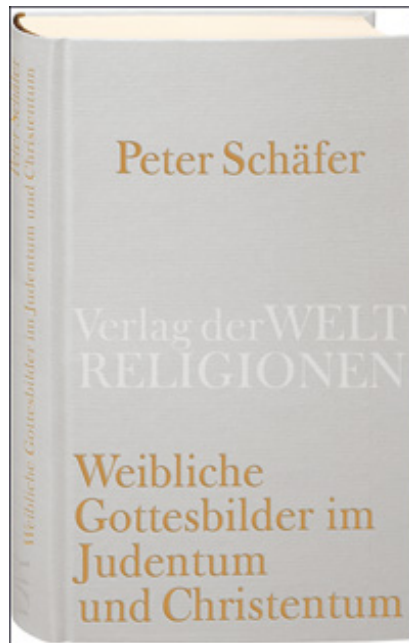


Insel Verlag

Leseprobe



Schäfer, Peter

Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum

Aus dem Englischen übersetzt von Christian Wiese und Claus-Jürgen Thornton. Mit
Abbildungen

© Insel Verlag
978-3-458-71013-4

Gegen Ende des 12. Jahrhunderts erschien in Südfrankreich ein kleiner Traktat mit dem Titel *Bahir* (Licht). Dieser Traktat, das erste Dokument der Kabbala, verkündete wie mit einem Paukenschlag eine unerhört neue Sicht der Gottheit: Gottes Wesen besteht danach nicht nur aus zehn Potenzen, sondern eine von diesen Potenzen ist auch dezidiert weiblich.

Peter Schäfer zeichnet zunächst die Vorgeschichte dieser Vorstellung von der biblischen Weisheitstradition bis zum Mittelalter nach und fragt dann gezielt nach den Gründen, warum sie ausgerechnet im mittelalterlichen Frankreich ihren ersten Höhepunkt erreichte. Die überraschende Antwort: Judentum und Christentum entdeckten die Weiblichkeit Gottes im 12. Jahrhundert fast zeitgleich wieder neu – das Christentum in einer geradezu explodierenden Marienverehrung und das Judentum in der Betonung einer weiblichen »Inkarnation« Gottes, die sich auf die Erde begibt und als Mittlerin zwischen Gott und seinen Geschöpfen fungiert. Im Unterschied zu dem in der Forschung vorherrschenden Trend, wonach die Wurzeln für die weibliche Dimension Gottes in der spätantiken Gnosis zu suchen seien, entwirft das Buch das Modell eines fruchtbaren interreligiösen Austausches zwischen Judentum und Christentum, jenseits gängiger Klischees von einer ewigen Verfolgungs- und Leidensgeschichte. Aus gemeinsamen Quellen gespeist, entwickelten sich Judentum und Christentum nicht ständig immer weiter auseinander, sondern verfolgten im Gegenteil neue und kühne Ideen, die beiden Religionen gemeinsam sind.

Peter Schäfer, geboren 1943, von 1974 bis 1983 Professor für Judaistik am Martin-Buber-Institut der Universität Köln, seit 1983 an der Freien Universität Berlin. Seit 1998 gleichzeitig Professor an der Universität Princeton. Gastprofessuren an der Hebräischen Universität Jerusalem, am Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, an der Universität Yale und am Jewish Theological Seminary of America 1994 Leibniz-Preis. 2006 Mellon Award. 2007/08 Fellow am Wissenschaftskolleg in Berlin.

VDR

PETER SCHÄFER
WEIBLICHE GOTTES-
BILDER IM
JUDENTUM UND
CHRISTENTUM

Aus dem Englischen übersetzt
von Christian Wiese
und Claus-Jürgen Thornton

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN

Gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet abrufbar.
<http://dnb.d-nb.de>

© Verlag der Weltreligionen
im Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig 2008
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des
öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk
und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Einband: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Erste Auflage 2008

ISBN 978-3-458-71013-4

Die Originalausgabe erschien unter dem Titel:

