

MAGDALENE L. FRETTLÖH

Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind ...

Über geschlechtsspezifische Gottesbilder, die Gottesbild-
lichkeit des Menschen und das Bilderverbot

foedus-verlag

Inhalt

Vorwort	7
I. Der Mensch als Bild Gottes – <i>darum</i> : „Du sollst dir kein Bildnis machen ...“	11
1. Die Gottesbildlichkeit <i>aller</i> Menschen – das oberste Gebot	13
2. Frauen – Bilder Gottes aus zweiter Hand?	16
2.1 Der Mann, „Gottes Bild und Glanz“ – die Frau, „Glanz des Mannes“. Wie Paulus 1Mose 1,27 liest	17
2.2 „... der Mensch, ein Mann ..., des Schöpfers Hauch und Ebenbild“. Ein Beispiel für die Dialektik der Aufklärung	20
3. Geschlechterdiskurs – biblisch-theologisch	28
4. Das Bilderverbot <i>und</i> die Gottesbildlichkeit des Menschen. Drei Lektüren eines Satzes	31
II. Geschlechtergerecht von Gott reden, aber wie?	38
1. Gott – männlich aus gutem Grund!? Das alte Problem in neuem Gewand	38
1.1 Plädoyer für die Männlichkeit Gottes: warum weibliche Metaphern für Gott nicht taugen (K. Berger) <i>Exkurs: „Chawwā (Eva), ... Mutter aller Lebendigen“ – ein Ehrenname für jede Frau?</i>	39
1.2 Göttliche Geschlechtertypologie: von der väterlichen Distanz zur mütterlichen Nähe Gottes (W. Härle)	48
1.3 Der Verlust der Metapher: von väterlich-mütterlichen Bildern zum Vaternamen Gottes (W. Pannenberg)	56

2. Der Einspruch des Bilderverbots: Gott ist immer noch die/der ganz <i>Andere</i>	61
3. Die Metapher nicht vergessen: Warum Vater und Mutter <i>Fremdworte</i> für Gott bleiben müssen	69
4. „Im Schatten deiner Flügel ...“ – ein Beispiel für metaphorisch konkrete und menschliche Rede von Gott <i>jenseits</i> der Geschlechterdifferenz	72
5. Welche Bilder von Gott (ge) <i>brauchen</i> wir? – Ein Wortwechsel mit Elias Canetti	79

Vorwort

„Was uns wirklich wichtig ist, davon lässt sich kein Bild machen.“¹ Mit dieser Weisheit verbindet Hans Belting die Erwartung, dass

„die Kirche, die einmal die Bilder instrumentalisierte, [...] eigentlich heute [...] die Bildlosigkeit, die Transzendenz des Bildes, [...] die Unsichtbarkeit und die Undarstellbarkeit der großen Themen des Menschen, der Religion schützen und propagieren [müsste]. Sie müsste Bildaskese betreiben. Sie müsste wieder ins Bewusstsein bringen, dass ebenso wenig, wie sich die Welt in Informationen begreifen lässt, sich die Welt und die Dinge, die uns wirklich wichtig sind, darstellen lassen“ (36).

Wo Bilder für die maßgebliche, vielleicht sogar einzige Realität gehalten werden, wo der Konsum der ununterbrochenen medialen Bilderflut zur Idolatrie verführt, zu jener Verehrung von Bildern, in der die Differenz von Bild und Wirklichkeit vernichtet ist, da könnte die Kirche der Raum für eine medienkritische Bilderpolitik werden, besänne sie sich auf die Tradition des biblischen Bilderverbots. Wer, wenn nicht die Kirche müsste doch wissen, dass „wo immer Bilderstreit ausgebrochen ist, [...] er ein Streit um das Gottesbild, nicht um das Bild im allgemeinen Sinn“ (33) war. Stattdessen aber sieht Belting, wie die Kirchen selbst sich als „Bildertruhe[n]“ (38) präsentieren, ihre Botschaft als Warenangebot auf dem Markt feilbieten und sich dabei der Gefahr einer bedenkenlosen Huldigung der Bilder aussetzen, und erkennt nüchtern, dass seine Hoffnung darum wohl utopisch bleiben wird.

Auch die folgenden Beobachtungen und Überlegungen werden den Erwartungen Beltings an eine konsequente Bildaskese oder gar Bildlosigkeit nicht entsprechen, zumal sie sich

1 *Hans Belting*, *Skizzen zur Bilderfrage und zur Bilderpolitik heute*, in: *Bilderverbot: Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, hrsg. von Eckhard Nordhofen, Paderborn u.a. 2001, 27-38, 36 (Seitenzahlen im Text).

allein auf die *theologischen Sprachbilder* beziehen. Gleichwohl wissen sie sich der neuen Achtsamkeit auf das Bilderverbot verpflichtet, die bei Kunsthistorikern und Künstlerinnen, Philosophinnen und Dichtern, Politologen und Literaturwissenschaftlerinnen begegnet. Sie sind es, die Theologie und Kirche an die eigene Tradition verweisen und uns zur Wahrung des Bilderverbots anhalten. Die kritische und befreiende Kraft dieses Gebots leuchtet in den Bild-Diskursen außerhalb der Kirchenmauern gegenwärtig viel heller auf.

Es geht mir im folgenden um die Wahrnehmung und Überwindung einer in den eigenen Reihen bis heute praktizierten *Idolatrie*, jenem Reden von Gott nämlich, das sich in einer eindeutigen Bevorzugung oder gar ausschließlichen Verwendung männlicher Ausdrucksformen ausspricht. Mit einem *genderperspektivierten* Blick auf ausgewählte Beispiele möchte ich zeigen, wie dieser Sprachgebrauch die Gottesbildlichkeit *des* Menschen untergräbt *und* gegen das Bilderverbot verstößt.

Manche Leser, Leserinnen vor allem, werden dabei vielleicht eine eingehendere Beschäftigung mit weiblichen Gottesbildern, etwa mit der Muttermetaphorik, vermissen. Sie möchte ich ausdrücklich darauf hinweisen, dass es zu dieser Studie ein Komplement gibt: Unter dem Titel „Gottes ‚Mutterschößigkeit‘ – ein weibliches Gottesbild?“ erörtere ich „die mögliche Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott“² – ebenfalls im Horizont des Bilderverbots und verbunden mit der aufregenden Frage nach der Leiblichkeit Gottes.

Dieses Büchlein, in dem einige Vortrags- und Seminartexte aus den letzten Jahren in überarbeiteter Form zusammen gestellt sind, ist entstanden aus Anlass der Hauptversammlung des Reformierten Bundes in Nürnberg vom 13. bis 15. Juni 2002, die unter dem Titel „Von der Weisheit des Bilderverbots“ an das Bilderverbot als *das* „Kriterium theologischen Redens von

2 In: Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Bd. 2 (Jabboq 3), hrsg. von Jürgen Ebach u.a., Gütersloh 2002. Vgl. dazu im Anhang die Inhaltsübersicht.

Gott”³ in der reformierten Tradition erinnert. Zu einer *weisen* Beschäftigung mit der Weisheit des Bilderverbots gehört m.E. auch die Aufmerksamkeit auf die (mögliche und unmögliche) geschlechtsspezifische Identität der Bilder wie die (unmöglichen und möglichen) Bilder geschlechtsspezifischer Identität. Und in dieser Hinsicht scheint mir vor jeder Bildaskese ein genaues Hinsehen auf die vorhandenen, allzu selbstverständlich gebrauchten Bilder sowie hier und da auch ein – bedachter – Bildersturm vonnöten zu sein.

Ruth Heß, die den Text auch Korrektur gelesen hat, verdanke ich so manche Anregung aus Nachdenklichkeit *und* Heiterkeit erzeugenden Gesprächen über die mögliche Unmöglichkeit unseres Redens von Gott. Sie hat mich insbesondere auf die biblische Flügelmetaphorik (II.4) als einen Weg aus dem *theologischen gender trouble* aufmerksam gemacht.

Jörg Schmidt danke ich für die angenehme, unkomplizierte Zusammenarbeit. Er hat diese kurzfristig „dazwischen gekommene“ Publikation im foedus-Verlag ermöglicht und meinen Text umsichtig in eine leserInnenfreundliche Gestalt gefügt.

Bochum, im März 2002

Magdalene L. Frettlöh

3 Vgl. *Christian Link*, Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott (1977), in: ders., Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung. Theologische Studien, Neukirchen-Vluyn 1997, 3-35.

I. Der Mensch als Bild Gottes – *darum:* „Du sollst dir kein Bildnis machen ...“

„Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geöffnete Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selber ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten.“⁴

In diesen Sätzen, die das platonische Urbild-Abbild-Schema und überhaupt jedes ikonische (Repräsentations-)Modell hinter sich lassen, hat Emmanuel Lévinas das biblische Bilderverbot mit einer radikalen Wendung ins Ethische, in Gestalt der Verantwortung für den anderen Menschen, zu Ende gedacht.⁵ Diesem philosophischen, sich aus biblisch-talmudischen wie griechischen Traditionen speisenden Denken der Alterität bedeutet das Angesicht des Anderen nicht die Nähe des fernen oder die Offenbarung des verborgenen Gottes. Anders als in christlicher Inkarnationstheologie tritt hier kein transzendenter Gott in die Immanenz des irdischen Geschehens ein. Die Beziehung zwischen dem Anderen und dem Unendlichen ist nicht der Verweisungszusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Hier findet keine Vergegenwärtigung eines Abwesenden, keine Manifestation eines Unsichtbaren statt. Vielmehr verweist das Angesicht des anderen Menschen auf einen absolut abwesenden

4 Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München ³1992, 235.

5 Zu E. Lévinas' radikaler Befolgung des Bilderverbots vgl. *Micha Brumlik*, *Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Bilderverbot*, Frankfurt a.M. 1994, 96-115; *Torsten Habbel*, *Die im Antlitz zurückgelassene Spur. Bilderverbot im Denken Emmanuel Levinas'*, in: *Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2)*, hrsg. von Michael J. Rainer/Hans Gerd Janßen, Münster 1997, 161-164.

Gott, der in einer unvordenklichen Vergangenheit, die durch keine Erinnerung einzuholen ist, vorübergegangen ist. Das Angesicht hält sich in der *Spur* dieses transzendenten Gottes, von dem her es seine Bedeutung hat.

Eine Spur aber verweist nicht nur auf eine verflossene, unumkehrbare Vergangenheit, sie ist auch selbst vom Verschwinden bedroht. Ob in der Begegnung mit dem Anderen die Hinterlassenschaft des vorübergegangenen Gottes wahr genommen wird, hängt davon ab, ob ich auf den Appell des Angesichts antworte, und das heißt: mich der Nacktheit, der Bedürftigkeit des Anderen stelle. Die Epiphanie des Angesichts, in der der Andere auf mich zukommt und sich mir in seiner Not aufnötigt, kommt einer *Heimsuchung* gleich, die mich unentrinnbar und unvertretbar in die Verantwortung nimmt. Komme ich dieser Verantwortung nach, dann ist dies ein Aufbruch *ohne Rückkehr* zu mir selbst und eine Bewegung auf den Anderen zu, die nicht auf die Aufhebung seiner Alterität hinausläuft, sondern diese unbedingt wahrht. Die Epiphanie des Angesichts fordert das Ich zu einer heteronomen Erfahrung heraus, die es aus aller Selbstbehauptung und Selbstgefälligkeit, Selbstsicherung und Selbstsorge herausruft. Allein in diesem ebenso vorbehaltlosen wie rückhaltlosen Zugehen auf den mich grenzenlos beanspruchenden Anderen kann nach Lévinas das Ich dem Unendlichen und der Transzendenz auf die Spur kommen und dafür Sorge tragen, dass die Spur nicht ausgelöscht wird, die der immer schon sich ab-solviert habende Gott im Angesicht des Anderen zurückgelassen hat.

Die folgenden Beobachtungen zum Zusammenhang von Bilderverbot und Gottesbildlichkeit des Menschen bleiben hinter E. Lévinas' radikal ethischer Interpretation des Bilderverbots zurück – auch und gerade, weil sie christlich theologisch anders als der Philosoph von Gott reden (müssen). Der Lévinas' durch und durch antiidealistischem Denken eingeschriebenen emphatischen Würdigung der *unverfügbaren Andersheit* der/des Anderen – sei es des Menschen, sei es Gottes – versuchen sie dennoch zu entsprechen.

1. Die Gottesbildlichkeit *aller* Menschen – das oberste Gebot

Der biblische Schöpfungsbericht bezeugt eine gleichursprüngliche und gleichwertige Gottesbildlichkeit aller Menschen:

*„Und Gott schuf den Menschen in SEINEM Bild (zäläm),
im Bild Gottes schuf ER ihn;
männlich und weiblich schuf ER sie“ (1Mose 1,27).*

Dem Menschen, der in der Zweiheit von *männlich* und *weiblich* geschaffen worden ist – und dies ist die einzige schöpfungsgemäße Differenz innerhalb der Menschheit –, dem Menschen als *Mit-*mensch gilt die Bestimmung, imago Dei zu sein. Die Geschlechterdifferenz, die nicht identisch sein muss mit der Unterscheidung von Frauen und Männern, markiert dabei die bleibende Andersheit des jeweils anderen Menschen, die durch keine noch so nahe Beziehung aufgehoben werden kann. Das „und“ verbindet, aber es identifiziert nicht. Der anthropologische Plural korrespondiert dem göttlichen: „Lasst UNS einen Menschen machen ...!“ (1Mose 1,26); dem beziehungsreichen Gott entspricht der beziehungsfähige und -bedürftige Mensch, ohne dass deshalb die Mitmenschlichkeit des Menschen oder gar die Beziehung von Mann und Frau schon die inhaltliche Bestimmung der Gottesbildlichkeit abgibt.

Damit aber ist deutlich: Weder in der Männlichkeit noch in der Weiblichkeit liegt eine besondere Eignung des Menschen zur Gottesbildlichkeit – und ebenso wenig ein Hindernis. 1Mose 1,27 kennt keine verminderte imago Dei der Frau. Und noch deutlicher heißt es in 1Mose 5,1f:

„Dies ist das Buch der Familiengeschichte Adams (= des Menschen):

Am Tag, als Gott den Menschen schuf – in SEINEM Bild machte Gott ihn –,

*männlich und weiblich schuf ER sie und segnete sie
und nannte ihren Namen ‚Mensch‘ (Adam) – am Tag, als sie
geschaffen wurden.“*

Wie Frauen und Männer gleichermaßen den Gattungsnamen „Mensch“⁶ tragen, so sind sie auch beide im Bild Gottes geschaffen. Mehr noch: In der *Universalität* der Gottesbildlichkeit liegt ihr *Gebotscharakter*; die Gabe des Schöpfers wird zur Aufgabe.

In der rabbinischen Deutung schließt sich an 1Mose 5,1 die Frage nach der Hauptregel der Tora, also nach dem größten Gebot (vgl. Mk 12,28-34 Par.) an. Im Midrasch Bereschit Rabba heißt es am Ende einer langen Auslegung dieses Verses (Parascha 24):

„Ben Asai sagt: ‚Dies ist das Buch der Familiengeschichte Adams [...]‘ [1Mose 5,1] – [das ist] eine große Regel (k^lal gādöl) in der Tora.

Rabbi Akiva sagt: ‚Sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘ [3Mose 19,18] – [das ist] eine größere Regel als jene; [denn sie zielt darauf], dass du nicht sagst: ‚Weil ich verachtet werde, soll [auch] mein Mitmensch verachtet werden.‘

[Darauf] sagt Rabbi Tanchuma: Wenn du so handelst, wisse, wen du verachtest – ‚im Bild Gottes machte er ihn‘ [1Mose 5,1].“⁷

Was veranlasst Ben Asai dazu, in 1Mose 5,1 – mit dem Versanfang ist in der rabbinischen Schriftauslegung jeweils der ganze Vers zitiert – eine Hauptregel der Tora zu sehen? Es ist die Gottesbildlichkeit *des* Menschen, die für Ben Asai die Richtschnur des Verhaltens untereinander sein soll. Dass *alle* Menschen und nicht nur bestimmte und die einen nicht mehr oder weniger als andere im Bild Gottes geschaffen sind, ist das Kriterium, an dem menschliches Tun und Lassen sich zu orientieren hat. Alle Unterschiede, die zwischen Menschen bestehen, relativieren sich angesichts der Würde jedes Menschen, Bild Gottes zu sein. Darum kann das Befolgen der Weisungen Gottes nicht

6 Auch nach der Vertreibung aus dem Paradiesgarten ist „Adam“ keineswegs nur ein männlicher Eigennamen, sondern immer auch noch – in der Erinnerung an die ursprüngliche Güte der Schöpfung – transparent für die genuine, geschlechtsunspecifische Bedeutung des Wortes, nämlich „Mensch“.

7 Übersetzung im Anschluss an *Pierre Lenhardt/Peter von der Osten Sacken*, Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament (ANTZ 1), Berlin 1987, 174f; zur Auslegung unter der Überschrift „Nächstenliebe“ vgl. 174-199.

an den Grenzen des eigenen Volkes, der eigenen Religion, der eigenen Hautfarbe, der eigenen sozialen Schicht, des eigenen Geschlechts, der eigenen Partei, der eigenen Weltanschauung ... Halt machen.

Rabbi Akiva hält dagegen das Gebot der Nächstenliebe in 3Mose 19,18 gegenüber der Gottesbildlichkeit aller Menschen für das größere Gebot. Das Verhalten zum *Nächsten*, womit im Licht von 1Mose 5,1 *alle* Mitmenschen gemeint sind, wird durch die Liebe inhaltlich bestimmt. Ausgeschlossen ist damit ein Tun, das „das eigene Erleiden zur Norm für das Verhalten zum anderen macht“⁸. Für Rabbi Akiva leistet dies die Gottesbildlichkeit des Menschen noch nicht. Sie lasse vielmehr Raum für eine Anwendung der Goldenen Regel, des „wie du mir, so ich dir“ – auch im Blick auf eine Schädigung der Mitmenschen.

Doch Rabbi Tanchuma stimmt der Ansicht Ben Asais zu: Auch die Verachtung des Mitmenschen und überhaupt jedes Verhalten, das den Mitmenschen schadet, ist durch die Gottesbildlichkeit ausgeschlossen – und zwar aus einem dezidiert *theologischen* Grund: Sind alle Menschen Bild Gottes, dann trifft jede Verachtung des Mitmenschen Gott selbst. Die Gottesbildlichkeit aller Menschen ist keineswegs nur ein ethisches *Formal*prinzip, sondern zugleich eine inhaltliche Bestimmung, weil jede Demütigung und Verletzung, Entehrung und Zerstörung IHRER Bilder Gott selbst (be)trifft. Die Liebe und die Achtung, die Gott gegenüber geboten sind, haben auch die Haltung gegenüber den Mitmenschen zu motivieren.

In der Ausstellung „Bildersturm – Wahnsinn oder Gottes Wille?“⁹ habe ich diese *theologisch-ethische* Pointe der Gottesbildlichkeit des Menschen implizit wieder gefunden – nämlich

8 A.a.O., 179.

9 Bernisches Historisches Museum, 02.11.2000-16.04.2001; Musée de L'Œuvre Notre-Dame, Strasbourg, 12.05.2001-26.08.2001; der von *Cécile Dupeux*, *Peter Jetzler* und *Jean Wirth* herausgegebene Katalog zur Ausstellung ist im Verlag Neue Zürcher Zeitung/Zürich erschienen, die Lizenzausgabe für Deutschland im Wilhelm Fink Verlag/München. VERNISSAGE Nr. 18/00 ist die Zeitschrift zur Ausstellung.

in dem Hinweis, dass bis zur Reformation kirchenrechtlich die Beschädigung und Verwüstung von bildlichen Darstellungen Gottes als Sakrileg, als Angriff auf das Eigentum Gottes verstanden und mit entsprechend hohen Strafen (bis hin zur Todesstrafe) belegt wurde.¹⁰ Für die BilderverehrerInnen tut das gewaltsame Sich-Vergreifen an den von *Menschen* gemachten, den gemalten, geschnitzten und gemeißelten Bildern Gottes Gott selbst Gewalt an. Sollte dies nicht um so mehr für den gewalttätigen Angriff auf die von *Gott* gemachten, die lebendigen Bilder Gottes gelten, die Menschen, deren Antlitz doch Gottes Glanz (*kāvōd, dóxa*) widerspiegeln soll und in denen Gott IHRER selbst ansichtig werden möchte?! Wer an den Bildern Gottes Gewalt übt, zieht Gott selbst in Mitleidenschaft, allemal dann, wenn es sich um tödliche Gewalt handelt.¹¹

2. Frauen – Bilder Gottes aus zweiter Hand?

Auch 1Mose 9,6, Kol 3,10 und Jak 3,9 reden unterschiedslos vom *Menschen* als Bild Gottes. Alles, was Menschenantlitz trägt, ist von Gott gewürdigt, imago Dei zu sein, und soll menschlicherseits entsprechend geachtet werden. Mit dieser Einsicht verträgt sich – das sei hier schon einmal vorweggenommen – keine Abqualifizierung weiblicher Gottesmetaphorik, keine unterschiedliche Valenz männlicher und weiblicher Ausdrucksformen im Reden von Gott.

10 Vgl. *Peter Jetzler*, Von den Guten Werken zum reformatorischen Bildersturm – Eine Einführung, in: *Bildersturm – Wahnsinn oder Gottes Wille?*, a.a.O., 20-27, bes. 25-27.

11 Dieser unauflösbare Zusammenhang zwischen den lebendigen, von Gott gemachten Bildern Gottes und Gott selbst ist der theologische Grund dafür, warum – um auf einen gegenwärtigen not-wendigen Diskurs aufmerksam zu machen – die (sexuelle) Gewalt gegen Frauen und Mädchen als Thema von Theologie und Kirche gleichsam an höchster Stelle, nämlich in der *Gotteslehre*, zu verorten ist (vgl. dazu *Magdalene L. Frettlöh*, Der auferweckte Gekreuzigte und die Überlebenden sexueller Gewalt. Kreuzestheologie genderspezifisch wahr genommen, in: *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, hrsg. von Rudolf Weth, Neukirchen-Vluyn 2001, 77-104, bes. 83-90).

Doch gibt es auch schon in der Bibel selbst eine im Widerspruch zu 1Mose 1,27 stehende Tradition von einer verminderten bzw. vermittelten Gottesbildlichkeit der Frau. Sie findet ihren Niederschlag vor allem in der korinthischen Korrespondenz des Apostels Paulus:

*„Ein Mann nämlich soll seinen Kopf nicht bedecken,
weil er Bild (eikōn) und Glanz (dóxa) Gottes ist;
die Frau aber ist Glanz des Mannes.*

Denn der Mann ist nicht aus der Frau, sondern die Frau aus dem Mann.

*Und auch ist der Mann nicht um der Frau willen geschaffen,
sondern die Frau um des Mannes willen”*

(1Kor 11,7-9).

Mit diesen folgenschweren Worten begründet Paulus, warum beim Beten und Prophezeien im Gottesdienst der korinthischen Gemeinde Frauen ihren Kopf bedecken müssen, Männer ihn aber unbedeckt halten sollen. Er schreibt damit nicht nur eine *geschlechtsspezifische Gottesdienstpraxis* vor, sondern zugleich eine *unumkehrbare Geschlechterhierarchie* fest. Vor allem aber schafft (oder festigt) er die Tradition einer sekundären, nämlich einer über den Mann, genauer: ihren Mann *vermittelten* Gottesbildlichkeit der Frau – eine frauendiskriminierende Tradition, die mit dem Frauenbild zugleich das Gottesbild in Mitleidenschaft zieht.

Wie aber kommt Paulus zur Überzeugung von 1Kor 11,7-9, die sich bis heute als anschlussfähig für eine theologische Abwertung weiblicher Gottesbilder erweist? Vergegenwärtigen wir uns die *Theo-Logik* der paulinischen Argumentation.

2.1 Der Mann, „Gottes Bild und Glanz“ – die Frau, „Glanz des Mannes“.

Wie Paulus 1Mose 1,27 liest

Paulus weiß sich in 1Kor 11,7-9 auf dem Boden der Schrift stehend. Doch wie sieht es mit der Schriftgemäßheit seiner Aussagen, die allein den Männern Gottesbildlichkeit im Vollsinn zubilligen, wirklich aus?

