

II. Preist sie,
denn aller
Segen kommt
von ihr

⁶ Zum Folgenden verweise ich auf den forschungsgeschichtlichen Teil in Othmar Keel/Silvia Schroer, „Verdirb sie nicht, ein Segen ist darin“. Biblische Versuche, die Welt als gelungene Schöpfung zu begreifen, Freiburg (CH)/Göttingen (erscheint 2001).

⁷ Bedeutend war im deutschsprachigen Raum Hans Heinrich Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101), Berlin 1966; ders., Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs, Tübingen 1968.

⁸ So sehr pointiert auch Dorothee Sölle, Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985.

⁹ Jan Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990; Schroer, aaO. 12-25; Klaus Koch, Sädaq und Ma'at. Konnektive Gerechtigkeit in Israel und Ägypten?, in: Jan Assmann u.a. (Hg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München 1998, 37-64.

¹⁰ Zitiert nach der Übersetzung von Helmut Brunner, Altägyptische Weisheit, Zürich/München 1988, 111 Z. 46-52.

¹¹ Vgl. ausführlich Antoinette Clark Wire, The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric, Minneapolis 1990, und Elisabeth Schüssler Fiorenza, zuletzt aaO. 225.

¹² Op.cit.

¹³ Vgl. Sung-Hee Lee-Linke (Hg.), Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen, Frankfurt a.M. 1999.

Jüdische Frauen und die Schechina

Susan Starr Sered

Schechina: die Verweilende, die uns nahe ist, die Einwohnung Gottes, seine Gegenwart, die weibliche Seite Gottes. Schechina ist eine grammatikalische Variante der hebräischen Wurzel ŠKN (schin-kaf-nun) - mit der Bedeutung innewohnen, leben, (treu) bleiben, gegenwärtig sein.

Jüdische Feministinnen sind, wie Feministinnen anderer Glaubenstraditionen auch, den konventionellen, männlich orientierten und an maskulinen Attributen festgemachten Sprach- und Vorstellungsbildern des Göttlichen entschieden entgegengetreten. Obwohl jüdische Feministinnen eine Reihe von ausgesprochen theologischen Büchern und Abhandlungen verfasst haben, die sich mit Gottes Wesen und Geschlecht auseinandersetzen¹, richteten sie ihr Augenmerk doch größtenteils und tendenziell auf den rituellen Bereich, wo Sprache und Bilder von Gott in einen liturgischen Prozess eingebettet sind und sich weniger in selbst-

sichere theologische Spitzfindigkeiten hinein steigern. Einen Großteil ihrer spirituellen Kreativität investierten sie in die Entwicklung von Ritualen, die die Gemeinschaft stärken, bestimmten Lebensabschnitten (wie etwa der Entwöhnung oder der ersten Regelblutung) eine religiöse Dimension geben, Trauernden Trost spenden und Kranken Heilung bringen. Dabei werden vor allem Freiheit und Gerechtigkeit in den sakralen Bereich hineingenommen – jene zwei Themen in den Seder-Gottesdiensten von Frauen, die wie die zwei Seiten einer Medaille zusammengehören und bezeichnenderweise in der Woche vor dem Pessachfest zur Sprache kommen. In den letzten zwei Jahrzehnten gehören sie überall in den Vereinigten Staaten zum festen feministischen Repertoire. In diesen und anderen rituellen Kontexten haben jüdische Feministinnen einen beeindruckenden Corpus von Liedern, Gebeten und Zeremonien zusammengetragen, die die geschlechtsorientierten Weisen, sich auf das Göttliche zu beziehen, untersuchen, sie im Spiel einsetzen, sprachanalytisch rigoros auseinandernehmen und wieder neu zusammenfügen.

Es ist schwierig, über eine neue religiöse Bewegung, die so dezentral, pluralistisch und eklektisch ist wie der jüdische Feminismus, allgemeine Aussagen zu machen. Doch fairerweise muss man sagen, und das meine ich wirklich, dass die meisten jüdischen Feministinnen an der eigenen Namensnennung und der ihrer weiblichen Vorfahren mehr interessiert sind als daran, wie das Göttliche zu benennen sei. Das rituelle Element, das sich in jüdischen feministischen Kreisen am stärksten verbreitet zu haben scheint, ist die Namensnennung: Zu Beginn einer Liturgie nennt jede Teilnehmerin (auf Hebräisch, Englisch und/oder Jiddisch) ihren Namen und sagt laut die Namen ihrer weiblichen Vorfahren, so weit sie sie zurückverfolgen konnte. Mit dieser rituellen Namensnennung werden diese Vorfahren in den liturgischen Kreis eingeladen, ein Akt, der für viele von ihnen ebenso zwingend ist wie jede andere Form von Gebet an ein höheres männliches oder weibliches Wesen außerhalb des Kreises. Gewöhnlich ist es dann so, dass die lautesten „Oos“ und „Aas“ tendenziell jenen vorbehalten sind, die ihre Ur-ur-ur-ur-großmutter, weniger jedoch denen, die eine weibliche Gottheit nennen können.

