

GOTT ALS MUTTER?

1. Die Verdrängung des Weiblichen im Gottesbild der Bibel?

Im hebräischen Alten Testament wird Gott insgesamt 17-mal als «Vater» (*ab*) bezeichnet.¹ Davon beziehen sich zehn Belege auf die Vaterschaft Gottes im Hinblick auf das Volk (Dtn 32, 6; Ps 68, 6; Jes 63, 16 [zweimal]; 64, 7; Jer 3, 4.19; 31, 9; Mal 1, 6; 2, 10). Fünffmal wird Gott als Vater des davidischen Königs bezeichnet (2 Sam 7, 14; Ps 89, 27; 1 Chr 17, 13; 22, 10; 28, 6). Zweimal wird Gott mit einem Vater verglichen (Spr 3, 12; Ps 103, 13). In Ps 68, 6 erscheint er als Vater der Waisen. Dreimal wird die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk mit dem Verhältnis eines Mannes (*isch*) zu seinem Sohn verglichen; das Wort «Vater» kommt hier nicht vor (Dtn 1, 31; Dtn 8, 5; Mal 3, 17). Insgesamt sind das 21 Belege für die Vaterschaft Gottes. Verglichen mit insgesamt 1.221 Vorkommen des Wortes *Vater* im Alten Testament ist das sehr wenig. Noch seltener wird Gott in der Bibel mit einer Mutter verglichen. Nie wird Gott als Mutter bezeichnet oder angesprochen.

Ein signifikanter Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht jedoch darin, dass sich im Neuen Testament Anrede wie Bezeichnung Gottes als Vater explosionsartig vermehren. Von den 413 Belegen des Wortes *Vater* (*pater*) im Neuen Testament wird der Begriff etwa 261-mal auf Gott angewandt. Vor allem vom Neuen Testament her gesehen scheint das Bild von Gott als Vater wesentlich zum christlichen Gottesverständnis zu gehören: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*.

Vor diesem Hintergrund erscheinen die vielfältigen Versuche von feministischer Seite auf den ersten Blick verständlich, zumindest auf sprachlicher Ebene für einen gerechten Ausgleich zu sorgen, wohl wissend, dass Sprache, Denken und Handeln innerlich aufeinander bezogen sind. Einen solchen Versuch stellt die *Bibel in gerechter Sprache* dar. Sie übersetzt die erste Bitte des *Vaterunsers* so: «Du, Gott, bist uns Vater und Mutter im Himmel, dein Name werde geheiligt.»²

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, geb. 1957, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaften an der Universität Wien.

Der früh verstorbene Papst Johannes Paul I. sagte in einer Angelus-Ansprache vom 10. September 1978: «Gott ist Vater und Mutter.»³ – «War Johannes Paul I. ein Ketzer?», fragte daraufhin Hans Dietschy.⁴ In Psalm 27, 10 heißt es: «Wenn mich auch Vater und Mutter verlassen, JHWH nimmt mich auf.» Augustinus kommentiert den Vers mit folgenden Worten: «Pater est, quia condidit, quia vocat, quia iubet, quia regit; mater, quia fovet, quia nutrit, quia lactat, quia continet»⁵ («Vater, weil er gründet, weil er ruft, weil er befiehlt, weil er herrscht; Mutter, weil er wärmt, weil er nährt, weil er stillt, weil er umschließt»). Auch Meister Eckhart kennt die Doppelmetapher von Gott als Vater und Mutter: «Res productae a deo non solo sunt ab ipso ut a patre, sed et sunt in ipso ut in matre.»⁶

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. stellt bei der Auslegung des *Vaterunsers* die Frage: «Ist Gott nicht auch Mutter?»⁷ Warum, so fragt er, ist *Mutter* in der Bibel ein Bild, aber kein Titel Gottes? Er äußert die Vermutung, dass das Bild des Vaters besser geeignet war, die den biblischen Glauben bestimmende Transzendenz Gottes angemessen zum Ausdruck zu bringen. Muttergottheiten hingegen würden das Verhältnis von Gott und Welt mehr nach dem Modell der Emanation «aus dem Mutterschoß des Seins» fassen und folglich zu einem pantheistischen Gottesverständnis tendieren. «Aber auch wenn wir keine absolut zwingenden Begründungen geben können», so Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., «bleibt für uns die Gebetsprache der ganzen Bibel normativ, in der [...] trotz der großen Bilder von der mütterlichen Liebe «Mutter» kein Gottestitel, keine Anrede für Gott ist.»⁸

2. Versuche der Wiedergewinnung weiblicher Aspekte im Gottesbild

Der biblische Befund und mehr noch die sich darauf stützende Tradition gelten vielen Theologinnen und Theologen als problematisch. Sie sehen darin eine verhängnisvolle Marginalisierung und Verdrängung spezifisch weiblicher Erfahrungen und Bilder im christlichen Symbolsystem und versuchen, verdrängte oder verborgene weibliche Aspekte des biblischen Gottesbildes zu revitalisieren und sichtbar zu machen. Bei diesem Unternehmen lassen sich zwei Richtungen erkennen. Die eine will sich bei der Frage nach weiblichen Aspekten im Gottesbild nicht auf die Begriffe *Vater* und *Mutter* beschränken, sondern fragt nach dem für Vater und Mutter typischen Verhalten, weitet die Frage auf das Motiv der Elternschaft aus und interessiert sich insbesondere für das Phänomen der weiblich-männlichen Doppelmetaphern. Maria Häusl vertritt diesen Ansatz. Sie gelangt dabei zu dem Ergebnis, «dass Elternmetaphorik für JHWH weit häufiger im Alten Testament vorhanden ist, als gemeinhin angenommen wird, wenn man sich bei der Suche nicht auf die Worte Vater und Mutter beschränkt. Damit ist

auch das Urteil zu revidieren, dass diese Metaphorik im Alten Testament nur ein Randdasein führt.»⁹ Ein zweiter Ansatz geht religionsgeschichtlich vor. Repräsentativ dafür stehen Othmar Keel und seine Schule. Der Ansatz steht unter dem Stichwort «Vertikale Ökumene» auch für ein theologisches Programm. Der Grundgedanke ist, die vom JHWH-Glauben weitgehend verworfenen, ihn gleichwohl aber in latenter Weise prägenden Aspekte und Gehalte der ihm zeitlich vorausgehenden und der zeitgleich mit und neben ihm existierenden polytheistischen Religionen wieder sichtbar zu machen, sie in ihrer Plausibilität und Leistungsfähigkeit zu würdigen und mit ihrer Hilfe die als problematisch empfundene einseitige «männliche» Ausgestaltung des biblischen Gottesbildes zu korrigieren. Wie das konkret aussieht, sei an folgendem Beispiel gezeigt: In Gen 2, 7 wird erzählt, dass Gott, der HERR, den Menschen in einem zweifachen Akt erschuf: (1) Er formte den Menschen aus dem Ackerboden (2) und blies in seine Nase Lebensatem. Im ägyptischen Schöpfungsmythos wird die Doppelhandlung des biblischen Gottes auf zwei Gottheiten verteilt: auf den Gott Chnum, der den menschlichen Körper «töpft», und auf die Göttin Hathor, die dem Menschen den Lebensatem in die Nase gibt. Daraus folgert Keel: «In der Bibel spielt Jahwe die männliche Rolle des Chnum *und* die weibliche der Hathor [...] Er spielt eine männliche *und* eine weibliche Rolle, ist also, im Sinne von *gender*-Rollen, männlich und weiblich.»¹⁰ In diesem Sinne, so Keel, sei der biblische Monotheismus ein *integrativer Monotheismus*.

