

GRENZGÄNGE

Theologie angesichts der Unverfügbarkeit Gottes

Julia Enxing

»If God is male then the male is God.«¹

Guter Gott, Vater unser, Himmlischer Vater, fürsorgende Mutter, heilige Geistin, trinitarisches Gottesgeheimnis, Du Liebe, Herrscher, Allmächtiger, treuer Weltenlenker, oder einfach nur ›Gott? Wie reden Sie, liebe Lesende, Gott an – etwa im Gebet? Oder wenn Sie von Gott erzählen? Wie sprechen Sie über Gott? Wie denken Sie über Gott? Ist Gott für Sie allmächtige Herrscherin oder fürsorgender Vater, innigst liebende Frau oder begehrenswerter Mann? Nichts von dem? Alles? Irgendwo dazwischen? Das alles und noch viel mehr?

Sollten Sie sich von diesem Beitrag erhoffen, dass er Sie über ›die richtige‹ Art und Weise des Theologisierens angesichts der Unverfügbarkeit Gottes ›aufkläre‹ oder ›informiere‹, dann muss ich Sie leider schon zu diesem Zeitpunkt enttäuschen. Die *eine, richtige* Weise von Gott zu sprechen gibt es nämlich glücklicherweise nicht. Dass es sie weder geben kann noch geben darf und dass sich jedwede Theologie deshalb davor hüten muss, von sich zu behaupten, sie hätte »das wahre Antlitz Gottes« erkannt oder wäre der Erkenntnis auch nur fähig, möchte ich im Folgenden näher ausführen.

Der folgende Beitrag ist in vier Punkte gegliedert, die zugleich eigene Thesen darstellen:

1. Gelebter Glaube kommt nicht ohne (menschliche) Gottesrede aus!
2. Gottes Unverfügbarkeit ist das Kriterium, dem (menschliche) Gottesrede entsprechen muss!
3. Gott als Frau und/oder Mann? Weder noch und beides zugleich!
4. Von Gott im Leben reden – Gott im Leben leben! Handeln spricht Bände!

Inhaltlich beziehe ich mich in meinem Beitrag auf die reformierte Theologin *Magdalene Luise Frettlöh*. Magdalene L. Frettlöh ist Professorin für Systematische Theologie an der Evangelischen Fakultät in Bern; in diversen Forschungsarbeiten hat sie eine *genderspezifisch perspektivierte Theologie* vorgestellt, die bislang längst nicht den Bekanntheitswert erreicht hat, den sie meines Erachtens verdient. Für diesen Beitrag habe ich auf ihre Schriften *Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind. Über geschlechtsspezifische Gottesbilder, die Gottes-*

¹ MARY DALY, *Beyond God the Father*, Boston 1973, 19.

*bildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot*², ihren Aufsatz *Gottes »Mutterschöbigkeit« – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott*³ und ihre umfangreiche Monografie *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*⁴ zurückgegriffen. Dabei korreliere und konfrontiere ich im Folgenden Frettlöhs Ansatz mit meiner eigenen Lesart und meinem Theologieverständnis als römisch-katholische Theologin, die stark von der Prozesstheologie geprägt ist – einer Theologie, die von Gott als nicht statischem, im Werden befindlichen Wesen spricht.

I. GELEBTER GLAUBE KOMMT NICHT OHNE (MENSCHLICHE) GOTTESREDE AUS!

Gott gab ihnen die folgenden Grundsätze bekannt:

»Ich, ICH-BIN-DA, bin deine Gottheit, weil ich dich aus der Versklavung in Ägypten befreit habe. Neben mir soll es für dich keine anderen Gottheiten geben. Mache dir kein Gottesbild noch irgendein Idol von irgendetwas im Himmel oben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. Verneige dich nicht vor ihnen, bete sie nicht an, denn ich, ICH-BIN-DA, deine Gottheit, hänge leidenschaftlich an dir. Ich gehe der Schuld der Vorfahren an ihren Kindern nach und noch an deren Kindern und Enkelkindern, wenn die mich ablehnen. Aber ich erweise mich den Tausenden gegenüber, die mich lieben und meine Gebote einhalten, als gnädig und treu.«⁵

Der zweite der soeben zitierten Verse aus dem Buch Exodus hat als »Bilderverbot« Eingang in die jüdisch-christliche Glaubensgeschichte gefunden. Dieser

² MAGDALENE L. FRETTLÖH, *Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind. Über geschlechtsspezifische Gottesbilder, die Gottesbildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot*, Wuppertal 2002.

³ MAGDALENE L. FRETTLÖH, *Gottes »Mutterschöbigkeit« – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott*, in: JÜRGEN EBACH u.a. (Hrsg.), *Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie?*, Jabboq 11, Güterloh 2002, 135–217.

⁴ MAGDALENE L. FRETTLÖH, *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2006.

⁵ Ex 20,1–6. Alle Bibelzitate aus: Bibel in gerechter Sprache (BIG). Für dieses Beispiel würde die Einheitsübersetzung (EÜ) lauten: »Dann sprach Gott alle diese Worte: Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir Feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld.«

Vers sowie die Erzählung vom goldenen Kalb⁶, das JHWH zerstört hat, und die Passagen zur Unsagbarkeit des Namens JHWHs⁷ sind nur einige Beispiele, in denen die biblischen Autor*innen⁸ den Lesenden das Gebot Gottes vermitteln: »Mach dir kein Gottesbild noch irgendein Idol«.

In Dtn 4, 15–19 heißt es weiterhin:

Achtet sorgfältig auf euch selbst! Schließlich habt ihr an dem Tag, als Adonaj, Gott für euch, am Horeb aus der Mitte des Feuers redete, keine Gestalt gesehen! Richtet euch nicht selbst zugrunde, indem ihr euch irgendein Idol in Gestalt eines Götzenbildes baut, sei es in männlicher oder weiblicher Gestalt, oder mit dem Aussehen eines Rindes auf dem Acker, oder eines gefiederten Vogels, der am Himmel fliegt, oder mit dem Aussehen irgendeines am Boden kriechenden Tieres oder irgendeines Fisches, der im Wasser unter der Erde ist. Erhebe deinen Blick nicht gen Himmel, damit du nicht die Sonne, den Mond und die Sterne und das gesamte Himmelsheer ansiehst, auf Abwege gerätst, sie anbetest und ihnen dienst.

Es scheint also, als wolle Gott sich nicht festlegen lassen und als sei jede Rede von Gott zuallererst durch ihre Unangemessenheit gekennzeichnet. Und dennoch ist meines Erachtens eine radikal apophatische Theologie zugunsten einer Metapherntheologie abzulehnen. Ich meine damit jene theologischen Denktraditionen, die die *Möglichkeit positiver Aussagen über Gott* per se negieren. So übrigens auch die katholisch-feministische Theologin Lucia Scherzberg, die das Bilderverbot als Absage an jegliche Gottesbilder versteht und deshalb rät: »Hier sollten sich feministische Theologinnen auf das Bilderverbot besinnen – und viele tun dies auch – und auf den klassischen Weg der *via negationis*: Gott ist alles das *nicht*, was unsere Bilder, Metaphern und Namen sagen.«⁹ Meines Erachtens ist es dennoch geboten, affirmative Aussagen über Gott zu tätigen – und zwar aus folgenden Gründen:

⁶ Vgl. Ex 32,1–4: »Das Volk wurde indessen unruhig, weil Mose noch nicht wieder vom Berg heruntergestiegen war. Man lief bei Aaron zusammen und sagte zu ihm: »Jetzt mache du uns ein Gottesbild, das uns vorangeht; wer weiß, was mit diesem Mose, der uns aus Ägypten herausgeholt hat, passiert ist.« Aaron erwiderte ihnen: »Reißt die Ohringe eurer Frauen, Söhne und Töchter ab und bringt sie her zu mir.« Da nahmen sie sich alle die Ohringe heraus und brachten sie zu Aaron. Er nahm sie entgegen, gab sie in eine Gussform und machte daraus ein Stierkalb. Da riefen sie: »Das ist deine Gottheit, Israel, die dich aus Ägypten heraufgeführt hat!«

⁷ »Und weiter: »Ich bin die Gottheit deiner Eltern, Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs und ihrer Frauen!« Ex 3,6a. »Und Gott redete weiter zu Mose: »Das Folgende sollst du zu Israel sagen: »ICH-BIN-DA, Beschützer eurer Eltern, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs und ihrer Frauen hat mich zu euch geschickt. Das ist mein Name für alle Zeit; mit ihm sollen alle Generationen sich an mich erinnern.« (Ex 3,15).

⁸ Vgl. CHRISTINE GERBER, In Bewegung. Zur Frage der Geschlechterdifferenz und zu feministischen Diskursen in den Bibelwissenschaften, in: *ThLZ* 130 (2005), 1365–1386.

⁹ LUCIA SCHERZBERG, *Grundkurs feministische Theologie*, Mainz 1995, 84.