Der Apostel beruft sich für seine Interpretation von 1Mose 1,27 auf eine bestimmte Lesart der Menschenschöpfung innerhalb der Paradieserzählung von 1Mose 2: die Frau sei *aus* dem Mann und *für* den Mann und somit allemal *nach* ihm geschaffen – eine Lesart, die sich bis heute hartnäckig hält, die aber durch den biblischen Text nur sehr bedingt gestützt wird, nämlich allein durch die „Logik der Grammatik“, während die „Logik der Erzählung“ eine andere ist¹²:

Wenn in 1Mose 2,23 Adam (!) angesichts der Frau in den Jubelruf ausbricht: „Diese ist endlich Gebein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleisch. Diese wird/soll Frau (*’iššā*) heißen, denn vom Mann (*’iš*) ist sie genommen“, dann begrüßt er sie damit nicht nur als die ihm entsprechende Partnerin, der dieselbe menschliche Leiblichkeit zukommt wie ihm selbst, sondern er stellt zugleich eine Abhängigkeit der Frau vom Mann fest: Als die vom *’iš* abgeleitete *’iššā* (Luther verdeutschte bekanntlich „Männin“) wird die Frau auf der Ebene der Grammatik – ungeachtet der unterschiedlichen Etymologie von *’iš* und *’iššā* im Hebräischen – dem Mann nach- und untergeordnet. Dabei darf nicht übersehen werden, dass es *Adam* und nicht etwa Gott ist, der dies von der Frau sagt und sich dabei als Mann identifiziert. Die von Adam festgestellte Ableitung der Frau vom Mann ist eine von ihm hergestellte, auf die die Frau von nun an namentlich (um nicht zu sagen: wesensmäßig) festgelegt sein soll. Doch nicht nur in den Worten Adams, sondern auch im Erzähltext findet eine Minderung der Frau statt: Im Gegenüber von Adam und Frau (von Mensch und Frau statt Mann und Frau) kommt der Frau eine zweitrangige Menschlichkeit zu. „Adam“ schillert von nun an zwischen dem Gattungsnamen „Mensch“ und dem männlichen Eigennamen. Das Männliche wird zum Maßstab des Menschlichen.

12 Zu diesen Lektüren von 1Mose 2 vgl. *Jürgen Ebach*, *Liebe und Paradies. Die Logik einer Erzählung und die Logik der Grammatik*, in: ders., *Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit*, Neukirchen-Vluyn 1986, 111-125, bes. 116ff.

Indem er die Ableitung der Frau vom Mann Adam in den Mund legt, hält der biblische Text aber fest, dass sowohl die Geschlechterhierarchie als auch die primär männlich definierte Menschlichkeit nicht gottgegeben und ursprünglich sind, sondern allererst vom Menschen/Mann *hergestellt* wurden. Die *Theo*-Logik der Erzählung folgt nämlich einem anderen Plot:

Gott bildete zunächst den einen Menschen (*ʾādām*) „aus Staub vom Erdboden (*ʿāḏāmā*) und blies in seine Nase Lebensatem, so dass der Mensch zum lebendigen Wesen wurde“ (1Mose 2,7); und da es nach Gottes Urteil nicht gut war, dass der Mensch allein sei, um den Garten Eden zu bebauen und zu bewahren, beschloss Gott, ihm eine Hilfe, ein ihm entsprechendes Gegenüber zu machen (2,18). Nachdem die zunächst geschaffenen Tiere dieser Rolle nicht gerecht werden konnten (2,19f), narkotisierte Gott den Menschen, entnahm ihm eine seiner Rippen und baute sie zu einer Frau um (2,21f). Also keineswegs aus der Rippe des *Mannes*, sondern aus der des *Menschen* erschafft Gott die Frau; und was übrig bleibt, entdeckt sich selbst – angesichts der Frau – als Mann. Frau und Mann werden also *gleichzeitig* aus dem einen Menschen geschaffen; sie teilen die menschliche Natur, ihre irdische Materialität und ihre Belebung durch den Atem Gottes. Was die Tiere für den Menschen nicht sein konnten, sind sie nun *füreinander*: ein sich entsprechendes Gegenüber und die *gegenseitige* Hilfe, mit der die Arbeit im Paradies gelingen kann. Keine/r genießt einen zeitlichen oder wesensmäßigen Vorzug vor der/dem anderen.

Wie wirkmächtig und gewalt(tät)ig Sprache sein kann, wird unübersehbar daran deutlich, dass sich in der Argumentation des Paulus und derer, die sich auf ihn berufen, die Logik der Grammatik gegen die Logik der Erzählung durchgesetzt hat: Die aus 1Mose 2,23b entnommene Ableitung der Frau vom Mann wird in die *egalitäre* Aussage von der Gottesbildlichkeit des männlichen und weiblichen Menschen in 1Mose 1,27 eingetragen. Die Verknüpfung der imago-Dei-Lehre mit der Geschlechterhierarchie wie mit der Identifikation von Mensch

und Mann setzt die volle Gottesbildlichkeit der Frau herab: Nur noch als „Glanz¹³ des Mannes“ hat die Frau an der Gottesbildlichkeit des Menschen teil. 1Kor 11,7-9 gönnt der Frau die Würde als Ikone Gottes nicht mehr; der *eikōn*-Begriff bleibt dem Mann allein vorbehalten. Der Mann ist Gott damit immer schon näher als die Frau und kann deshalb den abwesenden Gott irdisch angemessener repräsentieren, was bis heute seinen Niederschlag etwa im Ausschluss der Frauen vom Priesteramt findet (ohne dafür den einzigen Grund abzugeben). Hat die Frau nur noch mittelbar, nämlich vermittelt über den/ihren Mann, Anteil an der Gottesbildlichkeit, legt sich die quantitative und qualitative Bevorzugung männlicher Metaphorik im Reden von Gott als logische Konsequenz nahe.

2.2 „... der Mensch, ein Mann ..., des Schöpfers Hauch und Ebenbild“.

Ein Beispiel für die Dialektik der Aufklärung

Die mit dem Neuen Testament anhebende Minderung der Gottesbildlichkeit der Frau hat in der Theologie- und Kirchengeschichte immer wieder neue Nahrung durch jene anthropologischen Konzepte (vor allem unter Berufung auf Aristoteles) gefunden, die von einem defizitären weiblichen Menschsein, von der Frau als einem Menschen zweiter Klasse ausgehen.¹⁴

13 Das griechische Wort *dóxa* entspricht dem hebräischen Begriff *kāvōd*, dessen Grundbedeutung „Schwere“, „Gewicht“ ist und der meist mit „Herrlichkeit“, „Ehre“, „Glanz“ übersetzt wird. Das entsprechende Verb begegnet etwa im Elterngericht des Dekalogs (2Mose 20,12; 5Mose 5,16); was Luther mit „die Eltern ehren“ verdeutscht hat, meint wörtlich: den Eltern Gewicht geben, sie achten und anerkennen, und das heißt vor allem, die altgewordenen Eltern versorgen, ihnen das Lebensnotwendige zukommen lassen. Wenn nun in 1Kor 11,7 der Mann als *dóxa* Gottes bezeichnet wird, dann gibt er Gott Gewicht, während die Frau als *dóxa* des Mannes dem Mann Bedeutung und Ansehen verleiht und nur über ihn vermittelt Gott Ehre machen kann.

14 Eindrücklich informiert darüber *Elisabeth Gössmann*, Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie (QD 121), hrsg. von Theodor Schneider, Freiburg i.Br. 1989, 25-52.

Dass mit der *Neuzeit* die Figur einer vom Mann abhängigen Gottesbildlichkeit der Frau keineswegs verstummt ist, will ich im folgenden an einem aufklärungstheologischen Klassiker, dem chorischen Hauptwerk des bürgerlichen Zeitalters: Joseph Haydns Oratorium „Die Schöpfung“ veranschaulichen, das bis heute auch in kirchlichen Räumen immer noch meist unkommentiert zur Aufführung gebracht wird. Was die Gottesbildlichkeit der Frau betrifft, so lässt sich hier die „Dialektik der Aufklärung“, ihre Nachtseite für die Frauen (und nicht nur für sie!) mit Händen greifen.¹⁵

Ich wähle dieses Beispiel zum einen, weil sich gesungene (ebenso wie gebetete) Theologie oft viel tiefer in unser Bewusstsein und unsere Herzen einzunisten vermag als gelehrte und gepredigte; zum anderen, weil für mich die Choräle dieses Oratoriums zum großartigsten und eindrucklichsten Gotteslob gehören, das ich kenne, und ich darum immer wieder hin- und hergerissen bin zwischen seinem schier unerträglichen Frauen- (Männer- und Gottes-)Bild und seinen vor allem aus den Psalmen zitierenden überwältigend schönen Hymnen. Wie lässt sich diese Spannung aushalten? Wie lässt sich dieses Oratorium singen, ohne dass einer/einem die Worte im Halse stecken bleiben?

Nach der Erschaffung von Himmel und Erde, der Vögel und Fische und aller übrigen Tiere stellt der Erzengel Raphael in Haydns „Schöpfung“ noch einen Mangel im göttlichen Schöpfungswerk fest: *„Doch war noch alles nicht vollbracht. Dem Ganzen fehlte das Geschöpf, das Gottes Werke dankbar sehn, des Herren Güte preisen soll“* (Arie Nr. 22). Es fehlt der Mensch, dessen Wesen, dessen Humanität gerade darin besteht, dass er dankbar in die himmlischen Jubelchöre der Engel, die das Lob des Schöpfers singen, einstimmen kann. Und sogleich besingt der Erzengel Uriel – mit einer Zitatcollage aus 1Mose 1,26 und 2,7b – die Erschaffung des Menschen: *„Und Gott schuf*

15 Zu den Geschlechtertypologien in Haydns „Schöpfung“ als Verkehrung der gleichursprünglichen Gottesbildlichkeit des Menschen in den biblischen Schöpfungstexten vgl. auch die Auslegung des Oratorium-Libretto bei *Jürgen Ebach*, Schöpfung und Umweltzerstörung. „... gen Himmel aufgerichtet steht der Mensch, ein Mann und König der Natur“, in: ders., Theologische Reden, mit denen man keinen Staat machen kann, Bochum 1989, 143-160.

den Menschen nach seinem Ebenbilde, nach dem Ebenbilde Gottes schuf er ihn. Mann und Weib, erschuf er sie. Den Atem des Lebens hauchte er in sein Angesicht, und der Mensch wurde zur lebendigen Seele” (Rezitativ Nr. 23). Während „Mann und Weib” nach dem biblischen Zeugnis beide gleichermaßen im Bild Gottes geschaffen wurden, weicht die anschließende Arie Uriels (Nr. 24) unverhohlen von dieser Gleichwertigkeit ab:

*„Mit Würd’ und Hoheit angetan, mit Schönheit, Stärk’ und Mut begabt,
gen Himmel aufgerichtet steht der Mensch, ein Mann und König der Natur.
Die breit gewölbt’ erhabne Stirn verkünd’t der Weisheit tiefen Sinn,
und aus dem hellen Blicke strahlt der Geist, des Schöpfers Hauch und Ebenbild.
An seinen Busen schmieget sich für ihn, aus ihm geformt, die Gattin, hold und anmutsvoll. In froher Unschuld lächelt sie, des Frühlings reizend Bild, ihm Liebe, Glück und Wonne zu.”*

Selten sind Frauen in der Theologie- und Kirchen(musik)geschichte so offen und ungeschminkt unter Aufbietung einer Vielzahl von bürgerlichen Geschlechterklischees und eines nicht weniger bürgerlichen Eheideals um die (volle) Gottesbildlichkeit gebracht worden wie in diesem Oratorium, zu dem Gottfried van Swieten in Anlehnung an John Milton’s „Paradise lost” das Libretto schrieb. Und bei jeder Aufführung der „Schöpfung” wiederholt sich dieser Ausschluss: Mensch wird allein der Mann genannt. Der *Mann*, genauer: der männliche Geist, der aus seiner hohen Stirn und seinem hellen Blick spricht, ist „des Schöpfers Hauch und Ebenbild”, während die *Frau*, genauer: die Gattin, nur „des Frühlings reizend Bild” abgibt. Steht *er* als „König der Natur” über der Natur, erhebt ihn *sein* Geist über alles Leibliche und Sinnliche (und so auch über seine einfältige Gattin), spiegelt sich in *ihrem* Lächeln – als Bild des Frühlings – gerade die Natur wider. Der Dichotomie von Geist und Natur

entspricht hier wie so oft der Geschlechterdual von Mann und Frau. Mehr noch: es ist gerade die Geistigkeit des Mannes, die ihn als Bild des Schöpfers qualifiziert, während die Gottesbildlichkeit der Frau von 1Mose 1,27 totgeschwiegen wird. Nur der würdevolle, hoheitliche, schöne, starke, mutige, aufrecht stehende, vernunftbegabte *Mann* repräsentiert auf Erden den Weltenschöpfer, während die „hold(e) und anmutsvoll(e)“ *Frau* kein eigenständiges, auf eigenen Beinen stehendes Individuum ist und deshalb für diese irdische Verkörperung des himmlischen Schöpfers offenbar nicht infrage kommt: Schutzsuchend, anlehnungsbedürftig schmiegt sie sich an die Brust des Mannes; der dagegen steht – majestätisch phallokratisch – „gen Himmel aufgerichtet“. Während *seine* strahlenden Augen von geistvoller Weisheit zeugen, lächelt *sie* ihm – süßlich, naiv, unbekümmert – „in froher Unschuld“ zu. Ist *er* mittels Geist und Weisheit auf den himmlischen Schöpfer bezogen, so geht *ihr* Leben auf in der Pro-Existenz (von „Liebe, Glück und Wonne“) *für ihn*, was damit begründet wird, dass sie – Paulus’ Lektüre von 1Mose 1,27 lässt grüßen – „für ihn, aus ihm geformt“ sei.

Die schon im Neuen Testament anzutreffende Strategie, die volle Gottesbildlichkeit der Frau durch eine in 1Mose 1,27 eingelesene Geschlechterhierarchie zu unterlaufen, verbindet sich hier mit jenem optimistischen aufklärungstheologischen Gottes- und Menschenbild des tätigen und nicht ruhenden, voll guten Willens und guter Absichten wirkenden, über der Natur stehenden wie der Frau vorangehenden Mannes.¹⁶ In Adams Tun setzt sich das Schöpfungswerk Gottes fort. Er ist das Bild des Schöpfers wie das Maß alles Menschlichen, dem die Gattin zu folgen hat (vgl. Rezitativ Nr. 31).

Doch damit nicht genug: Diese bürgerlichen Geschlechterstereotypen und mit ihnen die fehlende oder allenfalls über ihren Mann vermittelte Gottesbildlichkeit der Frau werden theologisch legitimiert, indem die göttliche Billigungsformel, das

16 Zur Schöpfungslehre und Anthropologie der Aufklärungstheologie mit ihrem ungebrochenen Optimismus vgl. *Karl Barth*, Die Kirchliche Dogmatik III/1, Zollikon-Zürich ²1947, 446-476.

„sehr gut“ des Schöpfers, nicht im unmittelbaren Anschluss an die Erschaffung von Mann und Frau als Bild Gottes, sondern erst nach Uriels Arie folgt. Das Gegebene, die patriarchale bürgerliche Wirklichkeit, wird so zum *Gottgegebenen*, zu einer ebenso ursprünglichen wie normativen Schöpfungsordnung (v)erklärt. Die Zustimmung Gottes zu ihrer Deutung von 1Mose 1,27 einholend, *immunisiert* sich diese durch und durch männer- und macherzentrierte Theologie gegen jeden Anspruch von Frauen auf gleichwertige Menschenwürde und volle Gottesbildlichkeit. Wenn sich der Schöpfer und der (Engel-)Chor an diesem Geschlechterverhältnis erfreuen (Chor Nr. 26), wie könnte frau ihm da widersprechen, ohne das göttliche Prädikat „sehr gut“ unter Verdacht zu stellen und jene „reine Harmonie“, in der „das beglückte Paar (...) Hand in Hand (...) geht“ (Rezitativ Nr. 29), zu zerstören?! So lässt van Swieten denn auch Adam und Eva völlig konfliktfrei und spannungslos in das gemeinsame Gotteslob einstimmen. Aus feministischer Perspektive ist für Eva damit aber das Paradies schon verloren, bevor sie es verlassen muss. Eva muss *dem* Gott zujubeln, der eine Schöpfung sehr gut nennt, in der nicht sie, sondern der Mann „des Schöpfers Hauch und Ebenbild“ ist.

Gewiss: So wie Paulus in 1Kor 11,7-9 und wie van Swietens Libretto zu Haydns „Schöpfung“ bestreitet heute kein theologisches Lehrbuch mehr, dass Frauen wie Männer dazu bestimmt sind, Bild Gottes zu sein. Gleichwohl gilt uneingeschränkt Elisabeth Gössmanns Urteil: „Das Andronormative der Theologie ist bisher nur zurückgenommen, innerlich aufgearbeitet und wirklich überwunden ist es noch nicht.“¹⁷ Die fehlende Aufarbeitung dokumentiert sich u.a. darin, dass die einschlägigen Passagen über die Gottesbildlichkeit des Menschen in theologischen Anthropologien und Schöpfungslehren der Gegenwart mit keinem Wort auf diese frauenfeindliche Fehlentwicklung in der Lehre von der Gottesbildlichkeit eingehen. So heißt es – um nur *ein* Beispiel anzuführen – in einem Standardwerk der Dogmatik lapidar: „Im

17 E. Gössmann, Glanz und Last, a.a.O., 33.

Neuen Testament wird nur zweimal (1.Kor 11,7 und Jak 3,9) der Mensch allgemein (in besonderem Sinne allerdings an anderen Stellen Christus) als ‚Bild Gottes‘ angesprochen.“¹⁸ Dass aber in 1Kor 11,7-9 gerade *nicht allgemein* von der imago Dei des *Menschen* die Rede ist, wird den LeserInnen mitsamt der ungeheuren Last der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte dieses Verses und des von ihr verursachten Leidens so vieler Frauen verschwiegen. Wie aber kann dieses aufgearbeitet und bewältigt werden, solange die theologische und kirchliche Schuldgeschichte ausgeblendet wird und mit ihr zugleich *die* Stimmen (von Frauen und Männern) ungenannt bleiben, die sich für eine volle Gottesbildlichkeit von Frauen mit Recht auf 1Mose 1,27 berufen haben¹⁹?

Die feministisch-theologische Bibelhermeneutik und -exese lehrt uns, auf die „female voices“, die weiblichen (Gegen-) Stimmen, die es mitten in aller Androzentrík gibt und mit der die biblischen Texte sich nicht selten selbst ins Wort fallen, zu hören bzw. sie dort, wo sie unterdrückt, unkenntlich gemacht oder ganz zum Verstummen gebracht wurden, neu zu Gehör zu bringen. Es sind nicht selten leise, (ver)schwebende, flüsternde Stimmen, die der Verstärkung bedürfen, um nicht länger überhört zu werden. Eine von ihnen lässt sich auch in Haydns „Schöpfung“ wahrnehmen:

Nachdem Adam und Eva beide dem Schöpfer gedankt haben (und damit faktisch der Beifall der Frau dafür eingeholt worden ist, dass sie um ihre Gottesbildlichkeit gebracht wurde), wendet sich das Oratorium nun dem Paar selbst zu:

„Nun folge mir, Gefährtin meines Lebens! Ich leite dich, und jeder Schritt weckt neue Freud' in unsrer Brust, zeigt Wunder überall. Erkennen sollst du dann, welch unaussprechlich Glück der Herr uns zudedacht. Ihn preisen immerdar, ihm weihen Herz und Sinn. Komm, folge mir, ich leite dich“ (Rezitativ Nr. 31).

18 *Wilfried Joest*, Dogmatik. Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986, 354.

19 Vgl. *E. Gössmann*, Glanz und Last, a.a.O., 39-44.

Wiederum findet eine theologische Legitimation der Herrschaft des Mannes statt: Das von Gott für sie vorgesehene „unaussprechlich[e] Glück“ wird die Frau nur unter der Leitung ihres Mannes erkennen, nur in seinem Gefolge Wundern begegnen. Im Fügen unter diese Ordnung wird ihr Leben ein ständiges Gotteslob sein. Und wenn Eva darauf antwortet:

„O du, für den ich ward, mein Schirm, mein Schild, mein All!
Dein Will' ist mir Gesetz. So hat's der Herr bestimmt,
und dir gehorchen, bringt mir Freude, Glück und Ruhm.“ –

dann scheint sie sich willig in diese totale („mein All“) Abhängigkeit vom Mann zu begeben, sie als gottgesetzte Ordnung anzuerkennen, ihrem Mann folgen zu wollen, als sei er Gott selbst. Doch während sie vom Gehorchen singt, unterlaufen ihr ein paar Moll-Akkorde. Mit ihnen mischt sich Trauer unter die Freude. Deutet sich hier an, dass die *Wunder*, die ihr auf dem Weg, auf dem der Wille des Mannes ihr Gesetz ist, begegnen werden, sie *verwunden*, ihr Lächeln (Arie Nr. 24) ersterben lassen, „des Frühlings reizend Bild“ zerstören können ...? Die leise, fast versteckte Klage im Liebeslied Evas erinnert an die Stimme der Nachtigall: In einer Arie Gabriels (Nr. 15), also der Sopranstimme Evas unter den Erzengeln, heißt es von der Nachtigall: „Noch *drückte Gram* nicht *ihre Brust*, noch *war zur Klage* nicht *gestimmt ihr reizender Gesang*.“ In Evas Antwort an Adam deutet sich an, dass dieses „noch nicht“ brüchig wird, dass sich in den lieblichen, süßen, reizenden, paradiesischen Gesang ein Kummer einzuschleichen beginnt, der seine Ursache in der Herrschaft des Mannes über die Frau hat. Und vielleicht stellt sich mit den wenigen Moll-Akkorden Evas auch noch eine zweite Erinnerung ein: Im tiefgründigen Instrumentalsatz der Einleitung zur „Schöpfung“ bringt „ein mehr oder weniger verhülltes c-moll“ jene tiefe, ewige Weltentrauer zum Ausdruck, die über dem Chaos liegt, bevor Gott mit dem Einbruch des Lichts, dem „vielleicht berühmteste(n) C-Dur-Ereignis der Musikgeschichte“²⁰, seine Schöpfungsordnung etabliert.

20 *Joachim Kaiser*, Kaisers Konzertführer 1: Joseph Haydn, Die Schöpfung, Bayrischer Rundfunk 1994 (CD).

Wenn in Evas Arie erneut jene Weltentrauer anklingt, dann lässt dies erahnen, dass mit der *Hierarchisierung* der Geschlechter, also gerade mit der Über- und *Vorordnung* des Mannes und der Unter- und *Nachordnung* der Frau, wieder das Chaos in die wohlgeordnete Schöpfung einzubrechen droht ... Ordnung als solche ist noch nicht lebensfreundlich. Nur wo es nicht *die* Ordnung, sondern Ordnung gibt, kann ihre Schwelle überschritten werden – hin zum Ungeordneten und vor allem zum Außer-ordentlichen.²¹

In den grandiosen Jubelchören und den schwärmerisch-euphorischen Liebesduetten des Paares geht dieser verhaltene Klage ton sofort wieder unter. Ihn – gegen den androzentrischen Grundton, auf den Haydns „Schöpfung“ gestimmt ist – zu Gehör zu bringen, der Klage Evas Raum zu geben, ist ein erster Schritt auf dem Weg aus der Gewalt, die sich mit dem Frauenbild der „Schöpfung“ verbindet. Ich wünsche mir eine Aufführung, die in den von Haydn nur leise angedeuteten Gram in der Brust der Nachtigall/Evas den ganzen Schmerz über die leidvolle Wirkungsgeschichte des hier verklärten und theologisch sanktionierten Geschlechterverhältnisses zu legen vermag und die im übrigen dieses aufklärungs(!)theologische Gottes- und Menschenbild mitsamt seinem bürgerlichen Eheideal als *Parodie auf das Patriarchat* zu inszenieren weiß. Vielleicht können viele Frauen (und auch Männer?) erst nach einem herzhaften Gelächter über soviel selbstzufriedene Männerherrlichkeit von ganzem Herzen und freudig Gott, die Schöpferin, loben, deren Göttlichkeit sich in *jedem* Menschenantlitz widerspiegelt. Im sensiblen Vernehmen der „Stimme der Nachtigall“ kann manchmal mehr Gotteslob liegen als im Einstimmen in einen noch so jubelnden und mitreißenden Choral.