Im folgenden Teil werde ich kurz zusammenfassen, wie sich das herausragendste weibliche Bild für das Göttliche bzw. für ein göttliches Wesen mit weiblichen Zügen in der jüdischen Kultur entwickelt hat – die *Schechina*. Ich bin mir dabei wohl bewusst, mich allzu großer Vereinfachung schuldig zu machen, doch will ich hier die Bedeutung der traditionellen jüdischen Bilder und Begriffe der Schechina wirklich nur in groben Zügen und sehr vereinfacht andeuten. Danach werde ich anhand einiger ritueller Beispiele illustrieren, wie die Schechina bei jüdischen Feministinnen heute verstanden wird. Anschließend

Die Autorin

Susan Starr Sered ist außerordentliche Professorin für Anthropologie an der Bar Ilan University und zur Zeit leitende Direktorin des Women's Studies in Religion-Programms an der Harvard Divinity School. Ihr Interessensgebiet ist die Feldarbeit in Israel und Okinawa (Japan). Ihr neuestes Buch, das im August 2000 erschienen ist, trägt den Titel: *What Makes Women Sick? Maternity, Modesty, and Militarism in Israeli Society*. Anschrift: c/o. CONCILIUM

möchte ich Gründe andeuten, warum viele von ihnen sich gar nicht wohl dabei fühlen, die Schechina so sehr herauszustellen. Und schließlich möchte ich die Frage aufwerfen, ob es wohl möglich sei, darüber nachzudenken, den ursprünglichen Sinn dieses Wortes aus feministischer Sicht freizulegen bzw. zurückzugewinnen.

I. Die Schechina in den Quellen des Frühjudentums in Kurzfassung

Die Bibel enthält einige rätselhafte Stellen, die sich auf die „Herrlichkeit der Schechina“ und „die Flügel der Schechina“ beziehen. Obschon der Sinn dieser Verse völlig im Dunkeln liegt, interpretieren die rabbinischen Weisen des Talmud und des Midrasch sie so, dass sie etwas mit Situationen zu tun haben, in denen von den Manifestationen und der Nähe Gottes zur Menschheit oder einzelnen Menschen die Rede ist. Der Talmudgelehrte Ephraim Urbach erklärt, dass „die Allgegenwart der Gott-Schechina eines der Grundpostulate [der rabbinischen Literatur] ist. Bei den Aussagen über sie handelt es sich nicht um den Versuch, sie zu beschreiben, sondern sie als Manifestationen Gottes und seiner Nähe an festen Orten und zu bestimmten Zeiten zu erklären und sie mit seiner Allgegenwart in Einklang zu bringen. Dabei soll wohl vermieden werden, von Gott losgelöste emanierende Kräfte zu postulieren.“² Urbach gibt über alle einschlägigen Stellen in der rabbinischen Literatur einen Überblick und kommt zu dem Schluss, dass „die Schechina keine ‚Hypostase‘ ist und nicht unabhängig von der Gottheit existiert. Ja, mehr noch, in der Ideologie der Weisen des Talmud und des Midrasch hat der Ausdruck ‚Schechina‘ weder eine Verbindung zur ‚Weisheit‘ noch sind beide miteinander identisch. In allen Aussagen und Geschichten, in denen auf die Schechina Bezug genommen wird, fehlen die bildhaften Ausdrücke wie Fürstin, Gebieterin, Königin oder Braut. Kurz und gut, sie enthalten kein weibliches Element.“³

Im Zuge der weiteren theologischen Entwicklung, aus der die kabbalistische (mystische) Literatur des Hochmittelalters hervorging, wurde die Bezeichnung „Schechina“ schließlich nicht nur als weiblich, sondern als Personifizierung der *Immanenz* Gottes in der Welt verstanden. Kabbalistische, von Männern verfasste Texte, die zu einer extremen Objektivierung von Frauen und des weiblichen Geschlechts⁴ neigten, schildern die Schöpfung in ausgesprochen esoterischer Sicht als einen Prozess, in dem Gott sich in einer Reihe von Emanationen offenbart. In der Terminologie der Kabbala wird auf ihn als den En-Sof (der kein Ende hat) Bezug genommen, und nie wird er in menschlicher Gestalt abgebildet. Um das Universum zu schaffen, erschafft En-Sof zehn Sefirot (Emanationen). Jede von ihnen entspricht einer anderen Seite seiner bzw. ihrer Göttlichkeit. Die eine Hälfte der Emanationen wird als männliches, die andere als weibliches Prinzip dargestellt. Die zehnte, d.h. die „unterste“ der Emanationen, die Schechina, ist jene Seite Gottes, die der Welt am nächsten ist. Die Schechina, im kabbalistischen Denken eine weibliche Hypostase Gottes, muss sich mit dem

männlichen Einen Heiligen, gepriesen sei er, wieder vereinigen, damit *Tikkun*, die „Heilung der Welt“, stattfinden kann [gemeint ist: die Welt in den Zustand der Harmonie zu bringen, die sie im Garten Eden hatte. Anm. d. Ü.].