Die Diskussion um weibliche Aspekte im biblischen Gottesbild gewinnt seit einigen Jahren dadurch an Komplexität, dass durch einen mehr oder weniger radikalen Gender-Konstruktivismus die Voraussetzungen der differenzfeministisch motivierten Kritik am angeblich patriarchalen Gottesbild infrage gestellt werden. Die Kritik an einer Verdrängung weiblicher Traditionen im biblischen Symbolsystem setzt durchgehend einen differenzfeministischen Standpunkt voraus. Ihm zufolge gibt es Eigenschaften und Verhaltensweisen, die bis zu einem gewissen Grade «von Natur aus» Männern oder Frauen, Göttern oder Göttinnen zukommen. Der differenzfeministische Ansatz bringt gewöhnlich fürsorgliche Aspekte wie Gnade und Barmherzigkeit mit weiblichen Gottheiten in Verbindung, kämpferische Aspekte wie Zorn, Gerechtigkeit und Herrschaft mit männlichen Gottheiten. Wenn diese Verbindungen aber, wie radikale Formen der Gender-Studies behaupten, nicht naturgegeben sind, sondern wenn es sich dabei um arbiträre Zuschreibungen handelt, dann kann man sie auch von den im Rahmen einer binären Geschlechterkonstellation vorgenommenen Zuschreibungen lösen.¹¹

Auch der christlichen Tradition ist eine radikale Dekonstruktion natürlicher Geschlechtsmetaphern nicht unbekannt. So kann Gottvater beispielsweise nicht nur zeugen, sondern auch gebären: *natum ante omnia saecula*.

Meister Eckhart und andere sprechen ohne Bedenken davon, dass Gottvater gebiert: «Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich.»¹² Auch die Bibel kann, wie wir noch sehen werden, Zeugen und Gebären in einem Atemzug von JHWH aussagen.

In der katholischen Theologie kann das Thema nicht angemessen diskutiert werden, ohne die *Mariologie* mit zu berücksichtigen. Es gilt inzwischen als unbestritten, dass die Lehre von Maria und die Marienfrömmigkeit der klassische Ort einer Integration weiblicher Aspekte und Themen in das christliche religiöse Symbolsystem waren und sind. So dürfte es kein Zufall sein, dass nach dem weitgehenden Verstummen der Mariologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das als Reaktion auf die «mariologische Hypertrophie» (Gisbert Greshake) des «Marianischen Jahrhunderts» (1854–1957 n. Chr.) durchaus verständlich war, seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein zaghaftes neues Interesse an Maria zu erkennen ist, das sich zum Teil einem feministisch motivierten Interesse verdankt. Die gleichwohl zu beobachtenden Zurückhaltungen dürften vor allem damit zusammenhängen, dass sich maßgebliche Richtungen der feministischen Theologie mit den prägenden Aspekten des katholischen Marienbildes von Maria als «Jungfrau, Braut und Mutter» schwer tun. Entsprechend ist man bemüht, andere Seiten des Marienbildes in den Vordergrund zu rücken. Der von Othmar Keel verantwortete Ausstellungskatalog: «Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes» endet folgerichtig im Epilog mit einem Blick auf Mariendarstellungen.¹³ So dürfte es vor dem Hintergrund unserer Fragestellung nicht unerheblich sein, dass in jüngster Zeit zentrale Aspekte des christlichen Gottes- und Menschenbildes im Kontext mariologischer Entwürfe neu entfaltet und diskutiert werden.¹⁴

3. Der religionsgeschichtliche Hintergrund

Die grundsätzliche Zurückhaltung des Alten Testaments gegenüber der Bezeichnung Gottes als Vater oder Mutter dürfte damit zu erklären sein, dass sich die ältesten und maßgeblichen biblischen Traditionen in der Auseinandersetzung mit einem polytheistisch geprägten religiösen Symbolsystem herausgebildet haben. *Vater* und *Mutter* sind Relationsbegriffe. Wird eine Gottheit als Vater- oder Muttergottheit bezeichnet, dann ist sie Vater oder Mutter von Kindern. Diese ihre Kinder sind in einem polytheistischen Referenzsystem selbst wiederum Götter, *Gotteskinder*. Die Götter der antiken altorientalischen Religionen sind gewöhnlich in genealogische Konstellationen eingebunden. In Mesopotamien gelten Enlil und Assur jeweils als «Vater der Götter». Im ugaritischen Pantheon wird El als «Vater der Götter» und Athirat als «Mutter der Götter» bezeichnet. Die Zurückhaltung gegen-

über der Bezeichnung und Anrede von Gott als Vater oder Mutter im Alten Testament dürfte damit zusammenhängen, dass JHWH, der Gott Israels, nicht als Teil einer Götterkonstellation verstanden wurde. JHWH, kann in diesem *physischen Sinn* kein Vater und keine Mutter sein, da es neben ihm keine anderen Götter gibt, die seine Kinder sein könnten. Selbst wenn es in einigen wenigen Texten des Alten Testaments noch Anklänge an eine solche Konstellation geben mag (vgl. Ijob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Gen 6, 1–4), so kann JHWH im Rahmen des alttestamentlichen monotheistischen Bekenntnisses weder Vater noch Mutter im Hinblick auf andere Götter sein.

Es war jedoch bereits in den altorientalischen Religionen möglich, die Vater-Mutter-Kind-Beziehung in einem *metaphorischen Sinn* auf die Gottheit und ihre Verehrer zu übertragen. So konnte in altorientalischen Gebeten sowohl eine männliche als auch eine weibliche Gottheit als «Vater und Mutter» zugleich angesprochen und bezeichnet werden. In einem an den Gott Marduk gerichteten Gebet heißt es:¹⁵ «Du bist der Herr, bist, wie die Menschen sagen, gleich Vater und Mutter.» Die Göttin Ishtar stellt sich in einem neuassyrischen Orakel mit der Doppelmetapher als Vater und Mutter vor: «Ich (Ishtar) bin dein Vater (und) deine Mutter.»

In diesem metaphorischen Sinn kann auch das Alte Testament von Gott als Vater und Mutter sprechen. Es fällt allerdings auf, dass das gleichberechtigte Nebeneinander der Doppelmetapher von Gott als Vater und Mutter im Alten Testament selten anzutreffen ist. Es überwiegt die Vater-Metapher. Ein kurzer Blick in die Religionsgeschichte kann uns zeigen, wie es dazu gekommen ist.

In der Religionsgeschichte Palästinas können wir hinsichtlich des Verhältnisses von weiblichen und männlichen Gottheiten verschiedene Phasen unterscheiden.¹⁶ Das religiöse Symbolsystem der Jungsteinzeit (10.000–5.000 v. Chr.), in der erstmals bäuerliche Kulturen mit ständig bewohnten Dörfern entstanden, war von weiblichen Gottheiten geprägt. Ein hervorstechendes Merkmal der weiblichen Götterfigurinen waren die stark ausgeprägten Brüste und der füllige Unterleib. Im Mittelpunkt des religiösen Erlebens und Hoffens stand offensichtlich die Gabe der Fruchtbarkeit. Die wenigen männlichen Figurinen mit einem hoch erigierten Phallus scheinen ebenfalls diesen Aspekt zu betonen. In der Kupfersteinzeit (5.000–3.500 v. Chr.) kam es zu ersten beruflichen Spezialisierungen und zu verstärktem Handel. Nun herrschten schlanke, weibliche Götterfigurinen vor, die mit ihrer Betonung der Scham die Aspekte von Sexualität, Schwangerschaft und Geburt in den Vordergrund rückten. In der Frühen Bronzezeit (3.500–2.300 v. Chr.) änderte sich das kaum. In der Mittleren Bronzezeit (2.000–1.550 v. Chr.) erreichte die urbane Kultur der kanaanäischen Stadtstaaten ihre höchste Blüte. Ägypten geriet unter kanaanäischen Einfluss. Weibliche Gottheiten blieben in der Überzahl. In zwei Drittel der Darstellungen der nackten Göttin wurde diese von Zweigen flankiert. Die anthropomorphe Darstellung der Göt-

tin konnte durch ihr Symbol, den Zweig oder den Baum, ersetzt werden. Auf einigen Darstellungen werden diese von Verehrern flankiert. In dieser Zeit tauchen aber auch vermehrt männliche Gottheiten auf. Es sind vor allem Wettergottheiten, die gelegentlich eine Waffe halten, mit einem Zweig oder einer Blume dargestellt werden und so als Verursacher der Vegetation zu verstehen sind.