21 Vgl. *Bernhard Waldenfels*, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a.M. 1987.

3. Geschlechterdiskurs biblisch-theologisch

Kehren wir vom Blick auf zwei Beispiele der Auslegungsgeschichte von 1Mose 1,27, die beide die Geschlechtergerechtigkeit dieses Schöpfungswortes verspielt haben (wenn denn hier überhaupt von „Spiel“ die Rede sein kann!), zurück zum Motiv der Gottesbildlichkeit *des* Menschen und fragen nach seiner Bedeutung für einen genuin theologischen Beitrag zu den gegenwärtigen Gender-Debatten²²: Theologische Anthropologie bewegt sich, wo sie sich auf die Geschlechterfrage bezieht, zwischen zwei elementaren Grundtexten, die nur auf den ersten Blick von einem Gegensatz zu sprechen scheinen, nämlich zwischen der Rede von der göttlichen Erschaffung des Menschen in der Differenz von männlich und weiblich (1Mose 1,27; vgl. 5,2) und der – im Wortlaut darauf anspielenden – Überzeugung von Gal 3,28, dass es in der messianischen Wirklichkeit der Gemeinde Gottes „weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, *weder männlich noch weiblich* gibt, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“. Beides sind – je auf ihre Weise – schöpfungstheologische Aussagen:

Mit 1Mose 1,27 ist unhintergebar *vorgegeben*, dass es Menschsein nur in der Differenz von weiblich und männlich gibt. Die Bibel geht von einer *gottgegebenen* Geschlechterdifferenz aus. Positionen, die bereits die Differenz als solche für konstruiert halten, wird theologischerseits darum nicht zuzustimmen sein. Kaum weniger wichtig aber ist wahrzunehmen, was in 1Mose 1,27 gerade *nicht* gesagt wird: Über das bloße „Dass“ der Differenz hinaus gibt es keine Festschrei-

22 Nach wie vor bietet *Andrea Maihofers* Habilitationsschrift: *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz* (Frankfurt a.M. 1995) den kompaktesten und informativsten Überblick über die weitverzweigte interdisziplinäre Diskussion. Durch sie orientiert, lassen sich auch die neueren Entwicklungen des Diskurses, die sich – trotz fortschreitender Ausdifferenzierung – wie ein sprechender Titel von *Wolfgang Detel* verriet, gleichwohl auf die Tendenz: „Ein wenig ‚Sex‘ muß sein“ (Zum Problem der Referenz auf die Geschlechter, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 [1997], 63-98) bringen lassen, leichter überschauen.

bung von konkreten Geschlechtercharakteren und/oder -rollen, es werden keine Geschlechtsmerkmale benannt, keine Geschlechtertypologie entworfen. Geschlechtlichkeit ist nicht codiert. Der Wortlaut des Textes gibt nicht einmal die Identifikation von Frauen mit weiblichen und von Männern mit männlichen Menschen her – auch wenn dies die *intentio auctoris* gewesen sein mag –, und schreibt deshalb auch keine exklusive Komplementarität von Männern und Frauen fest. Es kommt vielmehr alles darauf an, dass es Menschsein nur in der Einheit von Verschiedenen, in einem *Von-ein-ander*-Unterschiedensein und einem *Auf-ein-ander*-Bezogensein gibt, das die Andersheit des/der Anderen in der gemeinsamen Menschlichkeit wahrte. Geschlechtliche Identität wird je neu in der *Mitmenschlichkeit* zu finden und zu gestalten sein, sie wird sich begegnungsweise einspielen und darum nie fest-stehen und fest-gestellt werden können.

Wenn nach Gal 3,28 zur neuen Schöpfung, die mit der Auf-erweckung des Gekreuzigten begonnen hat, gehört, dass es im Lebensbereich der christlichen Gemeinde „weder männlich noch weiblich“ gibt, dann wird damit nicht die schöpfungsgemäße Differenzierung des Menschseins aufgehoben, sondern – wie auch das Verhältnis von JüdInnen und HeidInnen, SklavInnen und Freien – von jeder polaren Dichotomie und jeder Hierarchisierung befreit. Trennungen werden überwunden, Klassifizierungen unterlaufen, Zuschreibungen aufgebrochen und Fest-schreibungen verflüssigt. Gal 3,28 ist ein biblischer Schlüsselsatz *religiöser, sozialer und geschlechtlicher Gerechtigkeit*, der von einer *egalitären* Gemeindepraxis zeugt, in der *alle* in ihrer bleibenden Andersheit *ein-ander* dienen und so ihre Einheit im Messias bewahren (Gal 5,13-6,10).

Indem Paulus die Botschaft, die er den heidenchristlichen Gemeinden Galatiens verkündigt, provokativ „Evangelium der Vorhaut“ nennt und von einem judenchristlichen „Evangelium der Beschneidung“ (2,7) unterscheidet – auch diese beiden sind eins in Christus –, lässt diese mit nackter Männlichkeit konnotierte Begrifflichkeit darauf schließen, dass es im galatischen

Konflikt auch um Geschlechterfragen und „Männerprobleme“²³ geht. Das „Evangelium der Vorhaut“ hebt die allein in den männlichen Leib eingeschnittene Auszeichnung mit einem Identitäts-Marker auf. Die polare Hierarchie zwischen beschnittenen Männern und unbeschnittenen Frauen wird hinfällig, ohne dass ihre geschlechtliche Differenz damit negiert würde. Galatische Männer und Frauen bleiben Nichtjuden und Nichtjüdinnen und können sich gleichwohl unter den Bedingungen der neuen Schöpfung mit Jüdinnen und Juden an einen gemeinsamen Esstisch setzen. Als befreite Menschen können sie einander SklavInnendienste leisten. Ihr Glaube ist in der Liebe energisch (5,6), die überkommene Gegensätze, starre Handlungsmuster, eingeschliffene Fremd- und Selbstdefinitionen überwindet. In einer beeindruckenden soziohistorisch-genderspezifischen Relektüre hat Brigitte Kahl aufgezeigt, wie der Galaterbrief, gerade wenn er als Männerbrief gelesen wird, das Denken und Leben in vormessianischen Gegensatzsystemen aufricht und dabei auch geschlechtsspezifische Identitäts- und Rollenmuster durcheinander bringt.²⁴

Mit genderspezifischen, kanonischen Lektüren von 1Mose 1,27 und Gal 3,28 kann die Theologie einen eigenen Beitrag zum gegenwärtigen Geschlechterdiskurs leisten. Ihrerseits durch das „Unbehagen der Geschlechter“²⁵ herausgefordert, wird sie sich mit jenen Geschlechtertheorien treffen, die sich

23 *Lone Fatum*, Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts, in: *Studia Theologica*. Scandinavian Journal of Theology 43 (1989), 61-80, 66.

24 *Brigitte Kahl*, Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins, in: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, hrsg. von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker, Gütersloh 1998, 603-611.

25 Wie kaum ein anderes Werk in den Gender-Debatten des letzten Jahrzehnts hat sich die Untersuchung von *Judith Butler* über „Das Unbehagen der Geschlechter“ (Originaltitel: *Gender trouble*, 1990. Aus dem Amerikanischen von Katharina Menke, Frankfurt a.M. 1991) als diskursproduktiv erwiesen, weil sie jede festgeschriebene Geschlechteridentität bestreitet, also auch noch die Kategorie des biologischen Geschlechts (*sex*) als gesellschaftlich konstruiert ansieht, und für einen beständigen Tausch von Geschlechterrollen, für eine Travestie-Performance, plädiert.

weigern, der Leiblichkeit, dem Wesen und dem Verhalten lebendiger Menschen *eine* geschlechtliche Identität einzuschreiben, sie typologisch vor- oder festzuschreiben. Sie wird die Geschlechterdifferenz als göttliche *Vor-Gabe* anerkennen und das Gewinnen einer geschlechtlichen Identität als eine nie abgeschlossene *Auf-Gabe* (faktisch nicht selten in der doppelten Konnotation dieses Wortes) ansehen, die je neu mit spielesischem Ernst, mit Witz und Verstand zu übernehmen ist, die nicht ohne Brüche und Widersprüche, ohne Übertreibungen und Verfremdungen, ohne Karikatur und Parodie abgehen wird. Orientierung im gender trouble kann es auch theologischerseits nicht durch definitorische Vereindeutigungen, seien sie de- oder präskriptiv, sondern nur durch die kritisch-solidarische Begleitung und Reflexion der *Praxis geschlechtlicher Existenz* geben. Die Theologie sollte daran mitarbeiten, dass es für die freie Gestaltung der je eigenen geschlechtlichen Existenz weite Spielräume *als* bergende Segensräume gibt, und bei ihrem geschlechtsspezifischen Reden von Gott diese nicht erneut einengen.

4. Das Bilderverbot *und* die Gottesbildlichkeit des Menschen. Drei Lektüren eines Satzes

Verbietet sich von der gleichursprünglichen Gottesbildlichkeit aller Menschen her *jede* Hierarchisierung zwischen männlichen und weiblichen Gottesmetaphern, so stehen gleichwohl beide, die imago-Dei-Lehre wie das geschlechtsspezifische Reden von Gott, vor dem Problem des Bilderverbots, das jeder Verwechslung Gottes mit einem Stück Weltwirklichkeit wehrt und uns zumutet, „Gott als den *fremden*, unseren Erwartungen an das, was ein Gott ist und zu sein hat, *widersprechenden* Gott auszuhalten“²⁶. Wie vertragen sich die Gottesbildlichkeit des Menschen und die geschlechtsspezifischen Gottesbilder mit dem

26 Chr. Link, Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott, a.a.O., 5.

Bilderverbot? Gibt es ein Recht des Bildes im Vollzug des Bilderverbots?²⁷

Die Verknüpfung des Bilderverbots mit der Bestimmung des Menschen zur *imago Dei* ist dann sinnvoll, wenn das Bilderverbot erstens nicht nur im Schatten des Fremdgötterverbots²⁸, sondern als eigenständiges Gebot innerhalb des Dekalogs verstanden wird, das sich auch auf Abbildungen des Gottes Israels bezieht²⁹, wenn es zweitens nicht nur auf die Herstellung und Verehrung von dreidimensionalen (gegossenen, geschnitzten oder gehauenen) Kultbildern, sondern auf jede Gestalt bildlicher Darstellung Gottes, also auch auf Sprachbilder, zielt, und wenn drittens die im Hebräischen unterschiedliche Terminologie von *päsäl* und *ʿmūnā* im dekalogischen Bilderverbot (2Mose 20,4; 5Mose 5,8) sowie von *zälām* und *dʿmūt* zur Benennung des im und nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen (1Mose 1,26f) eine Korrespondenz zwischen beiden, wie sie der deutsche Sprachgebrauch von *Bilderverbot* und Gottes*bildlichkeit* nahelegt, nicht unterläuft.

M.E. ist es der Begriff *ʿmūnā* (Gestalt, Abbild, Erscheinung), der die Beschränkung des Bilderverbots auf plastische,

27 Vgl. *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1969, 25: „Gerettet wird das Recht des Bildes in der treuen Durchführung seines Verbots.“

28 So ist es weitgehend im Judentum gesehen worden, und so hat vor allem Luther in der Tradition Augustins den Dekalog gelesen, wenn er in beiden Katechismen das Bilderverbot auslässt, weil es inhaltlich nicht über das erste Gebot hinausgehe.

Nicht selten wird die Tatsache, dass die (hebräische) Bibel selbst unentwegt bildhaft von Gott spricht, neben dem Hinweis darauf, dass *päsäl* an keiner Stelle erkennbar ein Bild Jhwhs meine, als Argument dafür ins Feld geführt, dass beim Bilderverbot nicht bildliche Repräsentationen des biblischen Gottes zur Diskussion stünden (so etwa *Rolf Rendtorff*, Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?, in: *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*. Festschrift für Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, hrsg. von Reinhold Bernhardt und Ulrike Link-Wieczorek, Göttingen 1999, 54-65).

29 Dem entspricht die Rezeption des Bilderverbots in der reformierten Tradition, wie z.B. die ausführliche Berücksichtigung des Bilderverbots im *Heidelberger Katechismus* (Frageantworten 96-98) im Vergleich zu seiner Ausklammerung in den Katechismen Luthers zeigt.

vor allem geschnitzte Kultbilder (fremder Götter) zugunsten *jeder* bildlichen, inklusive der metaphorischen, Repräsentation auch des Gottes Israels aufbricht. Denn das Verbot, das die Herstellung jeder Bild-Gestalt betrifft (5Mose 4,16-19), wird damit begründet, dass der Gott Israels konsequent ein Sehen der eigenen Gestalt verweigert hat. Dieser Begründungszusammenhang bliebe unverstänlich, wenn sich das Bilderverbot nur auf die (Kult-)Bilder fremder Götter bezöge.

Mose ruft dem Volk die Gottesbegegnung am Choreb in Erinnerung:

„Und ihr kamt nahe und standet unten am Berg,
während der Berg im Feuer bis ins Herz des Himmels loderte:
Finsternis, Wolke und Wolkendunkel.
Und dann redete Adonaj zu euch mitten aus dem Feuer;
*den Laut der Worte habt ihr gehört, aber Gestalt habt ihr keine gesehen,
sondern nur den Laut.* [...] *Und [nun] hütet euch sehr um eures Lebens willen –
denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen an jenem Tag,
als Adonaj zu euch redete am Choreb mitten aus dem Feuer –,
dass ihre eure Bestimmung nicht verfehlt (šachat hif.)
und euch ein Bild (päsäl) macht, eine Gestalt irgendeines Bildnisses,
eine Figur, männlich oder weiblich ...*” (5Mose 4,11f.15f)

Auch wenn in diesem Text nicht explizit die Rede von der Gottesbildlichkeit des Menschen ist, so ist er gleichwohl aufschlussreich für den Zusammenhang von Bilderverbot und Bestimmung des Menschen zum Bild Gottes:

Dass Israel sich kein Bild von Gott machen *kann*, hat seinen Grund darin, dass es im Widerfahrnis der grundlegenden Offenbarung seines Gottes am Choreb/Sinaï keine *Gestalt* Gottes sehen konnte. Es weiß nicht, wie Gott, die/der es aus dem „eisernen Schmelzofen“ (V. 20) Ägypten herausgeführt und sich darin als *sein* Gott erwiesen hat, aussieht. Gott selbst ist in doppelter Verborgenheit geblieben: in den lodernden Flammen des Feuers *und* im Dunkel der Rauchwolken. Nur in einer Nähe, die die Verborgenheit Gottes nicht aufhebt, ist die Offenbarung Gottes, die an sich den Menschen in Lebensgefahr bringt (vgl. 2Mose 33,20), für den Menschen erträglich. Während ihm sonst Hören und Sehen in der Gegenwart Gottes

vergehen würde, macht ihn diese verhüllende Enthüllung allererst sehen und hören.

Israel hat buchstäblich eine Gottesbegegnung in „Schall und Rauch“³⁰ erfahren, denn Gott hat sich ihm allein durch den Wort-Laut mitgeteilt; es konnte den Schall der Worte Gottes vernehmen, und zwar in doppelter Sinneswahrnehmung: hören und – *sehen*.³¹ Mit dem Stilmittel der Synästhesie wird in V. 20bß: „... aber ihr habt keinerlei Gestalt gesehen, sondern nur den Laut“, vom Sehen der Stimme, des Schalls der Worte gesprochen, um vollends zu unterstreichen, dass es hier wirklich *nichts anderes* zu sehen als zu hören gibt, nämlich die Stimme Gottes, die *vorgibt*, *wonach* Menschen so leben können, dass sie ihre Freiheit nicht verlieren. Gottes Wort kann sich als Hör-Bild sehen lassen.³²

Wollen sich Menschen aber ein Bild von Gott machen, ohne die Gestalt zu kennen, können sie nur das ins Bild setzen, was ihnen der Form nach wohlbekannt ist: Geschöpfliches. Eben darum *darf* Israel sich kein Bild von Gott machen: Weil dieses Bild immer nur nach dem Modell des Geschöpflichen – 5Mose 4,17f spielt auf die Differenzierung von Land- und Kriechtieren, Vögeln und Fischen im Schöpfungsbericht (1Mose 1,20ff) an – geformt werden könnte, käme es zu einer Verwechslung von SchöpferIn und Geschöpf. Die heilvolle, lebensschaffende und -erhaltende Unterscheidung beider wäre aufgehoben. Zunichte gemacht wäre damit aber auch die von Gott

30 Zu einem Goethe- und Bibeltexte konfigurierenden und eingefahrene Sehgewohnheiten aufbrechenden Wahrnehmen der Namensoffenbarung Gottes in Schall und Rauch vgl. Jürgen Ebach, „Name ist Schall und Rauch“. Beobachtungen und Erwägungen zum Namen Gottes, in: Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Bd. 2 (Jabboq 3), Gütersloh 2002.

31 Vgl. dazu Jürgen Ebach, Die Einheit von Sehen und Hören. Beobachtungen und Überlegungen zu Bilderverbot und Sprachbildern im Alten Testament (noch unveröffentlichter Vortrag, gehalten auf der Tagung „Mensch und Bild“ der Evangelischen Forschungsakademie Berlin im Januar 2002).

32 Das Sehen durchzieht als Leitmotiv den Text von 5Mose 4 (vgl. V. 3.9.12.15.19.28.36). Synästhetisch sprechend ist dabei besonders V. 9, in dem Israel ermahnt wird, nicht die *Worte* zu vergessen, die es mit eigenen Augen *gesehen* hat.

gewollte Grundrelation: nämlich dass der *lebendige Mensch* das Bild Gottes auf Erden ist. Von daher wird verständlich, warum sich die aus Ägypten Befreiten um *ihrer selbst willen* davor in Acht nehmen sollen (V. 15a), Gott ins selbstgemachte Bild zu bringen. Denn täten sie dies, würden sie sich selbst verderben, sich verfehlen, eben dem widersprechen, wozu sie Gott bestimmt hat. Sie hätten selbst als Bild Gottes aus-gedient, wo sie sich eigenhändig ein Bild Gottes schnitzen würden, sei's mit Meißel und Messer, Hammer und Feilen oder mit dem Griffel. Darum warnt Mose an der *Schwelle* zum „gelobten Land“, die er selbst nicht mehr passieren wird (V. 21f), sein Volk so eindringlich und wiederholt davor, sich ein Bild vom eigenen Gott zu machen und damit eine andere Schwelle zu überschreiten, die nicht ins Leben führt, die die Freiheit zunichte macht. Nicht im Bild, sondern in der *Tora*, die einübt in einen lebensdienlichen Umgang mit der geschenkten Freiheit, ist Gott dem eigenen Volk nahe, näher als sonst ein Gott einem Volk (V. 7).

Wenn wir diese Beobachtungen zu 5Mose 4,11ff auf eine grundsätzliche Lektüre des Bilderverbots im Licht der Bestimmung des Menschen zum Bild Gottes hin deuten, dann legen sich drei Lesarten des Gebots: „Du sollst dir kein Bild machen ...“ nahe – mit Folgen für die personale Gottesmetaphorik³³:

Ausgeschlossen wird erstens der *Mensch* als MacherIn des Gottesbildes: „*Du* sollst dir kein Bild machen ...!“ Die Gottesbildlichkeit des Menschen fällt nicht unter das Bilderverbot, weil sich im Menschen Gott selbst IHR irdisches Bild gemacht hat – ein Bild, das Gottes eigener Lebendigkeit und Beziehungsfähigkeit entspricht.

33 Die folgenden Überlegungen sind angeregt durch eine Fußnote, die es in sich hat, in: *Jürgen Ebach*, „Hoch und heilig wohne ich – und bei den Zermalmten und Geisterniederten.“ Versuch über die Schwere Gottes, in: ders., *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch*, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese, Neukirchen-Vluyn 1995, 183-211, hier: 208f (Anm. 10); vgl. auch *ders.*, *Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte*, in: ders., „... und behutsam mitgehen mit deinem Gott“. Theologische Reden 3, Bochum 1995, 157-170.

„Gott abzubilden ist darum ein absurdes Unternehmen, weil die Erschaffung seines Bildes nicht nur am Anfang sein eigenes Werk, und zwar das höchste unter allen seinen Schöpfungswerken war, sondern weil auch seine Wiederholung und Bestätigung für alle Zeiten Gottes eigenes Werk bleibt und als solches prinzipiell nicht menschliches Werk werden kann.“³⁴

Ausgeschlossen wird mit dem Bilderverbot sodann die Eingrenzung der Wirklichkeit Gottes auf *ein* Bild: „Du sollst dir *kein* (= nicht ein) Bild machen ...!“ Hat Gott mit Adam den Menschen, jeden Menschen in SEINEM Bild geschaffen, dann gibt es so viele Bilder Gottes, wie es Menschen gibt, dann stellt jedes Geschöpf, das Menschenantlitz trägt, Gott in dieser Welt dar, dann ist nicht ein Mensch, ein Geschlecht, ein Volk mehr oder weniger *imago Dei* als andere.

Ausgeschlossen wird schließlich das menschliche *Machen* von Gottesbildern: „Du sollst dir kein Bild *machen* ...!“ Jes 44,9 bezeichnet diejenigen, die (sich) ein Götterbild anfertigen, als „*tohu*“. Wer sich sein eigenes Gottesbild, seinen eigenen Gott macht, bringt das Chaos (1Mose 1,2) in die Schöpfung zurück. Die *Herstellung* von Gottesbildern geht vorbei an den gottgemachten Bildern Gottes, die sich in zwischenmenschlichen Begegnungen *ein*stellen. Und das heißt nicht zuletzt: Ein von Menschen gemachter Mensch kann nicht Bild Gottes sein. In dieser Lesart des Bilderverbots liegt also die Pointe nicht nur auf dem Machen von *Gottes-*, sondern auch von *Menschenbildern*. Das Bilderverbot wahrt nicht nur die Unverfügbarkeit und Freiheit Gottes, sondern auch des Menschen³⁵: Indem es jeden Menschen in seiner Einzigkeit als Bild Gottes würdigt, widerspricht es dem „Menschen nach Maß“, nämlich nach Maßgabe der eigenen Bilder, die nicht selten die Wunsch-, Traum- oder

34 *Karl Barth*, Die Kirchliche Dogmatik III/1, Zollikon-Zürich ²1947, 225.

35 „Das Gebot, das uns jegliches Bild Gottes verwehrt, schützt auch *ihn* [den Menschen, M.F.] vor dem Zugriff des tötenden Bildes. Es schützt sein Geheimnis, sein Wunder, seine unfassbare Lebendigkeit. Es schützt sein Recht“ (*Chr. Link*, Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott, a.a.O., 4).

auch Trugbilder des „gemachten Mannes“ sind. Nicht zuletzt darin erweist sich das Bilderverbot gegenwärtig als eine Weisung Gottes, die geschöpfliche Freiheit bewahren will, indem sie der Vertauschung von SchöpferIn und Geschöpf bzw. der Ersetzung Gottes durch den Menschen wehrt und uns in unsere geschöpflichen *Grenzen*, die ja keine Willkür Gottes, sondern göttliche Wohltat sind, zurückweist.

Beim Zusammenhang von Bilderverbot und Gottesbildlichkeit geht es um die Frage: Wer ist SchöpferIn und wer ist Geschöpf? Sie begegnet als strikte Alternative zwischen dem Menschen, der sich seinen Gott nach geschöpflichen Vorbildern macht, und Gott, der den Menschen in SEINEM Bild gemacht hat. Nicht wir haben Gott allererst *ins* Bild zu bringen, sondern Gott ist bereits *im* Bilde, nachdem SIE den Menschen im und nach eigenem Bild geschaffen hat. Wer meint, Gott allererst über sich ins Bild setzen zu müssen, verkennt, dass Gott sich immer schon über den Menschen ins Bild gesetzt hat. Die *ikonoklastische Intervention* des Bilderverbots wahrt gerade das Recht des Menschen, als *imago Dei* Gott in der Welt zu repräsentieren. Diese Bestimmung schließt die menschliche *Mitarbeit* bei der Erhaltung und Vollendung der Schöpfung nicht aus, sondern ein, ist sie doch nicht unabhängig vom sog. „*dominium terrae*“ (1Mose 1,28), mit dem *der* Mensch, also die Gattung Mensch, beauftragt ist, zu sehen. Auf die Frage, wo die Grenze verläuft zwischen lebensförderlicher Mitwirkung mit Gott und dem Wunsch, der Schöpferin selbst ins Handwerk zu pfuschen oder gar das Handwerk zu legen, gibt es – um Gottes und des Menschen willen – weder einfache noch zeitlos gültige Antworten.