*Mirror of His Beauty. Feminine Images of God
from the Bible to the Early Kabbalah.*

in der Princeton University Press

© 2002 by Peter Schäfer

WEIBLICHE GOTTESBILDER
IM JUDENTUM UND CHRISTENTUM

INHALT

Vorbemerkung	11
Einführung	13
Teil I: Von der Bibel zum <i>Bahir</i>	33
1 Frau Weisheit	35
2 Philos Weisheit	61
3 Das gnostische Drama	85
4 Die rabbinische Schechina	110
5 Die Schechina der Philosophen	140
6 Die Schechina im <i>Bahir</i>	160
Teil II: Die Suche nach dem Ursprung	181
7 Gnosis	183
8 Das Christentum	196
9 Gegenzeugnis – Maria und die Juden	226
10 Wieviel Ursprung, oder: Die »Einflußangst«	278
Anmerkungen	313
Siglenverzeichnis	367
Abbildungsverzeichnis	368
Bibelstellenverzeichnis	370
Autorenverzeichnis	374
Namenverzeichnis	378
Zur Transliteration und Aussprache	382
Inhaltsverzeichnis	385

Meinen Eltern, Agnes und Josef Schäfer

VORBEMERKUNG

Dieses Buch geht auf mehrere Seminare über das Thema der Weiblichkeit Gottes zurück, die ich sowohl mit meinen Berliner als auch mit meinen Princeton Studentinnen durchgeführt habe. Wie schon bei anderen Gelegenheiten, verdanke ich der anregenden Atmosphäre dieser Seminare wichtige Gedanken und Ideen, ohne die das Buch in dieser Form kaum zustande gekommen wäre. Mit besonderer Freude erinnere ich mich an das letzte Seminar im Frühjahrssemester 1999, zusammen mit meiner Princeton Kollegin Elaine Pagels.

Wie alle meine neueren Veröffentlichungen wurde das Buch ursprünglich auf englisch geschrieben und publiziert. Ich danke meinen Princeton Forschungsassistentinnen Hannah Schell und Annette Yoshiko Reed für ihre unschätzbare Hilfe. Vor allem Annette Reed, nun meine Kollegin an der University of Pennsylvania und Mitherausgeberin der Reihe *Texts and Studies in Ancient Judaism*, hat nicht nur meinen englischen Stil erbarmungslos kritisiert, sondern war auch eine überaus sachkundige Gesprächspartnerin während der Niederschrift des Buches. Meine damaligen Berliner Mitarbeiter Tamara Everharz, Thomas Streffing und Klaus Herrmann halfen mir bei der mühsamen Überprüfung und Vervollständigung von bibliographischen Nachweisen. Für die deutsche Übersetzung danke ich Christian Wiese und Claus-Jürgen Thornton. Dem Verlag der Weltreligionen gilt mein Dank für die professionelle Betreuung der deutschen Ausgabe.

Das Buch ist meinen Eltern Agnes und Josef Schäfer gewidmet, die beide in diesem Jahr ihren neunundachtzigsten Geburtstag feiern.

Berlin und Princeton, März 2008

Peter Schäfer

EINFÜHRUNG

Die These, das Judentum habe den Monotheismus »erfunden«, zählt zu den hoch in Ehren gehaltenen Traditionen der westlichen Kultur. Aus Sicht der meisten Juden und Christen sowie zahlreicher Religionshistoriker stellt die »monotheistische Revolution« der Hebräischen Bibel einen radikalen Bruch mit den antiquierten, rückständigen Greueln der polytheistischen Kulturen dar, die das alte Israel umgaben und ständig bedrohten. In diesem Sinne gilt der jüdische Monotheismus als entscheidender Schritt in der Entwicklung der Menschheit zu immer höheren Religionsformen. Der triumphalistischen christlichen Geschichtsdeutung und ihrer fortschrittsorientierten akademischen Spielart zufolge erreichte diese »Evolution« ihren Höhepunkt im Christentum (genauer: im Protestantismus des 19. Jahrhunderts). So wie der Polytheismus zwangsläufig zum Monotheismus führte, so mußte der liebende Gott des Christentums an die Stelle des fernen, strengen Gottes des Judentums treten. Als das Christentum den jüdischen Monotheismus übernahm, milderte es ihn zugleich durch die Vorstellung der Dreifaltigkeit Gottes und der Inkarnation seines Sohnes auf Erden ab. Nur mit Hilfe dieser »Erweiterung« des strengen Monotheismus, so heißt es, vermochte das Christentum den wahren Glauben von der jüdischen »Verknöcherung« zu befreien und sein Überleben und seine Vervollkommnung sicherzustellen.