- Wenn die Heilige Schrift Zeugnis Gottes ist und von zwar göttlich inspirierten, aber doch menschlichen Autor*innen ins Wort gefasst ist, und wenn diese die Menschwerdung Gottes in Menschenworten beteuern und unser christlicher Glaube sich auf den Mensch gewordenen Gott gründet und wir ferner Bilder Gottes sind, dann sprechen Menschen von Gott – nicht nur im wörtlichen Sinn. Da Gott Mensch geworden ist und die Menschen nach Gottes Abbild gestaltet sind, sagen Menschen etwas von und über Gott aus – auf ihre menschliche Art. Das ist inkarnationstheologisch nur konsequent.
- Die Bibel vermittelt den Lesenden ein Bild von Gott, das Gott und Schöpfung als Beziehungspartner*innen begreift. Gott lebt Schöpfungsbeziehung und diese Beziehung ist eine Liebesbeziehung. Damit diese Liebesbeziehung gelebt, gestaltet und tragfähig sein kann, müssen beide (!) Beziehungspartner*innen voneinander wissen, einander kennen. Wen oder was würden sie sonst lieben? Kann man eine tragfähige Liebesbeziehung zu einem*einer anderen haben, über den*die wir rein gar nichts positiv zu wissen glauben? Kann etwa nur Gott uns lieben, weil Gott uns kennt und wir Gott näher sind als uns selbst, wir aber kapitulieren an den Grenzen unserer Sprach- und Denkfähigkeit vor der Geheimnishaftigkeit Gottes?

Theo-Logie ist nichts anderes als Rede von Gott – und dies ist schon sehr viel. Sie kann um ihrer selbst willen nicht anders, als von Gott zu sprechen. Die Herausforderung besteht nun darin, von Gott so zu sprechen, dass unsere Sprache Gott nicht einseitig festlegt, sondern so gesucht wird, dass sie den Liebeshorizont der göttlichen Fülle erweitert und wirken lässt, statt diesen mit eigenen Worten (aus)füllen zu wollen. Indem sie (die Theologie) von Gott in Metaphern¹⁰ spricht, bewahrt sie sich davor, definitorische Aussagen über Gott zu tätigen. Die US-Amerikanische Theologin Catherine Keller betont, dass wir von Gott nicht anders sprechen können als in Metaphern. Dabei sind alle Metaphern auf ihre Weise schlecht und keine trifft die göttliche Wirklichkeit vollends. Unsere Aufgabe als Theolog*innen muss deshalb darin bestehen, die bestmöglichen aller schlechten Metaphern zu suchen und dabei zugleich zu überschreiten. Der Kreativität sind dabei keine Grenzen gesetzt, je offener und bunter, desto eher entsprechen sie der Gott-Mensch-Interaktion.¹¹ Es ist ein hoch-komplexes Unterfangen, *Kriterien* für eine angemessene Gottesrede zu formulieren. Gerade die Theologien müssen sich stets des Risikos der Missbräuchlichkeit des Namens Gottes bewusst sein – der weltweite Terrorismus, der zumindest

¹⁰ Zur Bedeutung von Metaphern, vgl. JÜRGEN WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2010, 419–424.

¹¹ Die Kreativität Kellers eigener *Theopoetik* ist ein beeindruckendes Beispiel für das Aufspüren neuer Gottes-Metaphern. Vgl. CATHERINE KELLER, *On the Mystery. Discerning God in Process*, Minneapolis 2008; DIES., *The Flesh of God. A Metaphor in the Wild*, in: DARBY K. RAY (Hrsg.), *Theology that Matters. Economy, Ecology and God*, Minneapolis 2006, 91–107; vgl. JULIA ENXING, *Anything flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie*, in: *Herder Korrespondenz* 68 (2014), 166–170.

in Teilen um eine theologische Legimitation bemüht ist, veranschaulicht uns dies täglich. Die *Prozesstheologien* waren und sind es, die beispielhaft dafür eintreten, dass von Gott so zu sprechen ist, dass die Treue, Güte, Liebe und Offenheit des höchsten Wesens keine Einschränkung erfährt und dass die Art und Weise, wie Gott gedacht und verstanden wird, mit dem Erleben unserer Wirklichkeit kompatibel ist. Jedwede Gottesrede muss sich deshalb Rückfragen gefallen lassen: Wer von Gott als allmächtigem Herrscher spricht, muss sich fragen (lassen) – im Idealfall selbst fragen –, ob dies mit der Art und Weise, wie wir die Wirklichkeit erleben, kompatibel ist. Ob angesichts einer sterbenden Umwelt, verhungerten Kindern und Millionen Fliehenden Gott als allmächtiger Weltenlenker und Herrscher gedacht werden kann, oder ob nicht all dieses Elend einer jeglichen Theo-Logik entbehrt und nach einer viel demütigeren Art der Gottesrede verlangt? Und sie muss sich der Selbstoffenbarung ihrer theologischen Sprache – dass nämlich jede theologische Aussage etwas über die Person, die spricht, offenbart – und der subjektiven Färbung allen Redens von Gott bewusst sein. Deshalb sollte Theologie auch fragen: Was sagt es uns, wenn Menschen partout nicht davon loslassen können, dass Gott nur Gott sein kann, wenn dieser a) allmächtig und b) männlich ist? Oder was sagt es uns, wenn Menschen partout nicht davon loslassen können, dass Gott nur Gott sein kann, wenn diese a) fürsorgend und b) weiblich gedacht wird? Theologie hat sich hier lange Zeit nicht als Grenzgängerin, sondern als Grenzzieherin hervorzutun versucht. In unzähligen Schulstreitigkeiten sind die Wogen hoch geschlagen: zwischen einem radikal trotzigem Feminismus auf der einen Seite, der keine Kosten und Mühen scheute, unter Beweis zu stellen, dass Gott (und Christa!) in Wirklichkeit weiblich gedacht werden muss und andererseits jenen Häuptlingen, die es selbst in unseren Tagen noch schaffen, sich in ihrer maskulin-theologischen Trutzburg zu verschanzen und sich jeglicher selbstkritischen Reflexion ihrer Theo-Logie und historischer sowie exegetischer Erkenntnisse zu verweigern.¹²

¹² Beispiele solch' einseitigen Theologietreibens gibt es genügend: Vgl. WILFRIED HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 253–255; KLAUS BERGER, Die Männlichkeit Gottes, in: *EvKomm* 21 (1988), 712–714. Vgl. zur Auseinandersetzung mit Bergers Position: FRETTLÖH, *Gott Gewicht geben*, 188–196.

Vergleichbar radikale Negationen eines ›männlichen‹ Gottesbildes sind mir nicht bekannt, wohl aber intensive Bemühungen, ›weibliche‹ Gottesbilder zu benennen oder zu finden, so z.B. bei: ELIZABETH A. JOHNSON, *Der Lebendige Gott. Eine Neuentdeckung*, Freiburg 2016, 139–170; DIES., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York ¹⁰2002. Vgl. ULRIKE BECHMANN, Alte Göttinnen – heutige Gottesrede. Zur Aktualität weiblicher Gottesbilder, in: ALEXANDRA BAUER/ANGELIKA ERNST-ZWOSTA (Hrsg.), ›Gott bin ich und nicht Mann‹. *Perspektiven weiblicher Gottesbilder*, Ostfildern ²2013, 51–72; VIRGINIA MOLLENKOTT, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München 1985; AURICA NUTT, *Gott, Geschlecht und Leiden. Die feministische Theologie Elizabeth A. Johnsons im Vergleich mit den Theologien David Tracys und Mary Dalys*, Münster 2002, bes. 98–191; DIES., Gott weint. Der mitleidende, weibliche Gott in Gestalt der jüdischen Schekinah, in: BAUER/ERNST-ZWOSTA (Hrsg.), *Perspektiven weiblicher Gottesbilder*, 73–82; CAROL CHRIST, Warum Frauen die Göttin brauchen, in: *Schlangebrut* 8 (1985), 6–20; HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische*

Wenn ich die Theologie damit zu Grenzgängen auffordere, dann nicht deshalb, weil es eine Gott-Mensch-Grenze gäbe, die es zu entdecken gälte, sondern weil ich es in der Theologie angelegt sehe, Grenzen zu überschreiten und über die »gefährlichen Wasser« geschlechtersensibler Gottesrede zu gehen – notfalls durch sie hindurch zu schwimmen. Stürzen wir uns in die Fluten! Jenseits aller Grenzen kann dann ein Gottesbild stehen, das sich gegenüber geschlechtsspezifischen Grenzziehungen verwahrt, diese geradezu trans-zentriert. Eine geschlechtersensible Theologie nimmt davon Abstand, verschiedene Gottesbilder gegeneinander auszuspielen. Im Gegenteil, sie praktiziert eine Gottesrede, die den Blick auf diejenigen richtet, von denen wir gelernt haben, dass sie uns nichts zu sagen haben und die deshalb aus unserem Blick geraten sind. Sie kreist nicht um Vorstellungen von »weiblich« und »männlich«,¹³ sondern erhebt

Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils, Stuttgart 1992; SCHERZBERG, *Grundkurs feministische Theologie*, 92–120; MARIE-THERES WACKER, Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe, in: DIES. (Hrsg.), *Der Gott der Männer und Frauen*, Düsseldorf 1987, 11–37; CHRISTA MULACK, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983; DELORES S. WILLIAMS, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 2003; ALIX PIRANI (Hrsg.), *Absent Mother. Restoring the Goddess to Judaism and Christianity*, Bristol 1991; DALY, *Beyond God the Father*; ROSEMARY RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology*, Beacon 1973; ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983; SALLIE MCFAGUE, Mother God, in: ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA (Hrsg.), *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, Orbis 1996, 324–329.