II. Geschlechtergerecht von Gott reden, aber wie?

Dass Theologie und Kirche heute keine mindere Gottesbildlichkeit der Frau mehr vertreten und in ihrem Reden von Gott weibliche Bilder, die es in der biblischen und kirchlichen Tradition immer gegeben hat, wiederentdecken, ist allein noch kein Grund zur Freude. Frauendiskriminierende Traditionen kehren in veränderter Gestalt, manchmal subtiler und unter dem Vorzeichen einer (vermeintlichen) Hochschätzung der Frau bzw. von Weiblichkeit/Mütterlichkeit wieder. Um auf sie aufmerksam zu werden, bedarf es einer doppelten Erinnerung: an die theologischen und kirchlichen Fehlentwicklungen wie an die befreienden Gegentraditionen, um erstere aufzuarbeiten, statt sie zu verdrängen, und letzteren neu Gehör zu verschaffen. Nach Blicken auf die in sich recht spannungsvolle theologisch- bzw. christologisch-ekklesiologische Argumentation des Paulus in Sachen Geschlechterdifferenz am Beispiel von 1Kor 11,7-9 und Gal 3,28 und die aufklärungstheologisch-bürgerliche Position in Haydns „Schöpfung“ sollen für die Frage nach einem geschlechtsspezifischen Reden von Gott nun zunächst drei zeitgenössische Theologen zu Wort kommen, bevor dann erneut dem Einspruch des Bilderverbots stattgegeben wird und nach „Wege[n] aus dem Bilderverbot“ (M. Brumlik) gesucht werden kann.

1. Gott – männlich aus gutem Grund!? Das alte Problem in neuem Gewand

Während sich der paulinischen Argumentation von 1Kor 11, 7-9 heute keine ernst zu nehmende theologische Anthropologie mehr anzuschließen vermag, ist dagegen die Minderung der Frau keineswegs grundsätzlich aufgegeben, sondern nur *theo-*

logisch neu verortet worden. Die schon im Neuen Testament anhebende Vorstellung von einer abkünftigen, zweitrangigen Gottesbildlichkeit der Frau kehrt nun als Vorstellung von der Insuffizienz weiblicher Gottesmetaphorik wieder: „Die weibliche Metaphorik taugt nicht zur Benennung für das, was Gott sich selbst vorbehalten hat.“³⁶ Wo weibliche Gottesbilder grundsätzlich als unangemessen aus der Rede von Gott ausgeschlossen werden oder ihnen auch nur eine mangelnde Tauglichkeit zur Repräsentation des Göttlichen zugestanden wird, wiederholt sich – so meine These – das alte Problem in neuem Gewand.

1.1 Plädoyer für die Männlichkeit Gottes: warum weibliche Metaphern für Gott nicht taugen (K. Berger)

„Die weibliche Metaphorik taugt nicht zur Benennung für das, was Gott sich selbst vorbehalten hat.“ Wie kommt jemand nur dazu, in dieser verblüffenden Deutlichkeit die Untauglichkeit weiblicher Sprachbilder im Reden von Gott zu behaupten?! – fragt frau sich voller Neugier und liest den Text, in dem dieser „Spitzensatz“ begegnet, zum wiederholten Male, kopfschüttelnd fasziniert, zum Widerspruch provoziert, aber auch (zunächst sprachlos) staunend angesichts der Pfiffigkeit, mit der hier argumentiert wird: In einem kleinen programmatischen Artikel hat der Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger – herausgefordert durch feministisch-theologische Anfragen an das jüdisch-christliche Gottesbild – die „Männlichkeit Gottes“ theologisch zu begründen versucht.

K. Berger geht dabei von einer Kontrastbeobachtung aus: Einerseits ist der biblische Gott beider Testamente „ohne Zweifel“ der Geber des Lebens, des irdisch-geschöpflichen wie des ewigen, andererseits besteht „kein Zweifel“ daran, dass die Bibel den Ursprung allen menschlichen Lebens aus der Frau theolo-

36 Klaus Berger, Die Männlichkeit Gottes, in: Evangelische Kommentare 21 (1988), 712-714, 713 (Seitenzahlen im Text).

gisch anerkennt, wofür Berger ausdrücklich auf die Benennung Evas in 1Mose 3,20 als „Mutter aller, die da leben“ verweist. Wie aber lässt sich angesichts dieser beiden „zweifelsfreien“ Tatsachen erklären, dass die Bibel überwiegend von Gott als einer *männlichen* Person spricht?

Die Problemlösung, die Berger entfaltet, orientiert sich daran, „daß von Gott als dem Ursprung des Lebens in anderer Weise als von der Frau die Rede ist“ (ebd.). Damit macht Berger – so interpretiere ich – die biblisch bezeugte „Männlichkeit Gottes“ für die fundamentaltheologische Unterscheidung von *Gott und Mensch* geltend. Unter der Vorgabe des zentralen Lebensbegriffs und unter Bezugnahme auf 1Mose 3,20 konkretisiert sich diese aber als die Unterscheidung von *Gott und Frau*. Entsprechend lautet Bergers These:

„Die Metaphorik der *Männlichkeit* Gottes bezieht sich *nicht* auf seine *Geschlechtlichkeit* (*Sexualität*), sondern auf seine *Nicht-Weiblichkeit*. Die männliche Metaphorik ist daher eher eine Hilfskonstruktion, um zu formulieren, daß Gott in nicht-menschlicher Weise Ursprung des Lebens ist“ (ebd., Hervorhebungen M.F.).

Unter dem Vorzeichen „Hilfskonstruktion“ oder auch „Verlegenheitslösung“ (713) läuft diese These auf die Gleichung: *Männlichkeit* = *Nicht-Weiblichkeit* = *Nicht-Menschlichkeit* = *Göttlichkeit Gottes* hinaus.³⁷ Sofort drängt sich die Frage auf, wie gerade der als *männliche* Person vorgestellte Gott für die „nicht-menschliche Weise“ des Lebens-Ursprungs eintreten kann. Um diese Frage beantworten zu können, ist zunächst ein Blick darauf zu werfen, worin für K. Berger diese „nicht-menschliche Weise“ göttlicher Lebensgabe besteht. Es ist das Moment der *Unterbrechung*, das auf dem Feld der Entstehung und Gabe von Leben die Differenz markiert:

Die kultischen Sexualtabus, etwa das Verbot des Geschlechtsverkehrs am heiligen Ort und zu heiligen Zeiten, zeigen, „daß Nähe zu Gott gerade als dem Heiligen, als dem überragenden

37 Spontaner Kommentar eines Freundes zu dieser Gleichung: „Warum seid ihr Männer manchmal nur so unmenschlich? Antwort: Das ist das Göttliche an uns!“

Ursprung des Lebens, die Unterbrechung der Vollzüge der normalen menschlichen Sexualität bedeutet" (ebd.). Entsprechendes gilt für die Reinheitsvorschriften im Zusammenhang von Menstruation und Geburt: „Die Entstehung von Leben ist eine Zone, in der man es direkt mit Gott zu tun hat; sie ist daher ein Bereich von Furcht und Schrecken" (ebd.) Eine narrative Entsprechung zu diesen kultischen Texten findet Berger in den Erzählungen von der Unfruchtbarkeit der Erzmütter: „Die Unterbrechung der menschlichen Möglichkeiten, Kinder in die Welt zu setzen, war die Vorbedingung des direkten, segensreichen Eingreifens Gottes." Beide, die Sexualtabus wie die von Gott verursachte Kinderlosigkeit der Erzmütter, demonstrieren für Berger, dass „normale menschliche Sexualität und Fruchtbarkeit durch das ‚Heilige‘ [...] bedroht und bedingt sind" (ebd.).

Die *nicht-menschliche* göttliche Weise der Entstehung von Leben, die sich als *Unterbrechung* menschlicher Sexualität konkretisieren lässt, wird von Berger nun als *nicht-weibliche* bestimmt:

„Gott und der gesamte Bereich des Heiligen sind nicht einfach eine Fortsetzung des menschlichen Erzeugens und des Lebengebens. Statt von Fortsetzung ist vielmehr von einem Gegenüber zu sprechen. Gott wird *nicht weiblich* gedacht, weil er zu diesem gesamten Bereich in *striker Distanz* steht, und zwar als der, der *Segen* gibt, so daß von seinem *Willen* schlechterdings alles abhängt" (ebd., Hervorhebungen M.F.)

Wo mit 1Mose 3,20 die Frau als Ursprung menschlichen Lebens gilt, würde ein weiblich gedachter Gott die strikte Distanz zwischen menschlicher Sexualität und dem Heiligen und darin das Gegenüber von Gott und Mensch überhaupt aufheben. Leben wäre dann – so deute ich Bergers Schlussfolgerung – kein Geschenk, keine *von außen* zu empfangende göttliche Segensgabe, sondern ein Produkt menschlicher Sexualität, entstünde *von Natur aus*. Wer würde es noch für *nicht-selbstverständlich* halten?! Bei weiblich-mütterlicher Gottesmetaphorik meldet sich also das Problem natürlicher Theologie: Gott würde aus dem natürlichen, genauer: sexuellen Lebenszusammenhang

heraus benannt und erkannt. Die Nicht-Weiblichkeit = Nicht-Menschlichkeit Gottes verbürgt dagegen die göttliche (Willens-) Freiheit gegenüber der menschlichen Natur und bezeugt damit Gott als den eigentlichen Geber, den „überragenden Ursprung des Lebens“ (ebd.).

Unterbrechen wir an dieser Stelle für einen Moment den nachzuzeichnenden Argumentationsgang, um 1Mose 3,20 nachzudenken – der Benennung der Frau als „Chawwā“, die für Bergers Überzeugung, dass auf Erden die Frau zuständig sei für die Gabe des Lebens, eine entscheidende Rolle spielt.

Exkurs: „*Chawwā* (Eva), ... Mutter aller Lebendigen“ –
ein Ehrenname für jede Frau?

Die große Lebens-Nähe von Gott und Frau und die entsprechende theologische Würdigung der Frau gründet für Berger in der Benennung Evas (*Chawwā*) als „Mutter aller Lebenden“ (1Mose 3,20). Lässt sich aber für diesen Rückgriff auf 1Mose 3,20 völlig davon absehen, dass hier keine *göttliche* Namensgebung vorliegt, sondern dass „Adam seiner Frau“ diesen Namen gibt und dass die Namensgebung unmittelbar auf die Gottesworte (1Mose 3,14-19) folgt, die die durch den menschlichen Griff nach der Autonomie geminderte Lebensqualität beschreiben?³⁸

Wie auch immer der Name *Chawwā* etymologisch zu erklären ist, er lässt das hebräische Wort für „Leben“/„leben“ (*chāj*; *chajā*) anklingen.³⁹ In dieser Namensgebung mögen sich das Vertrauen und der getroste Trotz aussprechen, dass das Leben bei allen Beeinträchtigungen, die sich infolge der Missachtung des göttlichen Gebots einstellen werden, dennoch weiter gehen

38 Horst Seebass hat gezeigt, dass 1Mose 3,20, das von nahezu allen Kommentaren als eine Einfügung verstanden wird, die erst im Zusammenhang von 1Mose 4,1 verständlich sei, gerade an seinem kanonischen Ort durchaus verständlich und sinnvoll ist (Genesis I. Urgeschichte [1,1-11,26], Neukirchen-Vluyn 1996, 129).

39 Entsprechend übersetzt die Septuaginta *Chawwā* mit *Zōé*, also wörtlich mit „Leben“.

wird, dass die Menschheit trotz der Verfehlung ihre Zukunft nicht verwirkt hat.

So erkennt Horst Seebass, „daß nach dem Wort von der Unausweichlichkeit des Todes an den Menschen in V 19 ein Wort vom Leben folgt, bei dem der Mensch sich vor allem auf Gottes Wort V 16aß, aber auch auf V 15 stützt [...] der Mensch akzeptiert damit für alle drei Beteiligten Jahwes Ankündigungen V 14-19, nennt nun aber mitten im Tod die geliebene Schöpfungsmacht: das nicht mehr ewige, sondern durch den Kreis der Geburten bestimmte Leben.“ Entsprechend sieht Seebass in 3,20b ein *deklaratorisches* Perfekt, das „der ersten Frau unter Frauen [gilt], die an ihrer Deklaration nur teilhaben können. Es meint nicht ein erstes tatsächliches Muttersein, sondern die Notwendigkeit, Mutter alles (menschlichen) Lebens zu sein. Ehe von Mutterschaft, Geburt und Kindschaft/Genealogie zu erzählen war, mußte die geschlechtliche Reproduktion geklärt sein.“⁴⁰

Schon Gerhard von Rad hatte *Chawwā* als „Ehrentame“ bezeichnet: „In dieser Benennung des Weibes durch den Mann ist wohl ein Glaubensakt zu sehen, [...] ein Ergreifen des Lebens, das als ein großes Wunder und Geheimnis von der Mutterschaft des Weibes über Mühsal und Tod hinübergetragen und erhalten wird. [...] Wer mag aussprechen, was in diesem Worte enthalten ist an Schmerz und Liebe und Trotz!“⁴¹

Auch für Claus Westermann besagt die Namensgebung, „daß durch das Vergehen und seine Bestrafung die dem Menschen verliehene Segenskraft, die Kraft des Erzeugens und Weitergebens von Leben, nicht verlorengegangen ist“. Wenn er dann fortfährt: „Der Mensch benennt die Frau, um in diesem Namen zu sagen, was sie ihm bedeutet: die Frau bedeutet ihm Leben, sie ist Trägerin des Lebens. Eigentlich ist dieser Name der Wiederhall der ersten Geburt im Munde des Mannes, der diese Geburt erlebt“⁴², dann deutet sich an, dass der Name *Chawwā* im Licht der angefügten Begründung die Frau in ihrer Rolle als „Mutter aller Lebenden“ auf den Mann hin orientiert, dass dieser hier einen von eigenen Interessen geleiteten Namen gibt. Deutlicher noch spricht dies Benno Jacob aus: „Das Weib, oben [2,23] nach ihrer Abstammung vom Manne genannt, gewinnt nun eine Bedeutung für den Mann, der in ihr die Mutter des kommenden Geschlechtes erkennt, in dem er, sterblicher Mensch,

40 H. Seebass, Genesis I, a.a.O., 129f.

41 Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9 (ATD 2), Göttingen ⁴1956, 77f.

42 Claus Westermann, Genesis 1-11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 364f.

fortlebt. Ein bezeichnenderer Name ‚Lebensspenderin‘ tritt daher zu jener allgemeinen Benennung als Eigenname.⁴³

Nicht für sich genommen, aber in ihrem Kontext kann die Benennung der Frau als *Chawwā*, analog der Benennung der Tiere (2,19f), als ein Herrschaftsakt „Adams“ gegenüber „seiner Frau“ gelesen werden, in dem sich zum ersten Mal – noch im Paradiesgarten – die Herrschaft des Mannes über die Frau (3,16) realisiert, die gerade nicht der gottgewollten Schöpfung entspricht, sondern von Gott verhängte Tatfolge der Übertretung des göttlichen Gebots ist. Die *Einschreibung* der Mutterschaft in den Lebensnamen der Frau – „denn sie ist Mutter aller Lebenden geworden“ – deutet die Festlegung der Frau auf die Mutterrolle bzw. die Bestimmung von Weiblichkeit als Mütterlichkeit in der patriarchalen/kyriarchalen Lebenswirklichkeit an. Es macht die Ambivalenz des Lebens jenseits von Eden, das Verschlungensein von Segen und Fluch aus, dass gerade ein Lebensname wie *Chawwā* auch lebensbedrohlich konnotiert ist (3,16), dass er nicht nur eine Auszeichnung der Frau darstellt, sondern auch eine unfrei machende Bindung an die Überlebensinteressen von Männern bedeuten, zur (biologischen) Mutterschaft verpflichten kann. Zur Entpatriarchalisierung des biblischen Textes und mehr noch seiner Auslegungsgeschichte könnte beitragen, die in 3,20b gegebene Begründung nicht für die einzig mögliche Deutung dieses Namens zu halten.

Warum aber muss nun die *Nicht-Weiblichkeit* Gottes als SEINE *Männlichkeit* bestimmt werden? Die Antwort, die Berger auf diese Frage gibt, ist keine theologische, auch wenn sie theologisch von großer Tragweite ist. Dies wahrzunehmen, ist nicht unwichtig:

„Gott wird im Rahmen dieser Metaphorik als der nicht-weibliche gedacht. Die Vater-Metaphorik impliziert daher *nicht* die Vorstellung der männlichen *Sexualität* Gottes, die mit der weiblichen konkur-

43 Benno Jacob, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 123.

rierte, sondern ist gewählt als Ausdruck der Differenz zur menschlichen Weise, in der Leben entsteht. Anders gesagt: Da es nach unserer Erfahrung nur zwei Geschlechter gibt, konnte man zur Bezeichnung der Differenz menschlicher und göttlicher Weise Leben zu geben nur auf *das Andere* gegenüber menschlicher Weise zurückgreifen. Die [...] Verwendung männlicher Metaphorik [ist] vor allem Ausdruck der metaphorischen Verlegenheit, nicht über ein Neutrum reden zu können. Denn darunter würde sogleich der Personbegriff oder die Personmetaphorik leiden" (ebd., Hervorhebungen M.F.).

Die als Nicht-Weiblichkeit erklärte Nicht-Menschlichkeit Gottes wird unter der Voraussetzung einer Geschlechterdifferenz, die als exklusive Zweigeschlechtlichkeit erscheint: „Menschen können sich Personen nur als weiblich oder männlich vorstellen" (ebd.), folgerichtig zur Männlichkeit Gottes.⁴⁴ Damit ist der Argumentationsweg deutlich, auf dem Berger zu der eingangs zitierten These gelangt: „Die weibliche Metaphorik taugt nicht zur Benennung für das, was Gott sich selbst vorbehalten hat" (ebd.). Darum dürfen auch Gott-Vater-Prädikationen nicht durch Gott-Mutter-Bilder ersetzt werden.

Lässt frau sich für den Moment auf Bergers nicht-theologische Voraussetzung einer dualen Geschlechterdifferenz ein, bleibt doch gleichwohl die *theologische* Frage, inwiefern die göttliche Vatermetaphorik im Gegensatz zur weiblich-mütterlichen das Kriterium erfüllt, über den Ursprung des Lebens bei Gott *anders* denken und reden zu müssen als über den Ursprung des Lebens unter den Menschen. Wie kann die Vater-Metapher geeignet sein, die *Unterbrechung* der menschlichen Sexualität, die nicht-menschliche Art und Weise der Lebenserzeugung auszudrücken? Steht sie nicht ebenfalls in der Gefahr, die göttliche Schaffung von Leben in Konkurrenz zu oder als Fortsetzung menschlicher Lebensgabe zu verstehen?

Die göttliche Vater-Metaphorik wahrt hier nur deshalb die Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Gabe des Lebens, weil Berger für Gott grundsätzlich von einem *nicht-sexuellen*

44 Nur jenseits personaler Rede von Gott wird aussagbar, dass Gott die Geschlechterdifferenz transzendiert.

Vaterbegriff ausgeht⁴⁵, während er Mutterschaft unlösbar mit Sexualität, Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Körperlichkeit verbindet. Die Argumentation hat also von vornherein eine Schiefelage: Einem *nicht-geschlechtlich* gedachten *Vaterbild* steht ein *geschlechtliches Mutterbild* gegenüber. Und da Berger von Geschlechtlichkeit ausschließlich in der sex-, nicht aber der gender-Kategorie spricht, wird hier Frausein nur als biologisch-leibliche Mutterschaft erfasst. Weil vom göttlichen Lebensspender um der Differenz von Gott und Mensch willen alles Menschlich-Allzumenschliche, ferngehalten werden muss, taugt nur das von Sexualität reine/gereinigte Vaterschaftsmodell, um von der göttlichen Lebensgabe *anders* als von der menschlichen zu sprechen. Die nichtsexuelle Vaterschaft Gottes ist hier „das Andere gegenüber menschlicher Weise“ (ebd.) des Lebensursprungs, nämlich der biologisch-weiblichen. Der göttliche Vater zeugt durchaus, aber er zeugt nicht mit *Sperma*, sondern mit *Segen*. Die weiblich-mütterliche Metaphorik fällt deshalb für die Gottesrede aus, weil – infolge der Reduktion des Weiblichen auf die biologische Geschlechtskategorie – dann ja die Vorstellung von einer Gebärmutter, von Eileiter, Eierstöcken und milchspendenden Brüsten Gottes nicht ausgeschlossen wäre. Doch der nichtsexuell gedachte göttliche Vater hat weder Hoden noch einen Penis, dafür aber „einen – unter Umständen auch gefährlichen – Willen“ (ebd.), mit dem er die menschliche Generativität unterbrechen kann, und er gibt seinen Segen, um gerade angesichts menschlicher (weiblicher?) Unfruchtbarkeit neues Leben zu schaffen. Einer so verstandenen Weiblichkeit bleibt die Sexualität unauslöschbar eingeschrieben, Männlichkeit, selbst Väterlichkeit kann das Sexuelle dagegen ohne weiteres transzendieren.⁴⁶

45 Wobei ja noch zu fragen wäre, ob die Leben schaffende Kraft des göttlichen Segens und die Potenz SEINES Willens, mit der ER in die Vollzüge menschlicher Sexualität und Generativität eingreift, frei von jeder sexuellen Konnotation ist (vgl. dazu den Jakobsegen für Josef in 1Mose 49,22-26).

46 Berger schreibt am Ende seines Artikels ausdrücklich, dass mit dieser theologischen Würdigung der göttlichen Vater-Metaphorik das Kämpfen von Frauen um gleiche Rechte in der Kirche, insbesondere um Zulassung zum geistlichen Amt, nicht ins Unrecht gesetzt sei, und dass sie für diesen Zweck

In sich entbehrt diese Argumentation nicht einer beeindruckenden Logik. Ihre innere Geschlossenheit aber ist das Produkt einerseits von Ausblendungen, andererseits von allzu selbstverständlichen Sehgewohnheiten:

Die zwar vergleichsweise wenigen, aber doch nicht unbedeutenden, sondern aussagekräftigen biblischen Beispiele weiblicher Gottesmetaphorik klammert Berger a priori als nicht repräsentativ aus.⁴⁷ Indem er die göttliche Weise, Leben zu schaffen, durchgängig als „Unterbrechung der Vollzüge der normalen menschlichen Sexualität“ (ebd.) wahrnimmt, wird die Ausnahme zum Regelfall erklärt. Der breite Überlieferungsstrom vom *Zusammenwirken* Gottes mit IHREN Geschöpfen, angefangen mit der (Mutter) Erde in 1Mose 1,11f, die auf Gottes Geheiß hin Gras, Kraut und Bäume hervorbringt, kommt nicht in den Blick. Gerade das auch von Berger berücksichtigte biblische Segensmotiv zeigt doch, dass inmitten des geschöpflichen Werdens, Wachsens und Gedeihens Gott selbst am Werk ist, – ohne dass dies jeweils ausdrücklich werden oder gar als Unterbrechung des natürlichen Lebensflusses geschehen muss, denn „er wickelt seinen Segen gar zart und künstlich ein und bringt ihn dann behende in unser Feld und Brot: es geht durch unsre Hände, kommt aber her von Gott“ (eg 508,2).⁴⁸

nicht missbraucht werden dürfe. Doch lässt sich diese Trennung zwischen einseitig männlich-metaphorischer Repräsentation Gottes etwa in der Liturgie und der Kritik an kirchlicher Geschlechterhierarchie aufrecht erhalten, wenn doch der Ausschluss von Frauen vom Priesteramt nicht zuletzt auch damit begründet wird, dass Frauen den männlichen Gott (und den Mann Christus) nicht angemessen repräsentieren können?

47 „Es hilft in diesem Zusammenhang überhaupt nichts, die wenigen Stellen der Schrift zu strapazieren, in denen weiblich ausgerichtete Metaphorik auf Gott angewandt wird. Das war, weil theologische Sprache sehr oft wesentlich metaphorisch ist, zu erwarten, und es überrascht eher die Seltenheit der Belege“ (a.a.O., 712). Wenn der zweite Satz überhaupt eine Logik hat, dann doch offenbar die, dass weibliche Gottesrede noch metaphorischer als männliche ist, was dann aber wiederum nur damit zusammenhängen kann, dass Weiblichkeit mehr als Männlichkeit mit Sexualität, Leiblichkeit und Körperlichkeit assoziiert ist.