Esoterische und mystische kabbalistische Schriften entwickelten gewiss tief-schürfende philosophische Ideen und eine Reihe liturgischer Formulierungen, die etwas mit dem Geschlecht und der kosmischen Rolle der Schechina zu tun hatten. Fairerweise muss man aber sagen, dass die Schechina den größten Teil der jüdischen Geschichte über für die meisten Juden, ob Männer oder Frauen, relativ unbedeutend war. Es gab weder proto-feministische noch rituell bedeutsame Untertöne, abgesehen von ein paar ganz wenigen liturgischen Formeln, deren Sinn aber vielen Juden verborgen blieb.

II. Jüdische Feministinnen und die schöpferische Kraft der Schechina

Mit dem Aufkommen des jüdischen Feminismus in den späten siebziger Jahren gewann die Schechina neues Leben. Im Bestreben, von Gott nicht in männlichen Kategorien zu denken, übernahmen und verinnerlichten einige jüdische Feministinnen die Schechina vielfach in der gleichen Weise, wie dies nichtjüdische Feministinnen mit vielen vorchristlichen Göttinnen auch taten. Die Schechina-Gesänge und Rituale jüdischer Feministinnen kreisten der Tendenz nach um zwei zusammenhängende Themen: um die Heilung von Frauenkrankheiten und die Bildung von Frauengemeinschaften. Oft sind diese Themen in den Liedern und Ritualen des Neumondfestes - des *Rosch Hodesch* - miteinander verknüpft, eines traditionellen Frauenfesttages, der bei jüdischen Feministinnen heute einen neuen Aufschwung erlebt. Dieses Fest erwies sich für ein spirituelles Experimentieren als fruchtbarer Boden, der ergiebiger war als der Schabbat oder andere weit mehr bekannte Feiertage. Das lag zum Teil daran, dass die traditionelle Rosch-Hodesch-Liturgie arm an geeigneten Texten ist. In reinen Rosch-Hodesch-Frauengruppen haben jüdische Feministinnen Gemeinschaften und spirituelle Schwesternschaften geformt, jüdische Quellen nach Hinweisen auf das Leben weiblicher Vorfahren durchforstet, eine bisher unbekannte Bibelexegese betrieben und nach spirituellen Antworten auf den Übergang in neue Lebensabschnitte, auf große Erfolge, aber auch auf Lebenskrisen gesucht, die ihre Mitglieder die Jahre hindurch zu bestehen hatten.

Schechina-Gebete sind anscheinend überall in den Vereinigten Staaten, und neuerdings auch weltweit, am meisten unter jenen jüdischen Frauengruppen in Schwung gekommen, die - oft im Kontext des Neumondfestes - zusammenkommen, um einander zu helfen, die Nachwirkungen von Vergewaltigung, Gebärmutterentfernung, Fehlgeburt und andere Verlusterfahrungen spirituell aufzuarbeiten. Immer wenn die Welt männlicher und maskuliner Kraft auf eklatante Weise versagt, wird das Bedürfnis nach einem Göttlichen, das weibliche Züge trägt, umso spürbarer.

Obschon die meisten von Frauengruppen zusammengestellten Rituale nirgendwo

aufgezeichnet sind, gibt es doch einige Sammlungen, wo man prüfen kann, welchen Sinn jüdische Frauen der Schechina heute zuschreiben.

So beschreibt Nancy Helman Shneiderman nach Entfernung ihrer Gebärmutter ein von ihr organisiertes Heilungsritual für Frauen. Ich zitiere hier den Teil der Zeremonie, der sich am ausdrücklichsten auf die Schechina bezieht⁵:

„Vor der rituellen Feier werden im Garten zwei etwa ein Fuß tiefe Löcher gegraben. Ich stehe zwischen beiden und halte meine Gebärmutter in einer Keramikschale, damit sie vom Wasser, das aus einem Henkelkrug über sie gegossen wird, gesegnet und gereinigt wird. Durch das Einpflanzen meiner Gebärmutter füge ich nun gleichsam die beiden Teile meines Lebens neu zusammen. Aus unserer Tiefe schöpfen wir die wesentlichen Dinge, von denen wir leben. Unser Verlangen nach Spiritualität ließ uns nach neuen Weisen Ausschau halten, Körper und Seele zu reinigen.