¹³ Vgl. hierzu auch die Einschätzung von Heß/Janowski: »Auch protestantische, systematische Theologie im deutschsprachigen Bereich stellt sich inzwischen z. T. bis hinein in ihre Kompendien bzw. Lehrbücher feministisch(-theologisch)en Anfragen an traditionelle Gestalten des Geschlechterbewusstseins. Sie tut dies aber leider überwiegend in bleibender Bestätigung traditioneller Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen, -stereotypen, -klischees oder auch -mythen oder doch in deren unvollständigem Abbau« (RUTH HEß/J. CHRISTINE JANOWSKI, Die Irritation der Irritation? Zum »Genderbewusstsein« im Religionsschulbuch und in systematisch-theologischen Lehrkompendien, in: *ZPT* 57 [2005], 241–250: 246). Eine vergleichbare Studie zu deutschsprachigen katholisch-systematischen Lehrbüchern liegt meines Wissens nicht vor. Ein Blick in aktuell einschlägige Lehrbücher und deren Rezeption geschlechterbewusster Gottesrede ist ernüchternd: Vgl. JOHANNA RAHNER, *Einführung in die katholische Dogmatik*, Darmstadt ²2014, bes. 56–65. Vgl. CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg ²2012; WERBICK, *Den Glauben verantworten*. – Im Lehrbuch von Karlheinz Ruhstorfer nimmt immerhin der exegetische Beitrag eine genderinklusive Perspektive ein: THOMAS HIEKE, Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellungen, in: KARLHEINZ RUHSTORFER (Hrsg.), *Gotteslehre. Theologie studieren – Modul 7*, Paderborn 2014, 19–72, bes. 54–59. – Erfreulich ist die Beachtung und Rezeption dezidiert feministischer Perspektiven in folgenden Beiträgen des Sammelbands THOMAS MARSchLER/THOMAS SchÄRTL (Hrsg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014: FRANZ GRUBER, Schöpfungslehre, in: *a.a.O.*, 131–172, bes. 140–141; URSULA LIEVENBRÜCK, Theologische Anthropologie, in: *a.a.O.*, 173–230, bes. 199–200, 212–213. – KARLHEINZ RUHSTORFER, Christologie, in: *a.a.O.*, 231–280, bes. 250–252; GREGOR MARIA HOFF, Ekklesiologie, in: *a.a.O.*, 431–466, bes. 463–464.

ihre Stimme dort, wo dringend von einem transgeschlechtlichen Gott der Liebe, des Lebens und des Respekts Zeugnis gegeben werden muss. Das Bilderverbot konfrontiert uns demnach nicht mit der Frage ›Bild oder kein Bild?, sondern schickt uns auf die Suche nach *angemessenen* Gottesbildern. Da wir, wie gezeigt wurde, nicht ohne Gottesbilder und Gottesrede (denn auch Sprach-bilder sind Bilder) von Gott auskommen, kann es nicht darum gehen, sich kein Bild von Gott machen zu dürfen.¹⁴ Der Vielfalt und Unverfügbarkeit Gottes kann bildlich nur durch ein Sprengen aller *einseitigen* Bilder begegnet werden, weshalb sich das Gebot des Bilderverbots nach Frettlöh wie folgt umformulieren ließe: »Du sollst Dir nicht [nur ein] Bild machen«. Dort, wo Gott für menschliche Interessenpolitik, aus Machtversessenheit, Skrupellosigkeit, Insensibilität oder einfach nur menschlicher Ahnungslosigkeit in EIN Bild gepresst wird, sind wir also zum Bilderstrom aufgerufen – im Sinne einer *affirmativen Sabotage*¹⁵.

2. GOTTES UNVERFÜGBARKEIT IST DAS KRITERIUM, DEM MENSCHLICHE GOTTESREDE ENTSPRECHEN MUSS! ODER: DU SOLLST DIR NICHT NUR EIN BILD MACHEN!

Da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen.¹⁶

Das sind wir Menschen also: Abbild Gottes. Dieser Zuspruch Gottes gibt einerseits Mut, ist andererseits aber auch eine Zu-Mutung. Was meint diese Aussage

Da der Band jedoch beansprucht »Perspektiven« aufzuzeigen, wäre es wünschenswert, nicht nur ›klassisch-feministische‹ Positionen der zweiten/dritten ›Welle‹ des Feminismus zu rezipieren, sondern auch auf die seit dem 21. Jahrhundert verstärkt diskutierten Positionen eines *dekonstruktivistischen Feminismus* sowie auf den *Womanismus* und neuere Ergebnisse der *Gender Studies* einzugehen.

¹⁴ Frettlöh selbst schlägt deshalb folgende Sprachregelung vor: »Grammatikalisch ungewöhnlich, aber semantisch korrekt müssten wir im Deutschen das Nomen ›Gott‹ doppelt determinieren: ›der/die Gott‹. Um auf die Zwei- bzw. Transgeschlechtlichkeit Gottes aufmerksam zu machen, empfiehlt sich diese Verfremdung der gewohnten Rede vom männlichen Gott durch den Wechsel zwischen maskulinen und femininen Artikeln und Pronomina.« (FRETTLÖH, *Gott Gewicht geben*, 261; vgl. 72).

¹⁵ Ich danke Dominik Gautier für den Hinweis auf diesen schillernden Begriff! Er stammt von Gayatri Chakravorty Spivak, die damit sagen will, dass die Instrumente der Privilegierten von den Marginalisierten genutzt werden, um die Herrschaftsverhältnisse zu überschreiten. Siehe z.B. BRAD EVANS/GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, When Law Is Not Justice, in: *New York Times*, 30. Juli 2016, URL: http://www.nytimes.com/2016/07/13/opinion/when-law-is-not-justice.html?_r=0 (Stand: 11.04.2018).

¹⁶ Gen 1,37; EÜ: »Gott schuf den Menschen in seinem Bild, im Bild Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie« (Gen 1,27).

- wir seien *imago Dei* - überhaupt? Damit kann ja nicht einfachhin gemeint sein, dass wir mehr oder weniger Kopien, kleine Klone Gottes sind - etwa im Sinne von Ab(zieh)bildern. Und wenn ich in den Spiegel sehe und mich in meiner Umwelt umschaue, dann fände ich es auch ziemlich erschreckend, wenn das, was wir abbilden, Gott sein soll. Die menschlichen Abgründe scheinen mir erst einmal im Widerspruch zu dem zu stehen, was Gott ist. Ist Gott nicht das Dennoch zum Menschen, das Hoffnungsgebende in der Hoffnungslosigkeit? Theologisch steckt hierin eine unglaubliche Herausforderung, zu behaupten, dass das, was Mensch ist, Abbild Gottes ist. Was sagt dies über Gott und was sagt es über den Menschen aus?

Gott hat nach Gottes Vorbild den Menschen erschaffen. Wie Vorbild und Nachbild sich unterscheiden, so unterscheiden sich Gott und Mensch, und dennoch gibt es eine untrennbare Nähe. Wir sind, weil Gott ist, und wir sind Nachbilder unseres Vorbildes. Ohne Vorbild kein Nachbild. Etwas Göttliches ist also in uns, und wenn es noch so verschüttet ist vom Hass und Egozentrismus der Wirklichkeit. Und wir Menschen sind es, die Gottes Bilder sind. Gott hat damit nicht nur ein Bild Gottes selbst geschaffen, sondern derzeit knapp acht Milliarden. Acht Milliarden Gottes(ab)bilder! Jürgen Ebach formuliert dies wie folgt: »Wenn der Mensch, d.h. alles, was Menschenantlitz trägt, als Bild Gottes erschaffen ist, dann muß es so viele Gottesbilder geben, wie es Menschen gibt - und keines ist wahrer als das andere.«¹⁷ Wir sind also *zunächst* einmal Gottes Bilder und nicht Bilder Gottes; Gottes Bilder, weil Gott selbst Abbilder von Gott geschaffen hat, sich also gewissermaßen selbst re-produziert hat. Bilder Gottes sind wir, insofern wir dadurch (aber auch nur dadurch!) auf Gott verweisen, über uns selbst hinausweisen - auf unser Ursprüngliches und Erhaltendes. *Imago Dei* zu sein, erhebt damit einen *universalen Anspruch*¹⁸: Alle Menschen sind Abbilder Gottes. In einer ausführlichen Analyse der biblischen Zeugnisse - zuvorderst des ersten und zweiten Schöpfungsberichts, die ich aus Platzgründen hier nicht nachzeichnen kann - zeigt Magdalene Frettlöh auf, dass es sich um ein lange Zeit kolportiertes Missverständnis handelt, zu meinen, Gott habe zuerst den Mann und dann die Frau geschaffen. Diese Fehlinterpretation der Schöpfungsberichte diente Patriarchen aller Zeiten und Länder als biblische Legitimation der Unterdrückung von Frauen.¹⁹ Als wäre es so, dass erst durch den Mann (und nicht durch den Menschen) die Frau hätte entstehen können, was sich wiederum so missinterpretieren ließ(e), dass der Mann als Erstgeschaffener eine größere Nähe zu Gott aufweise und die Gottesähnlichkeit der Frau nur eine durch den Mann vermittelte sein könne. Dann hätte die Frau an der Gottesähnlichkeit nur insofern Anteil, als dass diese eine vom Mann vermittelte

¹⁷ JÜRGEN EBACH, Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte, in: DERS., »... und behutsam mitgehen mit deinem Gott«, Theologische Reden 3, Bochum 1995, 157-170: 170. Vgl. FRETTLÖH, *Wenn Mann und Frau*, 69-70.