48 Vgl. *Magdalene L. Frettlöh*, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh 2002, 346ff.

Das Bergersche Traumpaar des entsexualisierten göttlichen Vaters und der sexualisierten menschlichen Mutter verdankt sich nicht nur einer vorausgesetzten dualen Geschlechterdifferenz und dem Splitting von „sex“ (irdische Mutterschaft) und „nicht-sex“ (göttliche Vaterschaft), sondern darüber hinaus einem Frauenbild, das alle Frauen in die in 1Mose 3,20 vorgeschriebene Etymologie „Evas“ einträgt.

Solche Problemanzeigen verdeutlichen, dass K. Berger mit seinem provokativen Artikel auf elementare Schwierigkeiten geschlechtsspezifischen Redens von Gott aufmerksam macht. Diese verschärfen und vermehren sich, wenn wir sehen, wie die Frage nach männlichen und weiblichen Gottesbildern „dogmatisch“ wird, d.h. Eingang in dogmatische Entwürfe und Lehrbücher findet.

1.2 Göttliche Geschlechtertypologie: von der väterlichen Distanz zur mütterlichen Nähe Gottes (W. Härle)

„Gott ist nicht ein Es, sondern ein Er.“⁴⁹ Wer wie Karl Barth so dezidiert und ohne auch nur den Ansatz einer Reflexion auf eine göttliche SIE von einem göttlichen ER spricht, wird nicht in die „Verlegenheit“ kommen, über männliche und weibliche Gottesmetaphorik nachzudenken. Der lässt sich nicht einmal durch die eigene breitangelegte und theologisch eindruckliche Auslegung von 1Mose 1,26f, der Bestimmung von Mann und Frau zur Gottesbildlichkeit⁵⁰, in der Selbstverständlichkeit erschüttern, mit der er von der Männlichkeit Gottes ausgeht. Ein solche verblüffungsfeste Vorstellung von einem männlich gedachten Gott kennzeichnet nach wie vor die meisten systematisch-theologischen Entwürfe, Lehr- und Handbücher. So ist es alles andere als selbstverständlich und stellt immer noch die Ausnahme dar, wenn ein Systematischer Theologe auf

49 *Karl Barth*, KD I/1, Zollikon-Zürich ⁴1944, 370.

50 Im Rahmen seiner Schöpfungslehre kommt *Karl Barth* wiederholt ausführlich auf 1Mose 1,26f zurück; vgl. vor allem KD III/1, Zollikon-Zürich ²1947, 204-231.

„männliche und/oder weibliche Ausdrucksformen im Reden von Gott“ reflektiert, wie dies Wilfried Härle in seiner 1995 als De-Gruyter-Lehrbuch erschienenen Dogmatik tut – auch wenn die Antwort auf „die Frage nach der Angemessenheit männlicher oder weiblicher Begriffe und Bilder“ von Gott nur gut zwei der 694 Textseiten einnimmt⁵¹ –, oder bei Überlegungen zur Vater-Anrede Jesu wenigstens einen kurzen Seitenblick auf die göttliche Muttermetaphorik der Bibel wirft, wie dies im ersten Band der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenberg der Fall ist.⁵² Schon der Tatbestand als solcher verdient Beachtung und Anerkennung.

Der *theologische Zusammenhang*, in dem sich „die Frage nach der Angemessenheit männlicher oder weiblicher Begriffe und Bilder“ stellt, ist der eines *personalen* Redens von Gott (248-255). Wenn Gott Ermöglichungsgrund allen Personseins ist, dann lässt sich von IHM/IHR ohne personale Redeformen nicht konkret und anschaulich sprechen, wobei zu berücksichtigen ist, dass es sich dabei grundsätzlich um *metaphorisches* Reden handelt.⁵³ Gott eine Person zu nennen, ist für Härle „so etwas wie eine potenzierte Metapher“, weil die Anwendbarkeit von personalen Kategorien auf Gott „eine *zweifache* Brechung“ in sich schließt, „denn nicht nur die (geschöpfliche) Kategorie der Personalität wird

51 Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 253-255, Zitat: 253 (Seitenzahlen im Text). Der Abschnitt hat in der zweiten, überarbeiteten Auflage 2000 keine Veränderung erfahren.

52 Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1, Göttingen 1988, 283ff.

53 Härle versteht Metaphern offenbar als *uneigentliche* Rede (vgl. 252, Anm. 24), der als *eigentliche* die *transzendente* Rede entspricht. Beide Redeformen seien komplementär: „Die metaphorische Rede, in der von Gott als von einer Person gesprochen wird, *konkretisiert* und *veranschaulicht* das (für sich genommen) abstrakte transzendente Reden. Dieses wiederum *präzisiert* und *interpretiert* das (für sich genommen mißverständliche) metaphorische Reden von Gott, und zwar genau dadurch, daß es *als metaphorisches Reden* bewußt gemacht wird“ (251f). Doch ist die metaphorische Sprache per se missverständlich, so dass sie der Aufklärung durch eine definitorische, abstrakte Begriffssprache bedarf, die Wahrheit im Sinne der *adaequatio intellectus ad rem* versteht, aber nicht als Intensivierung von Sein, in der mehr möglich wird als (schon) wirklich ist? Vgl. dazu unten Abschnitt II.3.

hierbei auf Gott übertragen, sondern zugleich der Personbegriff, der eine individuelle Instanz bezeichnet" (252).

Wenn Härle sich über den *Grund* der Frage nach geschlechtsspezifischen Gottesbildern Rechenschaft ablegt, nennt er zum einen den *historischen* Befund, nämlich dass „in der christlichen Überlieferung von der Bibel bis zur Gegenwart von Gott ganz überwiegend in *männlichen* und nur selten in *weiblichen* Metaphern gesprochen wird" (253). Damit finden bei Härle auch die von Berger ignorierten weiblichen Gottesbilder trotz ihrer numerischen Unterlegenheit Aufmerksamkeit. Zum anderen teilt er mit K. Berger die Voraussetzung der menschlichen Geschlechterdifferenz im Sinne einer exklusiven Zweigeschlechtlichkeit, insofern er davon ausgeht, dass „die uns bekannten, endlichen personalen Wesen durchgängig durch die Geschlechterdifferenz von weiblich *oder* männlich geprägt sind" (ebd.). Unter dieser Voraussetzung ist die Vermeidung geschlechtsspezifischer Gottesmetaphorik gleichbedeutend mit einem Verzicht auf personale Gottesrede überhaupt. Denn auch wenn „Gott und das Wesen Gottes [...] *jenseits* der Geschlechterdifferenzierung" steht, so kann doch die Transzendierung des Geschlechts *sprachlich* „nur mit a-personalen bzw. neutrischen Metaphern" (ebd.) ausgedrückt werden. Damit aber würde die Personalität Gottes zum Verschwinden gebracht.

Beim bloßen „Dass" der Geschlechterdifferenz belässt es Härle aber nicht. Er verankert diese vielmehr essentiell und greift zudem auf strikt duale Geschlechterrollen zurück. Selbstverständliche Voraussetzung eines geschlechtsspezifischen Redens von Gott ist hier, „daß die Unterschiede zwischen Frau und Mann sich nicht reduzieren lassen auf solche, die *biologischer* Art oder *gesellschaftlich* bedingt sind, sondern daß sie hineinreichen in die *Anlage* und *seelische* Prägung, also in ihr *inneres* Wesen" (254). Damit geht Härle nicht nur von einem biologischen und sozialen Geschlechterdual (*sex* und *gender*) aus, sondern *ontologisiert* die Geschlechterdifferenz. Diese ist zudem in jeder Hinsicht identisch mit der zwischen Mann und Frau *als Paar*, was zu entsprechenden komplementär-dichotomen

Zuschreibungen führt⁵⁴, zunächst zur Identifizierung von Weiblichkeit als Mütterlichkeit und Männlichkeit als Väterlichkeit, dann zu deren typologischen Konkretionen als mütterlicher Nähe und väterlicher Distanz. So interpretiert Härle die geschlechtsspezifische Gottesmetaphorik der Bibel:

„Das weiblich-mütterliche Element kommt dabei zum Ausdruck in Bildern und Aussagen, die körperliche und seelische Nähe, behütende und nährenden Fürsorge sowie Lebensbegleitung, Zärtlichkeit und Trost zum Ausdruck bringen. Das männlich-väterliche Element findet Ausdruck in Bildern und Aussagen, die auf großzügige Güte, verlässlichen Schutz, ermutigendes Zutrauen, aber auch auf Strenge verweisen. Der weiblich-mütterlichen *Nähe* korrespondiert auf männlich-väterlicher Seite ein Element der *Distanz*“ (ebd.).

Nähe und Immanenz den Frauen/Müttern, Distanz und Transzendenz den Männern/Vätern – was hier als biblischer Befund vorgestellt wird, ist faktisch eine Wiederholung überkommener klischeehafter Geschlechtsidentitäten, die der Bibellektüre vorausgehen und die Wahrnehmung der einschlägigen Texte lenken. Härles Dogmatik schreibt der Gotteslehre traditionelle Geschlechterrollen ein. Daran zeigt sich ein grundsätzliches Dilemma geschlechtsspezifischer Gottesmetaphorik, für das es keine einfachen Lösungen gibt: Die mögliche Unmöglichkeit einer (Frauen und Männer) *befreienden* geschlechtsspezifischen Rede von Gott leuchtet auf. Wir müssen personal von Gott reden. Wir können nicht – so Härle – personal von Gott reden, ohne geschlechtsspezifisch zu konkretisieren. Wie aber ist geschlechtsspezifisches Reden von Gott möglich, ohne in Geschlechtertypologien zurückzufallen, die Frauen und Männer hoffnungslos auf starre, meist streng komplementär-alternative Geschlechterrollen festlegen? Macht die Theologie durch weibliche oder männliche Gottesmetaphorik das „Gefängnis des Geschlechts“ nicht noch ausbruchsicherer?⁵⁵

54 Sowohl in der Mariologie (349-351) als auch in der Hamartologie (vgl. 483f, Anm. 32-33) bricht Härle die hier eindeutige Zuordnung der Geschlechterdifferenz von männlich und weiblich zu Mann und Frau auf.

55 Eben diesen Fragen wende ich mich in dem im Vorwort angekündigten Artikel zu (vgl. oben Anm. 2).

Folgen wir zunächst weiter der Härleschen Argumentation: Wie lässt sich *theologisch* begründen, dass die Geschlechterdifferenz „in der *häufig* vorkommenden metaphorischen Rede von Gott als dem Vater oder Herrn und in *gelegentlich* auftauchenden von Gott als Gebärender oder als Mutter, oder als Hausfrau“ begegnet⁵⁶? Härle stellt das deutliche numerische Missverhältnis zwischen männlicher und weiblicher Gottesmetaphorik selbst nicht infrage, sondern versucht ihm theologisch (und nicht religions- oder sozialgeschichtlich) Sinn abzugewinnen. Dabei rekurriert er explizit auf Bergers theologische Begründung der Männlichkeit Gottes:

„Daß die männlichen, distanzierenden Metaphern beim biblischen und kirchlichen Reden von Gott überwiegen, hat einen guten Grund: Durch sie wird der *Unterschied* zwischen Gott und Geschöpf stärker betont. ‚Als weiblich ›gedachter‹ würde Gott gerade als Ursprung des Lebens als zu menschlich erscheinen.‘ [K. Berger] Die männliche Metaphorik bringt deutlicher als die weibliche zum Ausdruck, daß die Geschöpfe nicht von Natur aus mit Gott wesensgleich sind und auf keinen Fall mit Gott gleichgesetzt oder verwechselt werden dürfen“ (254).

Unter der fraglosen geschlechtstypologischen Voraussetzung, dass Weiblichkeit und Nähe sowie Männlichkeit und Distanz korrespondieren, erscheinen weibliche Gottesbilder zwangsläufig als wenig(er) geeignet, die Unterscheidung von Gott und Welt zum Ausdruck zu bringen. Der quantitative Vorrang männlicher Gottesbilder gründe in deren Entsprechung zur Differenz von Schöpfer und Geschöpf und ihrer angemessenen Repräsentanz, während weibliche in der Gefahr stünden, diese ebenso konstitutive wie heilsame Differenz zu unterlaufen, Schöpfer und Geschöpf zu verwechseln bzw. zu identifizieren. Mit anderen Worten: Weiblich-mütterliche Gottesmetaphorik birgt – so wird hier gewarnt – das Abgleiten in *natürliche Theologie* in sich, indem sie Gott vermenschliche bzw. den Menschen vergöttliche.

56 W. Härle, Dogmatik, a.a.O., 254 (Hervorhebung M.F.). Härle führt für die weiblichen Redeformen von Gott Jes 66,13; Hi 38,29; Ps 123,2; 131,2; Jes 42,14; Hos 11,3f; 13,8; Mt 13,13, Lk 13,21; 15,8-10 an.

Bis hierher unterscheidet sich Härles Argumentation von der Bergers im wesentlichen nur durch die inhaltliche Füllung männlicher und weiblicher Geschlechtsidentitäten. Im zweiten Teil seiner Argumentation aber dreht Härle die Hierarchie zwischen angemessenen männlichen und weniger angemessenen weiblichen Metaphern um: In der theologischen Geburtsmetaphorik des Neuen Testaments, nach der „die *Glaubenden* als Gottes *Kinder aus Gott geboren* sind“, wird für Härle

„gerade das, was *nicht* von Natur aus gilt, durch den Glauben wirklich, und damit *entsteht* eine Nähe zwischen Gott und Mensch, die über die allgemeinen männlichen Metaphern hinaus die spezifisch *väterlichen* und insbesondere die *mütterlichen* Metaphern an sich zieht. Insofern besteht zwischen den männlichen und den weiblichen Metaphern ein Steigerungsverhältnis zwar nicht quantitativer, wohl aber *qualitativer* Art (254f).

Es sind mehrere Argumentationslinien, die in diesen dichten Sätzen nun trotz des *quantitativen* Nachteils den *qualitativen* Vorsprung weiblich-mütterlicher vor männlich-väterlicher Gottesmetaphorik begründen:

Da wird zunächst der Unterschied von *Natur* und *Gnade* bzw. *Glauben* geltend gemacht. War der quantitative Vorrang männlich-väterlicher Metaphorik damit begründet worden, dass diese „deutlicher als die weibliche zum Ausdruck bringt, daß die Geschöpfe *nicht* von *Natur* aus mit Gott wesensgleich sind“, so zeigen die neutestamentlicherseits „ganz unbefangen, ja sogar betont“ gebrauchten Bilder vom göttlichen Geborenwerden der Glaubenden, dass „das, was *nicht* von *Natur* aus gilt, durch den *Glauben* wirklich wird“ (254, Hervorhebung M.F.). Dies deute ich dahin, dass die weiblichen Metaphern im *schöpfungstheologischen* Kontext in der Gefahr stehen, Schöpfer und Geschöpf zu verwechseln, im *soteriologischen* Zusammenhang dagegen sind sie Ausdruck der gnädigen Zuwendung Gottes. Dort sprechen sie von natürlicher, biologischer Mutterschaft, hier sind sie entnaturalisiert und entsexualisiert. Nicht als *Ursprungs-*, sondern als *Ziel-*bild der *Bewegung* Gottes auf den Menschen zu ist dem weiblich-mütterlichen Gott der Vorzug zu geben. Im Ursprung

betont die männliche Metaphorik die Distanz, am Ziel die weibliche Metaphorik die Nähe zwischen Gott und Mensch.⁵⁷ Härle kommt also alles auf die *Bewegung* an, in der Gott dem Menschen nahe kommt. Um dieser Bewegung willen braucht es die Komplementarität von Distanz währenden männlich-väterlichen und Nähe anzeigenden weiblich-mütterlichen Gottesbildern, dürfen jene nicht durch diese ersetzt werden:

„Durch eine solche Ersetzung ginge möglicherweise die lebendige *Bewegung* verloren, die darin besteht, daß Gott, der als Herr geehrt und gefürchtet wird, die natürliche Distanz zwischen sich als dem Schöpfer und dem Geschöpf aus Liebe und in Liebe *überwindet*. Auf diese Überwindung hat das Geschöpf keinen Anspruch. Sie versteht sich nicht von selbst. Die Mütterlichkeit Gottes erweist sich als der gänzlich überraschende, nicht selbst-verständliche Ausdruck der liebevollen *Nähe* Gottes“ (255).

Auch diese qualitative Aufwertung der weiblich-mütterlichen Gottesmetaphern steht und fällt mit der Voraussetzung einer strikt dualen Geschlechterdifferenz und entsprechenden Typologisierungen (männliche Distanz/weibliche Nähe). Sind aber – auf diese Weise geschlechtsidentifizierte – männliche und weibliche Gottesbilder die geeigneten Medien, um Nähe oder Distanz zwischen Gott und Mensch auszudrücken? Hinzu kommen zwei Beobachtungen, die über das Problem weiblicher und männlicher Gottesmetaphorik hinaus weisen.

Zunächst: Was bedeutet es, dass Härle im zweiten Teil seiner Argumentation nur die *neutestamentlichen* Stellen von den aus Gott geborenen Glaubenden anführt? Werden mit ihnen auch die zuerst genannten, überwiegend alttestamentlichen Bilder einer göttlichen Mutterschaft ins Recht gesetzt oder fallen diese unter die schöpfungstheologischen Metaphern, die mit einer Ursprungsnähe die heilsame Differenz zwischen Gott und Mensch aufzuheben drohen? Lässt sich aber überhaupt zwingend zwischen schöpfungstheologischer und soteriologischer Mutterschaft Gottes unterscheiden?⁵⁸ Mit dieser Frage steht

57 Wird deshalb vom Vater, nicht aber von der „Mutter im Himmel“ gesprochen werden?

58 In Jes 42,14 etwa wird das befreiende Handeln des Gottes Israels ins

nicht zuletzt das Verhältnis der beiden Testamente und ihrer geschlechtsspezifischen Gottesmetaphorik zur Diskussion.

Sodann: Spezifischer Ausdruck der göttlichen *Liebe* ist die in den Bildern von der Mütterlichkeit Gottes sich dokumentierende nicht-selbstverständliche *Nähe* Gottes. Dass bei Härle damit eine Gegenbewegung sichtbar wird zu jenen Patriarchatskonzepten, die den Frauen eine dominante Rolle nur im (mythischen, vor- oder urgeschichtlichen) Ursprung einer Gesellschaft zuerkennen, während die Männer dann die eigentlichen Akteure der Geschichte sind, verdient Beachtung. Härle redet keiner mythischen Ursprungsmütterlichkeit das Wort, denn der weiblich nahe ist der nahe *gekommene* Gott. Damit erübrigt sich aber nicht die Frage, ob nicht auch die *Abwendung* Gottes, sei es, um die Menschen vor der göttlichen Heiligkeit zu schützen (z.B. 2Mose 33,18-23), sei es, um ihnen Zeit und Raum zur Umkehr zu geben (z.B. Hos 5,15), als gnädiges und liebevolles Handeln Gottes verstanden werden kann? Die Distanz zwischen Gott und Mensch ist nicht nur der „natürliche“ Ausgangspunkt ihrer Beziehung, sie kann auch das Ergebnis bewusster göttlicher Abkehr von der Welt und den Menschen sein. Auch wenn Härle die göttliche Nähe als das je neu überraschende Nahekommen des fernen Gottes versteht und sie damit nicht zu einer „Tyrannei der Intimität“ (Richard Sennett) verkommen lässt, bleibt doch die Frage, ob nicht von Zeit zu Zeit neben dem Jubel über die Gegenwart Gottes auch ein Lob auf IHRE *Transzendenz*, auf den *fernen* Gott zu singen ist.⁵⁹

Bild der in Presswehen liegenden, schreienden, schnaubenden und hechelnden Gottheit gebracht. Die rettende Herausführung aus dem babylonischen Exil wird im Geburtsbild als Neuschöpfung interpretiert. Gehört nun – im Gefälle der Härleschen Argumentation – ein Vers wie Jes 42,14 zu denen, die das Missverständnis einer natürlichen Nähe zwischen Gott und Mensch hervorrufen können, oder spricht er vom Geborenwerden der Glaubenden aus Gott?

59 Im Anschluss an Emmanuel Lévinas hat *Friedrich-Wilhelm Marquardt* insbesondere im letzten Band seiner Dogmatik die Gotteslehre auf das Motiv der Transzendenz und Freiheit Gottes fokussiert: *Eia, wärn wir da* – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997, 276ff; vgl. dazu: *Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt*. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, hrsg. von Magdalene L. Frettlöh und Jan-Dirk Döhling, Gütersloh 2001.

1.3 Der Verlust der Metapher: von väterlich-mütterlichen Bildern zum Vaternamen Gottes (W. Pannenberg)

W. Pannenbergs Erörterung väterlicher und mütterlicher Gottesmetaphorik hat einen anderen systematisch-theologischen Ort. Und wie immer in der Dogmatik sind auch mit dieser Verortung entscheidende *inhaltliche* Weichen gestellt: Seine Trinitätslehre⁶⁰ eröffnet Pannenberg mit einem Abschnitt über den „Gott Jesu und die Anfänge der Trinitätslehre“ (283-305). Der Gott Jesu ist der himmlische Vater. Die Frage nach der Entstehung und theologischen Bedeutung der göttlichen Vater-Anrede im Mund Jesu führt Pannenberg zu den Bildern von Gott als Vater und Mutter im Alten Testament. Die Perspektive, in der er diese in den Blick nimmt, ist also von vornherein eine neutestamentliche, mehr noch: eine trinitarische. Es geht um den christlichen Vatergott als die erste Person der Trinität. Einerseits zeigt Pannenberg die Kontinuität zum Gott Israels auf: der Vater Jesu Christi ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; andererseits geht es ihm um eine Entwicklung in den alttestamentlichen Gottesbezeichnungen, die darin gipfelt, dass Jesus Gott „Abba“ nennt. Von hier aus erschließt Pannenberg dann die differenzierte Einheit zwischen göttlichem Vater und Sohn.

Was ergibt die Suche nach Motiven, die Jesu Anrede Gottes als Vater vorausgehen und sie begründen können? Zunächst stellt Pannenberg fest, dass das Alte Testament zurückhaltend in der Verwendung der Vaterbezeichnung für Gott ist. In der Adoptionsformel der Nathanverheißung in 2Sam 7,14 nennt Gott sich selbst Vater und den König SEINEN Sohn. Diese Vorstellung sieht Pannenberg *demokratisiert* zunächst in Gottesbildern, die – wie in Hos 11,1-4 – zwischen Zügen väterlicher und mütterlicher Fürsorge wechseln. Wenn Pannenberg dazu auch 5Mose 1,31; 8,5; 32,6; Jer 3,4 rechnet, die allesamt von Gott als Vater/Mann/Herr im Gegenüber zu SEINEM Sohn/Kind Israel sprechen⁶¹, räumt er ganz offensichtlich ein, dass die genann-

60 W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 1, a.a.O., 283-364 (Seitenzahlen im Text).

61 Als eindeutige Bilder „mütterlicher Kindesliebe“ nennt Pannenberg Jes 49,15 und 66,10f (284, Anm. 3).

ten Tätigkeiten, vor allem das Tragen und Erziehen der Kinder, nicht nur (und selten überwiegend) von den Vätern wahrgenommen werden. In „verfestigter Form“⁶² liege göttliche Vaterschaft in Jer 31,20⁶³ vor; und in der Gebetsanrede „Vater“ (Jes 63,16; 64,7f) deute sich die Nähe zur Praxis Jesu an.

Wie beurteilt Pannenberg nun die väterlich-mütterlichen Gottesbilder? „Die Tatsache, daß die Fürsorge des Bundesgottes für sein Volk sowohl in Bildern der Mutterliebe als auch der Vaterschaft beschrieben werden konnte, bringt die Distanz gegenüber jeder Festlegung des Gottesverständnisses auf eine geschlechtliche Bestimmung deutlich genug zum Ausdruck“ (285). Nicht nur dieser Satz erweckt den Eindruck, dass Pannenberg die göttlichen Vater- und Muttermetaphern überhaupt nicht als geschlechtsspezifische auffasst, geht er doch davon aus, dass „Übertragung geschlechtlicher Differenzierung auf das Gottesverständnis [...] in jedem Fall Polytheismus [impliziert] und [...] darum für den Gott Israels ausgeschlossen bleiben“ musste (284f). So erklärt es sich auch, dass Pannenberg nicht von männlichen oder weiblichen, sondern nur von väterlichen und mütterlichen Bildern spricht. *Beide* sind entsexualisiert; und nur in dieser Hinsicht, nämlich der Transzendierung jeder Geschlechterdifferenz, werden beide als *gleichrangig* wahrgenommen. Und, was noch wichtiger ist, nur in dieser Funktion ist die Vaterbezeichnung eine *bildhafte* Rede von Gott, mit der vor allem das Motiv der Fürsorgepflicht des Familienoberhaupts für seine Sippe aus dem Lebensbereich der patriarchalisch geprägten Familie auf Gott übertragen werde.⁶⁴

62 A.a.O., 284. Gemeint ist damit offenbar, dass der Bildcharakter der Vaterbezeichnung überwunden ist.

63 Jer 31,20 lässt sich nach meiner Wahrnehmung nur von V. 9 her als Vater-Kind-Metapher lesen; vom Wortlaut her spricht es von einem elterlichen Gott.