Alle sagen (während eine Freundin Wasser über die Gebärmutter gießt):

*Frauen sind wie Wasser,
das in uns fließt und fließt.*

*Wie Wasser ist die Schechina,
aus der Tiefe neues Leben spriest.*

Nancy (übergibt die Gebärmutter zum Einpflanzen in eine ungebrannte Schale und) spricht: ‚Ich bringe meine Gebärmutter dar als einen Bund, gebe sie der Erde zurück und ehre so die Quelle allen Lebens. Indem ich sie in den Boden einpflanze, ist meine Trauer vollkommen, und ich bin befreit vom vergangenen Teil meines Lebens.‘

(Wir pflanzten zwei Birnbauerschösslinge ein, den einen über die Gebärmutter, den anderen in das gegrabene Loch.)“

Rabbinerin Lynn Gottlieb hat einen Ritus *Fruits of Creation* zusammengestellt und dokumentiert, der für Frauen bestimmt ist, die nicht gebären können oder es aus freier Entscheidung nicht wollen. In einer Anthologie mit dem Titel *Lifecycles: Jewish Women on Life Passages and Personal Milestones* beschreibt sie einen solchen Ritus für Frauen, die als Ergebnis einer Brustkrebsbehandlung frühzeitig in die Wechseljahre gekommen sind.⁶ Der Ritus fand zur Zeit des Neumonds statt und benutzte traditionelle jüdische Symbole wie einen Gebetsschal und Kerzen. Teil des Rituals war eine von den Frauen spontan gesprochene „Litanei des Kummers“:

„Schekina, du wohnst in allem, was ist: Ich trauere um den Verlust des Kindes, das ich nie zur Welt gebracht habe. Ich trauere um den Verlust der Mutterschaft, die ich schon vor mir gesehen habe. Ich trauere um den Verlust meiner Fähigkeit, Kinder auszutragen. Ich trauere um den Verlust ...“

Wir begannen nach der Melodie, die Deborah komponiert hat, zu wehklagen, bis unsere Tränen flossen, unsere Herzen sich öffneten und unser Geist sich vom Schmerz befreit fühlte. Wir füllten die (nun leere) Schale mit Wasser und reichten sie rundum, wobei jede der Nachbarin das Gesicht wusch und alle einander segneten. Danach kam ein ruhigerer, friedlicherer Text:

„Schechina, die du gibst und nimmst: Ich lasse von meinen Gefühlen der Wut, die ich empfinde, weil ich kein Kind zur Welt bringen konnte. Ich lasse von meinem Zorn auf meinen Mann für die vielen Male, die wir uns über unsere Sehnsucht nach Kindern gestritten haben. Ich lasse meine Gefühle frei, weil ich kein Kind mehr empfangen kann und vergebe mir für schwierige Zeiten. Ich lasse frei ...“

In der letzten Phase des Rituals legte jede Teilnehmerin ein Geschenk oder ein Andenken in die Schale, das eine besondere Eigenschaft zum Ausdruck brachte, die sie an Deborah bewunderte.

„Schechina, die du von Ewigkeit her schöpferisch wirkst und alles erneuerst: Ich feiere meine Hingabe, angesichts von Mühsal und Leid zur Töpferin zu werden. Ich feiere meine Fähigkeit, einen Garten zu pflanzen, voll von Früchten. Ich feiere meine Beziehung mit ..., meine Dankbarkeit für ..., meinen Mut zu ...“

Dann tanzten die Frauen im Kreis und schlossen mit den Worten:

„Schechina, wir danken dir für das stets gegenwärtige Geheimnis, das allem, was ist, innewohnt, das gibt und das nimmt, das von Ewigkeit her schöpferisch wirkt und das Leben endgültig neu schafft.“

Jüdische Feministinnen lieben es zu singen. In einer Kultur, die das freie öffentliche Wort von Frauen traditionell unterdrückt hat, ist Singen ein befreiender, aber auch ein machtvoller Akt, der Gemeinschaft stiftet, wenn die Stimmen von Frauen zu Collagen biblischer Verse und in neuen Dichtungen, verfasst von Frauen der Gegenwart, zusammenklingen. Einige weithin bekannte feministische jüdische Liedermacherinnen haben die Schechina in ihre lyrischen Texte aufgenommen, so zum Beispiel Hannah Tiferet Siegel, Debbie Friedman und Matia Angelou. Am meisten hat sich jedoch Geela Rayzel Raphael, eine rekonstruktivistische Rabbinerin [d.h. die aus der Erneuerungsbewegung kommt, Anm. d. Ü.], ihrer angenommen. Ihre Lieder haben bei Frauengruppen und in Synagogen einen zunehmend breiten und aktiven Hörerkreis gefunden. Drei ihrer Lieder möchte ich hier vorstellen. Sie bringen, soweit ich sehe, das spirituelle Verständnis der Schechina bei heutigen jüdischen Feministinnen am tiefsten zum Ausdruck.⁷