¹⁸ Vgl. FRETTLÖH, *Wenn Mann und Frau*, 14.

¹⁹ Vgl. a.a.O., 16-31; zur Korintherstelle s. 17; vgl. FRETTLÖH, *Gott Gewicht geben*, 153-187.

sei. Bis heute hat diese Vorstellung Auswirkungen: Ein Beispiel ist sicherlich die Unmöglichkeit der Weihen von Frauen in der katholischen Kirche, die – unter anderem – damit begründet wird, dass eben einzig der Mann Christus bzw. Gott repräsentieren könne und Christus der Frau – durch die Spende der Sakramente – dann eben vermittelt durch den geweihten Mann begegne.²⁰ Frettlöh erläutert, dass eine derartige Nach- oder Unterordnung der Frau vom Bibeltext selbst nicht gestützt ist: Gott schuf zunächst Adam, den Menschen, und erst in dem Moment, in dem er Eva schuf, wurde aus dem ungeschlechtlichen Menschen Mann und Frau. Mann und Frau, Frau und Mann sind damit gleich-wertige Abbilder Gottes²¹: »Keine/r genießt einen zeitlichen oder wesens-

²⁰ Vgl. die erhellende und umfassende Diskussion von SABINE DEMEL, *Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten*, Freiburg 2012, bes. 138–228.

²¹ »Wenn in 1 Mose 2,23 Adam (!) angesichts der Frau in den Jubelruf ausbricht: »Diese ist endlich Gebein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleisch. Diese wird/soll Frau (*'iššā*) heißen, denn vom Mann (*'iš*) ist sie genommen«, dann begrüßt er sie damit nicht nur als die ihm entsprechende Partnerin, der dieselbe menschliche Leiblichkeit zukommt wie ihm selbst, sondern er stellt zugleich eine Abhängigkeit der Frau vom Mann fest: Als die vom *'iš* abgeleitete *'iššā* (Luther verdeutscht bekanntlich »Männin«) wird die Frau auf der Ebene der Grammatik – ungeachtet der unterschiedlichen Etymologie von *'iš* und *'iššā* im Hebräischen – dem Mann nach- und untergeordnet. Dabei darf nicht übersehen werden, dass es *Adam* und nicht etwa Gott ist, der dies von der Frau sagt und sich dabei als Mann identifiziert. Die von Adam festgestellte Ableitung der Frau vom Mann ist eine von ihm hergestellte, auf die die Frau von nun an namentlich (um nicht zu sagen: wesensmäßig) festgelegt sein soll. Doch nicht nur in den Worten Adams, sondern auch im Erzähltext findet eine Minderung der Frau statt: Im Gegenüber von Adam und Frau (von Mensch und Frau statt Mann und Frau) kommt der Frau eine zweitrangige Menschlichkeit zu. »Adam« schillert von nun an zwischen dem Gattungsnamen »Mensch« und dem männlichen Eigennamen. Das Männliche wird zum Maßstab des Menschlichen.

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

Gott bildete zunächst den einen Menschen (*'ādām*) »aus Staub vom Erdboden (*'dāmā*) und blies in seine Nase Lebensatem, so dass der Mensch zum lebendigen Wesen wurde« (1 Mose 2,7); und da es nach Gottes Urteil nicht gut war, dass der Mensch allein sei, um den Garten Eden zu bebauen und zu bewahren, beschloss Gott, ihm eine Hilfe, ein ihm entsprechendes Gegenüber zu machen (2,18). Nachdem die zunächst geschaffenen Tiere dieser Rolle nicht gerecht werden konnten (2,19–20), narkotisierte Gott den Menschen, entnahm ihm eine seiner Rippen und baute sie zu einer Frau um (2,21–22). Also keineswegs aus der Rippe des *Mannes*, sondern aus der des *Menschen* erschafft Gott die Frau; und was übrig bleibt, entdeckt sich selbst – angesichts der Frau – als Mann. Frau und Mann werden also *gleichzeitig* aus dem einen Menschen geschaffen; sie teilen die menschliche Natur, ihre irdische Materialität und ihre Belebung durch den Atem Gottes. Was die Tiere für den Menschen nicht sein konnten, sind sie nun *füreinander*: ein sich entsprechendes Gegenüber und die *gegenseitige* Hilfe, mit der die Arbeit im Paradies gelingen kann.« (FRETTLÖH, *Wenn Mann und Frau*, 18–19).

mäßigen Vorzug vor dem/der anderen.«²² Auch anhand von Textstellen wie Gen 2,23²³ zeigt Frettlöh auf, dass zwar die »Logik der Grammatik« eine Unterordnung der Frau legitimieren würde, nicht jedoch die »Logik der Erzählung« – beides müsse zusammengedacht werden. Bereits im Schöpfungsprozess ist dem Menschen damit Zuspruch (Gabe) und Anspruch (Aufgabe) Gottes mitgegeben. Weil wir Abbilder Gottes sind, gilt es, diesen Gott in der Wirklichkeit abzubilden. Und umgekehrt: Wir können Gott abbilden, weil Gott unsere Bilder prägt und schafft. Dabei muss allerdings bedacht werden: »Kein Bild fängt die ganze Wirklichkeit ein und darf schon deshalb nicht mit ihr identifiziert oder verwechselt werden.«²⁴ Denn: »Bilder schöpfen aus der Wirklichkeit, aber sie schöpfen sie nicht aus.«²⁵

Frettlöhs Verdienst liegt mitunter darin, dass sie, anders als frühere Generationen feministischer Theolog*innen, Folgendes zu bedenken gibt: Bereits im Schöpfungsbericht ist eine Geschlechterdifferenz grundgelegt. Gott schuf den Menschen – als Mann und Frau schuf Gott sie. Männlichkeit und Weiblichkeit sind damit keinesfalls »historische Geschlechtskrankheiten«²⁶, wie die Feministin Christina Thürmer-Rohr behauptet, sondern im Schöpfungsakt grundlegende Differenzen. Die »Bibel geht von einer *gottgegebenen* Geschlechterdifferenz aus. Positionen, die bereits die Differenz als solche für konstruiert halten, wird theologischerseits darum nicht zuzustimmen sein.«²⁷ Was damit jedoch nicht mitgegeben ist, sind Aussagen darüber, was oder wer »männlich« und was oder wer »weiblich« ist, geschweige denn, wie eine Frau oder ein Mann ist oder zu sein hat, um Frau oder Mann zu sein. Biblisch gestützt ist nur die Tatsache, dass es *mehr als ein* Geschlecht gibt, es Menschen gibt, die auch von ihrer Biologie her zu differenzieren sind (*sex*) und dies von Gott so gewollt ist. Geschlechterdifferenzen sind somit ontologisch, damit aber keinesfalls essentialistisch zu verstehen. Eine solche Interpretation achtet eine wie auch immer bestehende Differenz und ihre identitätsstiftende Bedeutung, ohne bestehende stets individuell bestimmte identitätsstiftende Differenzen nachträglich in den Schöpfungsbericht hineinzulesen. Und nochmals: Alle Menschen sind Ab-Bilder Gottes. Nach biblischem Zeugnis entwirft Gott weder bestimmte Geschlechterrollen noch -typologien und bestimmt die Differenz der Geschlechter auch nicht näher: So werden weder bestimmte Geschlechtsteile noch Merkmale benannt. Frettlöh formuliert ihre Position wie folgt:

²² A.a.O., 19.

²³ »Da sagte der Mensch als Mann: »Dieses Mal ist es Knochen von meinem Knochen, und Fleisch von meinem Fleisch! Die soll Ischscha, Frau, genannt werden, denn vom Isch, vom Mann, wurde sie genommen!«

²⁴ FRETTLÖH, *Wenn Mann und Frau*, 80.

²⁵ Ebd.

²⁶ CHRISTINA THÜRMER-ROHR, *Vagabundinnen. Feministische Essays*, Berlin 1988, 120.

²⁷ FRETTLÖH, *Wenn Mann und Frau*, 28.