In der Spätbronzezeit (1.550–1.150 v. Chr.) findet ein folgenreicher Umbruch statt. Der Aspekt politischer Herrschaft rückt in den Vordergrund. Kanaan wird in das ägyptische Herrschaftssystem eingegliedert. In den wichtigsten Städten des Landes sind ägyptische Truppen stationiert. Mit den veränderten politischen Verhältnissen geht ein Wandel des religiösen Symbolsystems einher. Vermehrt treten männliche Gottheiten auf. Verbreitet ist der Typ der «schlagenden Gottheit»: Eine schreitende männliche Gottheit holt mit einer Keule oder einem Sichelschwert in der erhobenen Hand zum Schlag aus. Damit soll offensichtlich der Sieg des Pharao über seine Feinde verherrlicht werden. Demgegenüber treten weibliche Gottheiten, die weitgehend auf ihre sexuellen Attribute reduziert werden, deutlich zurück. Die Militarisierung des Gottesbildes hat jedoch auch vor den weiblichen Gottheiten nicht halt gemacht. In Lachisch wurde eine Goldplakette gefunden, auf der eine auf einem gepanzerten Pferd stehende nackte Göttin abgebildet ist. In ihren Händen hält sie als Zeichen der Fruchtbarkeit zwei Lotusblüten.

Der Gott des Exodus, der seine Feinde niederschlägt und der in seinem Volk gerechte Herrschaft verwirklichen will, entspricht diesem Typ des kämpferischen Königsgottes. «JHWH ist ein Mann des Krieges», heißt es im Lied des Mose (Ex 15, 3). JHWH wird zu einem Anti-Pharao. Hier liegt der geschichtliche Ursprung dafür, dass das alttestamentliche Gottesbild weitgehend männlich geprägt ist. Der biblisch zentrale Aspekt der Gottesherrschaft hat hier seine Wurzeln. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass JHWH (ältere) Aspekte weiblicher Gottheiten in sich aufgenommen hat. Auch diese Traditionen gingen in der kanaanäischen Religion nie gänzlich verloren, sie traten jedoch in den Hintergrund. Das weitgehend friedliche und vom Motiv des Segens her geprägte Gottesbild der Erzelternerzählung der Genesis steht der Sache nach in der Tradition jener Gottheiten, die für die Fruchtbarkeit der Herden und der Familien zuständig waren.

4. *Alttestamentliche Ausformungen*

Bei dem hier zu diskutierenden Thema darf eine im Hintergrund stehende hermeneutische Frage von grundsätzlichem Gewicht nicht unerwähnt bleiben. Sie stellt sich angesichts der Erkenntnis, dass wir für die Religion des antiken Israel in hohem Maße mit einem religionsinternen Pluralismus

zu rechnen haben. Konkret bedeutet das, dass zwischen der durch die biblischen Texte konstituierten Welt auf der einen und der durch archäologische Funde rekonstruierten Lebenswelt auf der anderen Seite zu unterscheiden ist. Archäologische Forschungen deuten darauf hin, dass noch bis ins 6. Jahrhundert hinein im Südreich Juda die praktizierte Religion polytheistisch war. In ihr spielten selbstverständlich auch weibliche Gottheiten eine Rolle. Auch den alttestamentlichen Texten ist diese Realität nicht unbekannt (vgl. u. a. Jer 44, 15–19; 2 Kön 17, 29–41; 23, 1–17). Bei der Frage nach der Verdrängung des Weiblichen im biblischen Gottesbild steht – oft unausgesprochen – die Frage im Hintergrund, wie die Überwindung des polytheistisch geprägten Symbolsystems hin zum monotheistischen Bekenntnis zu bewerten ist. Das traditionelle Urteil der Theologie hat die in der Bibel überlieferte Bewertung gewöhnlich übernommen. Einige Richtungen der feministischen Kritik heben jedoch vor allem die Schattenseiten dieser als männlich problematisierten Siegeregeschichte hervor. Die Zurückdrängung polytheistischer Traditionen und der damit verbundenen weiblichen Gottheiten wird als eine zum Teil verhängnisvolle und bis zu einem gewissen Grad zu revidierende Entwicklung angesehen. Das von Othmar Keel initiierte Projekt einer «Vertikalen Ökumene» versucht, diesem Anliegen gerecht zu werden: «Die jüdische Religion hat im 7. und 6. Jh. v. Chr. einen in der Anlage dem christlichen Antijudaismus vergleichbaren, wenngleich in seinen historischen Folgen unvergleichlich harmloseren Sündenfall begangen, als es seine Identität nur finden zu können glaubte, indem es alles Kanaanäische verfernte und zu seiner Vernichtung aufrief, etwa zur Zerstörung heiliger Steine (vgl. Dtn 7, 5; 12, 5), welche die Väter einst aufgerichtet hatten (Gen 28, 18.22).»¹⁷ Wir berühren damit eine Frage von grundsätzlichem theologischen Gewicht. Es ist nicht meine Absicht, im Folgenden darauf einzugehen. Vielmehr geht es mir darum, die weitere Entwicklung des alttestamentlichen Gottesbildes unter dem Gesichtspunkt «Gott als Vater und Mutter» in wenigen Strichen zu skizzieren und in seiner Plausibilität – soweit möglich – zu verstehen.

4.1 Die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft des Königs

Der sich in der Spätbronzezeit herausbildende Typ der politischen Gottheit und der damit verbundene Aspekt gerechter Herrschaft fanden in der biblischen Konzeption von Gott als König ihre prägende Gestalt. Es ist möglich, dass die Bezeichnung von Gott als König in der Frühzeit Israels aus einem antistaatlichen Impuls heraus vorübergehend vermieden wurde. Es gab kritische Stimmen, die davor warnten, in Israel einen König einzusetzen, «wie es bei allen Völkern der Fall ist» (1 Sam 8, 5). Eine dieser Stimmen sah im