Schechina, meine Schwester im Wind

*Ich fühl' mich getragen vom All,
von der Quelle, aus der alles Leben entspringt,
die den Raum und die Zeit durchströmt
und mich trägt wie ein Kind,
mich zärtlich umfließt wie der Wind.*

*Schechina! Heil' Körper und Geist!
Schechina! meine Freundin, die du mir verheißt
die Kraft Deiner Strahlen
hilf' lindern die Qualen!*

II. Preist sie,
denn aller
Segen kommt
von ihr

*Deine Nähe in mir, so zärtlich bist du,
bisweilen schlug ich die Tür vor dir zu.
Vergaß, sie zu öffnen.*

*Deine Liebe umhüllt mich wie ein Kind,
Schechina, meine Schwester bist du im Wind.*

*Schechina, meine Schwester bist du im Wind,
du machst mich ganz, ich traue dir blind.*

*Dein Flügelrauschen im Wind
wiegt meine Seele wie ein Kind.*

*Schechina, meine Schwester bist du im Wind,
Schechina, du wisperst mir zu im Wind,
Schechina, du drehst und drehst dich im Wind,
Schechina, du bist meine Schwester im Wind.*

(Geela Rayzel Raphael, 1987)

Schechina, du webst ein Netz

Komm, mein Licht, ich wart' auf dich.

*Ich warte auf die Wolken,
den Himmel, bis er neu aufbricht
und meinen Geist entführt zum Licht.*

Ob hoffnungsvoll die Zeiten,

ob aller Prüfung voll,

ob Freude sie bereiten,

ob Änderung das Soll,

wenn du mich rufst, o Schechina,

bin ich dir nah.

(Chor singt:) ah, ah, ah Schechina (3x)

Ihr tief' Geheimnis, wer kann's verstehn?

Sprech' ich zu dir, bist du mir nah.

Ich hab' dich nie gesehn.

o Schechina, ich such' nach dir,

nicht wissend, wo Beginn,

doch plötzlich ich getroffen bin

ganz tief in Herz und Sinn. (Chor)

Ich starre durch das Fenster

aus der Ewigkeiten Meer,

ich warte auf ein Zeichen,

wann kommst du endlich her?

Dann schließ' ich auf die Tür,

der Mantel deiner Wärme

kommt unsichtbar zu mir.

*Ja, trag' mich heim, Trost meiner Seele,
nicht bin ich mehr allein. (Chor)*

*Das Netz der Liebe weben Frauen
im Mondeslicht, im Morgengrauen,
im Kerzen- und im Sternenlicht
bist' Schechina mir stets so nah.
Und hör' ich deine Melodie,
voll Freude dein' Gesang,
wird's strahlend hell in mir wie nie,
so voller Wunder ist dein Klang.
Ich kann nur öffnen meine Tür
und bitten, kehr' doch ein!
Ich weiss, du gibst die Chance mir,
dann bin ich nicht allein. (Chor)*

*Wann immer ich mich einsam fühl',
wann immer fürcht' ich mich,
dann find' ich meinen Platz, und dich
und weiß, wer mich gemacht
aus schimmerndem Licht,
aus funkelndem Tau,
aus übergroßer Macht,
vorbei ist alle Furcht in mir,
ich weiß, dass du bist hier.*

(Geela Rayzel Raphael zusammen mit B'not Ha-Wevana, 1988)

Das Kommen der Schechina

*Ein Volk sind wir, das Frieden will,
unter vielen Völkern hier,
und wie die Frau'n aus alter Zeit,
frei zu sein, ersehnen wir,
zu lösen der Gewohnheit Ketten,
zu malen auf gewebtem Tuch.
Brucha Yah, komm Schechina!
Im Singen heil'ger Lieder
gewirktes Tuch entfaltetst du,
Kommst im Geheimnis wieder.
Voll Majestät, im Nu.
Wohnst tief in uns'rer Seele
und wühlst uns auf,
dein Geist sich uns vermähle.
Gepriesen seiest du und komm!*

II. Preist sie,
denn aller
Segen kommt
von ihr

*(Chor:) Ha-le-lu-ha,
die Zeit der Ankunft ist schon nah,
ihr' Zeichen haben wir geseh'n,
die Herrlichkeit der Schechina
wird leuchten, ja, sie ist schon da.*

*Zurück zur Mutter, heim ins Land,
zurück keh'r'n alle, die verbannt.
die Muttersprach' wird neu belebt,
aus ihr Kultur wird neu geboren,
Die Wolke, über uns sie schwebt,
Jerusalem, ihre Liebe, lebt,
sie ist noch nicht verloren.
Sie wartet, bis die Kinder kommen,
im Tempel findet sie die Ruh',
den Platz, um nieder sich zu lassen.
Des Adlers Flügel Schutz bist du.
Ihr Feuer uns erhellt die Nacht.
Ihr Flügelschlag uns glücklich macht,
wenn Lieder wir anstimmen
und voller Sehnsucht singen:
Komm, ja komm!
Sukkat Schalom (Chor)*