Der Wortlaut des Textes [Gen 1,27, JE] gibt nicht einmal die Identifikation von Frauen mit weiblichen und Männern mit männlichen Menschen her [- auch wenn dies die *intentio auctoris* gewesen sein mag -], und schreibt deshalb auch keine exklusive Komplementarität von Männern und Frauen fest.²⁸

Kommen wir zurück zum Bilderverbot: Wenn es stimmt, dass wir Ab-Bilder Gottes sind, dann sind wir einerseits (zunächst) Gottes Bilder, andererseits aber auch Gottesbilder. Mit dem Bilderverbot kann deshalb nicht gemeint sein, dass der Gottebenbildlichkeit selbst abgesagt werden müsse: »Die Gottesbildlichkeit des Menschen fällt nicht unter das Bilderverbot, weil sich im Menschen Gott selbst IHR irdisches Bild gemacht hat – ein Bild, das Gottes eigener Lebendigkeit und Beziehungsfähigkeit entspricht.«²⁹ Was daraus aber folgt, ist, dass es töricht wäre, sich nur *ein* Bild von Gott zu machen, genauso, wie es töricht wäre, sich nur *ein* Bild von (einem) Menschen zu machen. Wir sollen uns also weder *ein* Gottesbild noch *ein* Menschenbild machen. Weder Gott noch Mensch können vom Menschen vollends erkannt und erst recht nicht mittels eines Bildes vollständig abgebildet werden. Gott als goldenes Kalb, als potenten, angriffslustigen, muskulösen, prunkvollen, männlichen Jungstier darzustellen, tut Gott Gewalt³⁰ an, schränkt Gottes Freiheit ein, missachtet Gottes Willen, Gott für alle Menschen zu sein und in JEDEM Menschen ein Abbild zu haben. Das goldene Kalb steht beispielhaft für eine »*Ein-bild-ung*«³¹ des Gottes Israel, um Gott »nach Maßgabe menschlicher Sicherungs-Bedürfnisse«³² handhabbar zu machen, so Frettlöh. Gleiches gilt für eingrenzende Menschenbilder: Wo eine Frau auf ihre Rolle als Mutter reduziert wird, oder eine wohlthätige Spenderin durch und durch als selbstloser Gutmensch gefeiert wird, hält uns Gott ein Stoppschild vor: Vorsicht, nicht nur *ein* Bild. Ein Bild schöpft niemals die Wirklichkeit aus.

Ausgeschlossen wird schließlich das menschliche *Machen* von Gottesbildern: »Du sollst dir kein Bild *machen* ...« Jes 44,9³³ bezeichnet diejenigen, die (sich) ein Götterbild anfertigen, als »*tohu*«. Wer sich sein eigenes Gottesbild, seinen eigenen Gott macht, bringt das Chaos (Gen 1,2³⁴) in die Schöpfung zurück. Die Herstellung von Gottesbildern geht vorbei an den gottgemachten Bildern Gottes, die sich in

²⁸ A.a.O., 29.

²⁹ A.a.O., 35.

³⁰ Und führt ebenso zur Gewalt an den Bildern Gottes. Zum Zusammenhang von der Gewalt gegen Gott und der (sexuellen) Gewalt gegen Frauen, vgl. MAGDALENE L. FRETTLÖH, Der auferweckte Gekreuzigte und die Überlebenden sexueller Gewalt. Kreuzestheologie genderspezifisch wahr genommen, in: RUDOLF WETH (Hrsg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 77–104, bes. 83–90.

³¹ FRETTLÖH, *Wenn Mann und Frau*, 63.

³² A.a.O., 63.

³³ »Die, die Götzen herstellen, sind alle leer, und ihre Kostbarkeiten sind nutzlos. Die für sie eintreten, sehen und erkennen nicht, darum werden sie beschämt werden.«

³⁴ »Da war die Erde Chaos und Wüste, Dunkelheit war da angesichts der Urflut, und Gottes Geistkraft bewegte sich angesichts der Wasser.«

zwischenmenschlichen Begegnungen *einstellen*. Und das heißt nicht zuletzt: Ein von Menschen gemachter Mensch kann nicht Bild Gottes sein. In dieser Lesart des Bilderverbots liegt also die Pointe nicht nur auf dem Machen von *Gottes-*, sondern auch von *Menschenbildern*. Das Bilderverbot wahrt nicht nur die Unverfügbarkeit und Freiheit Gottes, sondern auch des Menschen: Indem es jeden Menschen in seiner Einzigkeit als Bild Gottes würdigt, widerspricht es dem »Menschen nach Maß«, nämlich nach Maßgabe der eigenen Bilder, die nicht selten die Wunsch-, Traum- oder auch Trugbilder des »gemachten Mannes« sind. Nicht zuletzt darin erweist sich das Bilderverbot gegenwärtig als eine Weisung Gottes, die geschöpfliche Freiheit bewahren will, indem sie der Vertauschung von SchöpferIn und Geschöpf bzw. der Ersetzung Gottes durch den Menschen wehrt und uns in unsere geschöpflichen *Grenzen*, die ja keine Willkür Gottes, sondern göttliche Wohltat sind, zurückweist.³⁵

Wer in der Begegnung mit Menschen diese auf ein Bild festlegt, für den gilt das Bilderverbot. Deshalb spricht Frettlöh auch davon, dass jede Begegnung mit einer Person ein Bildersturm ist, nur wer sich nicht nur *ein* Bild macht, kann überrascht werden. In jenen Momenten, in denen wir zugeben »das hätte ich nicht gedacht«, lassen wir zu, dass uns Begegnungen »ins Wort fallen«, lassen wir Entgrenzungen zu.³⁶

Was lässt sich hieraus für eine geschlechtersensible Rede von Gott, unsere (menschliche) Gottesrede lernen?

Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass die Umwelten des Alten und Neuen Testaments als patriarchale Kulturen mittlerweile gut erforscht sind und auch die kritische Exegese die Deutungsvielfalt und den Interpretationsrahmen biblischer Texte mitbedenkt. Und dennoch konstatiert Elisabeth Gössmann (und ich kann das aus meinem eigenen Exegesestudium nur bestätigen): »Das Andronormative der Theologie ist bisher nur zurückgenommen, innerlich aufgearbeitet und wirklich überwunden ist es noch nicht.«³⁷ Was damit gemeint ist, kristallisiert sich am Streit um die Frage, ob denn nun von Gott selbst (auch) als Frau gesprochen werden könne. Genau genommen würde sich dies ja aus dem bisher Gesagten rückschließen lassen: Als vielgeschlechtliche Wesen sind wir Menschen Abbilder Gottes. Doch weshalb sollte die durchaus wichtige »je

³⁵ FRETTLÖH, *Wenn Mann und Frau*, 36–37.

³⁶ »Wo immer Bilder einseitig werden, können sie leicht zu einem einzigen zusammenschießen. Einseitige Bilder sind missbrauchsdienlich. Durch Reduktion seiner vielfältigen Wirklichkeit machen sie ihren Gegenstand beherrschbar, versuchen ihn in einer Position oder Rolle festzuhalten. Darum ist es wichtig, nicht nur in vielen Bildern von Gott (und den Menschen) zu reden, sondern immer wieder jene Bilder zu beanspruchen, die von sich aus *bilderstürmend* sind.« (A.a.O., 82; Frettlöh verweist an dieser Stelle auf GISELA MATTHIAE, *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen*, Praktische Theologie heute 45, Stuttgart 1999). Vgl. FRETTLÖH, *Mutterschöbigkeit*, 152–154.

³⁷ ELISABETH GÖSSMANN, Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: THEODOR SCHNEIDER (Hrsg.), *Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie*, QD 121, Freiburg 1989, 25–52: 33.

größere Unähnlichkeit« zum Vorbild ausgerechnet darin bestehen, dass, anders als im Menschenreich, es bei Gott nur ein Geschlecht gäbe: Mann?!

3. GOTT ALS MANN UND/ODER FRAU? WEDER NOCH UND BEIDES ZUGLEICH!

Das Interessante hierbei ist, dass man sich zwar einerseits sicher zu sein scheint, dass Gott kein Geschlecht wie wir Menschen habe, also nicht etwa mit Hoden und Penis ausgestattet sei, andererseits sei, wenn, dann von Gott in der grammatikalisch männlichen Form zu sprechen. Er ist der König, Herrscher und Allmächtiger. Gott als Frau – undenkbar?!

Der emeritierte Neutestamentler Klaus Berger ist ein bekannter Verfechter dieses widersprüchlichen Gedankens: »Die weibliche Metaphorik taugt nicht zur Benennung für das, was Gott sich selbst vorbehalten hat.«³⁸ Ich möchte noch einmal meine Kritik verdeutlichen: Berger sagt nicht: »Weder die weibliche noch die männliche Metaphorik taugen zur Benennung für das, was Gott sich selbst vorbehalten hat«, sondern: »Die weibliche Metaphorik taugt nicht zur Benennung für das, was Gott sich selbst vorbehalten hat.« Da ist es auch ein geringer Trost, wenn man, wie Pannenberg – für seine Zeit äußerst fortschrittlich – festhält, dass von Gott nicht als Mann und Frau, sondern nur als Vater und Mutter zu sprechen sei.³⁹ Problematisch sind solche Positionen, weil sie Gefahr laufen, eine distinkte Geschlechter*dualität* in der personalen Gottesrede zu ontologisieren, und zudem das Risiko besteht, im nächsten Schritt festschreiben zu wollen, was denn mit Vater und Mutter gemeint sei. Dann ist es nur noch ein kleiner Schritt, bis der »Papa-Prototyp« und der »Mama-Prototyp« entwickelt und in den biblischen Text hineininterpretiert wird. Und erneut gelangt man in Fahrwasser, die uns verboten sind: Du sollst Dir nicht EIN Bild machen!