Die Vorstellung, der Monotheismus habe sich mit innerer Notwendigkeit aus dem Polytheismus heraus entwickelt, ist genauso klischeehaft wie die Einbildung, er habe seine Vollendung im Christentum erlangt. Was letzteres betrifft, so kann man – trotz der Bemühungen der Kirchenväter – kaum behaupten, die christliche Trinitätslehre stelle den Höhepunkt des Monotheismus dar. Auch können die polytheistischen Re-

ligionen des Alten Orients, ganz im Gegensatz zu dem Bild, das uns unsere westliche Tradition von klein auf eingeprägt hat, sicherlich nicht als Inbegriff religiöser Unreife und unmoralischen Verhaltens gelten, als religiöse Haltung, die der Rettung durch den aufkommenden biblischen Monotheismus bedurfte. Außerdem bedeutete dieser biblische Monotheismus keineswegs den endgültigen, klaren Bruch mit dem polytheistischen Aberglauben, wie wir seit den Tagen unseres Religionsunterrichts glauben. Die Übergänge waren fließend, und zwar in beide Richtungen. Es war eine der großen Errungenschaften der Bibel, daß sie die »abstoßenden« Bräuche der heidnischen Nachbarn Israels übernahm und domestizierte, indem sie diese in ein sich allmählich entwickelndes monotheistisches System integrierte, das sich immer weiter durchsetzte. Doch die zahlreichen Angriffe, die die biblischen Autoren gegen die polytheistischen Praktiken ihrer Landsleute glaubten richten zu müssen, beweisen, daß diese vermeintlichen »Überbleibsel« nach wie vor äußerst lebendig waren.

Ein solcher Fall ist die aus dem ugaritischen Pantheon als Gemahlin des Gottes El wohlbekannte kanaanäische Göttin Aschera. Literarische und archäologische Zeugnisse legen nahe, daß diese Göttin auch in Israel als Gemahlin Baals verehrt wurde (1 Kön 18,19). Unabhängig davon, ob die kultische Errichtung eines hölzernen Pfahls, der in der Bibel auch als »Aschera« bezeichnet wird, symbolisch für die gleichnamige Göttin stand, war er eindeutig ein weithin anerkannter Kultgegenstand (König Manasse brachte ihn laut 2 Kön 21,3.7 sogar in den Jerusalemer Tempel), der erst allmählich aus dem offiziellen biblischen Kult verbannt wurde.¹ Durch die Entdeckung der Inschriften von Kuntillet Ajrud (nahe der Straße von Gaza nach Elat), die aus der jüdischen Königszeit (etwa 1000–587 v. Chr.) stammen, ist unser Bild der frühen israelitischen Religion noch vielfältiger geworden. Sie erwähnen den Gott Israels (und verwenden dabei das klassische biblische Tetragramm JHWH) sowie – höchstwahrscheinlich – »seine Aschera«. Diese Übersetzung ist natürlich umstritten, da sie dem jüdischen Gott eine Königin als Gemahlin zuschreibt,

läßt sich aber nicht einfach von der Hand weisen.² Tatsächlich bauten die jüdischen Söldner, die genau zur Zeit der Herrschaft König Manasses (um 650 v. Chr.) in der Militärkolonie Elephantine an der südlichen Grenze Ägyptens siedelten, nicht nur einen eigenen Tempel (in unmittelbarer Nähe der Kultstätte des ägyptischen Gottes Khnum), sondern beteten darin neben Jahu (JHW) auch zwei Göttinnen an. Ihr Kult spiegelt eine Stufe der judäischen Religion wider (und bewahrte sie mehr als zwei Jahrhunderte lang³), die man kaum als monotheistisch im strengen Sinne des Wortes bezeichnen kann.⁴

Der jüdisch-christliche Monotheismus wurde demnach weder zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte der westlichen Religionen »erreicht«, noch bildet er den Höhepunkt einer linearen religiösen Entwicklung. Als historische Kategorie ist der Begriff nicht besonders hilfreich, noch weniger aber als moralischer Maßstab. Statt dessen sollte man den »Monotheismus« als einen Pol eines breiteren Spektrums verstehen, dessen anderer Pol durch den »Polytheismus« markiert wird. Zwischen diesen beiden Polen gibt es eine Vielzahl möglicher Kombinationen und Konfigurationen, die in Zeit und Raum zustande kommen – und zwar nicht in einer aufsteigenden Linie vom (primitiven) Polytheismus zu (immer höheren) Formen des Monotheismus, sondern in einer Pendelbewegung zwischen Polytheismus und wechselnden Graden des Monotheismus. Ein solches dynamisches Modell bietet den Vorteil, daß es auf Werturteile verzichten kann. Es bewertet den Monotheismus nicht höher als den Polytheismus, strebt aber auch nicht danach, das Vorurteil der angeblichen Überlegenheit des jüdisch-christlichen Monotheismus durch den Versuch einer Wiederbelebung antiker heidnischer Werte auszutreiben. Letzteres ist zum Vorrecht postmoderner Philosophen und Religionshistoriker geworden,⁵ die die polytheistischen Religionen der Antike preisen, da sie in Einklang mit der Natur gelebt hätten, das »Heidentum« als körper- und lebensbejahend würdigen⁶ und behaupten, es gelte, den ägyptischen »Kosmotheismus« wiederzuentdecken als letzte Rettung vor der »mosaischen Unterscheidung«, dem Inbegriff des Monotheismus.⁷

