

## „Vater“ und „Mutter“ als Bilder von Gott

### 1. In Bildern von Gott reden

*„Du sollst Dir kein geschnitztes Bild machen, kein Abbild von dem, was im Himmel droben und unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist. Du sollst Dich nicht vor diesen Bildern niederwerfen und sie nicht verehren, denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Schuld der Väter ahndet an den Kindern, Enkeln und Urenkeln derer, die mich hassen, der aber Huld erweist bis ins tausendste Glied an denen, die mich lieben und meine Gebote halten.“ (Ex 20,4–6)<sup>(1)</sup>*

Mit eindrücklichen Worten verwehrt uns die Bibel im Dekalog das ‚gemachte‘/‚geschnitzte‘ Bild von Gott. Nichts im Himmel, auf der Erde und unter der Erde soll dem Menschen Gegenstand der Anbetung und Verehrung sein. Im Kontext handelt es sich dabei zunächst um ein Verbot der Kultbilder, die immer Hinweis auf andere Götter sein können. Ein solcher Kult steht der geforderten Alleinverehrung Jahwes entgegen. Das Fremdgötterverbot ist Wurzel des Bilderverbotes<sup>(2)</sup>. Die Motivation liegt somit nicht im Wesen des Bildes, sondern in der Verwendung des Bildes. – Theologisch ist hier an den Urbild-Abbild-Charakter zu denken, der das Urbild im Abbild gegenwärtig setzt. Das Bild ist Träger dieser Vorstellung<sup>(3)</sup>.

Wie steht es aber um diesen Abbildcharakter? Lassen sich die Erfahrung von Gott, die Anerkenntnis bestimmter Eigenschaften Gottes in einem Bild zur Darstellung bringen? – Läßt Gott sich abbilden?

Die theologische Tradition kennt in diesem Zusammenhang die Lehre von der ‚analogia entis‘ (Seinsanalogie), die ihre klassische Formulierung auf dem IV. Laterankonzil (1215) fand: *„Es kann keine so große Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf vermerkt werden, daß nicht eine noch größere Unähnlichkeit zwischen ihnen zu vermerken wäre.“<sup>(4)</sup>* Diese Formulierung bringt zugleich die Ambivalenz zum Ausdruck, die einer solchen Verhältnisbestimmung innewohnen muß. ‚Analog‘ – in Ähnlichkeit, Verhältnismäßigkeit – wird von Schöpfer und Geschöpf gesprochen. Gleichgültig, auf welcher Grundlage die Verhältnismäßigkeit beruht, ein unaufhebbares Gegenübersein von Gott und Mensch bleibt bestehen<sup>(5)</sup>. Wir treffen Aussagen über Gott, über seine Eigenschaften, benennen ihn mit geschöpflichen Namen. Als Menschen,

Geschöpfe, tun wir dies zwangsläufig, denn dies ist unser Erfahrungsbereich und Aussagebereich. Zugleich halten wir inne, wissen, daß Gott nicht gut, weise, gnädig . . . – nicht Richter, König, Vater . . . ist, wie es unseren Maßstäben entspricht. Die „Analogie ist in einem höchsten Sprachmöglichkeit und höchste Sprachnot“<sup>(6)</sup>. Ein Weg ist der des Verstummens; Gott ist immer der ganz andere – und damit der Namenlose (Deus est ineffabilis). – Ein anderer Weg ist der des Übersteigens des geschöpflichen Wortgebrauchs.

Es soll hier nicht dem Weg des Schweigens, der Namenlosigkeit gefolgt werden, sondern dem des Benennens. – Die Namen gewinnt der Mensch, selbst wenn sie geoffenbart sind, aus seiner Begrifflichkeit, aus dem geschöpflichen Erfahrungsbereich. Je nach kulturellem Zusammenhang kann sich so eine Vielzahl von Gottesprädikationen entfalten<sup>(7)</sup>.

Neben einer geläufigen Bezeichnung Gottes mit Metaphern, die dem Endlichen entnommen sind (Feuer, Quelle, Fels . . .), gibt es auch die Benennung durch menschliche Eigenschaften und Namen. Die Bücher der Bibel bieten hier eine Fülle von Material; sie sprechen vom Antlitz Gottes, von seinen Händen, seinem Herz. Menschliche Verhaltensweisen werden auf Gott übertragen: Er ist eifersüchtig, zornig, gnädig, barmherzig . . . Über die Umschreibung bestimmter Merkmale hinaus wird Gott auch mit Namen benannt, die einer Tätigkeit oder Eigenschaft entsprechen: Gott ist König, Richter, Bräutigam, Vater. Es wird dabei nicht primär die Gestalt Gottes beschrieben, sondern sein Tun, sein Handeln am Menschen<sup>(8)</sup>. Das alttestamentliche Bilderverbot verwehrt nicht anthropomorphe Beschreibungen Gottes, soll aber auch nicht durch diese aufgelöst werden<sup>(9)</sup>. Auch wenn solche Anthropomorphismen einer sorgfältigen Interpretation bedürfen, so scheinen sie doch dem christlichen Sprachgebrauch durchaus angemessen. Neben der verständlichen Neigung (ja Notwendigkeit) des Menschen, Namen und Eigenschaften, die in seiner Alltagserfahrung Bedeutung haben, auf Gott zu übertragen, lassen sich auch gewichtige theologische Argumente dafür anführen: Sie seien mit den Stichworten Schöpfung und Menschwerdung – den Zentraldaten christlichen Glaubens – bezeichnet.

Gott wird – ausgehend vom Zeugnis der Schöpfungsberichte des Buches Genesis – als Schöpfer der Welt und des Menschen bekannt. Der Erschaffung des Menschen kommt dabei eigene Qualität zu. Ob er nun im ersten Schöpfungsbericht der Höhepunkt und Abschluß des

Schöpfungshandeln ist oder im zweiten Bericht der Garten Eden nachträglich als Lebensraum für den Menschen gestaltet wird – auf jeden Fall kommt dem Menschen in all seinen Daseinsbezügen in besonderer Weise das Prädikat des ‚Herseins‘ von Gott zu<sup>(10)</sup>. Das im Schöpfungsakt begründete Verhältnis wird darüber hinaus als Ebenbildlichkeit bezeichnet. Der Mensch ist als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen. Diese Vorstellung wird im Hebräischen durch andere Begrifflichkeit deutlich vom Bilderverbot unterschieden<sup>(11)</sup>. Nach heutigem Verständnis des Textes bezeichnet die Gottesbildlichkeit den Menschen als solchen und als ganzen, nicht nur eine Eigenschaft oder Fähigkeit an ihm<sup>(12)</sup>. So, wie vor allem nach alt-ägyptischem Vorbild das ‚Bild‘ Stellvertreter Gottes auf Erden ist, so wirkt im Menschen Gottes Schöpferhandeln weiter. Die Menschen sind Erscheinungsweisen göttlicher Wirkmächtigkeit in der Welt<sup>(13)</sup>. Als Repräsentanten Gottes ist ihnen die Schöpfung anvertraut<sup>(14)</sup>. Dieses in der Schöpfung begründete besondere Verhältnis Gottes zum Menschen erweist sich geschichtlich im Heilshandeln Gottes. „Bild“ ist nie statisch zu sehen, sondern drückt erfahrene und erhoffte Gottesgeschichte aus<sup>(15)</sup>.

Das Heilshandeln Gottes verdichtet sich in einmaliger Weise in der Menschwerdung seines Sohnes. In Jesus Christus begegnen uns Gottheit und Menschheit in Einheit. Nach dem Verständnis der priesterschriftlichen Urschrift liegt Bildhaftigkeit gerade auch im Verhältnis Vater-Sohn vor (vgl. Gen 5,1-3)<sup>(16)</sup>. Im Neuen Testament wird dieser Gedanke weitergeführt, wenn Christus als Bild Gottes bezeichnet wird (2 Kor 4,4; Kol 1,15) und auch der Mensch als Bild Christi (Röm 8,29; 2 Kor 3,18)<sup>(17)</sup>. Den engen Zusammenhang von Bildhaftigkeit Jesu Christi und Schöpfung bringt der Schöpfungshymnus des Kolosser-Briefes zum Ausdruck: „*Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn in ihm ward alles erschaffen, im Himmel und auf Erden . . . alles ist erschaffen durch ihn und auf ihn hin.*“ (Kol 1,15f) Was Menschsein nach dem Bilde Gottes bedeutet, findet in Jesus Christus seine vollkommenste Gestalt. In letztgültiger Weise wird ihm die Schöpfungsmittlerschaft anvertraut. Zugleich ist Jesus Christus *die* Offenbarung Gottes. Vor allem das Johannes-Evangelium bezeugt dies in vielfältiger Weise: „*Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.*“ (Joh 14,9)

Diese Überlegungen zu Schöpfungslehre und Christologie können hier nun nicht weiter ausgeführt werden. – Eines soll deutlich geworden sein: Wenn Gott im ‚Bilde‘ des Menschen dargestellt und bezeichnet wird, so ist darin nicht unbedingt ein naiver Anthropomorphismus zu

sehen, der Bilder einfachhin auf Gott überträgt, sondern Gott selber hat sich dem Menschen in dieser Weise offenbart. Es wird hier nicht ein Gott nach dem Bilde des Menschen geschaffen, sondern der Mensch wird in seiner Würde und Personalität als Bild Gottes ernst genommen. Auch wenn theologiegeschichtlich die Vorstellungswelt des priester-schriftlichen Schöpfungsberichtes überstiegen wird, so bleibt der Anknüpfungspunkt für das Verständnis der Gottebenbildlichkeit doch im Schöpfungshandeln Gottes und der Schöpfungsverantwortung des Menschen und somit im Raum der Geschichte. Gottebenbildlichkeit des Menschen und Erfahrung Gottes in Schöpfung und Geschichte sind aufeinander verwiesen, auch wenn die analoge Rede von Gott immer um die größere Unähnlichkeit weiß<sup>(18)</sup>.