Wo Gott in ein *einseitig* männliches oder weibliches Bild gebracht wird, ist im Lichte der Gottesbildlichkeit aller Menschen schon gegen das Bilderverbot verstoßen, ist aus dem Bild das Idol, aus Gott der Götze/die Götzin geworden. Unser personales Reden von Gott bleibt angewiesen darauf, dass jedes *vorgefertigte* und *ingeschliffene* Bild immer wieder in der Begegnung mit dem Antlitz der/des Anderen gestürmt wird und sich darin und darüber hinaus der ikonoklastischen Intervention Gottes selbst, dem Bilderverbot, aussetzt. Nicht die Bilder, die wir uns von anderen und von uns selbst machen, sind der Stoff, aus dem Gott entsprechende Bilder zu weben sind. Wollen sie wirklich *Gottesbilder* sein, können es nicht von uns gemachte Bilder sein. Auch unsere geschlechtsspezifische *Gottesrede* bleibt darauf

³⁸ BERGER, *Männlichkeit Gottes*, 713.

³⁹ Vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 283–285.

angewiesen, dass Gott *selbstredend* immer wieder etwas von sich *sehen* lässt und uns damit ins Wort fällt.⁴⁰

Zwar stimmt es, dass der biblische Text eine ganze Fülle von Vater- und Muttermetaphern für Gott vorschlägt – meist sogar in einem einzigen Satzzusammenhang – die Theologiegeschichte ist jedoch ein trauriges Zeugnis davon, wie aus gleichwertigen biblischen Vater- und Muttermetaphern für Gott die *Mutterschaft* Gottes als *akzidentielle* Eigenschaft und die *Vaterschaft* als *substanzielle* Eigenschaft gedeutet wurde. Dies hat folglich dazu geführt, dass der Verlust der *Vater-Metapher* aus dem *Vater-Bild* einen Eigennamen Gottes gemacht hat⁴¹: Vater unser ... und noch problematischer: Heiliger Vater – womit dann – je nach Kontext – Gott oder eben doch Franziskus gemeint ist.⁴²

Dagegen eignet der stellvertretenden Repräsentation die *Dialektik von Abwesenheit und Anwesenheit*. Die Vergegenwärtigung des Abwesenden in den lebendigen, Gott gemachten Bildern lässt SEINE Abwesenheit umso deutlicher empfinden, das Bild ersetzt Sie nicht, sondern nährt die Sehnsucht nach SEINER Gegenwart. Wer Stellvertretung übt, nimmt den Platz der Abwesenden ein, um ihn für Sie freizuhalten. Die Identifikation dagegen macht die *Ikone* zum *Idol*. Idole sind selbstreferentiell; sie verweisen nicht mehr (erinnernd) auf eine ihnen vorgegebene Realität. In ihnen ist die Differenz zwischen Bild und Realität aufgehoben, denn das Idol ist selbst die einzige Realität. Der Mensch als Ikone Gottes bewahrt die *Alterität* Gottes, das menschengemachte Idol vernichtet mit ihr das Sein Gottes überhaupt.⁴³

⁴⁰ FRETTLÖH, *Wenn Mann und Frau*, 68.

⁴¹ »Aus der ›mehr bildhafte[n] Rede‹ vom väterlich(-mütterlich)en Gott ist der göttliche *Vaternamen* geworden, und zwar nicht nur als einer von vielen Namen Gottes, sondern als der eine, universale *Eigennamen*, der *alle* Züge Gottes in der Verkündigung Jesu auf sich vereint und in sich schließt. Wer aber – so gebe ich zu bedenken – aus dem *Vaterbild* den *Vaternamen* macht, immunisiert sich sowohl gegen den Einspruch des *Bilderverbots*, das einseitig männliche Rede von Gott als *Idolatrie* ausweist, als auch gegen das Theologumenon der menschlichen *Gottesbildlichkeit*, das ebenso wenig eine nur männliche Gottesanrede duldet. Mehr noch: Wer aus dem *Vaterbild* den *Vaternamen* (und gar noch als den einen und einzigen Gottesnamen) macht, kann nunmehr die *Vaterunser-Bitte* um die Heiligung des Namens unmittelbar und ausschließlich der *Vaterbezeichnung* Gottes gelten lassen. Alle anderen Benennungen, allemal die weiblichen und mit ihnen die Rede von Gott als *Mutter*, geraten damit in den Verdacht, Gott zu entheiligen.« (A.a.O., 58-59).

⁴² »Die Identifikation, die das Bild als *Abbild* versteht, hebt die *Verborgenheit* Gottes in der Sichtbarkeit SEINES Bildes auf. Das Bild wird zum *double*. Was verdoppelt ist, verliert aber seine *Einmaligkeit*. Das *Abbild* droht das *Abgebildete* überflüssig zu machen. Wer sich ein sichtbares, handgreifliches Bild von Gott macht, ›rechnet‹ nicht mehr damit, dass Gott selbst erscheinen könnte. Wer Gott in ein selbstgefertiges Bild zwingt, meint, mit IHR fertig sein, IHN kennen und über SIE verfügen zu können.« (A.a.O., 66).

⁴³ A.a.O., 66-67.

Anhand unterschiedlicher Bibeltexte zeigt Frettlöh auf, wie sich »geschlechtsspezifische Metaphern« gegenseitig ins Wort fallen.⁴⁴ Beispielsweise kann man von einer geschlechtsspezifischen Bildbrechung sprechen, wenn es in Jes 46,3⁴⁵ heißt, Gott habe eine Gebärmutter.⁴⁶ Eine solche Aussage spottet jeder Bemühung, eine Männlichkeit Gottes vor einer Weiblichkeit anzunehmen, und ist damit nachhaltiger als jene in der feministischen Theologie häufig vorzufindenden Argumentationen für eine weibliche Rede von Gott, die sich auf vermeintliche »weibliche« Eigenschaften Gottes – Fürsorge, Liebe, Güte, Milde – bezieht. Das Risiko ist meines Erachtens zu groß, damit erneut geschlechterdichotome Zwangscharakteristiken einzuführen, an deren Einhaltung oder Weigerung dann »die Frau« erkannt wird. Unter diese Kategorie fällt meines Erachtens auch jede Bemühung seitens der katholischen Kirche – auch in den letzten beiden Pontifikaten – die Rolle der Frau dadurch aufwerten zu wollen, dass man die große Bedeutung Mariens, der »Magd des Herrn« (Lk 1,38), verstärkt zum Ausdruck brachte. In entsprechenden Schreiben wird Maria in ihren beiden »Funktionen« als »Braut« Christi und »Mutter« (vgl. Brief an die Frauen Nr. 11) gewürdigt und die Bedeutung ihres herausragenden Gehorsams für die Heilsgeschichte betont und daraus die »Berufung der Frauen zum Dienst am Leben« geschlossen.⁴⁷

⁴⁴ S. Jes 46,3; 66,12b; Num 11,12; Mt 11,28. Vgl. insg. FRETTLÖH, *Mutterschöbigkeit*.

⁴⁵ »Hört mir zu, Haus Jakob, und der ganze Rest des Hauses Israel, mir aufgeladen von Mutterleib an, getragen vom Mutterschoß an«.

⁴⁶ Frettlöh verweist auf die Lutherübersetzung: »*Venite ad me, ego geram vos in utero meo.*« (WA 31/II, 370, 20–21; FRETTLÖH, *Mutterschöbigkeit*, 168).

»Schwerer aber noch wiegt in unserem Zusammenhang die geschlechtsspezifische Identität Gottes, dem Hieronymus einen uterus einverleiht: Der unaufhörlich tragende Gott ist – trotz Mutterleib und Mutterschoß – grammatikalisch *maskulin*. Das betonte fünffache »ego« wird – wenn auch nur an einer einzigen Stelle – unzweideutig männlich identifiziert: »ego ipse/ich (bin) derselbec. Also: Er hat eine Gebärmutter. Diese grammatikalisch-semantische Geschlechtsverwirrung sprengt das Bild.« (A.a.O., 155).

Anmerkung: Frettlöh weist darauf hin, dass die Medizin (und somit auch die Gesellschaft) bis in 18. Jahrhundert von einem »*Ein-Geschlecht/Ein-Leib-Modell*« ausging: Die Genitalien von Mann und Frau sind dieselben – je in unterschiedlicher Ausprägung. Das Motiv vom »*uterus Dei*« darf daher nicht (feministisch) überstrapaziert werden. Dennoch, gerade das Ein-Geschlecht-Modell gebietet einer geschlechtsspezifischen Rede von Gott Einheit; a.a.O., 159–160.