Es geht nicht darum, ein Klischee durch ein anderes zu ersetzen. Vielmehr gilt es, den jüdischen und christlichen Monotheismus als Konstrukt zu erweisen, das mehr umfaßt als das vermeintliche Endprodukt, das heißt als einen ständig im Fluß befindlichen Prozeß, der sich zwischen den Polen eines breiten, vielfältigen Spektrums bewegt. Eine solche Neubewertung des Monotheismus erkennt historische Entwicklungen und Akzentverlagerungen *innerhalb* des Judentums wie des Christentums und gestattet zugleich eine Untersuchung der Beziehung *zwischen* beiden Religionen, die sich von dem fatalen Deutungsmuster befreit, dem zufolge sich die eine Religion in der anderen erfüllt habe. So gesehen verlieren die Kategorien ›Orthodoxie‹ und ›Häresie‹ innerhalb einer Religion ihre rigide Starrheit,⁸ und die Grenzen zwischen den beiden Religionen werden durchlässig.

Seit der Reform König Josias gegen Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. – mit ihrer Zentralisierung des Kults des *einen*, unwandelbaren, männlichen Gottes, der in dem *einen* Tempel in der *einen* Stadt Jerusalem angebetet wird – schlug das Judentum eindeutig den Weg eines immer strengeren Monotheismus ein. Dennoch wäre nichts unzutreffender als die Annahme, die Vorstellung der Einzigkeit Gottes sei das quasidogmatische ›Wesen‹ des Judentums. Gewiß, das tägliche *Shema'-Jisra'el*-Gebet verkündet, daß »der Herr, unser Gott, einzig ist« (Dtn 6,4) – eine feierliche Erklärung, der niemand, zumindest nicht offen, widersprechen würde. Das ist jedoch nur die eine Seite, wie uns die Geschichte des Judentums lehrt. Sofern wir nicht die andere Seite ignorieren und jede Abweichung von dem strengen monotheistischen Ideal als Häresie verwerfen wollen, müssen wir uns der Tatsache stellen, daß die Geschichte des Judentums weitaus komplexer und vielschichtiger ist, als uns der Eifer für den Monotheismus glauben machen möchte.

Das hervorstechendste Beispiel einer innerjüdischen Bewegung, die sich nicht den Regeln eines rigorosen Monotheismus fügte, bietet die jüdische Mystik – insbesondere jene Spielart, die mit dem Fachbegriff ›Kabbala‹ bezeichnet wird.

Sie ist ein Stachel im Fleisch all jener, die das liberale Judentum des 19. Jahrhunderts als Höhepunkt des Monotheismus betrachten, und ist daher von jüdischen wie christlichen Religionshistorikern gleichermaßen verachtet oder verdrängt worden. Doch seit dem bahnbrechenden Werk Gershom Scholems⁹ wissen wir, daß es sich bei der Kabbala um eine der kraftvollsten und lebendigsten Bewegungen im Judentum handelt, die sich zunächst der Wirksamkeit einer gebildeten Elite verdankte, schließlich aber zu einer volkstümlichen Massenbewegung wurde, die das Judentum über viele Jahrhunderte hinweg – bis heute – geprägt hat. Gewiß, die Kabbala ist alles andere als eine einheitliche Erscheinung und hat im Zuge eines langen geschichtlichen Prozesses viele unterschiedliche Gesichter angenommen. Es ist jedoch völlig unzweifelhaft, daß sie einige der radikalsten Vorstellungen in der Geschichte der jüdischen Religion hervorgebracht hat, Vorstellungen, die beträchtlich von dem Paradigma König Josias und seiner »monotheistischen Reform« abweichen. Daß die Kabbalisten darauf beharrten, ihre Religion sei vollkommen monotheistisch, und daß einige dieser Vorstellungen später gezähmt werden mußten, damit sie einem orthodoxeren Bild der jüdischen Religion entsprachen, verstärkt nur den Eindruck ihres radikalen, kühnen Wesens.¹⁰