64 Dagegen seien alle geschlechtsspezifisch männlichen Konnotationen ausgeschlossen, weil dem Gott Israels – anders als in polytheistischen Religionen – keine Partnerin zur Seite stehe. Es fällt auch hier auf, dass Pannenberg von Geschlecht offenbar nur im Sinne von *sex*, nicht aber von *gender* spricht, so dass die von (männlicher) Sexualität befreite Vaterschaft Gottes erst gar nicht als geschlechtsspezifisch männliche *Rolle* in den Blick kommen kann.

So wichtig der aus der patriarchalen Familienstruktur entlehnte Zug der väterlichen Fürsorge für den materialen Gehalt der göttlichen Vaterschaft auch sein mag, ihren *theologischen* Ursprung nimmt Pannenberg andernorts wahr, nämlich in der erwählungstheologisch begründeten *Adoptivvaterschaft* Gottes, wie sie sich in der Königsideologie findet (2Sam 7,14). Hier ist die Vaterbezeichnung Gottes nicht nur „kein beliebig austauschbares Bild“ mehr für Gott, hier ist sie – so Pannbergs Überzeugung – überhaupt keine metaphorische Rede mehr, sondern zum *Vaternamen* geworden:

„Die mit dem Akt der Adoption verbundene Vaterschaft Gottes im Verhältnis zum König gab der Vorstellung von Gott als Vater eine Konsistenz, durch die sie sich von *bloßer Bildrede* unterschied, rückte sie aber zugleich in noch größere Distanz zum Modell eines patriarchalischen Familienoberhauptes. Gerade die in einem weiteren Schritt auf das Volk ausgeweitete Adoptionsvorstellung aber dürfte die Voraussetzung für die Gebetsanrede Gottes als Vater geworden sein. [...] Im Munde Jesu ist die Bezeichnung Gottes als ‚Vater‘ zum *Eigennamen* geworden. Sie hat damit *aufgehört, eine Gottesbezeichnung unter andern* zu sein. Sie umfaßt nun *alle* Züge eines Gottesverständnisses, das sich in der Botschaft Jesu erschließt“ (285, Hervorhebungen M.F.).

Aus der „mehr bildhafte[n] Rede“ (284) vom väterlich(-mütterlich)en Gott ist der göttliche *Vatername* geworden, und zwar nicht nur als einer von vielen Namen Gottes, sondern als der eine, universale *Eigennamen*⁶⁵, der *alle* Züge Gottes in der Verkündigung Jesu auf sich vereint und in sich schließt.⁶⁶ Wer

65 Auch wenn Pannenberg dies nicht explizit sagt, so scheint damit die Vaterbezeichnung im Neuen Testament an die Stelle des einen Eigennamens des Gottes Israels, Jhwh geschrieben und Adonaj gesprochen, getreten zu sein (vgl. dazu Pannbergs Deutung der Mitteilung des Gottesnamens in 2Mose 3, a.a.O., 224-227).

66 Pannenberg knüpft damit aber keineswegs kritiklos an Joachim Jeremias' Abba-These an, in der dieser noch behauptet hatte, dass die Gottesanrede Abba „in den jüdischen Gebeten fehlt: es wäre für jüdisches Empfinden unehrerbietig und darum undenkbar gewesen, Gott mit diesem familiären Wort anzureden. Es war etwas Neues und Unerhörtes, daß Jesus es gewagt hat, diesen Schritt zu vollziehen. Er hat so mit Gott geredet, wie das Kind mit seinem Vater, so schlicht, so innig, so geborgen. Das Abba der Gottesanrede Jesu enthüllt das Herzstück seines Gottesverhältnisses“ (*Joachim Jeremias*, Abba, in: ders., ABBA. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeit-

aber – so gebe ich zu bedenken – aus dem *Vaterbild* den *Vaternamen* macht, immunisiert sich sowohl gegen den Einspruch des *Bilderverbots*, das einseitig männliche Rede von Gott als Idolatrie ausweist, als auch gegen das Theologumenon der menschlichen *Gottesbildlichkeit*, das ebenso wenig eine nur männliche Gottesanrede duldet. Mehr noch: Wer aus dem *Vaterbild* den *Vaternamen* (und gar noch als den einen und einzigen Gottesnamen) macht, kann nunmehr die Vaterunser-Bitte um die Heiligung des Namens unmittelbar und ausschließlich der Vaterbezeichnung Gottes gelten lassen. Alle anderen Benennungen, allemal die weiblichen und mit ihnen die Rede von Gott als Mutter, geraten damit in den Verdacht, Gott zu entheiligen. Ein Nebeneinander von Vater- und Mutteranrede Gottes „wäre nur dann berechtigt, wenn die Gottesvorstellung als Spiegelbild der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse aufzufassen wäre“ (286), dann aber sei sie leicht unter Projektionsverdacht zu stellen.

Eben darum ist Pannenberg so sehr bemüht, den Einfluss des patriarchalen Familienzusammenhangs auf die göttliche Vaterbezeichnung so gering wie möglich zu halten und sie aus einem anderen, nämlich einem erwählungs- und bundestheologischen Horizont zu begründen. Wenn – wie vollends die Verkündigung Jesu zeige – die Anrede Gottes als Vater Gott in seinem *Wesen* trifft und dieses buchstäblich *namhaft* macht, dann könne sie auch von einer Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse und einer durch sie begründeten Forderung nach einer Revision des Gottesbildes nicht tangiert werden.

Diese Sicht ist aber zumindest in zweifacher Hinsicht fragwürdig: Nichts in den Texten, die von Gott als dem Vater SEINER Volkes sprechen, deutet darauf hin, dass es sich hier um eine *Adoptivvaterschaft*, die erwählungstheologisch begründet ist, und somit um eine Demokratisierung der Adoption des Königs durch Gott handelt. Die mit der Vater- und Muttermetaphorik verbundenen schöpfungstheologischen Motive, die sich in Bildern von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt kleingeschichte, Göttingen 1966, 15-80, 63. Zu neuen Arbeiten zur Vateranrede Gottes im Judentum vgl. unten Anm. 101.

den, deuten viel eher auf eine „leibliche“ Elternschaft Gottes hin.⁶⁷ Weil für Pannenberg die Vaterbezeichnung Gottes in der Vater-Anrede und vollends im Vater-Namen aufhört, ein *Gleichnis* der Wirklichkeit Gottes zu sein, sondern diese selbst beschreibt, muss – so schlussfolgere ich – auch die metaphorische Rede von einer *leiblichen* Vater- bzw. Elternschaft Gottes in eine *Adoptivvaterschaft* aufgehoben werden.

Und selbst wenn es diese traditionsgeschichtliche Brücke der göttlichen Adoptivvaterschaft zwischen König und Volk gäbe – hängt die Tatsache, dass hier ein *Vater*-Gott adoptiert, etwa weniger an der patriarchalen Verfasstheit der israelitischen Gesellschaft als die *familienmetaphorische* Vaterbezeichnung Gottes? Erwählungs- und bundestheologische Motive sind doch keineswegs per se frei von zeitbedingten Sozial- und Rechtsstrukturen. Wenn sich – wie Pannenberg meint – schon die Auswahl allein des Fürsorgeaspekts aus der familialen Väterrolle der erwählungstheologischen Leitvorstellung von einer *Adoptivvaterschaft* Gottes verdankt, diese also in jedem Fall der Familienmetaphorik übergeordnet ist, frage ich mich, ob denn das *Fürsorgemotiv* keine Berücksichtigung mehr fände, wenn es sich – auf der Höhe des gegenwärtigen Adoptionsrechtes – um eine *Adoptivmutterschaft* handeln würde? Wäre mit Gott in der Rolle einer Adoptivmutter die göttliche Fürsorge für IHRE Geschöpfe etwa verspielt?

Nun ist Pannenburgs Bemühen, die Vaterschaft Gottes für unabhängig vom jeweiligen Zeitgeist zu erklären, von einem aktuellen erkenntnisleitenden Interesse getragen: In „einer Zeit des Verfalls patriarchalischer Lebensformen, in der sogar das Eigenprofil der Väterrolle überhaupt im Familienzusammenhang seine Konturen verliert“, setzt Pannenberg auf den Vater im Himmel: „Die Vaterschaft Gottes kann dann erst recht zum Inbegriff einer umfassenden Fürsorge Gottes werden, einer umfassenden Fürsorge, die durch menschliche Vaterschaft nicht mehr gewährt wird“ (286). Dass die Rede von Gott als Vater

67 Vgl. *M.L. Frettlöh*, Gottes „Mutterschöbigkeit“, a.a.O.

„dem sich wandelnden Bild menschlicher Vaterschaft als normgebend gegenüberreten kann“ (ebd.), ist dabei ein Anliegen, das ich durchaus mit Pannenberg teile. Allerdings bin ich davon überzeugt, dass die kritische Instanz der Vaterschaft Gottes nicht damit steht und fällt, dass das *Vatersein* Gottes zeitlos gültig ist, sondern dass es je neu *Gottes* Vatersein ist. Und dies gilt nicht weniger und nicht anders für die Rede von Gott als Mutter.

Das Beispiel Pannengerbs steht für diejenigen Positionen, die einer grundsätzlichen theologischen Differenz zwischen väterlichen und mütterlichen Ausdrucksformen von Gott das Wort reden. Während die Mutterschaft Gott *akzidentiell* bleibt, ist das Vatersein *substantiell*. Es ist, um es auf den Begriff zu bringen, der *Verlust der Metapher*, der aus dem Vaterbild den Vaternamen macht und damit den garstig breiten Graben zwischen weiblicher und männlicher Rede von Gott aufreißt. Denn die weiblichen Bilder bleiben zeitbedingte Metaphern, während das Vatersein zum Wesen Gottes erklärt wird. So wird auch von Pannenberg „die Forderung, der Anrede Gottes als Vater eine Anrede als Mutter *zur Seite zu stellen*“ (ebd., Hervorhebung M.F.), als Anbietung an den Zeitgeist theologisch disqualifiziert und unter Projektionsverdacht gestellt – zugunsten eines unmetaphorisch gebrauchten, in seiner „Konsistenz“ dem Wandel der Zeiten und allen Verfallserscheinungen trotzen göttlichen Vater(namen)s.

2. Der Einspruch des Bilderverbots: Gott ist immer noch die/der ganz *Andere*

Haben wir oben (I. 4) das Bilderverbot ins Gespräch mit der Bestimmung des Menschen zum Bild Gottes gebracht, so soll es nun um die Funktion des Bilderverbots für unser personales, metaphorisches Reden von Gott gehen. Welchem realen und allemal ernst zu nehmenden Problem das Bilderverbot begegnet, lässt sich aus der Erzählung vom sog. „Goldenen

Kalb" (2Mose 32) erkennen, die im gemeinsamen Kontext der Sinaiperikope das Bilderverbot (2Mose 20,4-6; 34,17) narrativ begründet und illustriert⁶⁸:

Es ist nicht die Verborgenheit Gottes als solche, sondern das „schandbar lange“⁶⁹ Ausbleiben Moses, des prophetischen Mittlers zwischen dem unsichtbaren Gott und seinem Volk, das das Bedürfnis nach einer sichtbaren Gottheit weckt. Das Volk hat sich gegen Aharon, seinen priesterlichen Führer, versammelt und verlangt von ihm die Sicherung einer ungewissen Zukunft durch ein handgreifliches Gottesbild: „Auf, mache uns Götter (^ʾ*loḥīm*), die vor unserem Angesicht hergehen, denn dieser Mosche, der Mann, der uns heraufgeführt hat aus dem Land Ägypten – wir wissen nicht, was mit dem geschehen ist“ (V. 1).⁷⁰ Die selbstgemachten Götter(bilder) im Plural sollen in Zukunft den einen abwesenden Mose *ersetzen* und seine Führungsrolle übernehmen. Mit Augen zu sehen und mit Händen zu greifen, sollen sie die Präsenz Gottes – für alle Zukunft, allemal auf dem Weg durch die Wüste und ins verheißene Land – *garantieren*.

Aharon gibt dem religiösen Bedürfnis des Volkes nach einem Bild Gottes nach und gießt aus den eingesammelten goldenen Ohringen ein Jungstierbild, das vom Volk selbst identifiziert wird: „Das sind deine Götter, Israel, die dich heraufgeführt haben aus dem Land Ägypten“ (V. 4).⁷¹ Es geht also um eine sichtbare Vergegenwärtigung des Gottes Israels, der – woran

68 *Gottfried Boehm*, Die Bilderfrage, in: Was ist ein Bild?, hrsg. von dems., München ²1995, 325-343, bes. 328-332, liest das Bilderverbot und 2Mose 32 als „eine gleichermaßen bildgeschichtliche und bildtheoretische Quelle“ (329) und unterscheidet mit den beiden Brüdern Aharon und Mose zwei grundlegende Positionen im Verständnis von Bildern.

69 Vgl. die Kirchentagsübersetzung, in: Exegetische Skizzen. Einführung in die Texte der Bibelarbeiten und Gottesdienste des 29. Deutschen Evangelischen Kirchentages Frankfurt/Main 2001: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“, Frankfurt a.M. 2000, 14f, sowie die Auslegung von *Frank Crüsemann*, Der Goldene Gott der Freiheit (Exodus 32), a.a.O., 16-25.

70 Wörtlich wiederholt Aharon dieses Volksbegehren, als er sich vor Mose für sein Tun zu rechtfertigen sucht, indem er die Schuld auf das Volk abschiebt (vgl. V. 23).

71 In V. 8 wiederholt Adonaj selbst Mose gegenüber diese Identifizierung des Jungstierbildes mit dem Exodus-Gott.

Mose erinnern muss – das Volk aus dem Land Ägypten „mit großer Kraft und starkem Arm“ heraufgeführt hat (V. 11). Gerade Aharon ist als Priester um *kultische Orthopraxie* bemüht. Angesichts des Stierbildes will er jede Verehrung eines anderen Gottes als Jhwh ausschließen, die Identität des Stierbildes als Jhwh-Bild sichern. Darum baut er einen Altar und ruft ein Fest für Adonaj aus (V. 5). Warum aber versetzt das lustvoll im Anblick des Stierbildes begangene Opferfest für Jhwh den Gott Israels in einen solchen Zorn, dass ER das eigene Volk mit Ausnahme von Mose vernichten will, wovon IHN nur die – buchstäblich – in-ständige Fürbitte Moses abhalten kann, die den Zorn Gottes zu besänftigen vermag (V. 7-14)?

Nicht eine Verehrung fremder Götter, sondern die menschliche *Ein-bild*-ung des Gottes Israels, seine Festlegung im plastischen Stierbild ist hier das Problem. Der Jungstier symbolisiert unbesiegbare Kraft, jugendliche Vitalität, Fruchtbarkeit und Potenz.⁷² Mit ihm wird der Gott des Exodus, der/die sich selbst mit den Worten vorgestellt hat: „Ich bin Adonaj, dein Gott, weil ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Haus der Sklav[Inn]enarbeit, herausgeführt habe“ (2Mose 20,2), von Menschen in *ein* Bild gezwungen und so *handhabbar* und *verfügbar* gemacht. Gott ist zu einem Stück Welt geworden. Darin liegt der Verstoß gegen das Bilderverbot. Der ins Jungstierbild gegossene Gott Israels ist nun nicht mehr frei, IHR Volk *anders* zu begleiten, als in der vom Volk begehrten und vom Priester Aharon geschaffenen Gestalt. Indem sie den prophetischen Mittler Mose *ersetzt*, *besetzt* sie den Platz Gottes. So wird das Gottesbild zum Götzenbild. Die Form der göttlichen Präsenz ist nun nach *Maßgabe* menschlicher Sicherungs-Bedürfnisse dauerhaft eingerichtet.

Nun kann aber das Bedürfnis, sich der Gegenwart Gottes spürbar zu vergewissern, als solches nicht einfach diskreditiert werden. Welche Alternative(n) zur Abbildung Gottes im Stierbild werden in 1Mose 32 für die Vergewärtigung Gottes in

72 Vgl. F. Crüsemann, Der goldene Gott der Freiheit, a.a.O., 20-22.

IHREM Volk sichtbar? Es sind zwei, die aber eng miteinander verknüpft sind: Mose, der Prophet, der fürbittend für sein Volk eintritt, das er im *Namen* seines Gottes in die Freiheit geführt hat, und der auf den beiden Tafeln eingravierte, von Gott selbst geschriebene, d.h. authentische Wille Gottes (V. 15f):

Die beiden Gesetzestafeln lassen Israels Gott in Gestalt IHRES lebensförderlichen, die neu geschenkte Freiheit bewahrenden Willens gegenwärtig sein. Wo immer Israel nach den Weisungen Adonajs lebt, kann es der Nähe Gottes gewiss sein. Wie Adonaj sich in der Befreiungstat des Exodus an SEIN Volk gebunden hat, so ist die Tora die Gabe Gottes an Israel, die diese Selbstbindung Gottes zu einer wechselseitigen macht. Im Tun der Tora erklärt auch Israel selbst die von Gott eröffnete Beziehung als verbindlich (vgl. 2Mose 24,7). Statt Gott auf *ein Bild* festzulegen, lässt es sich auf den Bund als eine *lebendige Beziehung* zu Gott ein, in der sich der zukunfts offene und zugleich verbindliche Gottesname je neu bewahrheitet, nachdem Gott ihn Mose offenbart hat, damit er sich vor dem Volk legitimieren kann (2Mose 3,14ff): „Ich bin [für euch] da, als die/der ich [für euch] da bin.“ Gerade dieser Name, der unter der Verheißung der Gegenwart Gottes einen weiten Raum für die Gotteserfahrungen Israels in jeder neuen Gegenwart eröffnet, entspricht dem Bilderverbot, denn er verweigert sich jeder einseitigen Festschreibung. Schon in 2Mose 3,15 wird er transparent für die je unterschiedlichen Erfahrungen, die Abraham, Isaak und Jakob (und ihre Frauen) mit diesem Gott gemacht haben. In der Heiligung dieses Namens, und das heißt: im Tun der Tora Gottes wird dem Bilderverbot entsprochen.⁷³

Auch der Mann Mose vergegenwärtigt Israels Gott auf eine andere Weise als das Stierbild: Der Unterschied zwischen der Rolle Moses und der Funktion des goldenen Jungstiers ist der zwischen lebendiger *Stellvertretung* und förmlicher *Identifikation*: Während Mose von *Gott* dazu berufen ist, stellvertretend

73 Damit deute ich hier nur die Aufgabe an, das zweite und dritte Gebot der Zehn-Worte aufeinander zu beziehen: Mit einer Theologie des Namens (Gottes) könnten Wege aus dem Bilderverbot gewiesen werden.

für ihn den Exodus seines Volkes aus Ägypten zu leiten, wird das Stierbild durch *Menschen* mit der Gottheit identifiziert, die Israel aus Ägypten geführt hat. Anders als das Stierbild ist Mose der im Bild Gottes geschaffene Mensch:

Zu den Einwänden, die Mose in 2Mose 4 gegen seine göttliche Berufung in die Exodus-Leitungsfunktion vorbringt, gehört, dass er noch zu keiner Zeit redegewandt gewesen sei, sondern im Gegenteil eine schwere Zunge habe. Daraufhin entgegnet ihm Gott: „Wer hat dem Menschen (*ʿādām*) einen Mund gemacht? Oder wer macht stumm oder taub oder sehend oder blind? Etwa nicht ich, Adonaj?“ (V. 13). Der göttliche Hinweis auf die Menschenschöpfung – Mose wird versichert, dass Gott schon weiß, was SIE tut, hat SIE doch auch den Mund Moses geschaffen – ruft auch die Erschaffung des Menschen im Bild Gottes in Erinnerung: Auch Mose, der kein Mann großer Reden ist, der sich rhetorisch für völlig unbegabt hält, ist im Bild Gottes erschaffen und repräsentiert als solches Gott bei SEINEM Volk.

Als auch diese schöpfungstheologische Reminiszenz Mose noch nicht überzeugt, wird Gott ungehalten und verweist ihn an seinen redegewandten Bruder Aharon; der soll sein Sprachrohr werden: „Und reden wird er für dich zu dem Volk, und er wird für dich zum Mund werden, und du wirst für ihn zum Gott werden“ (V. 16). Aharon – der Mund Moses; Mose – der Gott Aharons. Gerade die letzte theologisch so kühne Aussage geht nicht darin auf, dass Mose Aharon die Worte (Gottes) in den Mund legen wird, die dieser dann an das Volk weitergeben soll. Vielmehr kann Mose nur deshalb zum *Gott* Aharons werden, weil er Bild Gottes ist, weil in ihm Aharon Gottes selbst ansichtig werden kann. Als Bild Gottes lässt Mose auch in den *Worten*, die er Aharon mitteilt, Gott selbst *sehen*. Und weil auch Aharon im Bild Gottes geschaffen ist, kann Mose auf die Identität der Worte vertrauen, die Aharon als sein Mund sprechen wird. Keiner von beiden kann sich so eine exklusive Repräsentanz Gottes *ein-bilden*.

So hält Mose, indem er als lebendiges Bild Gottes dem göttlichen Auftrag entspricht, die Differenz zwischen Gott und

sich aufrecht – wie wäre sonst das wiederholte leidenschaftliche Ringen Moses mit Gott um die Zukunft Israels möglich?! Gott ist und bleibt immer noch anders, als Mose IHN verkörpert und als Aharon von IHR redet. Gott ist frei, sich an das Wirken beider zu binden (V. 15), kann sich darum also auch von ihnen distanzieren. Das menschengemachte Gottesbild hebt dagegen diese Freiheit auf, indem es jede Differenz einebnet. Durch die Vernichtung der Alterität Gottes aber „verhindern [die Bilder] gerade das, was sie in ihrer sinnenfälligen Unmittelbarkeit zu ermöglichen scheinen, die lebendige Begegnung mit der Sache selbst; sie stellen sich zwischen Gott und den seine Nähe suchenden Menschen“⁷⁴. Nähe nämlich setzt die bleibende Unterschiedenheit der Sich-Annähernden und Einander-Nahen voraus.

Die Identifikation, die das Bild als Abbild versteht, hebt die Verborgenheit Gottes in der Sichtbarkeit SEINES Bildes auf. Das Bild wird zum *double*. Was verdoppelt ist, verliert aber seine Einmaligkeit. Das Abbild droht das Abgebildete überflüssig zu machen. Wer sich ein sichtbares, handgreifliches Bild von Gott macht, „rechnet“ nicht mehr damit, dass Gott selbst erscheinen könnte. Wer Gott in ein selbstgefertigtes Bild zwingt, meint, mit IHR fertig sein, IHN kennen und über SIE verfügen zu können.⁷⁵ Wer Gottes im Bild habhaft geworden ist, nimmt Gott gefangen und setzt so die göttliche Befreiungstat aufs Spiel (vgl. 2Mose 32,9f).