⁴⁷ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*, Die Deutschen Bischöfe 30 (21. September 1981), Bonn 1981, URL: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/DBK_1130.pdf (Stand: 11.04.2018); bes. 9, 13. Vgl. DIES. (Hrsg.), *Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166 (31. Juli 2004), Bonn 2004, bes. 21–25; vgl. Johannes Paul II.: »*Die Kirche sieht in Maria den erhabensten Ausdruck des »Genius der Frau«* und findet in ihr eine Quelle nicht versiegender Inspiration.« (DIES. [Hrsg.], *Brief Papst Johannes Pauls II. an die Frauen*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122, [29. Juni 1995], Bonn 1995, hier Nr. 10). Zur kritischen Rezeption der Rolle der Frau in den kirchlichen

Ich denke, es wird deutlich, dass auch die Mutter-/Vater-Metapher problematisch sein kann. Frettlöh plädiert allerdings keinesfalls dafür, von Gott etwa nicht mehr als Vater zu sprechen – auch wenn sie treffend auf den Bedeutungsverlust dieser Metapher hinweist und auch auf die enormen Widerstände, die die Vaterrede gerade bei Menschen hervorruft, die ihre biologischen oder familiären Väter als gewalttätig und demütigend erlebt haben. Im Grunde bescheinigt sie dieser Metapher allerdings einen generellen Bedeutungsverlust. Sie habe ihr Irritationsvermögen und ihren Bedeutungsgehalt verloren, indem sie als Eigenname Gottes umgemünzt wurde. Eine Rückbesinnung auf ihren Metapherengehalt böte hingegen das Potential, sich davon irritieren zu lassen, dass Gott väterliche Eigenschaften hat, und diese Aussage zugleich als ein kritisches Korrektiv für das Scheitern vieler irdischer Väter zu sehen, indem diese »an der göttlichen Vaterschaft orientiert und von ihr her kritisiert werden kann, statt sie affirmativ – in welcher Gestalt oder Ungestalt auch immer – ›von oben‹ bestätigt und göttlich sanktioniert zu finden. Wo irdische Väter versagen und ihre Macht missbrauchen, kann ihnen im Namen Gottes, des Vaters, widersprochen werden.«⁴⁸

Frettlöh plädiert deshalb dafür, dass Vater und Mutter *Fremdworte* für Gott bleiben müssen.⁴⁹ »Gott Vater zu nennen ist nur metaphorisch wahr«⁵⁰. Die Angemessenheit jeder Gottesrede muss sich also daran messen lassen, inwiefern sie der Unverfügbarkeit Gottes gerecht wird. Unabhängig davon, ob von Mann oder Frau, Mutter oder Vater, Adler oder Königin die Rede ist, jede Gottesrede muss sich eines definitorischen Momentes verwehren und zeichnet sich deshalb durch ihre Vielfalt aus. Dabei kann es nicht einfach darum gehen, sich möglichst viele Metaphern ausdenken, da eine schiere Fülle sicherlich nicht hilfreich ist, um eine Beziehung zu einem personalen Gott zu gestalten. Es geht darum, die Legitimität unterschiedlichster Metaphern theologisch zu begründen und die Gefahr eines reduzierten, ausschließlich maskulinen Metapherngebrauchs zu verdeutlichen sowie auf die Problematik der Ummünzung von Metaphern zu Eigennamen hinzuweisen. Und: der Theologie ins Hausaufgabenbuch zu schreiben, »heilsame Gegenbilder« zu finden (nicht zu machen).⁵¹ Dass

Verlautbarungen, vgl. u.a. KATHARINA CEMING, *Ernstfall Menschenrechte. Die Würde des Menschen und die Weltreligionen*, München 2010, 164–175. Vgl. PAPST FRANZISKUS, *Maria. Gedanken über die Mutter Gottes*, hrsg. v. Stefan Oster, Freiburg 2016; RAINER HANGLER, *Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Regensburg 2016, bes. 237–276; PAPST FRANZISKUS, *Maria. Papst Benedikt XVI. über die Gottesmutter*, hrsg. v. SanktUlrich Verlag, Augsburg 2008; HEIKE HARBECKE, *Maria und die Frau(en). Mariologische Linien bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im Gespräch mit differenzfeministischen Ideen*, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 44 (2008), 492–502.

⁴⁸ FRETTLÖH, *Wenn Mann und Frau*, 71.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 69–72.

⁵⁰ A.a.O., 69.

⁵¹ »Es sind Gegenbilder, Bilder der anderen Wirklichkeit, die unsere Erfahrung braucht, um nicht dem zu erliegen, was vor Augen liegt, es nicht für die ganze und

wir deshalb nach wie vor anthropomorphe Bilder von Gott zeichnen, stellt uns in die Tradition der biblischen Autor*innen. Wobei übrigens der Großteil der anthropomorphen Gottesrede in der Bibel geschlechtsunspezifisch ist, wenn nämlich Gottes Hände und Füße beschrieben werden oder gesagt wird, Gott sehe mit Augen oder Gott freue sich, empfinde Zuneigung oder werde zornig.⁵² Damit wird aber nicht eine bestimmte Gestalt oder Statue von Gott in den Mittelpunkt gerückt. Das, was von Gott ausgesagt wird, ist Gottes Beziehungsweise, Gottes Beziehungsfähigkeit.⁵³ Diese Bezogenheit Gottes auf Gottes Schöpfung ist es auch, die letztlich das goldene Kalb zum Sturz bringen muss. Statt des goldenen Kalbes gibt Gott den Menschen die Tora zur Weisung, denn nirgends sind die Menschen Gott näher als im Tun des Beziehungs-Willens Gottes – die Tora als Beziehungs(an)gebot (Frettlöh), auf das sich der Mensch einlassen soll. Statt Gott, die Anderen oder sich selbst in Stein zu meißein oder in Gold zu gießen, wird Gottes Wille in Stein gemeißelt. Der einzig wirklich angemessene Eigenname Gottes kommt von Gott selbst, wenn es in Ex 3,14ff. heißt⁵⁴: »Ich bin [für euch] da, als der/die ich [für euch] da bin.« Deutlicher kann es nicht gesagt werden: Gott ist Beziehung und Gott will Beziehung. Sich auf die göttliche Weisung einlassen heißt: Beziehung leben. Und in diesem Beziehungstun wird der Name Gottes geheiligt, wird der Tora entsprochen, wird das Bilderverbot gehalten.

4. VON GOTT IM LEBEN REDEN – GOTT IM LEBEN LEBEN. HANDELN SPRICHT BÄNDE!

Und hier schließt sich der Kreis. Am Ausgangspunkt meiner Ausführungen habe ich aufgezeigt, inwiefern wir Menschen überhaupt von Gott reden können. Im zweiten Schritt bin ich auf das Bilderverbot eingegangen und habe dabei immer wieder die *imago Dei* der Menschen betont und inwiefern uns die Bildervielfalt davon abhalten muss, uns auf ein Gottesbild oder auch auf ein Menschbild festzulegen oder (noch schlimmer) festlegen zu lassen. Weiterhin konnte

einzig Wirklichkeit zu halten und ihm, ob nun seinem Drohen oder seiner Faszination, widerstehen zu können. Die Frage, welche Bilder unsere Erfahrung braucht, ist nicht zu trennen von der, gegen welche Erfahrung wir (welche) Bilder brauchen. Während der affirmative Gebrauch von Bildern uns in dem Bestehenden festhält und festsetzt, öffnet die kritische Kraft der Bilder uns für die Erfahrung des Anderen.« (A.a.O., 81).

⁵² Vgl. a.a.O., 73–74. – Vgl. z.B. Ps 34,16–18: »Die Augen der Ewigen ruhen auf den Gerechten, ihre Ohren hören auf ihren Hilfescrei. Das Angesicht der Ewigen blickt auf die, die Böses tun, um deren Gedenken von der Erde zu tilgen. Als sie schrien, hörte die Ewige und rettete sie aus all ihren Bedrängnissen.« Zum »Zorn Gottes«, vgl. z.B. Gen 11,1–9.

⁵³ Vgl. SCHERZBERG, *Grundkurs feministische Theologie*, 82–83. Vgl. CARTER HEYWARD, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986.

⁵⁴ »Gott erwiderte Mose: »Ich bin da, weil ich da bin!« Er sagte: »Das sollst du den Israeliten mitteilen: »ICH-BIN-DA hat mich zu euch geschickt!« (Ex 3,14).

anhand biblischer Zeugnisse die Gleichwertigkeit von Mann und Frau aufgezeigt werden und rückschließend etwas über die Bedeutung genderperspektivierter Gottesrede geschlossen werden: dass nämlich von Gott streng genommen in allen Geschlechtern gesprochen werden muss. Auch eine bunte Vielfalt von Metaphern, die allesamt männlich sind, wird Gott nicht gerecht. Dabei geht es nicht darum, dass es etwa egal wäre, wie von Gott zu reden sei, da wir nur in Metaphern von Gott sprechen können. Vielmehr habe ich versucht, dafür zu sensibilisieren, dass jede *einseitige* (und das heißt auch – aber nicht nur – einseitig weibliche oder einseitig männliche) Gottesrede zur affirmativen Sabotage aufruft, da Metaphern nicht nur Metaphern bleiben, sondern, wie die gesamte Christentumsgeschichte bezeugt, machtpolitische Konsequenzen haben. Die Macht der Sprache sollte nicht unterschätzt werden.