*Wir bauen uns're Macht auf dich,
denn da du weiblich bist,
klärst du auch unser'n Blick.
Dann sehen wir, neu wird die Welt.
Der Funken deines Geistes,
hat unser Herz erhellt.*

*Gepriesen sei ihre Ruach! Komm geschwind!
Du bist ja der Schöpfung spielendes Kind
Hell leuchtet sie auf,
strahlend ihr Schein,
das Dunkel verbannt,
es wird nicht mehr sein.
Der Mond ihr Symbol,
er verscheucht alle Nacht,
der Regenbogen, in all seiner Pracht,
verkündet das Kommen der Schechina
Brucha Yah Schechina! (Chor)*

(Geela Rayzel Raphael, 1987)

Jedes dieser Lieder zeichnet ein vornehmlich weibliches Bild der Schechina, die mit „weiblichen“ Symbolen wie etwa dem Mond dargestellt wird oder die sich als

Trostspenderin offenbart, besonders, wenn auch nicht ausschließlich, für Frauen. In den Liedern Raphaels gewinnt das talmudische Verständnis von der *Immanenz* der Schechina sowie das kabbalistische, sie sei die den Menschen *am nächsten* stehende Seite Gottes, neue theologische Dimensionen: Die Schechina ist tief in uns verborgen und uns immer zugänglich; wir müssen nur lernen, richtig zu sehen und in uns hineinzuhorchen.

III. Probleme der Schechina

Wenn sich auch Rituale und Lieder wie diese nicht überall in jüdisch-feministischen Kontexten finden, so sind sie doch auch nicht ungewöhnlich – es gibt Dutzende, wenn nicht Hunderte von ihnen „draußen“ in anderen feministisch orientierten Gemeinden. Wie schon gesagt, hat die Schechina immer noch nicht in dem Maße Anklang gefunden, wie jüdische Feministinnen sich das in den ersten Jahren ihrer spirituellen Arbeit vielleicht erhofft hatten. Ellen Umansky hat einen Typ von Problemen benannt, die sie bei der angewandten Metaphorik empfindet: „Würden wir die Schechina als Göttin bezeichnen, und Gott weiterhin als Tetragramm JHWH, dann könnten wir (nicht ganz zu Unrecht) der Nähe zum Polytheismus beschuldigt werden. Dem könnten wir zwar dadurch begegnen, dass wir nur ihr göttliche Verehrung zukommen lassen und würden so den Monotheismus unseres Glaubens wahren, doch wäre das im Letzten auch nichts anderes, als Gott als Herrn zu verehren. Wenn ich an *Rosch Hodesch* (der Feier des Neumonds) allein mit Frauen zusammen bin, dann erscheint eine Anrufung Gottes als Schechina durchaus angebracht, doch mit Männern zusammen müssten wohl meine Gottesbilder umgreifender sein, um jenen Göttlichen Funken widerzuspiegeln, der in uns gemeinsam leuchtet.“⁸

Marcia Falk, deren *Book of Blessings* unter jüdischen Feministinnen zum liturgischen Standard geworden ist, hat die Schechina als geeigneten Ausdruck für das Göttliche ebenfalls, wenn auch aus ganz anderen Gründen, zurückgewiesen. „Die Schechina war ursprünglich kein weibliches Bildwort; sie wurde das erst in der kabbalistischen Zeit. Und als sie ausdrücklich mit dem Weiblichen in Verbindung gebracht wurde, hat das den Frauen auch nicht gerade zu größerer Eigenständigkeit verholfen, schon gar nicht im kabbalistischen Denken, wo männlich und weiblich noch hierarchische Gegensätze waren. In der jüdischen Tradition stand die Schechina nie auf gleicher Ebene wie das machtvolle *Kadosh Baruch Hu*, der Eine Heilige, gepriesen sei sein Name, ihr Schöpfer, Meister, Bräutigam, die letzte Wirklichkeit, aus der sie lediglich als Emanation hervorgeht.“⁹

Die feministische Theologin Rachel Adler wirft völlig zu Recht die Frage auf, ob es denn „möglich sei, die Schechina aus ihren wesenszugehörigen und geschlechtsbestimmten Bedeutungen herauszulösen, mit denen die jüdische Mystik sie umgeben hat.“¹⁰ Hier liegt meiner Meinung nach das eigentliche Problem, das sich jüdischen Feministinnen stellt. Die Schechina ist Teil einer Kultur, die nicht nur bestimmte Seiten Gottes einem Geschlecht zuordnet. Sie tut das gleiche mit der *Zeit* (in der jüdischen Kultur ist der Schabbat weiblich), dem *Raum* (z.B. Jerusa-

lem) und den sichtbaren *Himmelskörpern* (dem Mond). Ich habe den Eindruck, dass geschlechtsorientierte Bezeichnungen für Gott, die Zeit und den Raum in der Geographie des Kosmos unabänderlich festgeschrieben sind. In alles Sein ist von Anbeginn an die Polarität des Geschlechtlichen eingegossen, und so wird es auch ganz „natürlich“ als geschlechtsgeprägt verstanden. Menschlicher Widerstand gegen geschlechtsbestimmte Rollen ist in diesem Fall ebenso irreführend wie aussichtslos – alles Existierende ist polar bzw. geschlechtsbestimmt.