Die gewagteste Neuerung der Kabbala besteht in ihrer Unterscheidung zwischen zwei »Bereichen« innerhalb Gottes: dem verborgenen, transzendenten Gott, der jegliches menschliche Verstehen übersteigt, und dem Gott, der sich und seine vielgestaltige innere Beschaffenheit dem Eingeweihten (dem Kabbalisten) offenbart hat. Der offenbarte Gott besitzt ein dynamisches inneres Leben, das sich in zehn Potenzen oder Kräften (hebräisch: *sefirot*) entfaltet und unterschiedliche »Facetten« des einen Gottes verkörpert. Die mannigfachen Systeme der Kabbala entwickeln unterschiedliche Konfigurationen der zehn Sefirot (und verleihen ihnen unterschiedliche Namen), stimmen jedoch allesamt darin überein, daß sich unter diesen Potenzen auch eine weibliche Kraft (*sefira*) befindet – neun sind männlich, eine ist weiblich. Dieses weibliche

Prinzip innerhalb Gottes wird als Schechina bezeichnet (*shekhina*, wörtlich: »Einwohnung«) – ein aus der klassischen rabbinischen Literatur vertrauter Begriff. Dort meint er die Gegenwart Gottes in der Welt und ist stets mit Gott synonym; als solche besitzt die Schechina keinerlei weibliche Merkmale. In der Kabbala dagegen wird die Schechina nicht nur als unverwechselbares Prinzip innerhalb des göttlichen Lebens verstanden; dieses wird zudem ausdrücklich und sehr anschaulich als weibliches Prinzip gedeutet.

Diese beiden bedeutenden Neuerungen der Kabbala (als Fachbegriff) – die zehn Sefirot und die Einbeziehung einer weiblichen Potenz – begegnen erstmals in der Geschichte in einem kleinen Buch, das im späten 12. Jahrhundert in der Provence auftauchte: dem Buch *Bahir*.¹¹ Die frühesten Quellen, die wir besitzen, schreiben dieses Buch R. Nechunja ben Ha-Qana zu, einem Gelehrten des 2. Jahrhunderts n. Chr., sind sich jedoch uneinig über den historischen Wert dieser Frühdatierung. Während sich Isaak ben Jakob Kohen aus Soria, ein spanischer Kabbalist des späten 13. Jahrhunderts, auf diese Zuschreibung beruft, um die Herkunft des Buchs aus dem antiken Palästina und somit dessen »Orthodoxie« geltend zu machen,¹² benutzt sie Me'ir ben Simon, ein provençalischer Talmudist und Gegner der Kabbala zu Beginn des 13. Jahrhunderts, um genau das Gegenteil zu beweisen: daß es sich beim *Bahir* um eine Fälschung und das Erzeugnis von Häretikern handelt,

die Lasterliches von Gott reden und von den Gelehrten, die in den Wegen der unverfälschten Tora wandeln und Gott fürchten, während jene in ihren eigenen Augen weise sind und Dinge aus ihrem eigenen Sinn erdichten und sich häretischen Meinungen zuneigen (. . .). Aber Gott bewahre uns vor dem Frevel, solchen häretischen Reden zuzuneigen, von denen es guttäte, in Israel zu schweigen. Und wir haben vernommen, daß ihnen schon ein Buch verfaßt worden ist¹³ und zugekommen, das sie mit dem Namen *Bahir*, das heißt »leuchtend«, benennen, durch das sie aber keineswegs Licht sehen. Dieses Buch ist in unsere Hände ge-

langt, und wir haben daraus erhoben, daß sie es dem Rabbi Nechunja ben Ha-Qana zugeschoben. Da sei Gott davor! Daran ist überhaupt nichts, und jener Gerechte, wie wir ihn kennen, ist keineswegs darüber [das heißt: mit der Abfassung eines solchen Buches] zu Fall gekommen und mit den Frevlern nicht in einem Atem zu nennen. Und die Sprache des Buches und sein ganzer Inhalt beweisen, daß es von jemandem stammt, der weder literarische Sprache noch guten Stil beherrscht, und an vielen Stellen enthält es häretische und ketzerische Worte.¹⁴