Ist aber damit schon jeder dem Menschen entlehnte Name geeignet zur Gottesprädikation? Ganz sicher gibt es hier ein Qualitätsgefälle, das es zu berücksichtigen gilt.

## *2. Ganzheitlichkeit des Gottesbildes und Menschenbildes*

Wenn wir den Menschen in seiner Geschöpflichkeit als Bild Gottes begreifen, so lassen sich aus dem Bild des Menschen Rückschlüsse auf das Gottesbild ziehen – wenn auch via negationis. Je angemessener und vollständiger die jeweilige Erkenntnis des Menschen ist, desto berechtigter läßt sie sich in Analogie zur Gotteserkenntnis setzen.

Untersuchungen zum Gottesbild verschiedener Völker und Kulturen, aber auch die Analyse der Gottesvorstellung einzelner Gläubiger machen deutlich, wie stark das Gottesbild von den konkreten Erfahrungen und Lebensumständen abhängig ist. Umgekehrt wirkt sich aber auch das jeweilige Gottesbild auf die Lebensführung, den Umgang mit Menschen aus. – Wenn dieser wechselseitige Prozeß nicht in eine Ideologie münden soll, so muß er immer auf Vollständigkeit, Ganzheitlichkeit ausgerichtet sein. Nun wurde das ganzheitliche Verständnis vom Menschen in der christlichen Tradition in zweierlei Hinsicht immer wieder in Frage gestellt (es sei jedoch hinzugefügt: auch immer wieder korrigiert, wenn auch nicht mit dem wünschenswerten Erfolg).

Zum einen ist dies die dualistische Spaltung des Menschen in Leib und Seele. Die Geistseele wurde (und wird) vielfach höher bewertet als der materielle Körper. In der Seele wurde die Gottesbildlichkeit angesiedelt. Der vergängliche Körper wäre dann das ‚Gefängnis‘ dieser Seele –

und zugleich Ursprung von Sünde und Tod. Diese je nach Variation der Gnosis, aber auch dem Neuplatonismus entlehnte Theorie wurde – obwohl sie sich in vielfältiger Weise im christlichen Bewußtsein eingenistet hat – von kirchlicher Lehre her immer wieder korrigiert. Der Mensch *ist* Leib und Seele. Mit ihren deutlichsten Ausdruck findet diese Auffassung wohl in der Lehre von der Auferstehung des Menschen mit Leib und Seele. Ewiges Leben ist nicht Befreiung vom Körper, Seelendasein – sondern Zukunft für den ganzheitlich verstandenen Menschen.

Eine zweite Spaltung, die mit dem Leib-Seele-Dualismus zum Teil in Verbindung steht, ist die zwischen Frau und Mann. Obwohl der Schöpfungsbericht der Genesis die Gottesbildlichkeit in gleicher Weise für beide Geschlechter aussagt, wurde – und wird – dies für die Frau in mancherlei Hinsicht verdunkelt. Die Frau wird dem Mann untergeordnet, nachgeordnet, nicht zuletzt unter Berufung auf biblische Aussagen. Dabei erfolgt zum Teil eine Zuordnung der Frau zum Körperlichen, Sinnlichen, in Gegenüberstellung zur Geistigkeit des Mannes. Damit scheint das Unterordnungsverhältnis klar. So wird etwa in der frühen Kirche, in der unter dem Einfluß des Neuplatonismus die Gottesbildlichkeit in der Seele angesiedelt wird, diese der Frau durchaus zugestanden – sofern sie eine asketische Lebensform wählt und sich somit vom Körperlichen abwendet. In der Leiblosigkeit scheint die Gleichstellung von Frau und Mann möglich – und somit auch die gleiche Gottesbildlichkeit<sup>(19)</sup>.

Wir lesen bei Hieronymus im Kommentar zum Epheserbrief: *„Solange die Frau für Geburt und Kinder lebt, besteht zwischen ihr und dem Manne derselbe Unterschied wie zwischen Leib und Seele; wenn sie aber Christus mehr dienen will als der Welt, wird sie aufhören, Frau zu sein, und ‚Mann‘ wird man sie nennen, weil wir wünschen, daß alle vollkommen zum Manne erhoben werden.“*<sup>(20)</sup>

Auch wenn diese körperfeindlichen Tendenzen oft einem eschatologischen Ideal entspringen, so ist doch die Herabstufung des Weiblichen offensichtlich. Dies wird auch durch anderslautende Stellungnahmen nur zum Teil korrigiert, dringt offenbar nicht tiefer in das Bewußtsein ein. So findet sich etwa bei Thomas von Aquin eine aus der Aristoteles-Rezeption resultierende durchaus positive Bewertung der Leiblichkeit. Auch gehört die Frau für ihn wesentlich zur Vollständigkeit der menschlichen Gesamtnatur. Ihr kommt das gleiche Gottesverhältnis wie dem Mann zu; beide sind Bild Gottes<sup>(21)</sup>. Diese Sichtweise hindert

Thomas nicht, die Frau an anderer Stelle eindeutig dem Mann nachzuordnen, das Weibliche gegenüber dem Männlichen als unvollkommen darzustellen. Die Frau ist in gewisser Weise (dies wiederum im Anschluß an Aristoteles) Zufallsprodukt. Hilfe (gemäß Gen 2,18) ist sie dem Mann nur zur Zeugung; für alles andere ist dem Mann ein Mann hilfreicher<sup>(22)</sup>. Gerade die in der Gottebenbildlichkeit grundgelegte Schöpfungsverantwortung kann von der Frau nicht wahrgenommen werden.

Dieser Themenbereich ist von der feministischen Theologie, wie auch von anderen Fragestellungen her, vielfach bearbeitet worden. Es könnten viele weitere Beispiele – bis in die jüngste Zeit hinein – angeführt werden. Von dieser gespaltenen Sichtweise her ist es wohl nachvollziehbar, daß männliche Namen und Eigenschaften zur Bezeichnung Gottes angemessener scheinen – und doch auch weitaus häufiger gebraucht werden. Wenn wir den Satz ernst nehmen, daß Mann *und* Frau nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, so muß ein solch einseitiges Gottesbild als unzureichend empfunden werden. Indem die Hälfte der Menschheit vernachlässigt, minderbewertet wird, fällt auch die Hälfte der Eigenschaften Gottes aus. Da hilft auch der Rückzug auf die Behauptung der Geschlechtslosigkeit Gottes nichts. Werden die männlichen Prädikate wirklich so geschlechtslos verwendet, wie es für die weiblichen dann angeblich nicht möglich ist?

Wenn wir als Menschen in unserer Gottesvorstellung auf Anthropomorphismen angewiesen sind, so müssen sie am ganzen Menschen abgelesen sein. Und dieser ganze Mensch existiert als Frau und Mann. Die beiden Geschlechter sind Pole des einen Menschseins in wechselseitiger Verwiesenheit aufeinander. Zu unterscheiden ist hier schließlich noch zwischen Frau und Weiblichkeit, Mann und Männlichkeit. Das, was den ganzen Menschen ausmacht, sind Männlichkeit *und* Weiblichkeit, die aber nicht exklusiv in Frau und Mann verwirklicht sind, sondern sich beide in jedem Menschen in ihrer Polarität finden – in unterschiedlicher Ausprägung. So können wir auch nicht davon ausgehen, daß die Frau oder der Mann an sich unvollständig sind und ihre Vollkommenheit erst durch die/den anderen erfahren. Auf der Grundlage der Einschließlichkeit von Weiblichem und Männlichem in jedem Menschen ist Wechselseitigkeit möglich<sup>(23)</sup>. Diese Wechselseitigkeit gilt es auch im Gottesbild zu berücksichtigen. Dann können wir berechtigterweise sagen: „. . . das Gott alles Männliche und Weibliche auch im Bild übersteigt, daß in Gott aber zugleich alles Männliche und Weibliche enthalten und aufgehoben ist.“<sup>(24)</sup>

### 3. Gott unser Vater – Gott unsere Mutter

Wir wenden uns nun einem speziellen Bereich zu, Gott mit menschlichen Namen zu bezeichnen, nämlich mit den familiären Namen ‚Vater‘ und ‚Mutter‘.