irdischen König einen Konkurrenten zu JHWH, dem König Israels: «Mich haben sie verworfen. Ich soll nicht mehr ihr König sein», sagte Gott zu Samuel, als dieser ihm die Bitte des Volkes nach einem König vortrug (1 Sam 8, 7). Der theologische Konflikt wurde letztlich so gelöst, dass nur «einer aus der Mitte deiner Brüder, den JHWH, dein Gott, erwählt» als König eingesetzt werden darf. Die Tora Gottes sollte der Maßstab seiner Herrschaft sein (Dtn 17, 14–20). Die enge Beziehung zwischen Gott und dem König wurde nach dem Modell einer Vater-Sohn-Beziehung zum Ausdruck gebracht. 2 Sam 7, 14 könnte der älteste Beleg für die Vorstellung von Gott als Vater im Alten Testament sein.¹⁸ Durch den Propheten Nathan gibt JHWH David die Zusage: «Ich will für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein» (2 Sam 7, 14). Die Gottessohnschaft des Königs war fester Bestandteil der altorientalischen Königstheologie. Das Konzept wurde in Israel aufgegriffen und adaptiert. Es diente der Legitimation des Königtums. In 2 Sam 7, 14 wird der pädagogische Aspekt der Vater-Sohn-Beziehung betont. Der König soll sich dadurch als Sohn erweisen, dass er auf Gott, seinen Vater, hört. Tut er es nicht, kann ihn dieser wie ein Vater seinen Sohn zurechtweisen und strafen, ohne ihm seine Gunst zu entziehen (vgl. Spr 3, 12). An vier weiteren Stellen wird das Verhältnis des davidischen Königs zu Gott als eine Vater-Sohn-Beziehung beschrieben (Ps 89, 27f; 1 Chr 17, 13; 22, 10; 28, 6). Das Konzept konnte sich auch der Vorstellung einer «mythischen» Zeugung bedienen: «Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt» (Ps 2, 7; vgl. 110, 3). Mit dem Konzept der Gottessohnschaft des Königs kommt ein Grundanliegen des biblischen Glaubens zum Ausdruck, dass Gott nämlich durch seinen irdischen Repräsentanten, den König auf Zion, in seinem Volk und letztlich durch sein Volk in der Welt der Völker (Ps 2, 10–12) gerechte Herrschaft verwirklichen will. Sein Repräsentant auf Erden, der König auf Zion, bekommt die Zusage, dass die rebellierenden Könige der Erde ihn nicht überwältigen werden (Ps 2, 7–9).

Mit dem Ende des jüdischen Königtums im Jahre 586 v. Chr. wurden die ursprünglich mit dieser Institution in Verbindung stehenden Texte einer messianischen Relecture unterzogen. Sie wurden auf eine in Zukunft zu erwartende königliche Gestalt hin gelesen, die Gottes gerechte Herrschaft in seinem Volk verwirklichen und so zum Segen der ganzen Welt werden wird (Ps 72). Weitere Texte entstanden als Entfaltung dieser Tradition (vgl. Jes 9, 1–6; 11, 1–16). Daran knüpft das Neue Testament an, indem es bezeugt, dass die «in den Schriften» angekündigte königliche Gestalt leibhaftig in der Welt erschienen ist. Die große Herausforderung der frühen christlichen Theologie bestand nun darin, das Verhältnis zwischen Gott und seinem Gesalbten so zu bestimmen, dass der biblische Monotheismus gewahrt blieb und das Bekenntnis zu Christus als dem «Nachkommen Davids und dem Sohn Gottes» (Röm 1, 3f) nicht in den Ditheismus abglitt. Dazu bot sich in

besonderer Weise die an die alttestamentliche Königstheologie anknüpfende Sohnes-Christologie an, weil sie sowohl die Unterschiedenheit als auch die Einheit zwischen Gott (Vater) und dem König (Sohn) begrifflich fassen und denken konnte. Damit erklärt sich, dass neben *Gott (theos)* nun *Vater (pater)* zur zweithäufigsten Gottesbezeichnung im Neuen Testament wurde. Im Begriff von Gott als Vater ist *in diesem Kontext* der Sohn von Anfang an mitgesetzt. Der Grund für die Vermehrung der Vaterprädikation Gottes im Neuen Testament liegt also nicht in einer Patriarchalisierung des Gottesbildes, sondern in der für das christliche Selbstverständnis notwendigen Klärung, wer Jesus von Nazareth ist und in welchem Verhältnis er zu Gott steht. Die unterschiedliche Streuung der Belege zeigt, dass die Bezeichnung von Gott als Vater mit der fortschreitenden christologischen Reflexion einherging. Im Markusevangelium findet sich die Bezeichnung von Gott als Vater nur 4-mal, im Lukas-Evangelium 17-mal, bei Matthäus bereits 44-mal und im Johannesevangelium 115-mal. Besonders im Johannesevangelium wird deutlich, dass der Bezug von Vater und Sohn und damit auch der Gläubigen zu Gott wesentlich ein Erkenntnisbezug ist, der auf Reziprozität und nicht auf patriarchalischer Subordination beruht (vgl. Joh 10, 30; 17, 3). Es geht um die Art der Relation, nicht um die Bezeichnung der Relata. Vor diesem Hintergrund dürfte die Bezeichnung von Gott als Vater nicht als eine Gottesmetapher neben anderen zu verstehen sein. Vielmehr kommt ihr im Rahmen des spezifisch christlichen Gottesverständnisses konstitutive Bedeutung zu. Sie ist als Wesensaussage zu verstehen.¹⁹ In *diesem Kontext* kann sie auch nicht durch den Begriff *Mutter* ergänzt oder gar ersetzt werden. Das hätte keinerlei Anhaltspunkte in der biblischen Tradition und würde die komplexe Struktur des trinitarischen Bekenntnisses verdunkeln (vgl. Mt 28, 19). Anders sieht es auch, wenn im Rahmen der persönlichen Frömmigkeit, in der es um die Beziehung zwischen Gott und dem Beter geht, in metaphorischer Weise Gott als Vater angesprochen oder bezeichnet wird. Auf dieser Ebene ist es von der biblischen Tradition her möglich, auch in weiblichen und mütterlichen Metaphern und Vergleichen von Gott und seinem Handeln zu sprechen.

Im christlichen Kontext ist also zwischen der Vaterprädikation Gottes im Hinblick auf das Verhältnis von Gottvater und Gottsohn und der Vaterprädikation im Hinblick auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen zu unterscheiden. Diese für das christliche Bekenntnis konstitutive Unterscheidung steht insofern in der Tradition des Alten Testaments, als auch in ihm die Bezeichnung von Gott als Mutter nicht im Hinblick auf das Verhältnis von Gott und König, sondern nur im Hinblick auf das Verhältnis von Gott und Volk ausgesagt wird.

Die Brisanz der christlichen Theologie besteht nun darin, dass sie den Vaterbegriff Gottes wieder in eine innergöttliche Relation hinein verlegt.

Für jüdische (und islamische) Ohren ist diese Redeweise provokant und missverständlich. Von daher nimmt es nicht wunder, dass sich vor allem das Johannesevangelium intensiv mit dieser Frage auseinandersetzt. In keiner Schrift des Neuen Testaments kommt der Begriff *Vater* für Gott so häufig vor wie im Johannesevangelium. Und kein Evangelium setzt sich mit dem von jüdischer Seite erhobenen Vorwurf, in den Polytheismus zurückzufallen, so intensiv auseinander (vgl. Joh 10, 33). Der von einigen jüdischen und islamischen Stimmen geäußerte Verdacht, der christliche Glaube sei ein Rückfall in den Polytheismus, wird vom Christentum jedoch dadurch widerlegt, dass es in seinen maßgeblichen Traditionen niemals von einem zweiten Gott spricht. Zwar hatte Arius das getan und den Sohn als zeitliches Geschöpf Gottes bestimmt. Doch das Konzil von Nicaea stellt dieser Subordination den Gedanken der ewigen Zeugung entgegen und schreibt damit fest, dass es zum Wesen Gottes gehört, von Ewigkeit her Vater zu sein. Der christliche Monotheismus ist demnach kein relativierter, sondern ein auf der Grundlage der Schrift entfalteter Monotheismus.

4.2 Die Vaterschaft Gottes und die Sohnschaft (Kindschaft) des Volkes

Nicht nur der König, auch Israel als ganzes konnte von Gott als «mein Sohn» bezeichnet werden: «Aus Ägypten rief ich meinen Sohn» (Hos 11, 1). «So spricht JHWH: Israel ist mein erstgeborener Sohn [...] Lass meinen Sohn ziehen, damit er mich verehren kann» (Ex 4, 22f; vgl. Jer 31, 9). In welchem zeitlichen und sachlichen Verhältnis die Gottessohnschaft des Volkes zu derjenigen des Königs stand, ist in der Forschung umstritten. Gewöhnlich wird damit gerechnet, dass ursprünglich dem König vorbehaltene Prädikationen – vor allem nach dem Ende des jüdischen Königtums in exilischer und nachexilischer Zeit – auf das ganze Volk übertragen wurden. Dabei treten je nach Kontext Aspekte wie Erziehung (Spr 3, 12), Fürsorge, Rettung und Treue (Jes 63, 16; 64, 7; Jer 31, 9; Tob 13, 4; Weish 11, 10), Schöpfung und Zeugung (Dtn 32, 5f; Jes 64, 7; Mal 2, 10; vgl. Num 11, 12; Dtn 32, 18; Jes 45, 10 und Jer 2, 27 in Parallele zu «gebären» – vgl. dazu weiter unten), Zugehörigkeit (Ex 4, 22f), und Vergebung (Ps 103, 13) in den Vordergrund. Bisweilen sind die Übergänge fließend. Die Richtung des Vergleichs kann dabei sowohl von Gott zu Israel als auch umgekehrt von Israel zu Gott gehen. Der Annahme Israels als Sohn von Seiten Gottes entspricht die Verpflichtung zu Gehorsam und Treue gegenüber Gott von Seiten Israels. Wird Israel seiner Gottessohnschaft nicht gerecht, wird ihm mit dem Bilde der Vaterschaft Gottes kritisch ein Spiegel vorgehalten (Jer 3, 4.19; Mal 1, 6). An drei Stellen wird das Handeln Gottes an Israel mit dem Umgang eines Mannes (*isch*) mit seinem Sohn verglichen (Dtn 1, 31; 8, 5; Mal 3, 17);

der Begriff «Vater» kommt hier nicht vor.²⁰ Fürsorge und Rechtsbeistand JHWHs treten besonders hervor, wenn er als Vater der Waisen bezeichnet wird (Ps 68, 6; vgl. Sir 4, 10). In späten Texten wurde «Vater» immer mehr zur Gottesanrede – vor allem in der Sprache des Gebetes (Sir 23, 1.4; 51, 10; Weish 14, 3).

4.3 Gott als Mutter

Die einzige Stelle in der Bibel, an der das Verhalten Gottes ausschließlich und eindeutig unter Nennung des Wortes mit dem einer Mutter verglichen wird, ist Jes 66, 13:

Wie ein Mann (*isch*), den seine Mutter tröstet, so tröste ich euch;
in / durch Jerusalem werdet ihr getröstet.

Die Frau, um die es in den vorangehenden Versen geht, ist Zion. Ihr wird eine wunderbare Geburt «ohne Wehen» verheißen (Jes 66, 7). Was damals, in der Zeit der Not, nicht gelang (Jes 37, 3: «Die Kinder sind bis an die Öffnung des Mutterschoßes gelangt, doch den Frauen fehlt die Kraft zum Gebären»), wird nun auf wunderbare Weise wahr. Sie bringt einen Sohn zur Welt. Dieser wächst heran und wird zum Mann (Jes 66, 10–14). Der von der Tochter Zion geborene Sohn steht für die neue Zionsgemeinde, für die Kinder Zions. Sie trinken sich satt an Zions tröstender Brust (Jes 66, 11) und finden auch im Alter noch Trost. JHWH vergleicht sich mit einer Mutter, die ihren erwachsenen Sohn tröstet, «wobei die «Mütterlichkeit» JHWHs bereits durch Stellen wie 42, 14 («wie eine Gebärende»), 46, 3–4 («vom Mutterschoß an aufgebürdet [...] bis in die greisen Jahre will ich euch tragen») und 49, 15 («kann denn eine Frau ihr Kleinkind vergessen») vorgezeichnet war.»²¹ Mit dem Stichwort «Troste» wird eines der Leitworte des Jesajabuches aufgegriffen und zum Abschluss geführt (Jes 12, 1; 40, 1; 49, 13; 51, 3.12; 52, 9). Getröstet werden die Trauernden Zions (Jes 61, 2), die Knechte, die JHWH fürchten (vgl. Jes 50, 10; 65, 8–16).

Das Wort des Trostes greift auf Jes 49, 14–26 zurück. Auf die Klage der kinderlosen und der Zukunft beraubten Frau Zion antwortet der Knecht JHWHs mit der rhetorischen Frage, wie denn eine Mutter ihr kleines Kind vergessen könne. Selbst wenn das möglich sein sollte, JHWH werde Zion nie vergessen (Jes 49, 15):

Doch Zion sagt: JHWH hat mich verlassen,
mein Herr hat mich vergessen.
Kann denn eine Frau ihren Säugling vergessen,

ohne Erbarmen mit dem Kind ihres Leibes?
Selbst wenn diese es vergessen würde: ich vergesse dich nicht.

«Alles zielt darauf ab, der Jerusalemer Bevölkerung wieder Mut auf eine heilvolle Zukunft einzupflanzen, was durch die Verheißung reicher Nachkommenschaft unterstrichen wird (49, 21).»²² Zion, der Unfruchtbaren und Verlassenen, wird eine Zukunft mit reicher Nachkommenschaft angekündigt (Jes 54, 1):

Freu dich, du Unfruchtbare, die nie gebar,
du, die nie in Wehen lag, brich in Jubel aus und jauchze!
Denn die Einsame hat jetzt viel mehr Söhne
als die Vermählte, spricht JHWH.

Das Elternmotiv kann als eines der Leitmotive des Jesajabuches angesehen werden.²³ In Jes 43, 6 sagt JHWH: «Führe meine Söhne heim aus der Ferne, meine Töchter vom Ende der Erde!» Dabei treten vor allem weiblich-mütterliche Aspekte hervor: «Hört auf mich, ihr vom Haus Jakob, und ihr alle, die vom Haus Israel noch übrig sind, die mir aufgebürdet sind vom Mutterleib an, die von mir getragen wurden, seit sie den Schoß ihrer Mutter verließen» (Jes 46, 3). Möglicherweise findet sich im Jesajabuch eine bewusst hergestellte Balance zwischen der Vater- und der Mutter-Metaphorik.²⁴ Am Anfang des Buches findet sich das Bild von JHWH als dem Erzieher seines Volkes, in Jes 63, 16 und 64, 7 die Vater- und in Jes 66, 13 die Mutter-Metaphorik:

Jes 1, 2:
Hört, ihr Himmel! Erde, horch auf! Denn JHWH spricht:
Ich habe Söhne (Kinder) großgezogen und emporgebracht,
doch sie sind von mir abgefallen.

Jes 63, 16 + Jes 64, 7:
Du, JHWH, bist unser *Vater*.

Jes 66, 13:
Wie eine *Mutter* ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch.

In Num 11, 12 schlüpft Mose fiktiv in die Rolle JHWHs und stellt dabei unter Verwendung der Bilder von Schwangerschaft und Geburt die rhetorische Frage:

Habe denn ich dieses ganze Volk in meinem Schoß getragen
oder habe ich es geboren, dass du zu mir sagen kannst:

Nimm es an deine Brust, wie der Wärter den Säugling trägt,
in das Land, das du / ich seinen Vätern mit einem Eid zugesichert habe?

Nimmt man das Bild ernst, dann wird hier das Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk indirekt mit dem innigen Verhältnis zwischen der Mutter und ihrem Kind während der Schwangerschaft und der sich daran anschließenden Geburt und der Sorge für das Kind verglichen (vgl. Jes 23, 4; 51, 18). «Auch wenn diese implizite Rede von der Gebärfähigkeit JHWHs «nur» metaphorisch ist und sich nicht – wie z. B. in Ugarit – in eigenen Vater- und Muttergottheiten niederschlägt, so bleibt doch in dieser Bildersprache ein Element erhalten, das eine vereinfachte Zuordnung in männliche und weibliche Rollenverteilungen erschwert.»²⁵

Umstritten ist, ob die in Hos 11, 1–9 beschriebene Liebe Gottes zu seinem Volk, die sich in der Herausführung aus Ägypten gezeigt hat, mit der zärtlichen Zuneigung einer Mutter zu ihrem kleinen Kind verglichen wird und ob sich JHWH ausdrücklich von einem als spezifisch männlich verstandenen Verhalten, nämlich der Vollstreckung des Zornes, abwendet, oder ob die Bildrede breiter angelegt ist und auf mütterliche und väterliche Verhaltensweisen rekurriert. Zu einem Schlüsselvers für die feministische Kritik an einem patriarchalen Gottesbild wurde die Aussage von Hos 11, 9. Dort sagt Gott: «Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott, nicht ein Mann (*isch*), der Heilige in deiner Mitte.» Umstritten ist, ob sich Gott hier von einem spezifisch *männlichen* Verhalten²⁶ oder von einem spezifisch menschlich-allzumenschlichen Verhalten distanziert.²⁷ Philologisch geht es um die Frage, ob das Wort *isch*, das im Deutschen gewöhnlich mit dem Standardäquivalent «Mann» wiedergegeben wird, in der Gegenüberstellung zu *elohim* («Gott») nicht mit «Mensch» zu übersetzen ist (vgl. Num 23, 19; 1 Sam 15, 29). Die Septuaginta übersetzt nicht mit *aner* («Mann»), sondern mit *anthropos* («Mensch»): «Denn Gott bin ich, und nicht ein Mensch.» So auch Vulgata und Nova Vulgata.

4.4 Gott als Vater und Mutter

Während in altorientalischen Texten die Doppelmetapher von Vater und Mutter bei der Nennung *eines* Gottes oder *einer* Göttin häufig anzutreffen ist, finden sich im Alten Testament nur einige wenige, implizite und zum Teil nicht eindeutige Belege.²⁸ Gewöhnlich werden die Vater- und Mutter-Metaphern getrennt verwendet. Als Beispiele für angedeutete Doppelmetaphern kommen infrage:

Ps 27, 10:
 Wenn mich auch Vater und Mutter verlassen,
 JHWH nimmt mich auf.

In Dtn 32, 18 wird die Erschaffung des Volkes in einem Parallelismus als Erzeugen und Gebären durch Gott bezeichnet, allerdings ohne dass die Worte *Vater* und *Mutter* für Gott Verwendung finden:

An den Fels, der dich *gezeugt* hat, dachtest du nicht mehr,
 du vergaßest den Gott, der dich *geboren* hat.
 Da sah JHWH, dass er geschmäht wurde,
 von *seinen Söhnen und Töchtern*, die seinen Zorn erregten.

Vers 18a kann jedoch auch mit «gebären» übersetzt werden: «der Fels, der dich geboren hat». Der gebärende Fels wäre dann eine Metapher für Gott.²⁹ Nach Marianne Grohmann soll mit dem Geburtsbild «das besonders intensive Verhältnis zwischen JHWH und Israel und die Barmherzigkeit JHWHs ausgedrückt werden.»³⁰

Von weiblich-männlichen Doppelmetaphern im weiteren Sinn kann gesprochen werden, wenn eine weibliche und ein männliche Gottesmetapher unmittelbar nebeneinander gestellt werden. In Jer 2, 27 klagt JHWH Könige und Beamte, Priester und Propheten des Volkes an, dass sie ihm den Rücken zugekehrt und sich anderen Göttern in der Gestalt ihrer Bilder zugewandt haben:

Sie sagen ja zum Holz: «Du bist mein Vater»,
 und zum Stein: «Du hast mich geboren».

Die Aussage setzt implizit voraus, dass eigentlich JHWH der Vater Israels ist und derjenige oder diejenige, der / die Israel geboren hat.

In Jes 42, 13f vergleicht JHWH sein Verhalten mit dem eines in den Krieg ziehenden Helden und mit dem Schreien einer Gebärenden:

JHWH zieht in den Kampf wie ein Held,
 wie ein Mann des Krieges entfacht er seine Leidenschaft.
 Er erhebt den Schlachtruf und schreit,
 er zeigt sich als Held gegenüber seinen Feinden.
 Ich hatte sehr lange geschwiegen,
 ich war still und hielt mich zurück.
 Wie eine Gebärende will ich nun schreien,
 ich schnaube und schnaube.

Beide Bilder beschreiben die macht- und heilvolle Initiative JHWHs, die im folgenden Vers 16 als Führung auf dem Weg und als Rettung aus der Finsternis angekündigt wird. «Da die unmittelbar nebeneinander stehenden Geschlechtermetaphern denselben Aspekt ansprechen, ist ein Geschlechterdualismus bzw. eine Geschlechterwertigkeit aufgebrochen. Männlich steht nicht für stark und positiv, weiblich steht nicht für schwach und negativ.»³¹

Jes 45, 9f vergleicht das Verhältnis Israels zu seinem Gott mit dem Verhältnis des Tons zu seinem Töpfer. In Parallele dazu steht das Erzeugen durch den Vater und das Gebären durch die Frau (*ischah*). Es fällt auf, dass das Wort «Mutter» nicht vorkommt, sondern von der Frau gesprochen wird – wie auch in Jes 49, 15. Israel existiert nicht aus sich selbst heraus. So wie Kinder ihre Existenz ihren Eltern verdanken, so verdankt Israel seine Existenz JHWH. Wenn das Volk dies vergisst, wenn es aus diesem Wissen und dieser Realität heraus nicht mehr lebt, gibt es sich gleichsam selbst auf:

Weh dem, der mit seinem Schöpfer rechnet,
er, eine Scherbe unter irdenen Scherben.
Sagt denn der Ton zu dem Töpfer: Was machst du mit mir?,
und zu dem, der ihn verarbeitet: Du hast kein Geschick?
Weh dem, der zum *Vater* sagt: Warum *zeugtest* du mich?,
und zur *Frau*: Warum hast du mich *geboren*?

Die Doppelmetaphern zeigen, dass das Bild Gottes nicht auf *ein* Geschlecht festgelegt werden kann. Die Verwendung von Doppelmetaphern und das Durchbrechen konventioneller Metaphern in Form von kühnen Metaphern erinnern daran, dass die Rede von und zu Gott metaphorische Rede ist. Gleichwohl ist diese metaphorische Rede nicht beliebig. Sie ist an unterschiedliche Kontexte und Figurenkonstellationen gebunden, die nicht wahllos miteinander vermischt werden können. In der Konstellation «Gott – König» ist der semantische Gehalt der Vaterprädikation ein anderer als in der Konstellation «Gott – Volk». In der Konstellation «Gott – Volk» kann der Vatermetaphorik die Muttermetaphorik an die Seite gestellt werden. In der Konstellation «Gott – König» scheint das nicht der Fall zu sein. Metaphernvielfalt und Metaphernoffenheit dürften vor allem in Deuterocesaja als Versuch zu verstehen sein, «die Unvergleichlichkeit JHWHs sprachlich zum Ausdruck zu bringen.»³²

Die neutestamentliche Geschlechtermetaphorik ist vor diesem Hintergrund als Entfaltung und zugleich als Vereindeutigung der alttestamentlichen Gottesrede zu verstehen. Die darin bezeugte Inkarnation des Logos und seine Geburt aus der Jungfrau Maria führten zu einer Relecture der

«Heiligen Schriften» und zu einer Neujustierung der darin angelegten Geschlechtermetaphorik. Mit einem kursorischen Ausblick sei auf zwei Aspekte dieser Entwicklung verwiesen.

5. Die vaterlose Gesellschaft der Jesusbewegung

Dass die im Neuen Testament vorherrschende Rede von Gott als Vater nicht notwendigerweise zu einer Patriarchalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse führen muss, sondern im Gegenteil ungerechtfertigte patriarchalische Ansprüche zu delegitimieren vermag, zeigen einige Texte, in denen die Gemeinschaft derer, die Jesus nachfolgen, als eine «vaterlose Gesellschaft» vorgestellt wird. In Mk 10, 30 wird demjenigen, der um Jesu und des Evangeliums willen «Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat», verheißen, dass er «bereits in dieser Zeit Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker erhalten wird». Was fehlt, sind die Väter. In der neuen Gemeinschaft scheint es keine über die Mitglieder der Familie herrschenden irdischen Väter mehr zu geben. Diese Rolle ist bereits besetzt – durch den «Vater im Himmel». Folgerichtig heißt es in Mt 23, 9: «Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen. Denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.» Hier zeigt sich, dass die Vaterschaft Gottes die unumschränkte Herrschaft des *Pater familias* in der antiken Gesellschaft bricht. Der irdische Vater entscheidet nun nicht mehr über Leben und Tod seiner Kinder oder darüber, ob er sie nach ihrer Geburt annehmen will oder nicht, weil seine nur relative, biologische Vaterschaft sich der absoluten göttlichen Vaterschaft unterordnen muss. Die irdischen Väter verlieren damit ihre selbstherrliche Position und werden im guten Sinne depotenziert. So gesehen, ist der Begriff des «Vaters im Himmel» gerade kein Instrument des Patriarchalismus, sondern vielmehr der Grund dafür, dass die geschlossenen Strukturen der irdischen Patriarchalisten aufgebrochen und besiegt werden können.

6. Die Hochzeit von Gott und Mensch

Die im Vorangehenden angeführten Beispiele haben gezeigt, dass die Liebe Gottes zu seinem Volk mit der Liebe der Eltern zu ihren Kindern veranschaulicht werden konnte. Gott wird dabei gewöhnlich als Vater, in einigen Fällen aber auch als Mutter vorgestellt. Theologisch prägender als die Vater-Mutter-Kind-Metaphorik wurde aber in der christlichen Theologie die Ehemetaphorik. Mit ihr konnte die Liebe zwischen Gott und seinem Volk nach dem Modell der Liebe zwischen Mann und Frau und der Bund Gottes

mit seinem Volk als Ehebund verstanden werden (vgl. Hos 1–3; 14, 5–9; Jes 54, 1–10; 61, 10f; 62, 1–12; Jer 2–3; 31, 3f; Ez 16; 23; Ps 45).³³

Im Hohelied wird dieses Bild in poetisch-dramatischer Form entfaltet.³⁴ Die Rolle, die in altorientalischen Religionen die Göttin als Partnerin eines Gottes einnimmt, wird im Hohelied von einer menschlichen Figur, nämlich der Frau, eingenommen. Diese Frau steht für das Gottesvolk Israel und – vermittelt durch das Gottesvolk – für die ganze Menschheit und somit für jeden einzelnen Menschen. Damit findet eine Revolution im Gottesbild statt. Der menschliche Partner, repräsentiert durch die Frau, wird geadelt und in gewisser Weise vergöttlicht, der göttliche Partner, repräsentiert durch den Mann, wird vermenschlicht. Gott und Mensch finden zu einer wahrhaft menschlich-göttlichen Begegnung. Der göttliche Liebhaber nimmt an einigen Stellen des Hoheliedes messianische Züge an. Daran konnte das Neue Testament, insbesondere das Johannesevangelium, mit dem Bild von Jesus als dem messianischen Bräutigam anknüpfen (Joh 3, 29; vgl. Mt 9, 15; Mk 2, 19; Lk 7, 34; Joh 3, 29). Mit ihm und in ihm wird die Liebe Gottes zur Welt eine Liebe «von Angesicht zu Angesicht» (vgl. Joh 15, 15).

Damit kommt die im wahrsten Sinne des Wortes *humane* Dimension des biblischen Monotheismus zur vollen Entfaltung. Die konstitutiven Beziehungen Gottes sind nicht mehr wie im Polytheismus diejenigen zu anderen Göttern und Göttinnen, sondern diejenigen zu den Menschen. Zugespielt gesagt: Das Single-Dasein dieses Gottes, sein Heraustreten aus dem Raum des Polytheismus, machte ihn frei, sich ganz auf die Welt und ihre Bewohner einzulassen. Seine eigentlichen Partner und Gegner sind nun Menschen und nicht mehr andere Götter. In Maria hat sich die Schöpfung dem Heraustreten Gottes, seiner freien Liebe, vorbehaltlos geöffnet. Durch sie konnte Gott zur Welt kommen. Sie wurde damit zum «Haus Gottes und zur Pforte des Himmels» (vgl. Gen 28, 17).

ANMERKUNGEN

¹ Zu «Gott als Vater» im Alten Testament sei verwiesen auf die umfangreiche Untersuchung von Annette BÖCKLER, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000. Vgl. ferner: Gottfried VANONI, «Du bist doch unser Vater» (Jes 63, 16). *Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments* (SBS 159), Stuttgart 1995; Angelika STROTMANN, «Mein Vater bist du!» (Sir 51, 10). *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (FTS 39), Frankfurt 1991.

² *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006, S. 1844.

³ Es handelt sich um die Angelus-Ansprache des Papstes in Rom während der Friedensverhandlungen des amerikanischen Präsidenten Carter, des ägyptischen Präsidenten Sadat und des israelischen Premierministers Begin in Camp David. Dort hatte Begin Jes 49, 14f zitiert. Der Papst greift den Gedanken auf und legt das Wort des Propheten in diesem Kontext wie folgt aus: «Anche

noi che siamo qui, abbiamo gli stessi sentimenti; noi siamo oggetti da parte di Dio di un amore intramontabile. Sappiamo: ha sempre gli occhi aperti su di noi, anche quando sembra ci sia notte. E' papà; più ancora è madre. Non vuol farci del male; vuol farci solo del bene, a tutti. I figlioli, se per caso sono malati, hanno un titolo di più per essere amati dalla mamma. E anche noi se per caso siamo malati di cattiveria, fuori di strada, abbiamo un titolo di più per essere amati dal Signore.» Vgl. dazu Gino CONCETTI, *Riflessione sull'allocuzione di Giovanni Paolo I. Paternità e maternità di Dio*, in: *L'Osservatore Romano* (21. 9. 1978), 5.

⁴ Hans DIETSCHY, «Gott ist Vater und Mutter». *War Johannes Paul I. ein Ketzer?*, in: *Reformatio* 30 (7/8–1981) 425–432: «Was der ‹lächelnde Papst› damit als Seelsorger sagen wollte, ist klar. Der ehemalige Dogmatikprofessor musste aber wissen, dass diese Aussage, die ja unausgesprochen auch den Sohn mitenthält, äusserst gewagt ist. Der erste große Kirchenvater, Irenäus von Lyon, hat kurz nach 180 n. Chr. in seinem Buch ‹Gegen die Ketzer› (I,29) diese gnostische Aussage bekämpft. War also Johannes Paul I. ein Ketzer?» (425). Dietschy gelangt am Ende seines Beitrags zu folgender Bewertung: «Die Aussage ist theologisch gewagt. Aber wir haben gesehen, dass die biblische Begründung und auch die Tradition nicht fehlen. Möglicherweise wollte Albino Luciani mit seiner Äußerung auch einer überbordenden Marienverehrung entgegenwirken, die von der Trinität (der Namen) zur Quaternität verführen kann. Der Name des sich dem Namen entziehenden Gottes [...] kann grammatisch wie begrifflich männlichen oder weiblichen Geschlechts sein. Es sind *Namen*, um die es geht, nicht Eigenschaften oder ‹Gestalten› (Hypostasen). In der heutigen Situation, wo die Frauen ihre eigene Sicht anmelden, könnte diese Auffassung eine wirkliche Hilfe sein.»

⁵ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, Ps 26, 10 (enarratio II.) (CCSL XXXVIII, 164).

⁶ MEISTER ECKHART, *Expositio libri Sapientiae*, LW II, 308, 12f.

⁷ Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. I. Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg 2007, 173.

⁸ Ebd., 174.

⁹ Maria HÄUSL, *Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen*, in: Hubert IRSIGLER (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (QD 209), Freiburg 2004, 258–286; hier 286. Ferner: DIES., «Mit wem wollt ihr mich vergleichen?» *Gottesbilder und Geschlechterperspektive in Jes 40–55*, in: Thomas FRANZ – Hanjo SAUER (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 2: Diskursfelder*, Würzburg 2006, 127–138.

¹⁰ Othmar KEEL, *Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes*, Gütersloh 2010, 14.

¹¹ Auch Maria HÄUSL, *Geschlechterordnung, symbolische Ordnung, Götterordnung. Forschung zur Geschlechterdifferenz in der alttestamentlichen Exegese*, in: Bernhard HEININGER (Hg.), *Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen*, Münster 2003, 15–25, deutet diesen Aspekt an, wenn sie im Hinblick auf die Arbeiten von Othmar Keel, Christoph Uehlinger und Silvia Schroer schreibt: «Eine solche Beschreibung der religionsgeschichtlichen Entwicklungen, die ‹die weiblich-göttliche Genealogie nachzeichnen› [Marie-Theres Wacker], knüpft vorrangig an essentialistisch orientierten Gender-Theorien an, insofern Göttinnen und die ‹weiblichen Aspekte› des Göttlichen gesucht und hervorgehoben werden. Der Prozess der Integration weiblicher Aspekte im JHWH-Bild müsste aber auch mit Hilfe eines dekonstruktivistischen Ansatzes und seinen sex-gender-verwirrenden Momenten untersucht werden. Eine Analyse alttestamentlicher Gottesvorstellungen mit Hilfe eines solchen Ansatzes steht bisher aber noch aus» (17f).

¹² MEISTER ECKHART, *Predigt 6*, DW I, 109,2.

¹³ Vgl. KEEL, *Gott weiblich* (s. Anm. 10).

¹⁴ Als Beispiele seien nur genannt: Karl-Heinz MENKE, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999; Gerhard LOHFINK – Ludwig WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg 2008; Gisbert GRESHAKE, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014; Klaus W. HÄLBIG, *Die Krönung der Braut. Gottes Vermählung mit der Welt in Maria*,

Sankt Ottilien 2014. Vgl. auch Stefan OSTER, *Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau*, Freiburg 2010.

¹⁵ Die folgenden Belege nach: Hans-Winfried JÜNGLING, «Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?» *Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache*, in: Walter DIETRICH – Martin A. KLOPFENSTEIN (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1994, 365–386, hier: 368f.

¹⁶ Zum Folgenden grundlegend: Othmar KEEL – Christoph UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg 1992, ⁵2001. Einen knappen Überblick vermittelt: Klaus BIEBERSTEIN, *Von Göttinnen und Göttern zur einen Gottheit. Israels Weg vom Polytheismus zum Monotheismus*, in: Alexandra BAUER – Angelika ERNST-ZWOSTA (Hg.), «Gott bin ich und nicht Mann.» *Perspektiven weiblicher Gottesbilder*, Ostfildern ²2013, 17–50.

¹⁷ KEEL – UEHLINGER, *Göttinnen* (s. Anm. 16), § 249 (S. 474).

¹⁸ So BÖCKLER, *Gott als Vater* (s. Anm. 1), 184–219; 377f.

¹⁹ Anders Sabine BIEBERSTEIN, *Unser Vater Gott. Grund und Grenzen der Vateranrede an Gott*, in: BAUER – ERNST-ZWOSTA, *Gott bin ich und nicht Mann* (s. Anm. 16), 83–104: «Weder die Gott-Vater-Aussagen noch die anderen biblischen Gottesbebilderungen sind Wesensaussagen über Gott, sondern es handelt sich um metaphorische Rede, die dazu einlädt, Gott neu sehen zu lernen» (101). Meines Erachtens wird diese Deutung dem biblischen Befund nicht gerecht.

²⁰ Hebräisch *isch* könnte in Dtn 1, 31 auch als Indefinitpronomen interpretiert werden, «so dass JHWH nicht notwendigerweise auf eine männliche Rolle festgelegt ist» (HÄUSL, *Mit wem wollt ihr mich vergleichen?* [s. Anm. 9], 133. Das Gleiche könnte man auch für Dtn 8, 5 und Mal 3, 17 annehmen.

²¹ Ulrich BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg 1998, 527.

²² Ebd., 373f.

²³ Vgl. HÄUSL, *Gott als Vater und Mutter* (s. Anm. 9), 279.

²⁴ Vgl. JÜNGLING, *Was anders ist Gott* (s. Anm. 15), 382. Vgl. auch S. J. DILLE, *Mixing Metaphors. God as Mother and Father in Deutero-Isaiah* (JSOTS 398), London – New York 2004.

²⁵ Marianne GROHMANN, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen* (FAT 53), Tübingen 2007, 77.

²⁶ So Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Gott als Mutter in Hosea 11*, in: ThQ 166 (1986) 119–134.

²⁷ So Siegfried KREUZER, *Gott als Mutter in Hosea 11?*, in: ThQ 169 (1989) 123–132.

²⁸ Zu den geschlechtlichen Doppelmetaphern vgl. vor allem HÄUSL, *Mit wem wollt ihr mich vergleichen?* (s. Anm. 9), 127–138.

²⁹ So GROHMANN, *Fruchtbarkeit* (s. Anm. 25), 77. Textvarianten, Übersetzungen und Kommentare seit der Antike verraten die Schwierigkeiten mit der Vorstellung von einem gebärenden Gott. Vgl. ebd., 321: «Nur in 14 von 207 Vorkommen hat *jld q.* ein männliches Subjekt (z. B. Gen 20, 17). Es spricht daher nichts dagegen, *jld q.* auch bei männlichem Subjekt mit *Gebären* zu übersetzen. Für *Zeugen*, meistens mit männlichem Subjekt, v.a. in Genealogien, steht *jld hi.* Zur Verfügung.» Vgl. dazu auch Andrea GRUND, *Der gebärende Gott. Zur Geburtsmetaphorik in Israels Gottesrede*, in: Hermann Michael NIEMANN – Matthias AUGUSTIN (Hg.), *Stimulation from Leiden. Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Leiden 2004 (BEAT 54), Frankfurt 2006, 305–318.

³⁰ Ebd.

³¹ HÄUSL, *Mit wem wollt ihr mich vergleichen?* (s. Anm. 9), 134.

³² Ebd., 137.

³³ Vgl. dazu vor allem Ruben ZIMMERMANN, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions-geschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT 122), Tübingen 2001, 91–152.

³⁴ Vgl. dazu Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg 2015.