiv 44, zitiert nach Zadoff, *Von Berlin nach Jerusalem*, 275. Mircea Eliade erinnerte sich, dass Scholem bei der Eranos-Tagung von 1952 Kritik an Jungs Buch geäußert habe. Vgl. Zadoff, *Von Berlin nach Jerusalem*, 275 Fn. 78.

¹⁵⁹ Jung, *Antwort auf Hiob*, 46.

¹⁶⁰ Vgl. Jung, *Antwort auf Hiob*, 47.

¹⁶¹ Vgl. Jung, *Antwort auf Hiob*, 32.

keit, die vom Männlichen abhängig ist, bleibt aber eindeutig hinter der aktiven und schöpferischen Kraft von *Schechina* zurück.

Scholem betonte bei praktisch jeder Gelegenheit, prägnant etwa in einem Interview aus dem Winter 1973/74, er habe sich zeitlebens nicht nur von Freuds Psychoanalyse abgegrenzt,¹⁶² sondern auch von Jungs: „Obwohl es anscheinend eine Nähe zu der Jungschen Terminologie hätte geben müssen, die der religiösen Begrifflichkeit nahesteht, habe ich es vermieden, mit diesen Begriffen zu arbeiten. [...] Im Besonderen enthielt ich mich jeder Anwendung der Lehre von den Archetypen, den Urbildern des Unbewußten.“¹⁶³ In einem späten Vortrag mit dem konklusiven Titel „Identifizierung und Distanz. Ein Rückblick“¹⁶⁴ führte er die Anziehungskraft, die Eranos auf ihn ausübte, nicht auf Jung zurück, sondern „auf das hohe wissenschaftliche Niveau und die lange Rededauer der Vorträge, auf die Möglichkeit, eine Synthese zu bieten, ohne die historische Kritik und philosophische Reflexion zu opfern, und auf die Interdisziplinarität der Tagungen.“¹⁶⁵ 1952 war zwar, wie gesagt, das letzte Jahr, in dem Jung selber anwesend war,¹⁶⁶ aber Fröbe-Kapteyns Vorwort zum einschlägigen Eranos-Jahrbuch unterstreicht nochmals, die Tagungen seien erfolgreich angetreten, um die Archetypenlehre anzuwenden und akademisch zu verankern.¹⁶⁷

Wenn nun Scholem vor dem Eranos-Kreis die *Schechina* als „das Wiederhochkommen der Archetypik des Weiblichen“ im Judentum schildert, erinnert das, wie gesagt, nicht zufällig daran, wie sich bei Jung die Archetypen aus dem dunklen Meer des „kollektiven Unbewussten“ erheben. Solche Konzessionen Scholems an Jung haben ebenso Seltenheitswert wie seine Verweise auf Indien, sind aber ebenso aufschlussreich. Meist nutzt er Schriften Jungs als Material zur Auseinandersetzung mit der Alchemie, etwa im Zusammenhang mit der Erschaffung von Homunculus und Golem.¹⁶⁸ Der künstliche Mensch könne als „Symbol der Seele wie als eines des jüdischen Volkes selber [...] gedeutet werden“.¹⁶⁹ In seinem längeren Text „Alchemie und Kabbala“ (1977), der ebenfalls in Ascona vorgestellt wurde, weist Scholem relativ häufig auf Jungs Vorstellungen hin.¹⁷⁰ Zunächst betont er zwar, er wolle sich in dem Interpretationsstreit darüber, ob Alchemie eher Naturwissenschaft (im Sinne einer Proto-Chemie) oder eher mystische Seelenkunde (so Jungs Interpretation) sei, nicht positionieren.¹⁷¹ Aber er deutet doch

¹⁶² Vgl. aber die ironische Wendung in seiner Theorie des äußersten Zimzum in seiner Traueransprache auf Franz Rosenzweig in Scholem, „Franz Rosenzweig“, 533; und in seinem berühmten Interview mit Muki Tzur, Scholem, *Es gibt ein Geheimnis*, 79: „Der dialektische Materialismus hat den Richterthron und die Psychoanalyse den Thron des Erbarmens übernommen, und Gott wurde von beiden zugleich vertrieben. Er hat sich selbst beschränkt und offenbart sich nicht.“ Vgl. dazu Martins, *Adorno und die Kabbala*, 36–37.

¹⁶³ Scholem, *Es gibt ein Geheimnis*, 83.

¹⁶⁴ Scholem, „Identifizierung und Distanz“.

¹⁶⁵ Hamacher, *Gershom Scholem*, 312. Vgl. Wasserstrom, *Religion after Religion*, 13–14.

¹⁶⁶ Vgl. Hakl, *Eranos*, 192.

¹⁶⁷ Vgl. Olga Fröbe-Kapteyn, „Vorwort“; Idel, „Archetypes and Androgynes“.

¹⁶⁸ Vgl. Scholem, „Die Vorstellung“, 253, 290.

¹⁶⁹ Scholem, „Die Vorstellung“, 259.

¹⁷⁰ Scholem, „Alchemie und Kabbala“, 22, 52, 55–56, 68, 87.

¹⁷¹ Scholem, „Alchemie und Kabbala“, 22.

seine Position in allen Punkten an. Erst bei Rosenkreuzern und späteren Okkultisten sei die naturwissenschaftliche zugunsten der „mystischen“ Komponente verschwunden und hier erst habe sich die „Identifikation“ von Kabbala und Alchemie „durchgesetzt“.¹⁷² Dennoch zählt er alchemistische Spuren im *Zohar* auf und konstruiert eigenständig „enge Parallelen“ – ausgerechnet zur *Schechina*-Idee, die der „Symbolik der prima materia bei den Alchemisten“¹⁷³ gleiche. Der „Aufstieg“ von der untersten zur obersten *Sefira* erinnere vor allem an die allegorische alchemistische Verwandlung der Materie in Gold. Er führt die Strukturparallelen von christlicher Alchemie und jüdischer Kabbala allerdings auf deren gemeinsamen biblischen Referenzhorizont zurück. Ob es zur Erklärung der Gemeinsamkeiten „der viel weitergehenden psychologischen Hypothese der Archetypen der Seele bedarf, wie sie von Jung [...] entwickelt worden ist“, lässt Scholem augenzwinkernd offen.¹⁷⁴

In einer Fußnote zu dem Text „*Zaddik; der Gerechte*“ geht Scholem kurz auf „eschatologische Motive in der Vorstellung vom *Zaddik*“ ein, also auf Imaginationen des Paradieses sowie von Aufenthaltsorten für die Gerechten in erlösten Welten. Ein solches „eschatologisches Endbild der ‚Wohnung der Gerechten‘, in der alles wieder zu seiner ursprünglichen Verbindung und Ausgeglichenheit zurückkehrt,“¹⁷⁵ stelle der Uroboros dar – das oben bereits genannte Symbol der Schlange, die sich in den Schwanz beißt, und dadurch oft die Einheit von Anfang und Ende symbolisiert. Sie wird in der kabbalistischen Literatur häufig zur Beschreibung der *Schechina* verwendet, wie oben ebenfalls erwähnt. Scholem behauptet, dass in diesem Motiv „wirklich etwas Archetypisches im Jungschen Sinne hochkommt.“¹⁷⁶ Moshe Idel hat herausgearbeitet, dass die Einheitsfigur des Uroboros auch Jungs Archetyp des Hermaphroditen bzw. Androgynen entspricht, der in Spannung zur Geschlechterdualität steht. Daran, wie diese Spannung jeweils aufgelöst wird, zeigen sich die Konvergenzen und Divergenzen von beiden Ansätzen. Für Jung sind „Jahwe und Sophia (in der Kabbala = Schechinah) [...] ursprünglich eines; ein archetypisches Urwesen, ein Archetypus von größter Universalität.“¹⁷⁷ Auch Scholems

¹⁷² Scholem, „Alchemie und Kabbala“, 23.

¹⁷³ Scholem, „Alchemie und Kabbala“, 55.

¹⁷⁴ Scholem, „Alchemie und Kabbala“, 56.

¹⁷⁵ Scholem, „*Zaddik; der Gerechte*“, 286 Fn. 52.