Gott unseren Vater zu nennen, ist uns eine Selbstverständlichkeit. Wir beten das ‚Vater unser‘, wir bekennen Gott als Vater im Glaubensbekenntnis. Liturgische Sprache wie auch Lehrtexte verwenden diesen Namen seit den Anfängen der Christenheit. Präzise wird die erste göttliche Person als ‚Vater‘ bezeichnet, eben in Unterscheidung von Sohn und Geist.

Religionsgeschichtlich betrachtet ist die Anrufung Gottes unter dem Vaternamen ein Urphänomen, das reichlich belegt ist<sup>(25)</sup>. Gerade auch in der näheren Umwelt des Alten Testaments lassen sich mythische Vorstellungen vom zeugenden Gott verfolgen. Um so deutlicher ist die Zurückhaltung der alttestamentlichen Schriften gegenüber dem Vaternamen für Gott. Gott ist der Gott der Väter, der Gott Israels, der sich sein Volk auserwählt hat<sup>(26)</sup>. Erst in nachexilischer Zeit wird Gott Vater genannt, und zwar in Verbindung mit seinem Schöpferhandeln. So heißt es in Dtn 32,6: *„Ist das euer Dank an den Herrn, du dummes verblendetes Volk? Ist er nicht dein Vater, dein Schöpfer? Hat er dich nicht geformt und hingestellt?“* Und bei Tritojesaja (Jes 64,7) lesen wir: *„Und doch bist du, Herr, unser Vater. Wir sind der Ton, und du bist unser Töpfer, wir alle sind das Werk deiner Hände.“*

Hintergrund für diese Texte ist zum einen die in dieser Zeit sich entfaltende Schöpfungstheologie, wie sie dann im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht der Genesis ihren Niederschlag findet. Zum anderen kommt der Familie in der nachexilischen Zeit gegenüber dem Volksdenken eine wichtige Stellung zu. Sie ist die zentrale Organisationsform. Dem Vater kommt eine autoritative Funktion als Mittelpunkt und Lehrer der Familie zu. Diese Eigenschaften werden in vergleichender Rede auf Gott übertragen. Gott als Vater wird in diesem Zusammenhang vorwiegend als der Herr, der Allmächtige gesehen und zumeist auch so benannt.

Er ist aber auch der fürsorgende Vater, den man anrufen kann. So heißt es in Jer 31,9: *„Weinend kommen sie, und tröstend geleite ich sie. Ich führe sie an wasserführende Bäche, auf einen ebenen Weg, wo sie nicht straucheln. Denn ich bin Israels Vater, und Efraim ist mein erstgeborener Sohn.“* In den Spätschriften des AT wird dieser Gedanke weiter entfal-

tet. Auch hier finden sich Texte, die die Vaterschaft Gottes im Zusammenhang mit seiner Schöpfermacht, seinem Herrsein thematisieren. Stärker ist jedoch sein Vatersein im Sinne umfassender Treue und Fürsorge im Blick; Fürsorge für das Volk Israel, aber auch für den einzelnen Gläubigen. In der Weisheitstradition wird das Vatersein als erziehendes, auch züchtigendes Handeln umschrieben<sup>(27)</sup>, das aber von der Grundstimmung der Treue gegenüber den Adressaten getragen ist. Vor diesem Verständnis kann sich der einzelne Gläubige im Gebet an Gott den Vater wenden<sup>(28)</sup>. In Sir 23,1.4 wird der Vatername in dieser Form zur Anrede: „*Herr, Vater und Gebieter meines Lebens, bring mich durch sie nicht zu Fall! Herr, Vater und Gott meines Lebens, überlaß mich nicht ihrem Plan!*“ Es finden sich also im Alten Testament durchaus Stellen, die unserem Verständnis entsprechen, wenn wir Gott als Vater anreden.

Die Berechtigung dieser Gottesanrede ergibt sich für uns schließlich aus der Redeweise Jesu, der den göttlichen Vater mit ‚abba‘ anredet und immer wieder zu den Menschen vom Vater spricht. In der Exegese der Evangelien muß hier unterschieden werden zwischen der tatsächlichen Gottesrede Jesu und der nachösterlichen Interpretation, die daraus sein besonderes Sohnbewußtsein ableitet. Obgleich Jesus die Zurückhaltung der jüdischen Frömmigkeit gegenüber der Vater-Anrede sicher geläufig war, so ist ihm dieser Name offensichtlich Gewohnheit, und dies in der familiären Form ‚abba‘<sup>(29)</sup>. Von der profanen Familienbeziehung her steht auch hier dahinter die Bedeutung des Vaters als Mittelpunkt und Lehrer der Familie; ihm kommen Vollmacht und Autorität zu. Dabei fällt auf, daß Jesus den Vater-Namen absolut gebraucht. Er wird nicht wie im älteren Verständnis üblich als Anrede für Gott mit Qualifizierungen verbunden: Herr Himmels und der Erde, Schöpfer, König . . . Jesus bringt mit dieser Gottesanrede ein besonderes Vertrauensverhältnis zum Ausdruck<sup>(30)</sup>, wie es sich auch im frühjüdischen Schrifttum findet. Dies steht bei Jesus in unmittelbarer Verbindung mit der Ankündigung des kommenden Reiches; der Nähe Gottes zum Menschen<sup>(31)</sup>. Die Abba-Erfahrung ist die Erfahrung Gottes als Vater, der sorgend Zukunft gibt.

Besonders gut läßt sich dies am Gleichnis vom verlorenen Sohn – oder, wie wir besser sagen sollten, vom barmherzigen Vater – ablesen. Der Rahmen der Erzählung läßt die rechtlichen Verhältnisse einer patriarchalen Haus- und Familiengemeinschaft deutlich werden. Das, was dem Vater gehört, geht rechtlich an die Söhne, die ihrem Vater Achtung und Dienst schulden. Der ältere Sohn reklamiert dieses Recht am Ende

der Erzählung. Sein jüngerer Bruder hat sich durch sein Verhalten aus der Familiengemeinschaft ausgeschlossen. Er hat die Pflichten gegenüber dem Vater verweigert; es kommen ihm daher auch keine Rechte mehr zu. – Völlig unerwartet muß so das Verhalten des Vaters empfunden werden, der die bestehende Ordnung durchbricht, das Recht um der Liebe zu seinem Sohn willen außer Kraft setzt. – Darin wird das Besondere der ‚abba‘-Rede Jesu unterstrichen. Die Familienordnung ist der Vorstellungsrahmen, der jedoch gesprengt werden kann<sup>(32)</sup>.

Die christliche Gemeinde hat die Gottesanrede Jesu offensichtlich übernommen. Sie leitet daraus zunächst noch nicht die besondere Beziehung Jesu als Sohn zum Vater ab (eine Entwicklung, die dann vor allem im Johannes-Evangelium deutlich wird)<sup>(33)</sup>. Jesus ist vielmehr der Offenbarer des Vaters. Der Vatername ist nicht nur Symbol, sondern hat einen realen Sinn. Er drückt die Beziehung Gottes zum Menschen aus. Gott wird nicht nur Vater genannt, sondern er kann auch als solcher angerufen werden.

Das Vaterbild, das vorrangig Geschichte machte, sich ins Bewußtsein einprägte, scheint aber wohl das des allmächtigen Schöpfervaters, des Herrn. Mit dem Vater im trinitarischen Verständnis Christi ist es nicht unbedingt gleichzusetzen<sup>(34)</sup>. Der allmächtige Schöpfer Vater scheint eher geeignet, eine hierarchische Weltordnung zu begründen. Der von Jesus Christus bezugte Vater steht aber nicht als einzelner Herrscher jenseits aller Schöpfung, sondern ist immer schon im Verhältnis der Dreieinigkeit, in der Ursprungsbeziehung der Liebe. Durch Jesus Christus wie auch durch den Geist ist dieser Vater-Gott den Menschen nahe.

Ob als Schöpfer und Herr oder als liebendes Gegenüber verstanden, auf jeden Fall beinhaltet die Anrede Gottes als Vater die Vorstellung des Handelns Gottes an den Menschen. Vom Reden und Handeln Jesu her verstanden, sollte der Vatername Befreiung und Zuwendung implizieren. Tatsächlich wurde er mit den aus einer patriarchalischen Gesellschaftsordnung stammenden Vorstellungen belegt, und so wurde und wird er zumeist als Herrschaftsinstrument verwendet. Nicht am Menschen an sich, sondern an einer veränderbaren, historischen Ordnung wird das Vater- und Gottesbild abgelesen und legitimiert zugleich wieder diese Gesellschaftsform, die Herren und Väter mit ihren Gehorsamsansprüchen. Wenn der allmächtige Schöpfergott als Vater bezeichnet wird, so kommt auch dem irdischen Vater – in seiner

Abbildhaftigkeit – Macht über die von ihm Abhängigen zu. Hier wirkt einseitig eine Seite des Bildes vom Vatergott weiter<sup>(35)</sup>.

