

Gattin Gottes

Die Geburt der Kabbala aus dem Geist der Marienfrömmigkeit

Scheinbar aus dem Nichts taucht am Ende des 12. Jahrhunderts in der Provence eine neue jüdische Theologie auf: die Mystik der Kabbala. Die anonymen Verfasser der ersten bekannten Schrift, des Buchs „Bahir“, fürchteten allerdings das Odium, als Erfinder einer neuen Theologie zu gelten, und stellten sich in die „Tradition“ – nichts anderes heißt Kabbala – der antiken Rabbinen. Den geschärften Augen des Ideenhistorikers enthüllt das Buch Bahir gleichwohl ein ganzes Ensemble von Innovationen im Kernbereich der Theologie: Der Gottesbegriff wird von „unwandelbar“ auf „dynamisch“ umkodiert, indem Gott als Ensemble von zehn Wesensbestimmungen („Sephira“) verstanden wird. Die zehnte Sephira mit Namen Schechina birgt eine weitere Neuregelung, sie ist die weibliche Seite Gottes. Die Schechina ist nun die Gelenkstelle zwischen Gott und Welt, sie wird innergöttlich als „Gattin“ und für die Welt als „Tochter“ bestimmt. Damit wird, und dies ist nachgerade revolutionär, das göttliche Wesen selbst von den Menschen durch ihr Verhalten gegenüber der „Tochter“ mitbestimmt.

Die Wissenschaft hat sich angesichts dieses Innovationspotentials natürlich nicht mit dem listigen Verweis auf antike Autoritäten zufriedengegeben. Es war Gerschom Scholem, der große Vater der Kabbalaforschung, der 1923 in der Edition des „Bahir“ das Gesellenstück seiner späteren Meisterwerke vorgelegt hatte und im Laufe der Jahre einige Vermutungen über die „wahre“ Tradition im Hintergrund des „Bahir“ äußerte. Er verwarf etwa die Verbindung zur Lehre von der göttlichen Weisheit als weiblicher „Sophia“, wie sie wohl kurz nach dem Exil formuliert wurde: Die Sophia ist dort immer eine geschaffene Größe, nie innergöttlich gedacht. Scholem betonte vielmehr gnostische Wurzeln, etwa die Ähnlichkeiten zur Vorstellung von der oberen und unteren göttlichen Weisheit in der Valentinianischen Schule, die dann auf verschlungenen Wegen im Verlauf von tausend Jahren zu den südfranzösischen Juden gekommen sein sollen. Aber die Forschung hat Scholems Gnosis-These widersprochen, mit zunehmender Deutlichkeit in den letzten Jahren. Der in der Gnosis zentrale Dualismus, so ein Argument, fehlt im „Bahir“, und von einem Fall oder Exil der Schechina, vergleichbar dem Sturz der Seele in gnostischen Mythen, so ein anderes Argument, ist im „Bahir“ auch nicht die Rede. Dann aber läßt sich die Quellenangabe „Gnosis“ nicht halten, und wir sind soweit als zuvor: Die Herkunft des Bahir muß als ungeklärt gelten.

An diesem Punkt hat der Judaist Peter Schäfer in einem Vortrag bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft nun eine neue Deutung angeboten, die außerordentlich naheliegt, aber bislang noch nicht in Erwägung gezogen, vielleicht muß man auch sagen, umgangen wurde. Schäfer konzentriert sich auf die auffälligen weiblichen Bestimmungen Gottes im

„Bahir“ als Schechina und macht ähnliche Phänomene nicht in der fernen Antike, sondern in unmittelbarer räumlicher und zeitlicher Nachbarschaft aus: in der Marienverehrung des zeitgenössischen Christentums. Läßt sich nicht die Rede von der Schechina als Gattin Gottes mit dem Bild von Maria als Braut Jesu vergleichen? Ist die Schechina als Mittlerin zwischen göttlicher und menschlicher Welt nicht Maria als Mediatrix zwischen Himmel und Erde verwandt? Kann gar die Sendung der Tochter Schechina in die Welt der Inkarnation von Marias Sohn an die Seite gestellt werden? Die Parallelen sind evident, aber wir wissen noch wenig über das Umfeld des Bahir, um aus den Fragezeichen hinter diesen Thesen Punkte zu machen – an diesen Unsicherheiten läßt Schäfer keinen Zweifel.

Es ist nicht einmal sicher, von welcher Art kultureller Interferenz wir bei diesen Parallelen zu sprechen haben: Soll man von Einfluß oder Reaktion, von unbewußter Übernahme oder bewußter Besetzung sprechen? Die Suche nach einer korrekten Umschreibung des Verhältnisses von kabbalistischen Juden und marianischen Christen könnte man eigentlich der weiteren akademischen Debatte überlassen, wenn Schäfer damit implizit nicht eine zweite, vielleicht noch brisantere Thematik angeschnitten, die Frage nach der „political correctness“ wissenschaftlicher Arbeit aufgeworfen hätte: Es geht um die Verhältnisbestimmung zwischen jüdischer und christlicher Kultur, deren Wahrnehmung sich nach dem Holocaust einer objektivierenden Neutralität entzogen hat. Schäfers Thesen ziehen jedenfalls die Frage nach sich, ob Scholem – bewußt oder unbewußt – die Option einer christlichen „Beeinflussung“ der Kabbala nicht erwogen hat, vielleicht um der jüdischen Tradition angesichts ihres Untergangs in weiten Teilen des „christlichen Abendlands“ eine pointierte Unabhängigkeit zu verleihen. Mit einer Beziehungsanalyse, die eine Anregung durch christliche Theologen stark gemacht hätte, wäre Scholems Emanzipationsbemühung, die er mit der Aufwertung der Kabbala vom „Mystizismus“ zur spirituellen Philosophie suchte und erreichte, konterkariert worden. Wenn aber Schäfer recht hat, wären mittelalterliches Judentum und Christentum in ihren Theologien enger verschwistert, als es Scholems existentielles Bedürfnis nach Scheidung zugelassen hätte. Eine solche These mag, wenn sie für die aktuelle Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum verwandt wird, Emotionen wecken, die durch den Schock von Auschwitz lange verdeckt waren. In soziologischer Perspektive wird man Schäfers These als ein Beispiel für die Gravitationskräfte einer hegemonialen Kultur lesen. Die Geschichte von Juden und Christen kennt derartige Differenzen in vielfachen Varianten: Bis hinein in den Ursprung des Christentums, wo die Schwerkraft auf seiten des Judentums wirkte.

HELMUT ZANDER