¹⁷⁶ Scholem, „*Zaddik; der Gerechte*“, 286 Fn. 52. Zur Zentralität der Uroboros-Konzeption und zirkulären Theosophien bei weiblichen Gottesvorstellungen, insbesondere zum Verhältnis zwischen *Malkhut* (Königtum) und *Keter* (Krone), vgl. Idel, *Privileged*, 23–24, 49–50 und 56–57 (zur Interpretation des Kantillationszeichens *Zarqa* als Uroboros), 60, 63–64, 70, 81, 83, 94–95, 101–102, III, 119–120, 122, 150–151, 186, 190. Wolfson bezieht sich in *Language, Eros Being*, 66–67 auf die Androgynität der *Schechina* in ihrer Doppeldeutigkeit als göttliche oder dämonische Macht (rote oder weiße Rose) und Erich Neumanns Symboltheorie von der manifesten Sichtbarkeit der Archetypen, die ihrer latenten Unsichtbarkeit entsprechen – dem Verhältnis der *Sefirot* und *En Sof* (Unendliches). Im weiteren Verlauf weist Wolfson darauf hin, dass die *Schechina* in ihrer Funktion als richtende Gewalt weiblich und als gnädige Macht, als *ha-Mal'ach ha-Go'el* (Erlösungengel) aus Gen. 48,16, männlich konnotiert wird (vgl. *Zohar* 1,232a; 2,51a, auf diese Zuordnung verweist auch Scholem in seinen Erläuterungen).

¹⁷⁷ Jung, *Antwort auf Hiob*, 99.

Kabbala-Interpretation kennt höhere Vereinigungen zu doppelgeschlechtlichen und androgynen Zuständen, aber er legt eher Wert auf die Differenzen als auf eine ursprüngliche Einheit.¹⁷⁸ „Die Konjunktion der beiden Prinzipien“ im Stande der Erlösung sei „ja nicht dasselbe wie ihre Überwindung in der Wiederherstellung des androgynen Urzustandes.“¹⁷⁹ Genau um jene Wiederherstellung war es Jung gegangen, insofern er ohnehin das Unbewusste als primäre Tiefenstruktur deutet, aus der alles kommt und in die alles wieder hineinführt. Das ist letztendlich ein ahistorischer Ansatz, denn jede Geschichte führt nur wieder zu den alten Archetypen zurück. Scholem dagegen denkt eminent geschichtlich, er zeigt Entwicklungen und irreversible Differenzierungen, auch wenn er in ihnen noch archetypische Muster erkennt.

Am Ende stellt Scholem der Theorie Jungs stets dasselbe Argument gegenüber – historiographische Präzision könne durch psychologische Spekulation nicht kompensiert werden. Entweder es gibt das „vor allen Exegesen“ liegende, invariante psychologische Urprinzip, das sich im Judentum Ausdruck verleiht, *oder* das Auftauchen einer weiblichen „Symbolik“ in der mittelalterlichen Kabbala hat konkrete, historisch und philologisch beschreibbare Gründe. Beide Erklärungsmodelle schlossen sich zwar nicht prinzipiell aus, so Scholem, aber er bezweifelte am Ende doch, dass die Archetypentheorie hinreichend sei: „[W]ürden wir mehr von den historischen Bedingungen der ersten Anfänge der Kabbala wissen, so würden wir vielleicht weniger der Psychologen benötigen“.¹⁸⁰ Scholems Mahnung bleibt bis heute gültig, sowohl für die Erforschung der Kabbala als auch für die Anwendung psychologischer Metatheorien auf mittelalterliche Texte. Aufgabe wissenschaftlicher Forschung ist es nicht, ahistorische Symbolkategorien im Stile C. G. Jungs zu postulieren und sie unterschiedlichsten Traditionen überzustülpen. Ein solches Vorgehen ist zirkulär: Man bekommt so aus den kabbalistischen Texten nur heraus, was man selbst in sie hineingelegt hat. Stattdessen lohnt es sich, gerade in die Kontingenzen, kleinen Differenzen und Wandlungen von Konzepten, Symbolen und Begriffen einzusteigen. Denn so wird erst die innere Vielfalt und Besonderheit der kabbalistischen Traditionen – etwa der *Schechina* – sichtbar.

Literatur

- Abrams, Daniel. *The Female Body of God in Kabbalistic Literature*. Jerusalem: Magnes Press, 2005 [Hebräisch].
- Abrams, Daniel. „Knowing the Maiden without Eyes: Reading Sexual Reconstruction of the Jewish Mystic in a Zoharic Parable“. *Da'at* 50–52 (2003): LXI–LXXXIII.
- Afterman, Adam. *‘And They Shall Be One Flesh’: On the Language of Mystical Union in Judaism*. Leiden und Boston: Brill, 2016.
- Akko, Isaak von. *Me'irat 'Enayyim* [Licht der Augen], herausgegeben von Amos Goldreich. Jerusalem: Hebrew University Jerusalem, 1984.

¹⁷⁸ Vgl. Idel, „Archetypes and Androgynes“, 199–200.

¹⁷⁹ Scholem, *Ursprung und Anfänge*, 126.

¹⁸⁰ Scholem, „Schechina“, 156. Vgl. auch Scholem, *Es gibt ein Geheimnis*, 85.

- Bacharach, Naftali. *Emeq ha-Melekh* [Tal des Königs]. Amsterdam: Emanuel Benvenisti, 1648; Neudruck Bne Brak: Mekhon Ma'ase Roqeah, 1994.
- Barone, Elisabetta, Riedl, Matthias und Tischl, Alexandra, Hg. *Pioniere, Poeten, Professoren. Eranos und der Monte Verita in der Zivilisationsgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- Bauschulte, Manfred. *Religionsbahnhöfe der Weimarer Republik. Studien zur Religionsforschung 1918–1933*. Marburg: Diagonal, 2007.
- Baur, Ferdinand Christian. *Die christliche Gnosis*. Tübingen: Osiander, 1835.
- Benjamin, Walter. *Briefe, Band 2*, herausgegeben von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Brinkmann, John, Hg. *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Band 17, Teil 1*. Chicago: Oriental Institute, 1989.
- Brown, Jeremy P. „Espousal of the Impoverished Bride in Early Franciscan Hagiography and the Kabbalah of Gerona“. *History of Religions* 61, Nr. 3 (2022): 279–305.
- Brown, Jeremy P. und Bar-Asher, Avishai. „The Enduring Female: Differentiating Moses de Léon's Early Androgynology“. *Jewish Studies Quarterly* 28 (2021): 21–53.
- Chajes, J.H. und Baumgarten, Eliezer. „About Faces: Kabbalistic Visualizations of the Divine Visage in the Gross Family Collection“. In *Windows on Jewish Worlds. Essays in Honor of William Gross, Collector of Judaica, on the Occasion of his Eightieth Birthday*, herausgegeben von Shalom Sabar, Emile Schrijver und Falk Wiesemann, 72–82. Zutphen: Walburg Pers B.V., 2019.
- Chavel, Hayyim, Hg. *Kitve ha-Ramban* [Schriften des Nachmanides], Bd. I. Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1964.
- Chriqui, Mordechai, Hg. *Letters of Ramhal and His Generation*, Jerusalem: Mekhon Ramhal, 2001 [Hebräisch].
- Ciucu, Christina. „Existence is Feminine. A Kabbalistic Metamorphosis of a Pythagorean Idea“. *Frankfurter Judaistische Beiträge* 44 (2021): 27–61.
- Ciucu, Cristina. „A Female Messiah? Jewish Mysticism and Messianism in the Seventeenth and Eighteenth Centuries“. *Clio. Women, Gender, History* 44 (2016): 63–94.
- Cordovero, Moshe. *Or Yaqar* [Teures Licht]. Jerusalem: Mossad haRav Kook, 1981.
- Cordovero, Moshe. *The Palm Tree of Deborah*, herausgegeben von Louis Jacobs. New York: Sepher Hermon, 1960.
- Cordovero, Moshe. *Pardes Rimmonim* [Granatapfelgarten]. Jerusalem: Yerid ha-Sefarim, 2000.
- Cordovero, Moshe. *Tefila le-Moshe* [Gebet des Moshe]. Przemyśl: Żupnik, Knoller & Hamerschmidt, 1891.
- Delana, Rossana. „Am Festmahl von Eranos“ [2006]. Eranos Foundation, Eranos Foundation, Zugriff: 08.01.2023. http://eranosfoundation.org/PRE/history_b.htm.
- Eliade, Mircea. *No Souvenirs: Journal 1957–1969*. New York: Harper & Row, 1977.
- Ellwood, Robert. *The Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Fano, Menachem Azariah von. *Ma'amar Me'ah Qesitah* [Spruch zu den 100 Goldstücken]. Munkacz: Blai'er ha-Cohen, 1892.

- Fano, Menachem Azariah von. *Yonat Elem* [Stumme Taube / Taube der fernen Inseln]. Lemberg: Lewi Lubin, 1859.
- Fine, Lawrence. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Fröbe-Kapteyn, Olga. „Vorwort“. *Eranos-Jahrbuch* 21 (1952): 5–8.
- Garb, Jonathan. „Gender and Power in Kabbalah. A Theoretical Investigation“. *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 13 (2005): 79–107.
- Garb, Jonathan. „The Kabbalah of R. Joseph ibn Zayyah“. *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 4 (1999): 255–313 [Hebräisch].
- Garb, Jonathan. *Kabbalist in the Eye of the Storm: Rabbi Moshe Hayyim Luzzatto*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2014 [Hebräisch].
- Gess, Heinz. *Vom Faschismus zum Neuen Denken. C. G. Jungs Theorie im Wandel der Zeit*. Lüneburg: Zu Klampen, 1994.
- Giller, Pinchas. *Reading the Zohar. The Sacred Text of the Kabbalah*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Gikatilla, Joseph. *Sha'are Ora* [Pforten des Lichts], herausgegeben von Joseph Ben-Shlomo. 2 Bde. Jerusalem: Bialik Institute, 1996.
- Green, Arthur. „Shekhinah, the Virgin Mary, and the Song of Songs: Reflections on a Kabbalistic Symbol in Its Historical Context“. *AJS Review* 26 (2002): 1–52.
- Hakl, Hans Thomas. *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Routledge, 2013.
- Hamacher, Elisabeth. *Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte*. Berlin: De Gruyter, 1999.
- Hamadan, Joseph von. *Toldot Adam* [Generationen Adams], abgedruckt in Jacob Moses Toledano, Hg. *Sefer ha-Malkhut* [Buch des Königtums]. Casablanca: Yehuda Razun, 1930.
- Hanegraaff, Wouter J., Hg. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. 2 Bände. Leiden und Boston: Brill, 2005.
- Hellner-Eshed, Melila. *A River Flows from Eden. The Language of Mystical Experience in the Zohar*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Hemdat Yamim* [Reichtum der Tage]. Konstantinopel: Yona ben Ya'aqov, 1735.
- Herzig, Tamar. *Christ Transformed into a Virgin Woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the Defense of Faith*. Rom: Edizioni di storia e letteratura, 2013.
- Huss, Boaz. „‘Authorized Guardians’: The Polemics of Academic Scholars of Jewish Mysticism against Kabbalah Practitioners“. In *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others*, herausgegeben von Olav Hammer und Kocku von Stuckrad, 81–103. Leiden und Boston: Brill, 2007.
- Huss, Boaz. „The kind of stuff Madonna talks about – that’s not real kabbalah, is it?“. In *Hermes Explains. Thirty Questions about Western Esotericism*, herausgegeben von Wouter J. Hanegraaff, Peter J. Forshaw und Marco Pasi, 153–160. Amsterdam: University Press, 2019.
- Huss, Boaz. „The Theologies of Kabbalah Research“. *Modern Judaism* 34, Nr. 1 (2014): 3–25.

- Idel, Moshe. „Archetypes and Androgynes at Eranos“. *Spring Journal. A Journal of Archetype and Culture* 92 (2015): 193–208.
- Idel, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. London und New York: Continuum, 2007.
- Idel, Moshe. „The Divine Female and the Mystique of the Moon: Three-Phases Gender-Theory in Theosophical Kabbalah“. *Archæus* 19/20 (2015/2016): 151–182.
- Idel, Moshe. „On Gender Theories in Moshe Hayyim Luzzatto“. In *Paths to Modernity. A Tribute to Yosef Kaplan*, herausgegeben von Avriel Bar-Levav, Claude B. Stuczynski und Michael Heyd, 281–320. Jerusalem: Maor Wallach Press, 2018.
- Idel, Moshe. *Kabbalah & Eros*. New Haven und London: Yale University Press, 2005.
- Idel, Moshe. *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2019.
- Idel, Moshe. „Subversive Katalysatoren. Gnosis und Messianismus in Gershom Scholems Verständnis der jüdischen Mystik“. In *Alte Welten, Neue Bilder. Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts*, 215–249. Berlin: Jüdischer Verlag, 2012.
- Idel, Moshe. „The Triple Family: Sources for the Feminine Perception of Deity in Early Kabbalah“. In *Tov Elem. Memory, Community & Gender in Medieval & Early Modern Jewish Societies. Essays in Honor of Robert Bonfil*, herausgegeben von Elisheva Baumgarten, Amnon Raz-Krakotzkin und Roni Weinstein, 91–110. Jerusalem: Bialik Institute, 2011 [Hebräisch].
- Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1: Die mythologische Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.
- Jung, Carl Gustav. *Antwort auf Hiob*. Zürich und Stuttgart: Rascher, 1952.
- Jung, Carl Gustav. *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Gesammelte Werke, Band 9.1*, herausgegeben von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüd. Zürich: Rascher, 1954.
- Jung, Carl Gustav. „Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetyps“. *Eranos-Jahrbuch* 6 (1938): 403–443.
- Jung, Carl Gustav und Kirsch, James. „18. 11.1952“, in *Die Briefe 1928–1961*, herausgegeben von Ann Conrad Lammers, 222–224. Ostfildern: Patmos, 2013.
- Knoll, Max. „Quantenhafte Energiebegriffe in Physik und Psychologie“. *Eranos-Jahrbuch* 21 (1952): 359–414.
- Koslowski, Peter, Hg. *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich und München: Artemis, 1988.
- Lewin, Nicholas. *Jung on War, Politics and Nazi Germany*. London: Routledge, 2009.
- Liebes, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Liebes, Yehuda. „Zohar we-Eros“. *Alpayyim* 9 (1994): 67–119 [Hebräisch].
- Löwith, Karl. „Die Dynamik der Geschichte und des Historismus“. *Eranos-Jahrbuch* 21 (1952): 217–254.
- Maidenbaum, Aryeh, Hg. *Jung and the Shadow of Antisemitism*. Berwick: Nicolas-Hays, 2002.

- Magid, Shaul. „Constructing Women from Men: The Metaphysics of Male Homosexuality Among Lurianic Kabbalists in Sixteenth-Century Safed“. *Jewish Studies Quarterly* 17, Nr. 1 (2010): 4–28.
- Marschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis, mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- Martins, Ansgar. *Adorno und die Kabbala*. Potsdam: Universitätsverlag, 2016.
- Matt, Daniel. *Zohar. The Pritzker Edition, 12 Bde.*, Stanford: Stanford University Press, 2004–2017.
- McGinn, Bernard. „Visions and Critiques of Visions in Thirteenth-Century Mysticism“. In *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, herausgegeben von Elliot R. Wolfson, 87–112. New York: Seven Bridges Press, 1999.
- McGuire, William. *Bollingen. An Adventure in Collecting the Past*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Meir, Jonatan. „Hillel Zeitlin’s Zohar: The History of a Translation and Commentary Project“. *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 10 (2004): 119–157 [Hebräisch].
- Mopsik, Charles. *Le Palmier de Debora: Texte hébreu et traduction française*. Paris: Verdier, 1985.
- Mopsik, Charles. „Une querelle à Jérusalem: la féminité de la Chekhina dans la cabale“. *Pardès* 12 (1990): 13–25.
- Morlok, Elke. „Erotische Anziehung und doppelte Konstruktion der Schechina in der kabbalistischen Literatur“. In *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes*, herausgegeben von Bernd Janowski und Enno Popkes, 139–156. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Necker, Gerold. *Sohar. Schriften aus dem Buch des Glanzes*. Berlin: Jüdischer Verlag, 2012.
- Neumann, Erich. *Die große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten*. Zürich: Rascher, 1956.
- Neumann, Erich. „Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen“. *Eranos-Jahrbuch* 21 (1952): 169–223.
- Neumann, Erich. *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich: Rascher, 1949.
- Noll, Richard. *The Jung Cult. Origins of a Charismatic Movement*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Portman, Adolf. „Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung“. *Eranos-Jahrbuch* 21 (1952): 325–357.
- Read, Herbert. „The Dynamics of Art“. *Eranos-Jahrbuch* 21 (1952): 255–284.
- Sagnard, Francois. *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée*. Paris: Vrin, 1947.
- Sclar, David. „Perfecting Community as ‘One Man’: Moses Hayim Luzzatto’s Pietistic Confraternity in Eighteenth-Century Padua“. *Journal of the History of Ideas* 81, Nr. 1 (2020): 45–66.
- Schäfer, Peter. *Weibliche Gottesbilder in Judentum und Christentum*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2008.
- Schmitt, John J. „The Motherhood of God and Zion as a Mother“. *Revue Biblique* 92, Nr. 4 (1985): 557–569.

- Scholem, Gershom. „Alchemie und Kabbala“. In *Judaica* 4, 19–128. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Scholem, Gershom. *Briefe, Band 2: 1948–1970*, herausgegeben von Thomas Sparr. München: C. H. Beck, 1995.
- Scholem, Gershom. *Das Buch Bahir [1923]*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- Scholem, Gershom. „Franz Rosenzweig und sein Buch ‚Stern der Erlösung‘ (1930)“. Übersetzt von Michael Brocke In: Franz Rosenzweig. *Der Stern der Erlösung*, 522–549. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Scholem, Gershom. „Gespräch mit Muki Tzur“. In *Es gibt ein Geheimnis in der Welt. Ein Vortrag und ein Gespräch*, herausgegeben von Itta Shedletzky, 49–109. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Scholem, Gershom. „*Gilgul*; Seelenwanderung und Sympathie der Seelen“. In *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, 193–247. Berlin: Suhrkamp, 1977.
- Scholem, Gershom. „Identifizierung und Distanz. Ein Rückblick“. *Eranos-Jahrbuch* 48 (1979): 463–467.
- Scholem, Gershom. „Der Nihilismus als religiöses Phänomen“. In *Judaica* 4, 129–188. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Scholem, Gershom. *Poetica. Schriften zur Literatur, Übersetzungen, Gedichte*, herausgegeben von Herbert Kopp-Oberstebrink. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Scholem, Gershom. „*Schechina*; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit“. In *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, 135–191. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Scholem, Gershom. *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, 1. Halbband 1913–1917*, herausgegeben von Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Scholem, Gershom. „Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten“. In *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 159–207. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Scholem, Gershom. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlin und Boston: De Gruyter, 2001.
- Scholem, Gershom. „Die Vorstellung vom Golem in ihren magischen und tellurischen Beziehungen“. In *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 209–259. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Scholem, Gershom. „*Zaddik*; der Gerechte“. In *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, 83–134. Berlin: Suhrkamp, 1977.
- Sefer ha-Bahir* [Buch des Leuchtens], herausgegeben von Daniel Abrams. Los Angeles: Cherub Press, 1994 [Hebräisch].
- Sefer Tikkune ha-Zohar* [Korrekturen des Zohar], herausgegeben von Reuven Margalioth. Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1978 [Hebräisch].
- Sefer ha-Zohar* [Buch des Glanzes], herausgegeben von Reuven Margalioth. Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1960 [Hebräisch].