Es müssen hier nun nicht die vielfältigen Patriarchatsanalysen und -kritiken, auch nicht die Untersuchungen zum Vaterbild aus psychologischer und soziologischer Sicht im einzelnen herangezogen werden. Klar dürfte jeder Frau – und hoffentlich auch jedem Mann – inzwischen geworden sein, daß es die dabei angeprangerten Unterdrückungsverhältnisse gegenüber der Frau, den Schwächeren, den Abhängigen in vielfacher Hinsicht bis in unsere gesellschaftliche – und auch kirchliche – Situation hinein gibt. Darüber hinaus bleibt zu verweisen auf die heute häufig mit dem Vaterbild verknüpften Vorstellungen von Gewalt und Machtmißbrauch. Solche Erfahrungen können die Rede vom Vatergott geradezu zum Hohn werden lassen<sup>(36)</sup>. So sehr wir Menschen auf unsere anthropomorphen Gottesvorstellungen angewiesen sind, so sehr spielen doch auch gerade hier ganz persönliche Empfindungen bei der ‚Füllung‘ dieser Bilder eine Rolle. Diese persönliche Erfahrung – aber zum Teil vielleicht auch das uns kirchlicherseits vermittelte Vaterbild – läßt häufig nur wenig übrig von dem Vaterbild, das Jesus Christus uns offenbarte, von dem nahen und liebenden Vater.

Nun stellten wir zuvor fest, daß ein ganzheitliches Gottesbild die männlichen *und* weiblichen Elemente, die wir am Menschsein ablesen, integrieren müßte. Wenn das einseitige Vaterbild zur Ideologie führt, eine wirkliche Glaubensbeziehung gar unmöglich macht – ist es dann nicht geboten, nach dem weiblichen Pendant, der Mutter, Ausschau zu halten? Dieser Versuch wird von der feministischen Theologie – und nicht nur von ihr – unternommen. Wie können wir uns dem nähern? Ein möglicher Ansatz wäre die Religionsgeschichte, die uns Aufschluß gibt über Muttergöttinnen in anderen Religionen und Kulturen. Viele Frauen suchen dort Anschluß und Anregung für eine neue Spiritualität. So wichtig und interessant die dabei vorgelegten Ergebnisse sein mögen, möchte ich mich auf das Nachdenken über den trinitarischen Gott der Christen beschränken. Und hier gibt es – erstaunlicherweise – genug Material.

Im Alten Testament findet sich nirgends die direkte Anrede ‚Mutter‘ für Gott. Der Gott Israels ist primär ein männlicher Gott. Wohl werden göttliche Eigenschaften im Vergleich mit der Mutter, mit mütterlichen Verhaltensweisen umschrieben<sup>(37)</sup>. So lesen wir etwa in Dtn 32,18: „*An den Fels, der dich gezeugt hat, dachtest du nicht mehr, du vergaßest den Gott, der dich geboren hat.*“ Oder bei Hiob 38,28f heißt es: „*Hat der Regen*

*einen Vater, oder wer zeugte die Tropfen des Taus? Aus wessen Schoß ging das Eis hervor, des Himmels Reif, wer hat ihn geboren?“*

Vor allem bei Deutero- und Tritojesaja finden wir zahlreiche Bilder dieser Art<sup>(38)</sup>. Es fällt auf, daß zumeist in unmittelbarem Anschluß von Vater und Mutter gesprochen wird. Das zögernd verwendete Bild vom Vatergott ist offenbar ergänzungsbedürftig. Es gibt eine Zuwendung Gottes zum Menschen, die treffender im Bild der Mutter zum Ausdruck gebracht werden kann. Schöpfung kann als Gebären verstanden werden – in Ergänzung zum Zeugen. Und das Sorgen Gottes wird als nährende und pflegende Zuwendung beschrieben. Ein natürliches Empfinden ordnet als männlich und weiblich verstandene Eigenschaften einander ergänzend zu. Es bleibt auch hier zu berücksichtigen, daß die Mutter – ebenso wie der Vater – unter dem besonderen Rechtsschutz Jahwes steht (vgl. Ex 20,12). Die Weisung, Vater und Mutter zu ehren, hat ihren Ort in den Zehn Geboten, aber auch in den weisheitlichen Familiensprüchen<sup>(39)</sup>.

Bibelstellen, die die Mütterlichkeit Gottes bezeugen, wurden in den vergangenen Jahren neu entdeckt und zusammengestellt, weil ihre Wirkungsgeschichte abgerissen war. Vor allem bei den Kirchenvätern war diese Metaphorik noch sehr lebendig<sup>(40)</sup>. Wir lesen bei Hieronymus: *„Und er lehrte sie, daß sie wie Kinder und Säuglinge sind, von Gott aus Ägypten getragen wie das Kind im Schoß der Mutter. Das unaussprechliche Geheimnis Gottes besitzt natürlich nicht Gebärmutter, Fuß, Hand oder sonst ein Körperteil, sondern wir sollen hieraus in unseren menschlichen Worten etwas über die Liebe Gottes erfahren“*<sup>(41)</sup>. Solche Äußerungen finden sich durchaus auch bei Autoren, die in ihrem Menschenbild die Frau geringer einstufen oder ihr gar die Gottesbildlichkeit absprechen.

Sahen wir bisher das Vaterbild des Schöpfergottes in Verbindung mit dem Bild der Mutter, so ist nun noch auf eine breite Tradition zu verweisen, die Jesus als Mutter verehrt. Das Motiv hat seine Wurzeln im Neuen Testament bei Matthäus, wo Jesus sich im Bild mit der Henne vergleicht, die ihre Küken unter den Flügeln birgt (Mt 23,37)<sup>(42)</sup>. Zum anderen gründet diese Vorstellung aber auch in dem Motiv der Wiedergeburt durch Jesus Christus. Die Frömmigkeit bezieht hier ferner die Mütterlichkeit (und Väterlichkeit) der Apostel, besonders Paulus', ein, in der weiteren Tradition auch die der geistlichen Führer, Äbte, die in gewisser Weise als Stellvertreter Christi fungieren. Paulus stellt diesen Bezug selber her in seinen Briefen, wenn er schreibt: *„Wie*

*eine Mutter für ihre Kinder sorgt, so waren wir euch zugetan und wollten euch nicht nur am Evangelium Gottes teilhaben lassen, sondern auch an unserem eigenen Leben; denn ihr wart uns sehr lieb geworden“ (1 Thess 2,7f). – „Gut wäre es, wenn ihr euch zu jeder Zeit in guter Absicht um mich bemühen würdet und nicht nur dann, wenn ich bei euch bin, bei euch, meinen Kindern, für die ich von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt annimmt“ (Gal 4,18f). Hier wird deutlich, wie Nachfolge Christi als Identifizierung mit einer bestimmten Verhaltensweise praktiziert wird. Auch wenn Jesus in den Evangelien nirgends als Mutter bezeichnet wird, so läßt doch sein Verhalten den Menschen gegenüber offensichtlich solche Assoziationen zu. In anderen Zusammenhängen wurde nachgewiesen, daß Jesus aufgrund dessen, was uns von ihm überliefert ist, als ein Mensch angesehen werden kann, der männliche und weibliche Anteile ganzheitlich integriert hat<sup>(43)</sup>. Was wir heute mühsam wieder entdecken, war über Jahrhunderte hin Inhalt der Jesus-Frömmigkeit. Schon bei Augustinus lesen wird: „Denn Christus hat väterliche Autorität und die mütterliche Liebe; so wie Paulus, der zugleich Vater und Mutter ist“<sup>(44)</sup>.*

Ein Neuaufleben des Motivs im Mittelalter wurde vor allem durch Anselm von Canterbury (1085) angestoßen. In einem Gebet schildert er die Hoffnungslosigkeit des Sünders und fragt: „Warum, o Jesus, bist du vom Himmel gekommen?“ Zunächst wendet er sich an Paulus, bittet ihn, sich seiner Kinder anzunehmen. Sodann heißt es: „Bist aber nicht du, Jesus, guter Herr, auch Mutter? Ist es die Mutter, die wie eine Henne ihre Küken unter die Flügel sammelt? Wahrlich, Herr, du bist Mutter. (. . .) In dem Verlangen nämlich, Kinder zum Leben zu gebären, hast du den Tod gekostet und sterbend geboren. Du durch dich selbst, jener (Paulus) angeleitet und unterstützt von dir. Du als Urheber, jener als Helfer. Daher bist du, Herr Gott, mehr noch Mutter. Beide (seid ihr) also Mütter. Zwar Väter, so auch Mütter. Ihr bewirktet nämlich, du durch dich, du durch ihn, daß wir, die wir zum Tode geboren sind, zum Leben wiedergeboren werden. Väter seid ihr also durch die Wirksamkeit, Mütter durch die Zuneigung; Väter durch Vollmacht, Mütter durch Güte; Väter durch Schutz, Mütter durch Mitgefühl. (. . .) Du aber, Seele, die du durch dich gestorben bist, eile unter die Flügel Jesu, deiner Mutter“<sup>(45)</sup>. Die genannten neutestamentlichen Vorbilder werden hier aufgegriffen<sup>(46)</sup>.