Das Problem der Schechina wirft extrem schwierige Fragen auf, die alle etwas mit der Möglichkeit zu tun haben, jede Art von geschlechtsorientierten religiösen Symbolen feministisch neu zu bestimmen. Welchen Nutzen können Frauen jemals davon haben, sich vorzugsweise an weiblichen Symbolen und symbolischen Gegenständen zu orientieren, die bestenfalls einen vorgegebenen Geschlechtsunterschied objektivieren und schlimmstenfalls eine hierarchische Sozialordnung mit sakralen Vorschriften ausstatten? Ist es denn nicht wahrscheinlich so, dass eine Rückgewinnung geschlechtsbestimmter religiöser Symbole nur einfach Vorstellungen des unaufhörlich ablaufenden Entstehungsprozesses alles Seienden neu beleben und verstärken werden – Ideen, die dazu dienen, die möglichen, allen Individuen offen stehenden Lebenswege einzuengen, indem man den Eindruck erweckt, als würde geschlechtsbestimmtes Rollenverhalten als Sozialkonstrukt sich in göttlichen und kosmischen Attributen widerspiegeln – oder umgekehrt deren Spiegelbild sein?¹¹

IV. Lässt sich der Ursprungssinn der Schechina zurückgewinnen?

Für mich besteht kein Zweifel, dass eine Rückgewinnung und Höherbewertung des ursprünglichen Sinnes der Schechina *den* springenden Punkt in der jüdischen feministischen Spiritualität bilden. Eine göttliche Stimme zu finden, die weiblich ist, und einen Platz im Kosmos für die spirituelle Kraft des Weiblichen, stärkt die Persönlichkeit von Frauen: unser Leben und unsere Identität werden dadurch mit einem Kosmos verknüpft, der weiblich verstanden wird. Die Worte „Gott, die du ...“ aussprechen zu können, befreit unser Bewusstsein in einer Weise, wie es nur wenige Akte können – da sie uns die Möglichkeit bieten, einen Kosmos zu denken und begrifflich zu fassen, der nicht von Vätern und Königen regiert wird. Es gibt nur wenige Spracherfahrungen, die sich so gut anfühlen wie der Geschmack des göttlich Weiblichen, der einem bei den Liedern der Schechina auf der Zunge zergeht. Man darf jedoch nicht vergessen, dass geschlechtsbestimmte Gottheiten eine zweiseitige Sache sind: Sie können die Persönlichkeit von Männern oder Frauen stärken, sie können aber auch das Geschlecht als eine natürlich vorgegebene Ordnung in den Rang des Heiligen und Unantastbaren erheben.

An dieser Stelle der Entwicklung des jüdischen Feminismus möchte ich zwar nicht dafür plädieren, die Bildersprache der Schechina und die von jüdischen Feministinnen geschaffenen Liturgien aufzugeben, wohl aber meine ich, dass man

sich klugerweise darüber Gedanken machen sollte, wie man die Schechina von ihrer geschlechtsbezogenen Identität, dem Erbe kabbalistischer Interpreten, befreien könnte. Wie bereits im Vorausgehenden gesagt, konzentrieren sich die Einwände heutiger Feministinnen tendenziell auf die Geschlechtsbezogenheit der Schechina, nicht aber auf ihre anderen Sinnaspekte. So finde ich es ermutigend, dass in der vorkabbalistischen Literatur die Schechina in keinem kulturell signifikanten Sinne weiblich zu sein schien. Das Wort sollte weniger eine ausgeprägt weibliche Identität personifizieren, die - eigenartig genug - mit den Frauen zugewiesenen sozialen Rollen übereinstimmte, sondern meinte einfach eine weibliche grammatikalische Form - eine kulturelle Last (die zwar immer noch nicht bedeutungslos ist), mit der man sich aber leichter abfinden könnte. Wichtiger als alles andere in dieser frühen Periode war die Immanenz der Schechina, nicht ihr Geschlecht.