- Shamadsani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Shenhav, Ghilad H. *Fragen der Sprache beim jungen Gershom Scholem*, Berlin: de Gruyter, 2024.
- Sloterdijk, Peter und Macho, Thomas H., Hg. *Weltrevolution der Seele*. Zürich und München: Artemis, 1993.
- Smith, Mark S. „God Male and Female in the Old Testament: Yahveh and His ‚Asherah““. *Theological Studies* 48 (1987): 333–340.
- Stern, Samuel. „The First in Thought is the Last in Action‘: The History of a Saying Attributed to Aristotle“. *Journal of Semitic Studies* 7, Nr. 2 (1962): 235–252.
- Stuckrad, Kocku von. „Madonna and the Shekhina: The Playful Transgression of Gender Roles in Popular Culture“. In *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*, herausgegeben von Kocku von Stuckrad, Boaz Huss und Marco Pasi, 283–299. Leiden und Boston: Brill, 2010.
- Tirosh-Samuels, Hava, „Gender in Jewish Mysticism“. In *Jewish Mysticism and Kabbalah. New Insights and Scholarship*, herausgegeben von Frederick E. Greenspahn, 191–230. New York und London: New York University Press, 2011.
- Da Vidas, Elijah. *Reshit Hokhma* [Beginn der Weisheit], herausgegeben von Joseph Hayyim Waldmann. Jerusalem: Or ha-Musar, 1984.
- Vital, Hayyim. *‘Ez Hayyim* [Lebensbaum]. Koretz: Johann Anton Krüger, 1782.
- Vital, Hayyim. *Mevo She‘arim* [Eingang der Tore], herausgegeben von Nathan Shapira. Jerusalem: unbekannt, 1988.
- Vital, Hayyim. *Sha‘ar Ma’amare Rashbi* [Tor der Sprüche Rabbi Shimon bar Jochais]. Jerusalem: unbekannt, 1988.
- Wasserstrom, Steven. *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Weidner, Daniel. *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*. München: Wilhelm Fink, 2003.
- Weinfeld, Moshe. „Feminine Features in the Imagery of God in Israel; the Sacred Marriage and the Sacred Tree“. *Vetus Testamentum* 46 (1996): 515–529.
- Weiss, Tzahi. *Cutting the Shoots: The Perception of the Shekhina in the World of Early Kabbalah*. Jerusalem: Magnes Press, 2015 [Hebräisch].
- Werblowsky, R.J. Zwi. *Joseph Karo. Lawyer and Mystic*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Whyte, Lancelot Law. „A Scientific View of the ‘Creative Energy’ of Man“. *Eranos-Jahrbuch* 21 (1952): 415–446.
- Wolfson, Elliot R. „Bifurcating the Androgyne and Engendering Sin: A Zoharic Reading of Gen 1–3.“ In *Hidden Truths from Eden: Esoteric Interpretations of Genesis 1–3*, herausgegeben von Caroline Vander Stichele und Susanne Scholz, 87–119. Atlanta: SBL Press, 2014.
- Wolfson, Elliot R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: State University of New York Press, 1995.

- Wolfson, Elliot R. „Constructions of the Shekhinah in the Messianic Theosophy of Abraham Cardoso“. *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1998): 11–143.
- Wolfson, Elliot R. „Heeding the Law beyond the Law: Transgendering Alterity and the Hypernomian Perimeter of the Ethical“. *European Journal of Jewish Studies* 14 (2020): 215–263.
- Wolfson, Elliot R. *Language, Eros, Being. Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2009.
- Wolfson, Elliot R. „Malkhut de-Ein Sof and the Temporalization of Space: Şimşum in the Teaching of Solomon ben Ḥayyim Eliashiv“. *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 46 (2020): 7–78.
- Wolfson, Elliot R. „*Malkhut Ein Sof* and *Şimşum*: Gender Construction in the Kabbalistic Speculation of Jonathan Eibeschutz, with Special Reference to *Wa-Avo ha-Yom el ha-Ayin*“. *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 50 (2021): 7–77.
- Wolfson, Elliot R. „The Occultation of the Feminine and the Body of Secrecy in Medieval Kabbalah“. In *Rending the Veil – Concealment and Secrecy in the History of Religions*, herausgegeben von Elliot Wolfson, 113–154. New York: Seven Bridges Press, 1999.
- Wolfson, Elliot R. „Phallic Jewissance and the Pleasure of No Pleasure“. In *Talmudic Transgressions: Engaging the Work of Daniel Boyarin*, herausgegeben von Charlotte Elisheva Fonrobert, 293–335. Leiden und Boston: Brill, 2017.
- Wolfson, Elliot R. „Die Schechina als *Mundus Imaginalis*: Ihre vielen Gestalten im Prisma menschlicher Einbildungskraft.“ In *Wäre ich von Stoff, ich würde mich färben / Were I Made of Matter, I Would Color*, herausgegeben von Ulrike Grossarth, 69–81. Berlin: Sternberg Press, 2014.
- Wolfson, Elliot R. *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Wolfson, Elliot R. „Tiqqun ha-Shekhina and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Moses Hayyim Luzzatto“. *History of Religions* 36 (1997): 289–332.
- Woodroff, John. *Shakti and Shakta. Essays and Addresses on the Shakta Tantrashastra*. Madras: Ganesha, 1920.
- Ibn Zayyah, R. Joseph. *Zeror ha-Hayyim* [Bündel des Lebens]. Hs. Montefiori Library London 318.
- Zadoff, Noam. *Von Berlin nach Jerusalem und zurück: Gershom Scholem zwischen Israel und Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- Zimmer, Heinrich. *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, herausgegeben von Joseph Campbell. Princeton: Princeton University Press, 1946.