Dagegen eignet der stellvertretenden Repräsentation die *Dialektik von Abwesenheit und Anwesenheit*.⁷⁶ Die Vergegenwärtigung

74 Chr. Link, Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott, a.a.O., 20f.

75 Die anthropologische Pointe des Bilderverbots genau treffend hat Max Frisch in seinem Tagebuch (1946-1949, Frankfurt a.M. 1958, 31f) festgehalten, dass es ein Verrat an der Lebendigkeit, am Geheimnis des anderen Menschen ist, wo wir uns ein Bild von ihm machen und ihn darauf festlegen. Es ist lieblos, denn „die Liebe befreit [... den anderen] aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, daß wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertig werden: weil wir sie lieben; solange wir sie lieben.“

76 Hans Belting erinnert mit dem „Paradox des Bildes, Abwesenheit präsent zu machen“, an den Anfang der medialen Bilder in der Todeserfahrung: „Das Bild entstand in der Lücke, welche die Toten hinterließen. [...] Das Bild gab dem Toten ein Medium zurück, in dem er den Lebenden begegnete und von

des Abwesenden in den lebendigen, Gott gemachten Bildern lässt SEINE Abwesenheit um so deutlicher empfinden, das Bild ersetzt SIE nicht, sondern nährt die Sehnsucht nach SEINER Gegenwart. Wer Stellvertretung übt, nimmt den Platz der Abwesenden ein, um ihn für SIE freizuhalten. Die Identifikation dagegen macht die *Ikone* zum *Idol*.⁷⁷ Idole sind selbstreferentiell; sie verweisen nicht mehr (erinnernd) auf eine ihnen vorgegebene Realität. In ihnen ist die Differenz zwischen Bild und Realität aufgehoben, denn das Idol ist selbst die einzige Realität. Hinter ihm steht nichts mehr, das es noch repräsentieren könnte. Der Mensch als Ikone Gottes bewahrt die *Alterität* Gottes, das menschengemachte Idol vernichtet mit ihr das Sein Gottes überhaupt.⁷⁸

Was folgt aus diesen Überlegungen zum Zusammenhang von Bilderverbot und Gottesbildlichkeit für das geschlechtsspezifische Reden von Gott?⁷⁹ „Wenn der Mensch, d.h. alles,

ihnen erinnert wurde. Der Bildkörper gehörte als Tauschkörper dem abwesenden Toten. So trug das Bild die Referenz auf eine elementare Abwesenheit in sich, die es gegen eine Anwesenheit ‚im Bilde, eintauschte‘ (*Hans Belting*, Vorwort. Zu einer Anthropologie des Bildes, in: *Der zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion*, hrsg. von dems. und Dietmar Kamper, München 2000, 7-10, Zitat: 10).

77 Wo es wie in der virtual reality die Wirklichkeit nur noch im Bild gibt, wo wie in der Werbung das Bild selbst zur Ware wird, wo Bilder nicht mehr als Nachbildungen an Realität erinnern, sondern nur noch als Vor-Bilder (leere?) Versprechen auf Zukunft geben, wird der Unterschied zwischen Ikone und Bild aufgehoben; Bilderverehrung wird per se zur Idolatrie (vgl. dazu *Hans Belting*, *Idolatrie heute*, in: *Der zweite Blick*, a.a.O., 273-280).

78 In seiner noch unveröffentlichten Bochumer Dissertation „Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion“ (2001) hat *Tobias Specker* eindrucksvoll gezeigt, wie ein *ikonisches* Denken die *Alterität* Gottes wahrt, während sie von einem *idolischen* zerstört wird.

79 Diese Frage steht zum einen unter der Voraussetzung, dass das Bilderverbot nicht nur die kultische Verehrung von plastischen Götterbildern meint, sondern auch Kriterium unseres *Redens* von Gott ist, was jüngst wieder *Rolf Rendtorff* bestritten hat: „Das Bilderverbot des Alten Testaments ist mit dem Problem beschäftigt, zu verhindern, daß Gott auf falsche und irreführende Weise verehrt und angebetet wird. Über die Frage, wie man von Gott reden soll und darf, sagt es hingegen nichts. Jedenfalls nicht unmittelbar“ (Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?, a.a.O., 60). Zum anderen geht sie davon aus, dass sich die konkreten Inhalte geschlechtsspezifischer Gottesmetaphorik in unseren Begegnungen mit den von Gott gemachten Gottesbildern *einfinden* und von uns entdecken lassen.

was Menschenantlitz trägt, als Bild Gottes erschaffen ist, dann muß es so viele Gottesbilder geben, wie es Menschen gibt – und keines ist wahrer als das andere.“⁸⁰ Wo Gott in ein *einseitig* männliches oder weibliches Bild gebracht wird, ist im Lichte der Gottesbildlichkeit aller Menschen schon gegen das Bilderverbot verstoßen, ist aus dem Bild das Idol, aus Gott der Götze/ die Göttin geworden. Unser personales Reden von Gott bleibt angewiesen darauf, dass jedes *vorgefertigte* und *eingeschliffene* Bild immer wieder in der Begegnung mit dem Antlitz der/des Anderen gestürmt wird und sich darin und darüberhinaus der ikonoklastischen Intervention Gottes selbst, dem Bilderverbot, aussetzt. Nicht die Bilder, die wir uns von anderen und von uns selbst machen, sind der Stoff, aus dem Gott entsprechende Bilder zu weben sind. Wollen sie wirklich *Gottesbilder* sein, können es nicht von uns gemachte Bilder sein. Auch unsere geschlechtsspezifische *Gottesrede* bleibt darauf angewiesen, dass Gott *selbstredend* immer wieder etwas von sich *sehen* lässt und uns damit ins Wort fällt.

Wenn aber Gott immer auch noch anders ist als der in IHREM Bild geschaffene Mensch und anders als das, was wir von Gott sehen und hören zu können meinen, dann ist es nicht ausgemacht, in welcher Weise wir IHN mit den Bildern, die wir in zwischenmenschlichen Begegnungen gewinnen, treffen – ob sie IHR angemessen sind oder IHN verwunden, Gottes Freiheit wahren oder Gott festlegen. Es steht dahin, welche *unserer* Gottesbilder Gott als *Selbstbilder* ins Recht setzen wird, und welche SIE von sich weisen wird. So verbindet sich mit dem Bilderverbot die Hoffnung auf eine (Selbst-) Erlösung Gottes von allen Gottesbildern, die IHM nicht eigen sind, von jeder Idolatrie, und die Sehnsucht nach einer Nähe Gottes zu den Menschen, die der bildlichen Repräsentation nicht mehr bedarf, weil in ihr Gott nicht länger nur etwas von

80 J. Ebach, Gottesbilder im Wandel, a.a.O., 170.

sich sehen⁸¹, sondern sich von Angesicht zu Angesicht schauen lässt.⁸²

3. Die Metapher nicht vergessen: Warum Vater und Mutter *Fremdworte* für Gott bleiben müssen

Nicht nur das Bilderverbot, auch die Einsicht in den metaphorischen Charakter unseres Redens von Gott markiert die Grenze des Menschenmöglichen. Gott Vater zu nennen ist nur metaphorisch wahr.⁸³ Was heißt das?⁸⁴ Metaphern präzisieren Seien-

81 Nach 2Mose 33,22f bekommt Mose Gott nicht einmal im Vorübergehen, nicht einmal en passant zu sehen. Von Gott in eine Felsspalte gestellt und die Hand Gottes vor Augen kann er keinen Blick auf das Angesicht Gottes werfen. Er hat nur das Nachsehen. Was er von Gott zu sehen bekommt, ist allein dessen Hinterteil.

Wenn Jakob in 1Mose 32 bekennt, dass er Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen habe (V. 31), dann interpretiert er damit den nächtlichen Kampf mit dem anonym bleibenden Mann. Erst später wird ihm klar: Der Blick in das Antlitz des Bruders ist wie der Blick in das Antlitz Gottes (1Mose 33,10).

82 Es sei an dieser Stelle lediglich angemerkt, dass in gegenwärtigen nicht-theologischen Bildreflexionen und -geschichten nicht nur dem alttestamentlichen Bilderverbot große Aufmerksamkeit entgegengebracht wird, sondern dass auch das biblische Motiv der Gottesbildlichkeit des Menschen bildtheoretisch neu gewürdigt wird, und zwar im Zusammenhang von Arbeiten zu einer historischen *Anthropologie des Bildes*. So fragt *Dietmar Kamper*: „Versteckt sich in der Frage ‚Was ist ein Bild?‘, die Frage ‚Was ist der Mensch?‘, und gibt es einen unbeliebigen Zusammenhang zwischen beidem?“ (Bildzwang. Im Gefängnis der Freiheit, in: *Der zweite Blick*, a.a.O., 15).

83 Außer für den Eigennamen gilt dies für jede Benennung Gottes; dass ich die Wahrnehmung metaphorischer Rede von Gott hier am Vaterbild veranschauliche, hängt damit zusammen, dass – wie das Beispiel Pannenberges gezeigt hat – kaum irgendwo sonst beim Reden von Gott der Verlust der Metapher so fortgeschritten ist und gleichzeitig so wenig erkannt wird.

84 Die folgenden Überlegungen orientieren sich an der nach wie vor für eine theologische Metapherologie grundlegenden Studie von *Eberhard Jüngel*: *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie* (1974), in: ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen* (BevTh 88), München 1980, 103-157 (Seitenzahlen im Text). Sie gehen also davon aus, dass es sich bei der Metapher um eigentliche Rede handelt, die Anredecharakter hat und im Unterschied zur begrenzenden und festsetzenden Definition sprachlich einen Überschuss von Möglichkeit über die Wirklichkeit hinaus *freisetzt*.

des sprachlich, „indem sie mit der Dialektik von Vertrautheit und Verfremdung arbeite[n]“ (154). Das Subjekt Gott wird mit einem für es ungewöhnlichen (was eben erst wiederzuentdecken wäre!), aus einem anderen Sinnhorizont stammenden Wort, nämlich Vater, verbunden, das in dieser Prädikation selbst aus seiner üblichen Bezogenheit herausgenommen wird und einen Bedeutungswandel erfährt, indem ein oder mehrere Sinnaspekte der ursprünglichen Verwendung ausgewählt und nun sinntragend werden. Welche dies sind, wird davon abhängen, welches Gleichnis in der Metapher verdichtet ist bzw. in welchen Erzählzusammenhang sie eintritt, auf welche Gotteserkenntnis sie trifft. Bei aller Verfremdung, die mit dieser Prädikation einhergeht, muss sie zugleich „in die vertraute Welt *eingeholt*“ (ebd.) werden, weil es sonst zu keinem Erkenntnisgewinn, zu keiner Überbietung des Wirklichen durch neue Möglichkeiten kommt. Soll die Metapher glücken – und Metapher ist in unserem Beispiel nicht der Vaterbegriff als solcher, sondern die hermeneutische Spannung, die in der prädzierenden „Als-Struktur“: Gott *als* Vater liegt –, dann muss es bereits eine Vertrautheit mit Gott wie mit der Bedeutung von menschlicher Vaterschaft geben, die jeweils vorausgesetzt *bleibt*, um das Neue, den Zuwachs an Wirklichkeit wahrnehmen zu können. Wichtig ist dabei, dass der Erkenntnisgewinn, den die Metapher sprachlich freisetzt, sich nicht nur auf das neu präzisierte Subjekt bezieht, in diesem Fall auf Gott, sondern auch auf das Wort, das die metaphorische Prädikation vollzieht, und damit auch auf seinen ursprünglichen Sinnzusammenhang. Im Blick auf Gott heißt dies: „Die theologische Metapher schafft mit der Welt in der Welt Raum für Gott“ (153). Für die Weltwahrnehmung folgt daraus: „Indem Gott mit den Mitteln der Welt in der Welt dadurch Raum gewinnt, daß er zur Sprache kommt, erweitert sich der Horizont der Welt so, daß die Wirklichkeit der Welt (in ihren Problemen, Konflikten, Werten) *schärfer* erfaßt wird. Die Sprache des Glaubens schärft den Wirklichkeitssinn, indem sie den Menschen auf mehr anspricht, als wirklich ist“ (156f). Die Anwendung des Vaterbegriffs auf Gott erweitert das bekannte

Wissen von Gott, aber sie wirft auch ein neues Licht auf irdische Vaterschaft, in dem diese an der göttlichen Vaterschaft orientiert und von ihr her kritisiert werden kann, statt sie affirmativ – in welcher Gestalt oder Ungestalt auch immer – „von oben“ bestätigt und göttlich sanktioniert zu finden. Wo irdische Väter versagen und ihre Macht missbrauchen, kann ihnen im Namen Gottes, des Vaters, widersprochen werden.⁸⁵

Lucia Scherzberg hat in der ihr eigenen Umsichtigkeit und Scharfsinnigkeit gerade im Blick auf die Vater- und Mutterbilder von Gott den verfremdenden Charakter der Metapher unterstrichen:

„Gott-Metaphern sind also keineswegs unmittelbar einleuchtend oder selbstverständlich, sondern verbinden Unverträgliches mit Gott. Wenn sie unmittelbar eingängig und verständlich erscheinen, ist sogar höchstes Mißtrauen geboten, denn in einem solchen Bild, das keine Spannung mehr enthält, wird Gott gerade nicht verstanden. Nur wenn das Unverträgliche der Bezeichnung mit Gott selbst wahrgenommen wird, öffnet sich eine Tür zu wirklicher Gotteserkenntnis. Nicht das Bild selbst ist das Medium der Gotteserkenntnis, sondern die Spannung, die die Metapher dadurch erzeugt, daß sie eigentlich unpassend ist. [...] Für die Vater-Metapher muß die semantische Unverträglichkeit erst einmal wieder ins Bewußtsein rücken, weil wir so an dieses Bild gewöhnt sind, daß es eigentlich nichts mehr sagt.“⁸⁶

85 Von diesem kritischen Potential der göttlichen Vater-Metapher her wäre auch noch einmal zu fragen, ob die schlimmen Erfahrungen mit irdischen Vätern ein hinreichender Grund dafür sein können, Gott prinzipiell nicht länger Vater zu nennen. Auch diese Begründung scheint mir den metaphorischen Charakter des Vaterbegriffs und die wirklichkeitserneuende Kraft, die in jeder Metapher steckt, zu übersehen.

86 Grundkurs Feministische Theologie, Mainz 1995, 155f. In den gerade auch innerfeministisch selbstkritischen und querdenkenden Fragen und Erwägungen gibt es manche Berührungspunkte zwischen L. Scherzbergs Grundkurs und meinen Ausführungen. Anders als sie würde ich allerdings nicht den Vergleich „Gott ist wie ein Vater“ als Metapher verstehen, denn im Vergleich ist die von Scherzberg so betonte semantische Unverträglichkeit der Metapher gerade entschärft, wenn nicht sogar still gestellt.

Zum Problem der zu Wesensbestimmungen erstarrten Metaphern vgl. auch *Judith Plaskow*, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie (Original: Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective, San Francisco 1990), Luzern 1992, 155-203, bes. 155-160.

Mit dem Begriff der „potenzierten Metapher“ hat Härle an den metaphorischen Charakter personaler Gottesrede erinnert. Diese Erinnerung tut gerade im Blick auf geschlechtsspezifische Gottesbilder Not, denn die Selbstverständlichkeit, mit der von Gott als Vater und in anderen männlichen Benennungen gesprochen wird, lässt diese Prädikation als definitonische Aussagewahrheit erscheinen, die *feststellt*, wer Gott ist, ohne dass die Differenz zwischen Gott und einem (irdischen) Vater noch wahrgenommen wird. Dass es sich auch und gerade bei männlichen Bildern von Gott nicht anders als bei weiblichen um metaphorische Redeweise handelt, muss allererst wieder ins Bewusstsein treten. Die Befremdung, die die Rede von Gott als Mutter vielerorts immer noch auslöst, kann dafür sensibilisieren, dass auch die Rede von Gott als Vater ein *Fremdwort* mit Gott zusammenbringt – und umgekehrt.

4. „Im Schatten deiner Flügel ...“ – ein Beispiel für metaphorisch konkrete und menschliche Rede von Gott *jenseits* der Geschlechterdifferenz

Der Gebrauch anthropomorpher Gottesbilder ist keineswegs nur im Sinne einer Akkommodation an das begrenzte menschliche Erkenntnisvermögen zu deuten und darf nicht als uneigentliche Rede von Gott abqualifiziert werden. Es ist die Gottesbildlichkeit aller Menschen, die uns – christologisch pointiert⁸⁷ – allen Grund dazu gibt, von Gott menschengestaltig und menschlich zu reden, ohne Gott darin von vornherein zu nahe zu treten, SIE zu vereinnahmen oder sich IHN anzueignen. Der Begründung der anthropomorphen Rede von Gott in der Gottesbildlichkeit aller Menschen korrespondiert die *inkarnationstheolo-*

87 Die *universale* theologisch-anthropologische Bestimmung der Gottesbildlichkeit ist nach neutestamentlichem Zeugnis unverstellt an dem einen jüdischen Menschen Jesus von Nazareth als der Ikone Gottes abzulesen (vgl. 2Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3). Imago-Dei-Lehre und Inkarnationschristologie setzen theologische Anthropomorphismen als Gott entsprechende und gottgegebene Rede ins Recht.

gische Rechtfertigung der (gemalten) Bilder seit dem Byzantinischen Bilderstreit (726-843), wie sie sich vor allem bei Johannes Damascenus (ca. 680-750) findet, dem wir die erste und vielleicht auch bedeutendste christliche Bildtheorie verdanken. Insbesondere in seinen drei Reden gegen die Bilderverächter⁸⁸ verteidigt er das Recht auf Ikonenverehrung bei gleichzeitiger konsequenter Wahrung der *Andersheit* Gottes. Es ist die Fleischwerdung Gottes im Menschen Jesus von Nazareth, in der das Urbild des unsichtbaren und darum auch unabbildbaren Gottes sichtbare Gestalt gewinnt und die darum die Herstellung und die Anbetung der Ikonen erlaubt:

„Wenn der Körperlose um deinetwillen Mensch wird, dann darfst du das Bild seiner menschlichen Gestalt malen. Wenn der Unsichtbare im Fleisch sichtbar wird, dann darfst du ein Bild des sichtbar gewordenen machen. Wenn er, der ohne Gestalt und Grenze, unermesslich in der Grenzenlosigkeit der eigenen Natur, als Gott existierend, die Gestalt eines Knechts in Wesen und Statur auf sich nimmt, dazu einen Körper aus Fleisch, dann darfst du sein Abbild malen und es jedem zeigen, der es betrachten will.“⁸⁹

Die *Unterscheidung* von menschlicher und göttlicher Natur Jesu Christi, der in Johannes Damascenus' Typologie der Bilder als mit Gott wesensgleiches Abbild an erster Stelle rangiert, ermöglicht den Gebrauch der Bilder; ihre untrennbare *Zusammengehörigkeit* sorgt dafür, dass die Verehrung des sichtbaren Abbildes auch dem unsichtbaren Urbild zugute kommt.⁹⁰

Ebenso wichtig wie die Fundierung des anthropomorphen Redens von Gott in der Gottesbildlichkeit des Menschen und in der Menschwerdung Gottes ist für unseren Zusammenhang die Beobachtung, dass die anthropomorphen Gottesbilder in den seltensten Fällen geschlechtsspezifisch festgelegt sind:

Wenn davon die Rede ist, dass Gott mit Augen sieht und mit Ohren hört, dass Gott Hände und Füße, Finger und Arme, eine

88 *Bonifatius Kotter*, Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. III: Contra imaginum calumniatores orationes tres (Patristische Texte und Studien 17), Berlin/New York 1975 (auch in: MPG 94, 1231-1420).

89 MPG 94, 1240 (zitiert nach: *Hans-Dieter Döpmann*, Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054 [Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/8], Berlin 1991, 53).

90 Einen anschaulichen Überblick über altkirchliche, mittelalterliche und reformatorische Bildtheorien vermittelt *Jean Wirth*, Soll man Bilder anbeten? Theorien zum Bilderkult bis zum Konzil von Trient, in: Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?, a.a.O., 28-37.

Nase und einen Mund hat, sich freuen und zornig werden, sich erinnern und sich etwas gereuen lassen kann, Vergnügen hatte, in der Abendkühle im Garten Eden zu wandeln, oder einst unter den Menschen zelten wird, dass Gott Textilien und Töpferware herstellt, Schafe hütet und Weinstöcke pflanzt, zu Gastmahlen einlädt oder auf Reisen geht, das Feld bestellt oder auf einen davongelaufenen Sohn wartet, liebt und hasst, verwundet und heilt, arbeitet und sich ausruht, schweigt und schreit, sich abwendet und zuneigt, Recht spricht und vergibt ..., dann ist dabei die Geschlechtszugehörigkeit fast immer offen gelassen. Grammatikalisch eindeutige (meist maskuline) Formen und narrative Auflösungen der Metapher in einer Männer- oder (seltener) Frauengeschichte bieten dazu kein Gegenargument. Oder sind Männer etwa tierlieber als Frauen, weil im Gleichnis ein männlicher Hirte seinem verlorenen Schaf nachgeht (Lk 15,4-7), und Frauen mehr an Geld interessiert, weil es eine Frau ist, die ihren verlorenen Groschen wiederzufinden trachtet (Lk 15,8-10)?!

Eröffnet schon diese geschlechtsunspezifische personale Gottesmetaphorik ein Reden von Gott, das weder Gott noch Frauen und Männer auf eindeutige Geschlechtscharaktere und -rollen festlegt, so gilt dies erst recht für jene Gottesmetaphern, mit denen sich – bevorzugt in der Sprache der Psalmen und also im Sprechakt des Gebets – Menschen lobend und klagend, fragend und hoffend, bittend und dankend an Gott als „mein/unser Schild“ (Ps 18,3; 28,7; 33,20; 84,10; 144,2), „meinen Fels“/„den Felsen meiner Zuflucht“ (18,3; 19,15; 31,3f.; 71,3; 94,22) „meine Burg/Feste“ (18,3; 31,3f.; 62,3.7; 71,3; 94,22; 144,2), „meinen Hort“/„den Hort meiner Macht“/„den Hort meines Heils“ (18,3.32.47; 62,8; 89,27), „einen starken Turm vor meinen Feinden“ (61,4); „eine Felsenwohnung für mich“ (71,3) oder „das Horn meines Heils“ (18,3) wenden.

Diese nicht-personalen, aber gleichwohl nicht apersonalen Metaphern bieten zunächst den Vorteil, dass in ihrem Licht auch der metaphorische Charakter personaler Gottesbilder wiederentdeckt werden kann. Die Beterin, die bei Gott als ihrem Felsen Zuflucht findet und nimmt, stellt sich dabei Gott ja

weder in der *Gestalt* eines massiven Felsbrockens noch einer zerklüfteten Felslandschaft vor. Je nach Kontext spricht sich in dieser Metapher die schon gemachte oder ersehnte Erfahrung aus, dass auf Gott felsenfest Verlass ist; dass Gott unerschütterlich ist wie ein Fels in der Brandung; dass Gott sicheren Halt und festen Stand gibt; dass man/frau sich bei Gott verstecken kann wie in einer Felsenhöhle; dass Menschen in Gottes Nähe Schutz und Obdach finden können wie in einer in Fels gehauenen Wohnung. Und (fast) immer sind die Gottesbilder *Gegenbilder* zu den Bedrohungen, denen die Beterin ausgesetzt ist, und den Erschütterungen, die ihr widerfahren sind. Nicht die Gestalt, sondern die *Beziehungsweisen* Gottes sind es, die in diese Bilder eingezeichnet sind. Die Plausibilität solcher Metaphern steht und fällt nicht mit einer vorgängigen genusmäßigen Zuordnung. Es wird von der je eigenen Biographie der BeterInnen abhängen, ob sie im Gottesbild des Felsens eher an Begegnungen mit Frauen oder mit Männern erinnert werden oder ob diese Identifikation gar keine Rolle für sie spielt.

Angesichts der penetrant androzentrischen Sprach- und Lebenswelt der meisten biblischen Texte ist es allerdings auch *nicht* gleich-gültig, wenn sich in diesen nicht selten kühnen Metaphern Spuren weiblicher Gottheiten aus der Umwelt Israels eingeschrieben haben, die heute wieder entziffert werden. Kaum eine andere Gottesmetapher drückt so anschaulich eine *affidamento*-Beziehung⁹¹ zwischen den BeterInnen und ihrem Gott aus

91 Mit „*affidamento*“ („Sich-Anvertrauen“) bringen die Mailänder Feministinnen (gegenseitige) Beziehungen von Frauen jenseits der Gleichheit ihres Geschlechts auf den Begriff; Beziehungen, die Freiheit allererst ermöglichen, weil sie aus der Anerkennung der Unterschiede, sei es des Alters, der Herkunft, der Bildung, des gesellschaftlichen Status, der Lebenserfahrung, der Weisheit ... weibliche Autorität und ein Verhältnis zur Welt begründen, anstatt diese länger über und durch Männer vermittelt zu bekommen (vgl. *Libreria delle donne di Milano*, Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis. Aus dem Italienischen von Traudel Sattler. Mit einem Vorwort von Claudia Bernardoni, ³1991). Da die Mailänderinnen selbst von der Beziehung zwischen Ruth und ihrer Schwiegermutter Noomi, wie sie das Ruth-Buch erzählt, die Praxis des *affidamento* gelernt haben (a.a.O., 19f.141), begegnet die (feministisch-)theologische Rezeption dieses Ansatzes vor allem im Zusammenhang der Auslegung des Ruth-Buches (vgl. vor allem *Irmtraud Fischer*, *Rut* [HTHK AT], Freiburg i. Br. u.a. 2001, 263ff; und weitere ihrer dort (17f) genannten Arbeiten).

wie die Rede von den bergenden und tragfähigen Flügeln und Fittichen Gottes, unter denen und in deren Schatten Menschen Schutz, Zuflucht und Rettung finden (Ps 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 91,1-4; Rut 2,12), auf denen sie sicher und fürsorglich getragen werden (2Mose 19,4; 5Mose 32,11) oder aus denen ihnen Heilung und neues Leben erwachsen (Mal 3,20).