Mehr noch als im Finden von Sprachbildern ist das einzige Bild, das Gott uns durch Gottes Namen vermittelt, Gottes nicht fixierender, sondern vielfältiger Beziehungsreichtum. Gott gerecht zu werden, kann sich damit nie in der Suche nach Metaphern erschöpfen, sondern im Tun des göttlichen Beziehungsauftrags. Metaphern, die diesen Beziehungsreichtum spiegeln, sind deshalb naheliegend: Ob allmächtiger Herrscher da passt, wage ich persönlich zu bezweifeln. Von Gott im Leben reden bedeutet immer auch, das, was wir von Gott verstanden haben, zu leben. Als Abbilder Gottes, in aller Vielfalt als gleichwertige Wesen geschaffen, müssen der Beziehungsreichtum und die Gleichwertigkeit aller an erster Stelle stehen. Unser Reden von Gott und Handeln in Gottes Namen sollte deshalb immer auch selbstkritisch daraufhin befragt werden, ob wir so von Gott sprechen, dass alle Menschen an-ge-sprochen sind, dass alle in ihrer Gleichwertigkeit wahrgenommen und einbezogen sind und dass alle Menschen in ihrer Vielfalt als Bilder Gottes anerkannt sind. Dies ist eine verstörende Aussage mit Blick auf Selbstmordattentäter*innen, Menschenhändler*innen, Nazis und die Donald Trumps unserer Zeit. Würden wir jedoch in unserem Handeln die legitime Vielfalt allen Seins leben, so wäre nicht nur Trump sein Wählerkreis entzogen gewesen, es gäbe Kriege und Pegida-Demonstrationen ohne Menschen und ein hoffentlich auch leeres Lampedusa.

Theologie hat hier die Chance, durch die explizite Anerkennung und Reflexion und durch eine theologische Aufwertung der legitimen Vielfalt des Seins einen Beitrag zu leisten und sich so solidarisch mit denjenigen zu zeigen, die von Gott an den Grenzen menschlichen Lebens reden. Es ginge dann darum, die Komfortzone eines domestizierten Gottesbildes zu verlassen und unsere inneren und äußeren Grenzen zu trans-zendieren. Auf geht's!

LITERATURVERZEICHNIS

- BAIL, ULRIKE u.a. (Hrsg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh ³2007.
- BECHMANN, ULRIKE, Alte Göttinnen – heutige Gottesrede. Zur Aktualität weiblicher Gottesbilder, in: ALEXANDRA BAUER/ANGELIKA ERNST-ZWOSTA (Hrsg.), »Gott bin ich und nicht Mann«. *Perspektiven weiblicher Gottesbilder*, Ostfildern ²2013, 51–72.
- BERGER, KLAUS, Die Männlichkeit Gottes, in: *EvKomm* 21 (1988), 712–714.
- BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg ²2012.
- CEMING, KATHARINA, *Ernstfall Menschenrechte. Die Würde des Menschen und die Weltreligionen*, München 2010.
- CHRIST, CAROL, Warum Frauen die Göttin brauchen, in: *Schlangenbrut* 8 (1985), 6–20.
- DALY, MARY, *Beyond God the Father*, Boston 1973.
- DEMEL, SABINE, *Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten*, Freiburg 2012.
- EBACH, JÜRGEN, Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte, in: DERS., »... und behutsam mitgehen mit deinem Gott«, *Theologische Reden* 3, Bochum 1995, 157–170.
- ENXING, JULIA, Anything flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie, in: *Herder Korrespondenz* 68 (2014), 166–170.
- EVANS, BRAD/SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, When Law Is Not Justice, in: *New York Times*, 30. Juli 2016, URL: http://www.nytimes.com/2016/07/13/opinion/when-law-is-not-justice.html?_r=0 (Stand: 11.04.2018).
- FRETTLÖH, MAGDALENE L., Der auferweckte Gekreuzigte und die Überlebenden sexueller Gewalt. Kreuzestheologie genderspezifisch wahr genommen, in: RUDOLF WETH (Hrsg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 77–104.
- DIES., Gottes »Mutterschöbigkeit« – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott, in: JÜRGEN EBACH u.a. (Hrsg.), *Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie?*, Jabboq 11, Güterloh 2002, 135–217.
- DIES., *Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind. Über geschlechtsspezifische Gottesbilder, die Gottesbildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot*, Wuppertal 2002.
- DIES., *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2006.
- GERBER, CHRISTINE, In Bewegung. Zur Frage der Geschlechterdifferenz und zu feministischen Diskursen in den Bibelwissenschaften, in: *ThLZ* 130 (2005), 1365–1386.
- GÖSSMANN, ELISABETH, Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: THEODOR SCHNEIDER (Hrsg.), *Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie*, QD 121, Freiburg 1989, 25–52.
- GRUBER, FRANZ, Schöpfungslehre, in: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hrsg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 131–172.
- HANGLER, RAINER, *Juble, Tochter Zion. Zur Mariologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Regensburg 2016.

- HARBECKE, HEIKE, Maria und die Frau(en). Mariologische Linien bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im Gespräch mit differenzfeministischen Ideen, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 44 (2008), 492-502.
- HÄRLE, WILFRIED, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995.
- HEB, RUTH/JANOWSKI, J. CHRISTINE, Die Irritation der Irritation? Zum »Genderbewusstsein« im Religionsschulbuch und in systematisch-theologischen Lehrkompendien, in: *ZPT* 57 (2005), 241-250.
- HEYWARD, CARTER, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986.
- HIEKE, THOMAS, Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellungen, in: KARLHEINZ RUHSTORFER (Hrsg.), *Gotteslehre. Theologie studieren – Modul 7*, Paderborn 2014, 19-72.
- HOFF, GREGOR MARIA, Ekklesiologie, in: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hrsg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 431-466.
- JOHNSON, ELIZABETH A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 102002.
- DIES., *Der Lebendige Gott. Eine Neuentdeckung*, Freiburg 2016.
- KELLER, CATHERINE, The Flesh of God. A Metaphor in the Wild, in: DARBY K. RAY (Hrsg.), *Theology that Matters. Economy, Ecology and God*, Minneapolis 2006, 91-107.
- DIES., *On the Mystery. Discerning God in Process*, Minneapolis 2008.
- LIEVENBRÜCK, URSULA, Theologische Anthropologie, in: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hrsg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 173-230.
- MARSCHLER, THOMAS/SCHÄRTL, THOMAS (Hrsg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014.
- MATTHIAE, GISELA, *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen*, Praktische Theologie heute 45, Stuttgart 1999.
- MCFAGUE, SALLIE, Mother God, in: ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA (Hrsg.), *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, Orbis 1996, 324-329.
- MOLLENKOTT, VIRGINIA, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München 1985.
- MULACK, CHRISTA, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983.
- NUTT, AURICA, *Gott, Geschlecht und Leiden. Die feministische Theologie Elizabeth A. Johnsons im Vergleich mit den Theologien David Tracys und Mary Dalys*, Münster 2002.
- DIES., Gott weint. Der mitleidende, weibliche Gott in Gestalt der jüdischen Schekinah, in: ALEXANDRA BAUER/ANGELIKA ERNST-ZWOSTA (Hrsg.), »Gott bin ich und nicht Mann«. *Perspektiven weiblicher Gottesbilder*, Ostfildern 2013, 73-82.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988.
- PAPST FRANZISKUS, *Maria. Papst Benedikt XVI. über die Gottesmutter*, hrsg. v. Sankt-Ulrich Verlag, Augsburg 2008.
- DERS., *Maria. Gedanken über die Mutter Gottes*, hrsg. v. Stefan Oster, Freiburg 2016.
- PIRANI, ALIX (Hrsg.), *Absent Mother. Restoring the Goddess to Judaism and Christianity*, Bristol 1991.

- RADFORD RUETHER, ROSEMARY, *Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology*, Beacon 1973.
- RAHNER, JOHANNA, *Einführung in die katholische Dogmatik*, Darmstadt ²2014.
- RUHSTORFER, KARLHEINZ, Christologie, in: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hrsg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 231-280.
- SCHERZBERG, LUCIA, *Grundkurs feministische Theologie*, Mainz 1995.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, HELEN, *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils*, Stuttgart 1992.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELIZABETH, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*, Die Deutschen Bischöfe 30 (21. September 1981), Bonn 1981, URL: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/DBK_1130.pdf (Stand: 11.04.2018).
- DIES. (Hrsg.), *Brief Papst Johannes Pauls II. an die Frauen*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122 (29. Juni 1995), Bonn 1995.
- DIES. (Hrsg.), *Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166 (31. Juli 2004), Bonn 2004.
- THÜRMER-ROHR, CHRISTINA, *Vagabundinnen. Feministische Essays*, Berlin ⁴1988.
- WACKER, MARIE-THERES, Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe, in: DIES. (Hrsg.), *Der Gott der Männer und Frauen*, Düsseldorf 1987, 11-37.
- WERBICK, JÜRGEN, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg ⁴2010.
- WILLIAMS, DELORES S., *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 2003.