In der Folgezeit finden wir die Mütterlichkeit Jesu vor allem in der zisterziensischen Spiritualität bezeugt<sup>(47)</sup>. Anknüpfend an biblische Motive werden mütterliche Bilder sowohl auf Jesus Christus als auch auf geistliche Führer und Autoritäten (Äbte, Bischöfe, Prälaten)

angewandt. Da es sich bei den Schreibern nicht selten um Äbte handelt, dienen diese Bilder auch der Selbstbezeichnung<sup>(48)</sup>. Bei Bernhard von Clairvaux etwa steht das Bild ‚Mutter‘ für Jesus, für Moses und Paulus, für Äbte und für ihn selbst. Dieses Motiv wird vor allem in den Predigten zum Hohelied entfaltet. Im Vordergrund steht die nährende und schützende Funktion der Mutter, ausgedrückt in den Bildern der Brüste und der Milch. Christus wendet sich als stillende Mutter der Seele zu. In einer Predigt zum Hohelied lesen wir: *„Schauen wir nun, was unter den Brüsten des Bräutigams zu verstehen sei. Zwei Brüste hat der Bräutigam, die beiden Beweise für seine angeborene Milde: einmal daß der geduldig auf den Sünder wartet, dann daß der den Reumütigen gütig aufnimmt. Mit anderen Worten: eine zweifache Süßigkeit entquillt der Brust des Herrn Jesus: Langmut und Bereitwilligkeit im Verzeihen“*<sup>(49)</sup>. In der Rolle der Mutter sieht Bernhard aber auch sich selbst, so wie es jedem Prediger zustünde und durch sie der ganzen Kirche: *„Wie viele zeigen sich heute anders gesinnt! Ich spreche von Männern, welche die Seelenleitung übernommen haben . . .“* Nachdem er deren Gewinnsucht beschrieben hat, heißt es: *„Wer Mutter ist, kann dies nicht verbergen.“*<sup>(50)</sup>

Das Bild Gottes als Frau, die die Seele an ihrer Brust stillt, die Tränen trocknet und neues Leben gibt, hat seinen Platz in einer insgesamt eher affektiven Spiritualität des 12.-14. Jahrhunderts. Ermöglicht ist dies nicht zuletzt durch ein wachsendes Verständnis der Gottesbildlichkeit des Menschen und der Bejahung des Gutseins der Schöpfung und der Körperlichkeit. In Absetzung etwa zum katharischen Dualismus wird die Verbindung des Göttlichen mit dem Körperlichen bei der Inkarnation ernst genommen. Dies führt zu einer auch körperlich intensiver verstandenen Identifikation mit Christus<sup>(51)</sup>, die sich im Bild der Mutter darstellen läßt. Vorauszusetzen ist ferner, daß seit dem 12. Jahrhundert vorzugsweise ein Ordenseintritt erst im Erwachsenenalter erfolgte, so daß die Mönche Familienleben kannten und Erinnerung an ihre Mutter hatten. Das Bild von der Mutter hatte somit neue Aussagekraft<sup>(52)</sup>.

Wie in der Patristik so kann dieses Bild auch bei mittelalterlichen Autoren einhergehen mit einer allgemeinen Geringschätzung der Frau als der körperlich und geistig Schwächeren. In der Metaphorik geht es um die Umschreibung einer bestimmten Verhaltensweise. Die Mutter gebiert und nährt, sie liebt und ist zärtlich. Dies wird in Idealisierung als instinktiv und fundamental angesehen. Wenn diese Metaphorik auch aus der biblischen und patristischen Zeit übernommen wird, so ist die Verbindung der Mütterlichkeit Jesu mit der mütterlichen Aufgabe des Abtes neu. Das Vaterbild, das mit Autorität und Herrschaft verbunden

ist, wird ergänzt durch die fürsorgenden Aspekte der Mütterlichkeit. Die verantwortungsvolle Rolle des Abtes als Stellvertreter Christi für die Gemeinschaft wird umfassend dargestellt.

Das Bild Christi als Mutter findet sich vornehmlich bei männlichen Autoren. Bei den weiblichen Mystikerinnen des 12.-14. Jahrhunderts steht statt dessen stärker die Brautmystik im Vordergrund, die Christus als Bräutigam sieht (entsprechend den Texten des Hoheliedes). Weibliche Aspekte werden bei ihnen dem Heiligen Geist und dem schöpferischen Wirken der Dreifaltigkeit zugeschrieben; auch gilt die Liebe (*caritas*) und Weisheit (*sophia*) Gottes als weiblich<sup>(53)</sup>. Doch ist die Bildwelt vielfältig, wie ein Blick in die Werke von Hildegard von Bingen oder Gertrud von Helfta zeigt, die auch das Motiv der Mutter kennen<sup>(54)</sup>.

Lassen sich sowohl in der Bibel als auch bei den bisher genannten Autoren die Bilder von der Mütterlichkeit Gottes zumeist nur an wenigen Stellen finden, ohne daß das Thema systematisch ausgearbeitet ist, so wollen wir uns nun noch einer mittelalterlichen Mystikerin zuwenden, deren Visionswerk stark von diesem Gedanken bestimmt ist. Juliana von Norwich (1342–1420) schildert in den „Offenbarungen göttlicher Liebe“ Visionen, die sie im Alter von 30 Jahren im Zustand schwerer Krankheit hatte. Sie sieht sich verpflichtet, den Inhalt dieser Visionen an ihre Mitschwestern weiterzugeben, zunächst in einer Kurzfassung und nach jahrelanger Meditation in einer längeren Fassung, die die entscheidenden Passagen über die Mutterschaft enthält<sup>(55)</sup>. Die Schrift läßt auf gute theologische Kenntnisse, insbesondere der augustinischen Tradition, sowie auf benediktinischen Einfluß schließen. Die Lehre von der Mutterschaft Christi bleibt immer eingebettet in die Meditation der Dreifaltigkeit. Ausgang der Visionen ist die Schau und Meditation des Kreuzesleides. Daraus entfaltet Juliana den Gedanken der Mutterschaft Christi in der Schöpfung, in der Neuschöpfung und im Wirken der Gnade<sup>(56)</sup>. Die liebende und barmherzige Zuwendung Gottes zum Menschen, gerade auch zum sündigen Menschen, wird so thematisiert<sup>(57)</sup>. *„Diese unsere Mutter, Christus, offenbart sich uns in mancherlei Wirken. In ihm gedeihen und wachsen wir, aus Barmherzigkeit macht er uns wieder gut, und durch die Kraft seines Leidens, Sterbens und seiner Auferstehung vereinigt er uns mit unserem göttlichen Urquell“*<sup>(58)</sup>. Wir finden hier die bereits bekannten Bilder der gebärenden, nährenden, schützenden Mutter. *„Er allein gebiert uns zur Freude und zum ewigen Leben. ( . . . ) Die süßen, freundlichen Hände unserer Mutter sind immer für*

uns voll Eifer tätig, denn er ist wie eine liebevolle Pflegerin, die nur für das Heil ihres Kindes zu sorgen hat. (. . .) Die Mutter kann ihrem Kind ihre Milch geben, aber unsere herrliche Mutter Jesus kann uns mit ihrem eigenen Wesen nähren und tut solches gar freundlich und zart im heiligen Sakrament. Das ist die beste Nahrung des wahren Lebens.“ Die mütterliche Rolle Jesu wird in Schöpfung und Erlösung verankert. Entsprechend der im Kolosserbrief bezeugten Tradition werden bei Juliana Schöpfung und Menschwerdung, Gottesbildlichkeit Christi und Gottesbildlichkeit aller Menschen in Verbindung gesehen. Grundlage für dieses Verständnis ist die Weisheitstradition, die in vielfältiger Weise in die Christologie hineinwirkte<sup>(59)</sup>. So lesen wir bei Juliana: „Die tiefe Weisheit der Dreieinigkeit ist unsere Mutter, in der wir beschlossen sind.“ Die gesamte Schöpfung ist in der Mutterschaft der ersten Schöpfung verwurzelt. „So ist Gott der Allmächtige unser Vater in der Schöpfung. Und der allweise Gott ist unsere Mutter, samt der Liebe und Güte des Heiligen Geistes. Es ist aber alles ein Gott und ein Herr. Ich schaute das Wirken der heiligen Dreieinigkeit an. Da sah und erkannte ich drei Eigenschaften: der eine Gott ist Vater und Mutter und Herr. Unser Vater, der Allmächtige, ist unser Schutz und unsere Seligkeit, und er hat das Göttliche in uns geschaffen vor allem Anfang. Die zweite Person erhält uns in Verstand und Weisheit, richtet uns wieder auf und erlöst uns; denn er ist unsere Mutter, unser Bruder und Heiland. Und unser guter Herr, der Heilige Geist, belohnt und beschenkt uns für unser mühevolltes Leben, und in seiner wunderbaren Freundlichkeit und erhabenen reichlichen Gnade gibt er uns so viel, daß es all unsere Wünsche übersteigt. In einem Dreifachen ist unser Leben gegründet. Von der Schöpfung haben wir unser Sein, durch Barmherzigkeit gedeihen wir, und durch Gnade werden wir vollkommen.“ Eindeutig wird hier das Schöpfungshandeln Gottes als Werk des dreifaltigen Gottes – und nicht exklusiv einer Person – beschrieben.

In bezug auf die menschliche Natur ist die Mutterschaft Christi eine Mutterschaft des Wiederherstellens und Erlösens<sup>(60)</sup>. Juliana sieht die Mütterlichkeit in ihrer Einfachheit darüber hinaus in Verbindung mit der ‚kenosis‘ (Entäußerung) Christi. „Er legte den Grund zu seinem Werk, als er voller Demut und Milde in der Jungfrau Leib einging. (. . .) Unser erhabener Gott in seiner herrlichen Allweisheit ließ ihn herabsteigen in diese Niedrigkeit und tat ihn an mit unserem armen Fleisch, damit er in Mütterlichkeit uns diene in allen Dingen.“ Die Mütterlichkeit Christi ist Urbild aller Mütterlichkeit. So kann Juliana in ihrer Visionsschrift an anderer Stelle auch von der Mütterlichkeit der Kirche sprechen, die diesen Auftrag fortführt.

Abschließend bleibt noch darauf zu verweisen, daß auch der Heilige Geist im Bild der Mutter verehrt wird. Wie allmählich wieder stärker ins Bewußtsein kommt, ist die Zuschreibung weiblicher Prädikate für die dritte göttliche Person besonders geläufig. Dies leitet sich zum einen aus der weiblichen Form des hebräischen Begriffs für Geist her<sup>(61)</sup>; auf dieser Grundlage hat sich die Tradition vor allem in der syrischen Theologie entwickelt. Zum anderen sind es aber auch bestimmte Geistesgaben – etwa Liebe, Weisheit – die vorzugsweise im Bild der Frau ausgedrückt und abgebildet werden. Anknüpfend an die Weisheitsbücher des AT haben Mystik und Kunst dies vielfältig zum Ausdruck gebracht. Stellvertretend sei hier auf die Visionsbilder Hildegards von Bingen verwiesen, die die Geistesgaben als Tugenden thematisiert; sowie auf die Darstellung der Dreifaltigkeit in der Kirche von Urschalling am Chiemsee, die zwischen zwei männlichen Personen eine weibliche zeigt<sup>(62)</sup>. So beruht auch die Vorstellung von der Mütterlichkeit des Geistes auf diesen Voraussetzungen. Aus den Brüsten des Geistes entströmt die Milch der sieben Gaben. Biblisch steht dahinter auch das Motiv der Gotteskindschaft aus dem Geiste (Joh 3,3-6), wie es im 4. Jahrhundert vor allem von Makarios entfaltet wurde. In seinen geistlichen Homilien geht es ihm um Wiedergeburt als Wiederherstellung der gefallenen Seele. Wir lesen bei ihm: *„Die gewürdigt wurden, ‚Gotteskinder‘ und aus dem Heiligen Geiste ‚von obenher geboren zu werden‘, die in sich Christus haben, der in ihnen leuchtet und sie erquickt, stehen in mannigfacher und verschiedener Weise unter der Führung des [Heiligen] Geistes und erfahren unsichtbar im Herzen in geistiger Erquickung die Gnadenwirksamkeit.“*<sup>(63)</sup> und: *„Sträuben sich nun manche gegen eine solche Zeugung und eine Geburt aus dem Schoße des göttlichen Geistes, so empfindet Christus, der ja zu ihrer Errettung litt und duldet, darob große Betrübniß. Denn alle Menschen will der Herr dieser Geburt würdigen.“*<sup>(64)</sup>

Eine eigentliche Motivgeschichte zum Bild Gottes als Mutter fehlt bislang<sup>(65)</sup>. Sie könnte das bisher eher zufällige Material in einen besseren historischen und systematischen Zusammenhang ordnen. Hier konnte zunächst nur gezeigt werden, daß es faktisch in der Tradition diese Metaphorik gab und daß es theologisch legitim ist, so zu sprechen. Sollte somit das beschädigte Bild von Gottvater ersetzt werden durch das der Mutter? Ich meine, daß dies nicht geschehen darf. Wohl scheint es notwendig, zunächst einmal alles heranzuziehen, was einer patriarchal überformten Religion und dem in ihr herrschenden Gottesbild entgegengesetzt werden kann. Die Tatsache, daß Frauen –

zumal Mütter – in der Geschichte zumeist im Hintergrund standen, läßt nicht die entsprechenden Assoziationen an Gewalt und Machtmißbrauch aufkommen. Geschieht aber nicht Machtausübung der Mütter in unserer Gesellschaft auf viel subtilere Weise? Dieses Thema kann hier nicht eigens in seinen vielfältigen Aspekten beleuchtet werden. Es bleibt nur nüchtern festzustellen, daß entsprechende Studien die nicht immer nur lebensfördernden Verhaltensweisen der Mütter aufdecken<sup>(66)</sup>. Mit einem bloßen Wechsel des Gottesbildes ist wohl den Frauen am wenigsten gedient.

#### *4. Abschließende Bemerkungen*

Was bleibt uns nun, da wir Gott in den Bildern von Vater und Mutter bezeugt finden und doch zugleich unsere Zweifel an deren legitimer Verwendung anmelden müssen? Zunächst dürfte klar geworden sein, daß jedes Bild, sofern es absolut gesetzt wird und gar noch auf einen ganz bestimmten Interpretationsradius eingegrenzt wird, zur Ideologie führt. So dürfen wir von Gott nicht reden. Die Berechtigung, in Analogie anthropomorphe Namen auf Gott anzuwenden, beinhaltet immer die Forderung, daß diese am Menschen an sich – am ganzen Menschen – abgelesen seien und daß sie in ihrer alle menschlichen Vollkommenheiten übersteigenden Negativität gesehen werden. Damit können ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ als Bilder von Gott viel für den Menschen unmittelbar Zugängliches, Erfahrbares aussagen. Sie können die besondere Weise, in der sich Gott dem Menschen zuwendet, verdeutlichen. Die Bindung des Kindes an seine Eltern als intensivste Beziehung dient hier als Bild. Doch birgt dieses Bild zugleich zwei Gefahren.

Die eine wurde bereits benannt, indem wir darauf verwiesen, wie konflikträchtig das Verhältnis zu Vater und Mutter oftmals ist, was eine Anwendung dieses Bildes auf Gott verdunkelt. Das biblische Vaterbild ist nicht freudianisch belastet; wir aber können hinter diesen Stand nicht mehr zurück. Entsprechende Untersuchungen, inwiefern das Mutterbild vielleicht viel stärker prägend auf den weiteren Lebensverlauf wirkt, liegen zum Teil bereits vor. Hier kann es also nicht um ein ‚entweder-oder‘ gehen. Unsere Assoziationen zum Vater- und Mutterbild unterscheiden sich auf jeden Fall grundlegend von denen der biblischen Vorstellungswelt, so daß die Angemessenheit einer solchen Rede von Gott zumindest fraglich ist. Zum anderen müssen wir uns vergegenwärtigen, daß die Prädikate ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ auf Gott erstmals

angewendet wurden in einer Zeit wachsender gesellschaftlicher Bedeutung der Familie. Nicht die intime Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen Gläubigen steht zunächst im Vordergrund, sondern der Vater repräsentiert und wahrt die rechtliche Ordnung, den Gemeinschaftsbezug, in den der einzelne eingefügt ist. Ebenso ist die mittelalterliche Frömmigkeit, die sich an Jesus als Mutter wendet, eng verknüpft mit der Verantwortungsstellung innerhalb einer Gemeinschaft. Die Familiensituation, wie sie bei uns typisch ist, zeichnet sich jedoch eher durch Distanz zur gesellschaftlichen Realität aus. Das Gottesbild in Beziehung zu Vater und Mutter zu sehen, birgt somit die Gefahr einer Idealisierung im Sinne eines Familienidylls. Die gesellschaftliche Irrelevanz der Familie führt die Gottesbeziehung ins Private, Unpolitische<sup>(67)</sup>. Hier werden die Grenzen einer Benennung Gottes mit familiären Namen deutlich.

Wir konnten aber feststellen, daß die Rede von Gott als Vater und Mutter, sowohl in der Bibel wie auch in der mittelalterlichen Frömmigkeit, vor allem im Zusammenhang mit einem neuen Zugang zur Schöpfungstheologie auftaucht. In diesem Kontext ist der Mensch Bild Gottes - und zwar in seiner schöpfungswahrenden Funktion. Dies läßt die Rolle von Vater und Mutter wieder als angemessene Umschreibung erscheinen, insofern sie lebensfördernde, pflegende, sorgende Zuwendung ist. Doch ist der Mensch in seiner Zweigeschlechtlichkeit Bild Gottes. So kann in Anthropomorphismen, die männliche *und* weibliche Elemente enthalten, von Gott gesprochen werden. Beide Aspekte gilt es zu berücksichtigen. Es kann nicht darum gehen, aus Gott eine Göttin zu machen, eine weibliche Trinität zu begründen. Dadurch würde der bestehende Dualismus nicht aufgehoben, sondern verlagert. Gottheit ist Gott und Göttin zugleich.

Sowohl die biblische Sprache wie auch die Frömmigkeitsgeschichte zeigen uns schließlich, daß Weiblichkeit sich nicht exklusiv einer der göttlichen Personen zuordnen läßt. Auch dabei käme es zu einer falschen Polarisierung, die die göttlichen Personen in einem Nebeneinander begreift. Vielmehr sahen wir, daß das göttliche Wesen an sich diese Ganzheitlichkeit, die Weibliches und Männliches integriert, ist. Daher findet auch das Weibliche / Männliche in allen drei Personen je seinen Ausdruck. Wie wir Gott als Vater bekennen, so dürfen wir in ihm auch die Mutter sehen. Wie wir Jesus Christus als den Sohn, den Logos bezeichnen, so kann er als Weisheit / Sophia auch die Tochter abbilden, kann in seiner Zuwendung zu den Menschen als Mutter verehrt werden. Und diese Zweigeschlechtlichkeit kommt dem Geist zu, wie uns sowohl

die biblischen Termini (ruah, shekina) andeuten als auch seine vielfältige Wirkweise.

Damit erübrigt sich meiner Meinung nach auch die Diskussion darum, ob für Frauen Jesus Christus als männlicher Erlöser annehmbar sei<sup>(68)</sup>. Unabhängig davon, daß Jesus Christus als der integrierte, ganzheitliche Mensch verstanden wird, bleibt zu beachten, daß Jesus Christus mehr ist als der historische Jesus. Ob das männliche Geschlecht des Menschen Jesus die Männlichkeit der zweiten göttlichen Person zur Folge haben muß, scheint vor dem Hintergrund des Gesagten nicht zwingend<sup>(69)</sup>. Aus soteriologischen Gründen ist dem Menschen die Möglichkeit eigen, in Einheit mit einer göttlichen Person zu gelangen. Dies ist jenseits des Geschlechtlichen zu denken.

Jedes Bild, so legitim seine Anwendung auf Gott auch sein mag, kann nie mehr als ein Bild sein. Es soll die Fülle des in Gott Aussagbaren zum Ausdruck bringen, darf aber nicht zum Gefängnis werden. So zeigt die wechselseitige Ergänzung auch nur zweier Bilder – Gott Vater – Gott Mutter –, daß Gott immer mehr ist, ganz anders.

### *Anmerkungen*

- ( 1) Vgl. auch Dtn 5,8 und 4,15–18.
- ( 2) Vgl. Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (Bonner Biblische Beiträge 62), Königstein / Bonn 1985, 261f.
- ( 3) Vgl. ebd., 278 ff.
- ( 4) DS 806: „ . . . quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“
- ( 5) Thomas von Aquin faßt dieses Problem in einen Dreischritt der Aussage: via affirmationis (Bejahung) – via negationis (Verneinung) – via supereminentiae (Übersteigerung). So kann er sagen: Gott ist weise. – Gott ist nicht weise; nämlich nicht so, wie wir Menschen es sind. – Gott ist überweise. (Vgl. auch *Srh I* q.13 a.6).
- ( 6) Vgl. Jörg Splett / L. Bruno Puntel, Art. „Analogia entis“, in: *HThL/I*, 96.
- ( 7) Vgl. Frederic Raurell, *Der Mythos vom männlichen Gott*, Freiburg 1989, 36ff.
- ( 8) Vgl. J. Schildenberger, Art. „Anthropomorphismus II“, in: *LThK/I*, 628.
- ( 9) Vgl. Ch. Dohmen, a.a.O., 21. 283.
- (10) Vgl. Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, 81.
- (11) Vgl. Ch. Dohmen, a.a.O., 281.
- (12) Vgl. C. Westermann, a.a.O., 83.
- (13) Vgl. Erich Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (Stuttgarter Bibelstudien 112), 84ff.

- (14) Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist funktional zu verstehen: „Der Mensch ist als Bild Elohims erschaffen – das bedeutet: er ist dazu erschaffen, über die Tiere zu herrschen. Das ist die einzige inhaltliche Fülle der Gottebenbildlichkeit, die P nennt.“ Walter Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift. in: Theologische Quartalschrift 161 (1981), 244–264. 259.
- (15) Vgl. Erich Zenger, Das biblische Bilderverbot – Wächter der biblischen Gotteswahrheit. in: Katechetische Blätter 116 (1991), 381–388.
- (16) Vgl. Erich Zenger, Gottes Bogen in den Wolken, a.a.O., 89.
- (17) Vgl. W. Groß, a.a.O., 245.
- (18) Vgl. F. Raurell, a.a.O., 44: „Die göttliche Sprache wird zum Instrument eines Götzendienstes, wenn sie die unvermeidliche Entfernung zwischen menschlichem Wort und göttlicher Realität vergißt, wenn der Sinn der Metapher, ihrer Möglichkeiten und Begrenzungen verlorengeht.“ Vgl. auch Werner Post, Art. „Anthropomorphismus“, in: HThTL/I, 138: „Hermeneutisch gesehen, gilt der Anthropomorphismus als Ausdruck der Inadäquatheit menschlichen Redens von Gott, zugleich aber auch als Ausdruck der Lebendigkeit des Glaubens an einen personhaften Gott.“
- (19) Vgl. hierzu: Elisabeth Gössmann, Die streitbaren Schwestern, Freiburg 1981, 67ff, bes. 72.
- (20) Hieronymus, Commentariorum in Epistolam ad Ephesios liber tertius, cap.5 (658), PL 26, 567: „... quandiu mulier partui servit et liberis, hanc habet ad virum differentiam, quam corpus ad animam. Sin autem Christo magis voluerit servire quam saeculo, mulier esse cessabit, et diceretur vir, quia omnes in perfectum virum cupimus occurrere.“ S. auch Tertullian, Liber I de cultu feminarum, cap.2, PL 1, 1421: „Nam et vobis eadem tunc substantia angelica repromissa, idem sexus qui et viris, eadem dignationem pollicetur.“ und Augustinus, De Trinitate XII, 7 [10], CChr.SL 50, 364f.
- (21) Eine ausführliche Zusammenstellung und Auswertung der einschlägigen Texte zum Thema findet sich bei Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin, Mainz 1988, 208–227. Zum Vorhergehenden vgl. 219, 221f.
- (22) Vgl. O. H. Pesch, a.a.O., 216.
- (23) Ausführlich sind diese anthropologischen Voraussetzungen dargestellt von Leonardo Boff, Das mütterliche Antlitz Gottes, Düsseldorf<sup>2</sup>1987, v.a. 50–55, 63f, 70.
- (24) Herlinde Pissarek-Hudelist, Als Frau von Gott erzählen. Feministische Visionen einer neuen Rede von Gott. in: Katechetische Blätter 115 (1990), 101–117, 114.
- (25) Vgl. E. Jenni, Art. „aw/Vater“, in: ThHWAT/I, 14.
- (26) Vgl. F. Raurell, a.a.O., 51f.
- (27) Vgl. Weish 2,16; 11,10.
- (28) Vgl. hierzu die Einzeluntersuchungen bei 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 1991, v.a. 360–379.
- (29) Vgl. hierzu Edward Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg<sup>3</sup>1975, 227–240. 230.
- (30) Vgl. ebd. 233. Vgl. auch Susanne Heine, Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen<sup>2</sup>1989, 18f.
- (31) Vgl. E. Schillebeeckx, a.a.O., 236f. Vgl. Claude Geffré, „Vater“ als Eigenname Gottes, in: Concilium 17 (1981), 202–209. 204.
- (32) Vgl. Günther Bornkamm, Das Vaterbild im Neuen Testament. in: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Stuttgart u.a. 1976, 136–154. 139ff. Dieses „Besondere“ wird hier jedoch zu stark im Gegensatz zum alttestamentlichen Gottesbild gesehen.
- (33) Vgl. E. Schillebeeckx, a.a.O., 231.

- (34) Jürgen Moltmann sieht diese beiden Bilder sogar im Gegensatz zueinander. Er plädiert für eine kreuzestheologische Überwindung des apathischen Gottes, der dem Bild des allmächtigen Schöpfers entspricht. Vgl. J. Moltmann, *Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?* in: *Concilium* 17 (1981), 209–213. Ein solcher Gegensatz scheint vor allem durch die gründlichen Textuntersuchungen A. Strotmanns (s. a.a.O.) unhaltbar.
- (35) Vgl. hierzu: Catarina Halkes, *Motive für den Protest in der feministischen Theologie gegen Gott den Vater.* in: *Concilium* 17 (1981), 256–262. Dorothee Sölle, *Vater, Macht und Barbarei. Feministische Anfragen an autoritäre Religion.* ebd., 223–227. Dies., *Gott, Mutter von uns allen.* in: *Orientierung* 49 (1985), 37f.
- (36) Vgl. Susanne Heine, a.a.O., 21ff.
- (37) Vgl. J. Kühlewein, Art. „em/Mutter“, in: *ThHWAT/I*, 177.
- (38) Jes 42,13f; Jes 49,15f; Jes 46,3f; Jes 66,13.
- (39) Vgl. J. Kühlewein, Art. „em/Mutter“ in: *ThHWAT/I*, 176.
- (40) Vgl. F. Raurell, a.a.O., 115ff. Vgl. Margaret Collier-Bendelow, *Gott ist unsere Mutter. Die Offenbarungen der Juliana von Norwich*, Freiburg 1989, 81ff.
- (41) Hieronymus, *In Isaiam*, Lib. 13, in cap.46; PL 24, 468: „Docetque eos instar puerorum atque lactentium, ita a Deo, quasi matris utero, et vulva praegnantis, ex Aegypto esse portatos. Non ineffabilis Dei incomprehensibilisque majestas, aut uterum habeat, aut vulvam, pedesque, et manus, et caetera corporis membra; sed quo nos affectum Dei per nostra verba discamus.“, Übersetzung nach M. Collier-Bendelow, a.a.O., 82. Vgl. auch: ebd., Lib. 18, in cap.66; PL 24, 687, sowie Klemens von Alexandrien, *Protrepticon* X,91,3, SC 2, 159; Gregor von Nazianz, *Theologische Reden* 31,7, SC 250, 288f.
- (42) Zu dieser Tradition vgl. Balthasar Fischer, „Jesus, unsere Mutter“. *Neue englische Veröffentlichungen zu einem wiederentdeckten Motiv patristischer und mittelalterlicher Christusfrömmigkeit:* in: *Geist und Leben* 58 (1985), 147–156.
- (43) Vgl. Christa Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes*, Stuttgart 1989, 263–333.
- (44) Augustinus, *Ennarationes in Psalmos* CI,I,8; CChr.SL 40, 1432: „Christus habet enim paternam auctoritatem et maternum affectum, sicut et Paulus et pater est et mater est.“
- (45) Anselm von Canterbury, *Oratio* 65; PL 158, 981f: „Sed et tu, Jesu, bone Domine, nonne et tu Mater? Annon es mater; qui tanquam gallina quae congregat sub alas pullos suos? Vere, Domine, tu es mater. ( . . ) Desiderio enim gignendi filios ad vitam, mortem gustasti, et moriens genuisti. Tu per te, illi jussi et adjuti a te. Tu ut auctor, illi ut ministri. Ergo tu, Domine Deus, magis mater. Ambo ergo matres. Nam etsi patres, tamen matres. Vos enim effecistis, tu per te, tu per illum, ut nati ad mortem renasceremur ad vitam. Patres igitur estis per effectum, matres per affectum; patres per auctoritatem, matres per benignitatem; patres per tuitionem, matres per miserationem. ( . . ) Tu quoque, anima mortua per teipsam, curre sub alas Jesu matris tuae, . . .“
- (46) Zugleich kann Anselm sich aber auch dagegen wenden, Gott ‚Mutter‘ zu nennen, da das Männliche dem Weiblichen übergeordnet sei und sich somit besser zur Bezeichnung Gottes eigne. (Vgl. *Monologion*, c.42, *Opera omnia* I, 58).
- (47) Vgl. Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982, 110–169; und B. Fischer, a.a.O.
- (48) Vgl. C. W. Bynum, a.a.O., 115ff. Zu nennen wären hier *Guerric d’Igny*, II\* *Sermon pour la Fête des Apotres Pierres et Paul.* SC 202, 380–395; ferner Wilhelm von St. Thierry, *Issac von Stella*.
- (49) Bernhard von Clairvaux, *Sermones super cantica canticorum*, 9 (5), *Opera omnia* I, 45: „Nunc qualis sit ista uberum sponsi commendatio videamus. Duo sponsi ubera, duo in ipso sunt ingenitae mansuetudinis argumenta, quod et patienter exspectat delinquentem, et clementer recipit paenitentem. Gemina, inquam, dulcedo suavitas exuberat in

- pectore Domini Iesu, longanimitas videlicet in exspectando, et in donando facilis.“  
 Übersetzt in: Die Schriften des honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux nach der Übertragung von M. Agnes Wolters, Band 5: Das Hohelied, Wittlich 1937, 61.
- (50) Bernhard von Clairvaux, ebd., 10 (3), Opera omnia I, 49f. „Quanti hodie secus affectos se ostendunt, de his dico qui animas regere susceperunt! (. . .) Quae mater est, non dissimulat.“ Übersetzung s. obige Anm., 66.
- (51) C. W. Bynum verweist in diesem Zusammenhang auf die in letzter Zeit sich ausweitende Eucharistieförmigkeit.
- (52) Vgl. hierzu: C. Walker Bynum, a.a.O., 135ff; B. Newman, a.a.O., 84.
- (53) Vgl. Barbara Newman, Die Mütterlichkeit Gottes - Sophia in der mittelalterlichen Mystik, in: Verena Wodtke (Hg.), Auf den Spuren der Weisheit, Freiburg 1991, 82-101.
- (54) Vgl. etwa Gertrud von Helfta, Le Héraut, 1.3., Œuvres Spirituelles III, SC 143, 24. 250ff; Hildegard von Bingen, Scivias II/2, CChr.CM 43, 127. Epistola 30, PL 197, 192f.
- (55) Lady Julian of Norwich, Offenbarungen von göttlicher Liebe, In der ursprünglichen Fassung übers. u. eingeleitet von E. Starkosch, Einsiedeln 1960. Margaret Collier-Bendelow, Gott ist unsere Mutter. Die Offenbarungen der Juliana von Norwich, Freiburg 1989. Neben den von M. Collier-Bendelow angeführten Zitaten lag mir eine unveröffentlichte Abschrift aus dem englischen Original der Langfassung vor.
- (56) Vgl. M. Collier-Bendelow, a.a.O., 104 ff.
- (57) Vgl. John P. H. Clark, Die Vorstellung der Mutterschaft Gottes im Trinitätsglauben der Juliane von Norwich, in: M. Schmidt, D. R. Bauer (Hg.), „Eine Höhe, über die nichts geht“. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? (Mystik in Geschichte und Gegenwart I/4), Stuttgart - Bad Cannstadt 1986, 217-243.
- (58) Die Mutterschaftszitate sind zusammengestellt bei M. Collier-Bendelow, a.a.O., 65-75.
- (59) Vgl. J. P. H. Clark, a.a.O., 228.
- (60) Vgl. M. Collier-Bendelow, a.a.O., 108f. 120.
- (61) Vgl. Helen Schüngel-Straumann, Ruah (Geist-, Lebenskraft) im Alten Testament, in: Maria Kassel (Hg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1988, 59-73.
- (62) Vgl. hierzu auch: Verena Maria Kitz, Verena Wodtke, „Frau Weisheit“ durchwaltet voll Güte das All - Zur Aktualität weisheitlicher Lebensgestaltung, in: V. Wodtke (Hg.), Auf den Spuren der Weisheit, Freiburg 1991, 154-171. Mit Spannung bleibt die von Verena Wodtke angekündigte Dissertation zum Thema zu erwarten; s. Anm. 19 des angegebenen Beitrags.
- (63) Macarius Aegyptius, Homilia 18 (7), PG 34, 639/40; Übersetzung: BKV 10, 176.
- (64) Macarius Aegyptius, Homilia 30 (2/3), PG 34,721/22; Übersetzung: BKV 10, 256.
- (65) Vgl. B. Fischer, a.a.O., 155.
- (66) Vgl. Christiane Olivier, Jokastes Kinder, Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter, Düsseldorf 1987; Alice Miller, verschiedene Beiträge in: dies., Das Drama des begabten Kindes, Frankfurt 1983; dies., Du sollst nicht merken, Frankfurt 1983.
- (67) Vgl. Yorick Spiegel, Gottvater in vaterloser Gesellschaft, in: Concilium 17 (1981), 174-180.
- (68) Einerseits wird in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß in einer patriarchalen Gesellschaftsordnung nur ein Mann Zeugnis ablegen konnte von Gott. Vgl. etwa Wolfgang Beinert, Theologie und kirchliches Frauenbild, in: Ders., Frauenbefreiung und Kirche, Regensburg 1987, 67. S. Heine zeigt darüber hinaus in einer Interpretation der Versuchungsperikope (Mt 4), wie gerade im Mann die Umwertung aller Werte stattfindet. Nur ein Mann kann in dieser Gesellschaft Stellvertreter der Erniedrigten werden, zu denen die Frau eben selbst gehört. Vgl. S. Heine, a.a.O., 156f.

- (69) Vgl. hierzu R. R. Ruether, Das weibliche Wesen Gottes. Ein religiöses Problem von heute. in: *Concilium* 17 (1981), 217–223. 219; und H. Pissarek-Hudelist, Als Frau von Gott erzählen. Feministische Visionen einer neuen Rede von Gott, in: *Katechetische Blätter* 115 (1990), 101–117. Vgl. auch Ch. Dohmen, Das Bilderverbot, 285: „... und daraus folgend sollte das männliche Geschlecht des Mensch gewordenen Gottessohnes Jesus nicht von der ‚nur menschlichen‘ Geschlechtsdifferenz her bedacht werden, sondern von der innergöttlichen Einheit her, die als ‚göttliche‘ so gewahrt wird.“