In einer genderspezifisch perspektivierten Rekonstruktion der religionsgeschichtlichen und bildsymbolischen Hintergründe in der altorientalischen und ägyptischen Bildkunst hat Silvia Schroer – ihre expliziten Anregungen auch für die Systematische Theologie nehme ich hier gerne auf – die Bilder von den Flügeln Gottes neu zum Sprechen gebracht, so dass die weithin unverständlich gewordenen Metaphern wieder glücken können⁹²:

Die bergende Metaphorik der Gottesflügel, deren Schatten die BeterInnen schützend beschirmt und bedeckt, unter denen sie lebensrettende Zuflucht und ein sicheres Versteck finden können, mag sich einer doppelten Bildspende/rin verdanken: der Vogelmutter, die während der Brut die Eier und nach dem Schlüpfen die Küken fürsorglich unter ihren Flügeln birgt (vgl. Mt 23,37; Lk 13,34), oder anthropomorphen Gottesvorstellungen, in denen der König oder die Toten unter dem Schutz einer (meist weiblichen) geflügelten Gottheit stehen.⁹³ Die Psalmsprache hat dann entweder das Tierbild auf den Gott Israels übertragen oder demokratisierende Anleihen bei den geflügelten Göttinnen und Göttern gemacht: Statt den König allein oder erst die Toten nimmt Israels Gott alle BeterInnen, wenn ihnen Gefahren mitten im Leben drohen, unter SEINE Fittiche.

Während hier also keine eindeutige, auch keine eindeutige geschlechtsspezifische Zuordnung möglich ist, verursacht die

92 *Silvia Schroer*, „Im Schatten deiner Flügel“. Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in 2Mose 19,4; 5Mose 32,11 und Mal 3,20, in: „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“ Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag, hrsg. von Rainer Kessler u.a., Münster 1997, 296-316.

93 Vgl. a.a.O., 297-299.312f: Abbildung 1-3.

Revision der Metapher (2Mose 19,4) und des Vergleichs (5Mose 32,11) von den Flügeln, auf denen Gott IHR Volk aus Ägypten und durch die Wüste getragen hat, geradezu einen Bildersturm, hat sich dieses Bild doch mit dem Kirchenlied „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“ christlicher Spiritualität tief eingepägt: „Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret, / *der dich auf Adellers Fittichen sichtbar geführet, / der dich erhält, / wie es dir selber gefällt; / hast du nicht dieses verspüret?*“⁹⁴ S. Schroer weist gegenüber dieser Bildtradition, die mit dem Adler als dem Herrn der Lüfte ein ebenso *herrliches* Gottesbild assoziiert, darauf hin, dass mit *näsār*⁹⁵ nicht ein Adler, sondern der (Gänse-)Geier gemeint ist, der – im Gegensatz zu seiner Verachtung im abendländischen Kulturkreis⁹⁶ – im Alten Orient hoch angesehen war, bildsymbolisch in Vorderasien wie in Ägypten durchgängig mit nährenden und bergenden Mutter-(und) Schutz-Göttinnen verbunden ist und dabei vor allem Regeneration und wiedergewonnene Lebenskraft, Jugendlichkeit und Vitalität repräsentiert. Die Geier-Göttin erscheint als „Geburtshelferin des neuen Lebens“⁹⁷, was die Verwendung der Geierflügel-Metaphorik gerade im Zusammenhang der Exoduserfahrung nahelegt. „Und Gott fand sein

94 EG 317,2. In der dritten Strophe dieses Liedes findet sich auch die Schutzmetaphorik der göttlichen Flügel wieder: „Lobe den Herren, der künstlich und fein dich bereitet, / der dir Gesundheit verliehen, dich freundlich geleitet. / In wieviel Not / hat nicht der gnädige Gott / *über dir Flügel gebreitet?*“

95 Vgl. auch 3Mose 11,13; 5Mose 14,12; 2Sam 1,23; Jer 49,16; Mi 1,16; Hab 1,8; Hiob 9,26; 39,27ff u.ö.

96 Es bleibt zu fragen, ob die göttlichen Flügel und Fittiche von 2Mose 19,4 und 5Mose 32,10f – die einzige biblische Tier-Metaphorik, die nachhaltig Eingang in christliches Reden von Gott gefunden hat, während andere Bilder (vgl. etwa Hos 13,7f: Löwe, Leopard, Bärenmutter und Löwin; 4Mose 23,22; 24,8: Hörner des Wildstiers) auf der Strecke geblieben sind – diese Resonanz gehabt hätte, wenn mit ihr (allemaal in deutschen Landen) nicht der (stolze) Adler, sondern der (hässliche) Geier, der als Aas- oder Pleitegeier auch metaphorisch ein unwürdiges Dasein fristet, assoziiert worden wäre.

97 S. Schroer, „Im Schatten deiner Flügel“, a.a.O., 303; vgl. 299-305.314f: Abbildung 4-7, und *dies.*, Die Göttin und der Geier, in: ZDPV 111 (1995), 60-80. An die mit dem Geier verbundene Regenerationssymbolik erinnern auch noch biblische Texte wie Jes 40,30f und Ps 103,5.

Volk im Wüstenland und im Chaos (*tobū*) des Geheuls der Wildnis. Er umgibt es, hat Acht auf es, hütet es wie seinen Augapfel. Wie ein Geier seine Brut aufscheucht, über seinen Jungen schwebt, so spannt er seine Flügel aus, nimmt es, trägt es auf seinen Fittichen" (5Mose 32,10f). Auf Geierflügeln trägt Gott IHR Volk in die Freiheit und damit in ein neues Leben.⁹⁸

Die Wiederentdeckung von Göttinnen-Spuren in der biblischen Gottesflügel-Metaphorik zeigt vielfältige Aspekte einer mütterlichen Gottheit, die das einseitige Bild von der ihre Brut beschützenden Glucke aufbrechen. Auch der Gott, der auf weiten Schwingen SEIN Volk in die Freiheit fliegt, ist ein mütterlicher Gott. Zugleich lässt die biblische Rezeption der außerisraelitischen Göttinnensymbolik eine eindeutige geschlechtsspezifische Identifikation hinter sich. Die Überlegung, ob nun Israels Gott in der Rolle eines Geierweibchens oder -männchens IHR/SEIN Volk auf den Flügeln trägt, tritt zurück hinter der ins Bild gesetzten *beflügelnden Tragfähigkeit* der Gottesbeziehung Israels. Im *tierischen* Bild begegnet ein *menschlicher* Gott, dessen schützende, nährnde und tragende Präsenz auf je erneuerte Lebenskraft und Freiheit IHRER Töchter und Söhne zielt.

In der biblischen Rede von den Flügeln Gottes ist mehr als *ein* Bild ausgestellt. Vielleicht können wir darum von ihr lernen, Bilder als *Passagen*, das Im-Bilde-Sein als *transitorischen Zustand* aufzufassen.⁹⁹ Gott und Mensch können nur dann angemessen im Bilde sein, wenn es nicht nur *ein* Bild ist, wenn jedes Bild von sich aus den Blick auf ein *anderes* eröffnet und zum *Blickwechsel* mit diesem einlädt. Durch verschiedene Sehordnungen und Blickrichtungen, durch Perspektiven- und Standortwechsel kann in jedem Bild eine Mehrzahl von Bildern wahrgenommen werden, die miteinander ins Gespräch zu bringen sind und die sich dabei gegenseitig ins Wort fallen dürfen. Im-Bilde-Sein müsste dann heißen In-Bilderfolgen-Sein,

98 Zum sonnenmetaphorischen Gebrauch in Mal 3,20 vgl. S. Schroer, „Im Schatten deiner Flügel“, a.a.O., 305-308.

99 Vgl. D. Kamper, Bildzwang, a.a.O., 15.

ohne dass daraus eine Bilderflut folgt, die jeden Blickwechsel verunmöglicht, weil sie keine Unterbrechung und kein Innehalten zulässt.

6. Welche Bilder von Gott (ge)brauchen wir? – Ein Wortwechsel mit Elias Canetti

Angesichts seiner Begegnung mit den Bildern Pieter Breughels d. Ä. im Wien der Jahre 1924/25 notiert Elias Canetti:

„Stark fühlt sich, wer die Bilder findet, die seine Erfahrung braucht. Es sind mehrere – allzu viele können es nicht sein, denn ihr Sinn ist es, daß sie die Wirklichkeit gesammelt halten, in ihrer Zerstreuung müßte sie zersprühen und versickern. Aber es soll auch nicht ein einziges sein, das dem Inhaber Gewalt antut, ihn nie entläßt und ihm Verwandlung verbietet. Es sind mehrere Bilder, die einer für ein eigenes Leben braucht, und wenn er sie früh findet, geht nicht zuviel von ihm verloren.“¹⁰⁰

Ganz im Sinne des Bilderverbots spricht Canetti nicht vom Machen, sondern vom *Finden* der Bilder, wobei unentschieden bleiben kann, wie wir an sie geraten sind, durch gezielte Suche, bewegt von einem bewussten oder unbewussten Bedürfnis nach ihnen oder durch überraschend-zufällige Begegnung. In jedem Fall sind sie eine Gabe, die wir empfangen und die – wie gleich deutlich wird – uns umfängt. Die gefundenen Bilder *bestärken*, wenn sie dem entsprechen, was die eigene Erfahrung braucht. Welche Bilder aber braucht unsere Erfahrung? Auf den ersten Blick scheint Canetti darauf nur eine numerische Antwort zu geben: mehrere, d.h. nicht nur eins und nicht allzu viele. Ein einzelnes Bild nur würde die, die es hat – die Doppeldeutigkeit ist gewollt: sie hat das Bild und das Bild hat sie! –, gnadenlos gewaltsam festlegen, gefangen nehmen, sie bewegungsunfähig machen, ihr jede Veränderung verunmöglichen. Sie könnte

100 *Elias Canetti*, Das autobiographische Werk: Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend – Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931 – Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931-1937 (Einbändige Lizenzausgabe Zweitausendeins), Frankfurt a.M. 2001, 440f (Seitenzahlen im Text).

diesem Bild nicht entkommen, ja nicht einmal aus dem Rahmen fallen. Wären es dagegen allzu viele Bilder, woran sollte sie sich dann orientieren, was hielte sie fest, welche Blicke sollte sie erwidern? Statt bei einzelnen Bildern verweilen, auf ihre Ansprüche eingehen zu können, würde sie von der Bilderflut mitgerissen. Weil die Wirklichkeit in unzähligen Bildern unaufhaltsam an ihr vorbeizöge, nie still stünde, könnte auch sie selbst sich nicht sammeln, fände keinen eigenen Standort und so letztlich auch keinen Bezug zur Wirklichkeit. Sie würde sich verlieren, könnte kein eigener Mensch werden, kein eigenes Leben führen.

Bilder, obwohl gefunden und nicht selbstgemacht, sind immer auch *Selbstbilder*. In ihnen versammelt sich die Wirklichkeit, die auch die eigene ist. Genauer: In der Begegnung mit den Bildern erschließt sich die eigene Wirklichkeit, die in ihnen aufbewahrt ist, und wird so allererst zugänglich. Die erschließende Kraft der Bilder gründet darin, dass sie den unaufhaltsam fließenden Strom der Zeit unterbrechen, aus ihm aussteigen, das Leben in einer Momentaufnahme festhalten, und so eine Tür zur Wirklichkeit, die nicht anders wahrnehmbar, geschweige denn einholbar wäre, eröffnen:

„Denn ein Weg zur Wirklichkeit geht über *Bilder*. Ich glaube nicht, daß es einen besseren Weg gibt. Man hält sich an das, was sich nicht verändert, und schöpft damit das immer Veränderliche aus. Bilder sind Netze, was auf ihnen erscheint, ist der haltbare Fang. Manches entschlüpft und manches verfault, doch man versucht es wieder, man trägt die Netze mit sich herum, wirft sie aus und sie stärken sich an ihren Fängen“ (440).

Kein Bild fängt die ganze Wirklichkeit ein und darf schon deshalb nicht mit ihr identifiziert oder verwechselt werden. Bilder holen nur das ein, was sich – und sei es nur für kurze Zeit – festhalten lässt. Bilder schöpfen aus der Wirklichkeit, aber sie schöpfen sie nicht aus. Vor dem Anblick der ganzen Wirklichkeit müsste jede/r Betrachter/in kapitulieren. Dieser ist genauso unerträglich wie die Begegnung mit dem lebendigen Gott von Angesicht zu Angesicht lebensgefährlich ist. Die Bilder fangen

das ein, woran wir uns halten und orientieren, was wir als Wirklichkeit ent-decken und das heißt: *wahr-nehmen* können. Welche Bilder braucht unsere Erfahrung?

„Mein Glück war es, daß ich in Wien war, als ich solche Bilder am meisten brauchte. Gegen die falsche Wirklichkeit, mit der man mich bedrohte, die der Nüchternheit, der Starrheit, des Nutzens, der Enge, mußte ich die andere Wirklichkeit finden, die weit genug war, um auch ihrer Härten Herr zu werden und ihnen nicht zu erliegen“ (441).

Es sind Gegenbilder, Bilder der anderen Wirklichkeit, die unsere Erfahrung braucht, um nicht dem zu erliegen, was vor Augen liegt, es nicht für die ganze und einzige Wirklichkeit zu halten und ihm, ob nun seinem Drohen oder seiner Faszination, widerstehen zu können. Die Frage, welche Bilder unsere Erfahrung braucht, ist nicht zu trennen von der, *gegen* welche Erfahrungen wir (welche) Bilder brauchen. Während der affirmative Gebrauch von Bildern uns in dem Bestehenden festhält und festsetzt, öffnet die kritische Kraft der Bilder uns für die Erfahrung des Anderen:

Wo unter Berufung auf die Vateranrede Jesu ChristInnen ein persönliches, ja intimes Gottesverhältnis, das ohne Analogie im Judentum sei, für sich reklamieren, ist an die breit bezeugte göttliche Vatermetaphorik in jüdischen Texten zu erinnern.¹⁰¹ Gegen einseitige Benennungen Gottes als Vater ist die Mutter-Anrede ins Spiel zu bringen. Wo sie wiederum mit Gott

101 Dass es in den vergangenen Jahren ausgerechnet drei Theologinnen waren, die über väterliche Gottesbilder in jüdischen Texten ihre Dissertationen geschrieben haben, mag schon überraschen. Ihnen geht es aber gerade nicht darum, die Vatermetaphorik auf Kosten der Mütterlichkeit Gottes zu profilieren, sondern die antijüdischen Implikationen einer exklusiven christlichen Beanspruchung der Vaterschaft Gottes aufzuzeigen und zu überwinden. Es geht also bei der Rede von Gott als Vater (und Mutter) noch um mehr und anderes als geschlechtsspezifische Gottesmetaphorik: *Annette Böckler*, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Gütersloh 2000; *Angelika Strotmann*, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (Frankfurter Theologische Studien 39), Frankfurt a.M. 1991; *Elke Tönges*, „Unser Vater im Himmel“. Die Bezeichnung Gottes als Vater im Himmel in der tannaitischen Literatur (BWANT 147), Stuttgart 2001.

Frauen auf eine Mutterrolle festlegt, sind gegen die eine *Mutterrolle* andere Lebensformen von Frauen hervorzuheben, um weibliche Existenz nicht als mütterliche festzuschreiben und Frauen, die nicht Mütter sind, aus der Repräsentation Gottes auszuschließen; und es ist gegen die *eine* Mutterrolle auf vielfältige Beziehungsweisen von Mütterlichkeit¹⁰² aufmerksam zu machen. Wenn geschlechtsspezifische Gottesbilder benutzt werden, um anthropologische Geschlechterrollen vorzuschreiben, müssen zu ihrer Verwirrung jene personalen und nicht-personalen Gottesbilder wahrgenommen werden, die sich einer geschlechtlichen Identifikation entziehen.

Wo immer Bilder einseitig werden, können sie leicht zu einem einzigen zusammenschießen. Einseitige Bilder sind missbrauchsdienlich. Durch Reduktion seiner vielfältigen Wirklichkeit machen sie ihren Gegenstand beherrschbar, versuchen ihn in einer Position oder Rolle festzuhalten. Darum ist es wichtig, nicht nur in vielen Bildern von Gott (und den Menschen) zu reden, sondern immer wieder jene Bilder zu beanspruchen, die von sich aus *bilderstürmend* sind. Gisela Matthiaes Rede von der „Clownin Gott ... und Clownin Mensch“¹⁰³ bietet dafür ein sprechendes Beispiel.

Zum *Gegenbild*charakter angemessener Gottesbilder gehört nicht zuletzt, dass es Bilder sind, die nicht nur *in* uns existieren, die uns vielmehr gegenüber- und entgegenstehen können müssen, die eine Wirklichkeit *extra nos* sind und nur deshalb auch *pro nobis* wahr werden können:

„Es ist aber wichtig, daß diese Bilder auch *außerhalb* vom Menschen bestehen, in ihm selbst sind sie der Veränderlichkeit unterworfen. Es muß einen Ort geben, wo er sie unberührt finden kann, nicht er allein, einen Ort, wo jeder, der unsicher wird, sie findet. Wenn er das Abschüssige seiner Erfahrung fühlt, wendet er sich an ein Bild. Da hält die Erfahrung still, da sieht er ihr ins Gesicht. Da beruhigt er sich an der Kenntnis, die seine eigene ist, obwohl sie ihm hier vorgebildet

102 Vgl. M.L. Frettlöh, Gottes „Mutterschößigkeit“, a.a.O.

103 Gisela Matthiae, Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen (Praktische Theologie heute 45), Stuttgart u.a. 1999.

wurde. Scheinbar wäre sie auch ohne ihn da, doch dieser Anschein trägt, das Bild braucht *seine* Erfahrung, um zu erwachen. So erklärt es sich, daß Bilder während Generationen schlummern, weil keiner sie mit der Erfahrung ansehen kann, die sie weckt" (440).

Wie kann das Bild vom Felsen-Gott Halt geben, wenn es mit denen, die es in sich tragen, ins Wanken geraten ist? Wie können die göttlichen Flügel Zuflucht bieten, wenn sie nur als inneres Bild der Obdachlosen und Verfolgten existieren und somit selbst flüchtig sind? Eine An-eignung von Bildern setzt voraus, dass es diese bereits gibt – außerhalb von uns und auch für andere. Nur wenn wir ihnen, besser noch: sie uns gegenüber treten können, vermögen wir uns ihrer zu vergewissern und uns an ihnen fest-zuhalten. Nur Gottesbilder, die uns entgegenkommen, können uns eine Erfahrung mit unserer Erfahrung eröffnen, uns in *unserer* Erfahrung eine *Gotteserfahrung* wahrnehmen lassen. Es kommt darauf an, dass wir ihnen unsere Erfahrungen einschreiben, nicht, dass wir sie uns einverleiben.

Die Bibel ist eine allen Menschen zugängliche Bildergalerie, die jene Gottesbilder in sich birgt, fest- und uns entgegenhält, die unsere Erfahrung braucht. S. Schroers Revision der biblischen Metaphern von den Flügeln Gottes hat gezeigt, dass kirchliches und theologisches Reden von Gott die Kraft der biblischen Bilder noch längst nicht ausgeschöpft hat.¹⁰⁴ Gegen den inflationären Sprach- und Mal-Gebrauch von den persönlichen Gottesbildern jeder/jedes einzelnen – meistens Bilder des lieben, von allen dunklen Seiten und allemal von IHRER Allmacht gereinigten Gottes – käme es erst einmal und immer noch darauf an, in der Vielfalt der biblischen Gottesbilder jene zu finden, die so mit unseren Erfahrungen korrespondieren, dass sie – in

104 „Eine tabula rasa, einen Beginn ganz von vorn gibt es nicht. Feministische Theologie hat sich, wenn sie geschichtsbewußt und konkret sein will und d.h. auch nicht elitär sein will, der Macht der existierenden Bilder, der Macht der geschichtlich gewachsenen Bilder zu stellen und ihre Utopien in Auseinandersetzung mit ihnen zu formulieren. Dazu gehört die Geduld, Symbole, Bilder, Metaphern präsent zu halten. Dazu gehört der Mut und auch die Phantasie, aus dem Stoff des Alten Neues zu weben" (S. Schroer, „Im Schatten deiner Flügel", a.a.O., 310).

Anknüpfung und Widerspruch – uns darüber hinausführen, dass sie uns nicht hoffnungslos auf unsere Vergangenheit festlegen, sondern uns erinnernd Zukunft erschließen.

Biblische Gottesbilder lassen uns sehen, dass wir Gott nicht in den *Begriff* einbilde(r)n können, aber von IHR in Bildern *ergriffen* sind, die wir wahr-nehmen können. Als Selbstbilder Gottes erinnern sie uns wie jeder im Bild Gottes geschaffene Mitmensch daran, dass unser Sprechen von Gott (wie vom Menschen), wenn es seinen „*Gegenstand*“ nicht verfehlen und nicht erstarren will, darauf angewiesen bleibt, dass dieser sich selbst ins Bild setzt und hören lässt. Im *Hören auf* die Bildkunde, die Gott uns von sich gibt, können wir *aufhören*, Gott durch eigenmächtiges Bebildern be-greifbar zu machen. Zu beidem, dem Hören auf ... und dem Aufhören, bedarf es des *Schweigens*, ohne das sich keine neuen Hörbilder finden werden. Denn: „Jede Bezeichnung eines Wirklichen – ob es die Gottes [...] oder die des Menschen sei – erreicht einmal den Punkt, wo sie verstummen, d.h., wo sie es diesem Wirklichen überlassen muß, für sich selbst zu sprechen.“¹⁰⁵

105 *Karl Barth*, KD III/2, Zollikon-Zürich 1948, 229.

Anhang

Gottes „Mutterschößigkeit“ – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott

MAGDALENE L. FRETTLÖH

1. Wenn Gott aus der Männerrolle fällt – eine biblisch-theologische Performance
 - 1.1 Trägt Gott SEIN oder IHR Volk? Genderperspektivierte Inspektion einer Metapher
 - 1.2 Der *eine* Gott in der *Doppelrolle* von Mutter und Vater
 - 1.3 Metaphern-Verwirrung – oder: wenn geschlechtsidentifizierte Metaphern sich gegenseitig ins Wort fallen
2. Bild-Störungen wahrnehmen
 - 2.1 Der *gebärende Vater* – gender-trouble in der Trinitätslehre
 - 2.2 „Du sollst dir kein Bildnis machen ...“ – der Einspruch des Bilderverbots
 - 2.3 Unsere Bilder von Gott – *Abbild* oder *Gegenbild* menschlicher Erfahrung?
 - 2.4 Reformatorische Freiheit zur Mutterschaft Gottes – zwei Beispiele gebrochener Vereindeutigung
3. Leiblichkeit von Gewicht: die Gebärmutter – organischer Sitz des Erbarmens?
 - 3.1 Erbarmen im Leib, aber in welchem? Zum lexikalischen Befund
 - 3.2 Erbarmen: Feuer und Flamme für das Leben – oder: wenn der Mutterschoß zu *Wort* kommt

- 3.3 „Die Kinder den Mütterlichen damit sie gedeihen ...”
– eine Gebärmutter macht noch kein Erbarmen
4. Mutterschaft – an-archische, vor-natürliche Verantwortung für den Anderen. Emmanuel Lévinas’ maternité-Konzeption
- 4.1 Maternité, Gebürtigkeit und Inkarnation des Subjekts
- 4.2 Maternité als unvertretbare Stellvertretung für den Anderen
- 4.3 Subjektivität im Modell der maternité – eine gnadenlose Überforderung des Menschen?
- 4.4 Die maternité des Menschen und Gottes Erbarmen
Exkurs: Das aufgewühlte Innere Gottes und das göttliche Erbarmen
- 4.5 Maternité – die Verweiblichung des (männlichen) Subjekts?
5. Gottes „Mutterschöfigkeit” – ein *menschliches* Gottesbild unter *göttlichem* Vorbehalt

Erscheint im Herbst 2002 in:

Gretchenfrage. Von Gott reden, aber wie? Bd. 2 (Jabboq 3), hrsg. von *Jürgen Ebach u.a.*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.