»Häresie« ist das Schlüsselwort dieser leidenschaftlichen Anklage, und die Irrlehre, die Me'ir ben Simon bekämpft, besteht genau in der als real empfundenen Gefahr, die Einzigkeit und Einheit Gottes könne preisgegeben und durch eine Vielzahl von Göttern ersetzt werden – mit anderen Worten, der seit Jahrhunderten überwunden geglaubte Polytheismus könne wiederauferstehen. Was uns in der Kabbala entgegentritt, erscheint tatsächlich wie die Wiederkehr des Verdrängten, und diese Wiederkehr erwies sich als um so stärker und brisanter, je länger sie verhindert worden war. Und in der Tat, die polytheistische Komponente der jüdischen Religion war jahrhundertlang verdrängt worden. Das gilt vor allem für das weibliche Element, die Vorstellung von Göttinnen als Partnerinnen und Gefährtinnen der Götter. Zwar spricht Me'ir ben Simon diesen Aspekt der verabscheuten Häresie nicht konkret an, doch er war sich seiner offenkundig bewußt und lehnte ihn rundum ab. Jene, die ein statisches Verständnis des einen Gottes und seines ewigwährenden Sieges über die vielen Götter hatten, mußten jede angebliche oder wirkliche Abweichung von diesem Ideal als Irrlehre anprangern und entsprechend verurteilen. Die Kabbalisten vertraten dagegen eine andere, weit dynamischere Auffassung der jüdischen Religion und behaupteten kühn, ihre »neuen« Vorstellungen seien nichts anderes als die Wiederbelebung des »Alten«. Vielleicht hatten sie darin mehr recht, als sie wußten oder jemals zugeben hätten.

Mein Buch befaßt sich mit der Wiederkehr »polytheistischer« Tendenzen in der Kabbala oder – konkreter – der weiblichen

Erscheinungsform Gottes in dem frühesten kabbalistischen Traktat, dem Buch *Bahir*. Als Ausgangspunkt dient die Frage, ob die kabbalistische Gottesvorstellung mit ihrem Akzent auf Gottes Weiblichkeit jene Neuerung darstellt, die sie – trotz aller Behauptung des Gegenteils auf seiten derer, die sie vertreten – zu sein scheint. Anders formuliert: Das Buch versucht, die Gottesvorstellung des *Bahir* historisch zu verorten und zu zeigen, daß seine Verfasser zu Recht behaupteten, sie beabsichtigten lediglich, dem »Alten« neue Geltung zu verschaffen, der »Tora, die Mose am Berg Sinai gegeben wurde«. Das Problem ist jedoch, was sie unter »alt« verstanden. Ganz gewiß *nicht* das, was wir heute – nach Jahrhunderten der kritischen Bibelwissenschaft – darunter verstehen. Sie können sich schwerlich dessen bewußt gewesen sein, daß das, was sie als die Tora Moses präsentierten, in gewissem Sinne eine Wiederbelebung polytheistischer Gegentendenzen gegen das monotheistische Programm der Hebräischen Bibel darstellte, ein neues Aufbrechen eines verkrusteten Monotheismus, der sich seiner Überlegenheit über den »heidnischen« Polytheismus allzu gewiß geworden war und, schlimmer noch, einige menschliche Grundbedürfnisse vernachlässigt oder verdrängt hatte.

Indem ich die Frage nach dem Ursprung der bahirischen Vorstellung Gottes und seiner weiblichen Erscheinungsform neu stelle, verfolge ich zwei Forschungsziele. Der erste Teil des Buchs (»Von der Bibel zum *Bahir*«) zeichnet die Entwicklung der Idee der Weiblichkeit Gottes von der Hebräischen Bibel bis zum mittelalterlichen Buch *Bahir* nach. Das beginnt in Kapitel 1 mit einer Erörterung der frühjüdischen Weisheits-tradition, die in den kanonischen Büchern Ijob und Sprüche Salomos (Proverbien) sowie in den nachkanonischen Büchern Jesus Sirach (Weisheit ben Sirachs) und Weisheit Salomos (Sapientia Salomonis) in Erscheinung tritt. Alle diese Texte haben eines gemeinsam: Sie bringen die Weisheit (hebräisch *hokhma*, griechisch *sophia*) mit dem Schöpfungsvorgang in Zusammenhang und betrachten »sie«¹⁵ als wesenhafte Struktur der geschaffenen Welt, die (in den meisten Fällen) von Menschen erfaßt und begriffen werden kann. Außerdem wird die