Als jüdische Feministin fühle ich mich geehrt, mich an der überragenden jüdischen Theologin Miriam Simos-Starhawk orientieren zu können. Sie hat westliche, patriarchale religiöse Weltbilder, die die Gottheit in einen außerweltlichen Bereich absondern, analysiert und kritisch bewertet. „Natürlich gibt es in jeder Tradition Ausnahmen, doch in der weitgespannten Perspektive des Christentums, des Judentums und des Islam ist Gott *transzendent*, und seine Gesetze sind absolute Größen, die in einem Kontext betrachtet werden können, der sich von der Wirklichkeit menschlicher Bedürfnisse und Wünsche und ihren faktischen Auswirkungen loslöst.“

Nach Starhawk besteht das Problem in Folgendem: „Wenn wir meinen, das Heilige - und deshalb der höchste Wert - sei nicht in dem zu finden, was sichtbar, greifbar und erfahrbar sei, dann halten wir an einem innerlich gespaltenen Bewusstsein fest, das es uns erlaubt, in der Verfolgung eines nichtgreifbaren und unsichtbaren Guten höchst bequem anderen Schmerz und Leid zuzufügen.“¹² Gottes *Immanenz* dagegen durchdringt und erfüllt all unser Tun und Lassen gegenüber anderen Menschen wie gegenüber der Erde, die wir betreten, mit einer *immanent* sittlichen Bedeutung.

Jüdische Feministinnen wie Starhawk fordern uns auf, die Schechina in unserer Welt als freundliche Nachbarin willkommen zu heißen, die mit uns verbunden ist und uns in höchst komplexen Netzwerken der Achtung und Fürsorge auch *miteinander* verbindet. Das aber sei wichtiger als sie zu idealisieren oder sie als weibliche Emanation oder Hypostase einer transzendenten [männlichen] Gottheit zu verdinglichen. Rabbi Akiva, berühmt für seine Worte, das größte Gebot in der Tora sei „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, werden auch, und wie ich finde zutreffend, die Worte zugeschrieben: „Wenn Mann und Frau es wert sind, dann nimmt die Schechina in ihrer Mitte Wohnung; sind sie es nicht, dann möge Feuer sie verzehren“ (B.T. Sota 17a). In freier Abwandlung dieser Worte möchte ich mich seinem Glauben anschließen und sagen, wenn wir den Wert des Männlichen und Weiblichen anerkennen, dann wird Gottes Gegenwart unter uns wirklich; lassen wir es an solcher Anerkennung fehlen, dann steht das Überleben unserer Gattung auf dieser herrlichen Erde auf dem Spiel.

¹ Am einflussreichsten war J. Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco 1990. Deutsch: *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992.

² E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, 47.

³ Ebd. 63; 65.

⁴ Eine ausführliche Analyse von Geschlechtsbezeichnungen in der kabbalistischen Literatur bietet E. R. Wolfson, *Circle in the Square*, Albany 1995; vgl. auch J. Mair, *Die Kabbalah. Einführung - klassische Texte - Erläuterungen*, München 1995.

⁵ *Midlife Covenant: Healing Ritual After Hysterectomy*, in: E. Resnick Levine (Hg.), *A Ceremonies Sampler: New Rites, Celebrations, and Observances of Jewish Women*, La Jolla 1991, 55-60.

⁶ Hg. von D. Orenstein, Woodstock 1994, 40-43.

⁷ Abdruck der Lieder mit Genehmigung der Autorin. Aufnahmen von Raphaels Musik können über MIRAJ, 166, E. Levering Mill Road, Suite 240, Bala Cynwyd, PA 19004 bestellt werden.

⁸ (Re)Imaging the Divine, in: *Response* 41/42, 119.

⁹ *Notes on Composing New Blessings*, in: J. Plaskow/C. P. Christ (Hg.), *Weaving the Visions: Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco 1989, 129-130.

¹⁰ *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia 1998, 100.

¹¹ Ein großer Teil meines Unbehagens an geschlechtsbestimmten Gottheiten (einschließlich der weiblichen) stammt aus meiner Feldarbeit in Okinawa, der einzigen Gesellschaft unserer Zeit, wo Priesterinnen die anerkannten Leiter des tragenden aktiven Kerns der Religion sind. Die tausenderlei Gottheiten, die sich in der religiösen Kultur Okinawas zusammengefunden haben, sind vom Geschlecht her gesehen neutral oder höchstens ganz entfernt einem solchen zugeordnet. Wie ich in meinem Buch *Women of the Sacred Groves: Divine Priestesses of Okinawa*, New York 1999 begründete, ist das Gegenteil des kosmischen Patriarchats nicht das kosmische Matriarchat. Die Priesterinnen von Okinawa ersetzen nicht einen Vatergott durch eine Muttergöttin, sondern erkennen eher gleichgestellte oder geschlechtsneutrale kosmische Wesenheiten an und beten zu ihnen.

¹² *Ethics and Justice in Goddess Religion*, in: B. H. Andolsen/Ch. E. Gudorf/M. D. Pellauer (Hg.), *Women's Conscience: A Reader in Feminist Ethics*, San Francisco 1985, 194.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz