

# THEMA: FEMINISTISCHE THEOLOGIE

- SCHWIERIGKEITEN MIT DEN BILDERN.  
ANFRAGEN EINER FEMINISTISCHEN THEOLOGIN AN DEN  
„GOTT DER VÄTER“

„Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“ So wird die heilige Messe eröffnet, so beten Millionen von Christgläubigen auf der ganzen Welt. Dieses Grundgebet des Christentums hat uns alle wohl zutiefst geprägt, dieses Gebet ist eine Kurzformel unseres Glaubens und uns lieb und wert, an diesem Gebet läßt sich aber auch Art und Ausmaß der Schwierigkeiten fassen, denen Frauen begegnen, wenn sie sich auf den Weg machen, ihren ererbten Glauben eigenständig anzueignen und zu leben, wenn sie versuchen, auf ihre Situation als Frauen in Gesellschaft und Kirche zu reflektieren und der Glaube der Väter ihnen darüber problematisch zu werden beginnt. Das Kreuzzeichen, Grundgebet des Christentums, wird deshalb bei den folgenden Überlegungen im Mittelpunkt stehen.

Diese Überlegungen sehen sich in einer doppelten Spannung, die im Titel angedeutet ist: einerseits müssen die Schwierigkeiten thematisiert werden, die gerade Frauen mit den traditionellen Bildern von Gott heute haben, andererseits aber soll diese Überschrift auch erinnern an das Bilderverbot der Zehn Gebote, das ich als Erbe der hebräischen Bibel an das Christentum sehr ernst nehmen will und das mir bei der Suche nach Antwort auf meine Fragen ein kritisches Korrektiv sein kann. Denn ich sehe mich als christliche feministische Theologin in einem Gespräch nach zwei Richtungen: einerseits will ich unsere Schwierigkeiten, die Schwierigkeiten von Frauen unserer Zeit kritisch an unsere Glaubenstradition herantragen und aufdecken, wie sehr gerade unsere christlich-katholische Tradition dazu beigetragen hat und weiter beiträgt, die Stellung der Frau als das zweite, das minderwertige Geschlecht festzuschreiben; andererseits aber finde ich in dieser selben Glaubenstradition auch meinen Standort, von dem aus ich unsere heutige Situation kritisch befragen kann, finde ich diesen Standort oft gerade im Rückgriff auf die Heilige Schrift des Alten Testaments.

## *Gefangenschaft der Sprache*

„Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“ So sind wir gewohnt zu beten, und wir machen uns unsere Bilder dazu. Damit ist zunächst

die ganz konkrete bildliche Darstellung gemeint, damit verbunden sind jedoch immer auch Vorstellungen vom Wesen oder von den Eigenschaften Gottes und von Gottes Handeln in der Welt und an den Menschen. Was aber wäre, wenn wir von Kindesbeinen an mit folgendem Gebet groß geworden wären: „Im Namen der Mutter, der Tochter und der Heiligen Geisteskraft.“ Hätte eine solche Gebetsformulierung nicht auch eine ganz andere Bilderwelt wachgerufen, würden wir uns Gott dann nicht erheblich anders vorstellen?

Diese Verfremdung unseres Kreuzzeichens, so provokativ sie vielleicht zunächst wirken mag, kann immerhin eines sehr deutlich machen: Es ist von den Gegebenheiten unserer Sprache her nun einmal so, daß wir, wenn wir von Gott als Person sprechen, anscheinend nicht daran vorbeikommen, uns für das männliche oder weibliche Geschlecht zu entscheiden, und daß im Deutschen wie in vielen anderen Sprachen vom grammatischen Geschlecht her die drei Personen der Dreifaltigkeit wie auch die Bezeichnung für Gott selbst männlich sind. Das Problem dieser Festschreibung ist nun ein doppeltes: einerseits liegt dadurch nahe, daß das männliche und das weibliche Geschlecht in der Anwendung auf Gott nicht gleich geeignet seien, sondern das männliche Geschlecht geeigneter, also der Wirklichkeit Gottes entsprechender zu sein scheint. Andererseits führt eine solche Festschreibung Gottes auf das männliche Geschlecht aber auch in die Versuchung, den irdischen Mann mit dem Glanz dieser größeren Gottähnlichkeit zu umgeben: der Vater im Himmel legitimiert die Autorität irdischer Väter aller Art. Den göttlichen Sohn können Frauen nach römischer Lehre nicht im Amt repräsentieren, weil sie ihm nicht geschlechtsgleich sind, der Geist ist durch eine lange philosophisch-theologische Tradition mit dem männlichen Prinzip verbunden, das zumeist auch als das höherwertige gilt und dem das weibliche, minderwertige Prinzip des Leibes oder der Materie gegenübersteht, auf das ihrerseits die Frauen festgelegt werden.

„Im Namen der Mutter, der Tochter und der Heiligen Geisteskraft“ – diese Formel kann also zunächst einmal bewußt machen, wie einseitig, nämlich von EINEM Geschlecht her geprägt unsere Alltagssprache und Alltagsvorstellung von Gott ist. Aber sagt diese Formel mehr als das? Ist es nicht müßig, weiter über sie nachzudenken; werden mit einer solchen Formel nicht Bilder beschworen, die ganz sicher unter das Bilderverbot unseres Glaubens fallen?

### *Gott – Vater*

Was zunächst die Rede von Gott der Mutter angeht, so scheint sie durch das inzwischen berühmte Wort Papst Johannes Pauls I. gleichsam aus dem Bilderverbot herausgenommen. In seiner Ansprache zum Angelus am 10. 9. 78 spielte dieser Papst auf das Wort aus dem Buch Jesaja (49, 15) an, in dem Gott

mit einer Mutter verglichen werde, und er äußert dazu: „Auch wir hier empfinden genauso . . . (Gott) ist unser Vater, noch mehr, er ist uns auch Mutter.“

Aber bleibt nicht die Bezeichnung „Vater“ für Christen schlechthin unaufgebbar? Immerhin hat ja nach Ausweis der Evangelien Jesus selbst die Anrede Vater für Gott allen anderen Bezeichnungen vorgezogen und ist sein Titel „Sohn Gottes“ eng darauf bezogen. Doch gerade weil diese Anrede Gottes für die jüdischen Glaubensschwester und -brüder Jesu nicht in der Weise im Vordergrund stand wie bei Jesus selbst, ist es außerordentlich wichtig zu fragen, worauf diese Vorsicht beruht und auch, wie Jesus und die Männer und Frauen in seiner Nachfolge diese Anrede verstanden haben.

In der hebräischen Bibel erscheint die Anrede „Vater“ für Gott recht vereinzelt, insgesamt nur sechsmal (Dtn 32, 6; Jes 63, 13; 2 Sam 7, 14; Ps 89, 27; Ps 68, 6 und Sir 23, 1), was sicherlich damit zu erklären ist, daß sich die Texte des Alten Testaments absetzen wollen von ihrer Umwelt. Diese Absetzung geschieht im wesentlichen in zwei Punkten: in der Umwelt Israels werden männliche Götter als Väter anderer Götter verehrt und galt der männliche Gott als Gegenüber zur weiblichen Erde gleichsam als der Vater allen Lebens, Wachsens und Gedeihens. Der Gott Israels aber hat keine Götterfamilie, sondern ist der Eine; der Gott Israels hat die Welt nicht aus sich hervorgebracht, so daß sie selbst Teil des Göttlichen wäre, sondern von sich unterschieden, nämlich geschaffen, und auch das Leben in der Welt verdankt sich nicht der fortwährenden väterlichen Zeugungskraft dieses Gottes. Dieses zweifache Mißverständnis des Vaternamens brauchte Jesus wohl nicht zu fürchten, als er die Männer und Frauen in seiner Nachfolge das Vaterunser lehrte, denn eine Versuchung durch andere Götter oder eine Vergöttlichung der Lebenskräfte in der Welt gab es bei ihnen wohl kaum, sondern Jesus konnte an eine andere Linie anschließen, die in den heiligen Schriften seines Volkes angedeutet war, die Anrufung Gottes als Vater und Schöpfer seines Volkes, als Vater und Schutz des einzelnen Beters und als Vater und Ernährer der Armen, Witwen und Waisen. Und nach Ausweis des Evangelisten Matthäus war die Anrufung des Vaters im Himmel geradezu ein Hindernis, einen Menschen, einen irdischen Mann nun mit dem Titel Vater zu bezeichnen: „Auch sollt ihr niemand unter euch auf Erden Vater nennen, denn einer ist euer Vater, der im Himmel“ (Mt 23, 9).

Für feministische Theologinnen ergeben sich von diesem Befund her zwei mögliche Konsequenzen: in einer Kirche, in der nach wie vor mit der Berufung auf den Vaternamen geistliche und davon abgeleitet zuweilen sehr materielle Gewalt gerade auch gegenüber Frauen ausgeübt wird, können sie sich weigern, mit der Anrede Vater die Ehre einem anderen als Gott allein zu geben. Das Vaterunser oder das Kreuzzeichen könnten so zum Gebet des Widerstands gegen alle Arten weltlicher Machtanmaßung von Vätern, Söhnen oder solchen, die glauben, im Besitz des Geistes zu sein, werden. Diese Konsequenz liegt besonders nahe für

solche feministische Theologinnen, die sich der Theologie der Befreiung verbunden fühlen.

Oder aber die Mißdeutlichkeit des Vatertitels erscheint als so ausgeprägt, der Mißbrauch, der mit ihm getrieben wurde und wird, so gravierend, daß Frauen es vorziehen, auf den Vatertitel für Gott ganz zu verzichten. Sie können sich damit auf die Tradition des Alten Testaments berufen, das diesen Titel sichtlich zu vermeiden sucht. So sehr ich persönlich eher mit der kritischen Neuverwendung des Vatertitels im eben beschriebenen befreiungstheologischen Sinn sympathisiere, so notwendig erscheint mir die Verweigerung dieses Titels dort, wo in kirchlichen Kreisen gegen die feministische Theologie vorgegangen wird mit dem Argument, die Vaterschaft, und das besage die Männlichkeit Gottes, sei ein notwendiger Ausdruck des geoffenbarten Glaubens, und deshalb müßten alle Versuche, von Gott in anderen als in männlichen Gleichnissen zu sprechen, als irrig angesehen werden. Mit einer solchen Behauptung ist wieder die Ebene erreicht, auf der schon das Alte Testament streitet, ist Gott in letzter Instanz durch das männliche Geschlecht bestimmt, ist Selbstvergötzung des Mannes betrieben. Hier können, dürfen, ja müssen Frauen mit Nachdruck an den Kampf der Propheten um die Entsexualisierung des Gottes Israels erinnern, einen Kampf, den Jesus als geklärt voraussetzt und hinter den keiner zurückfallen sollte.

### *Gott – Mutter*

Wie steht es nun angesichts dieser komplexen Problematik mit der Bezeichnung „Mutter“ für Gott? In der hebräischen Bibel erscheint sie nur ein einziges Mal, aber immerhin in einem Text, der sich direkt als Gottesrede ausgibt (Jes 66, 15).<sup>1</sup> Dazu kommt die von *Johannes Paul I.* zitierte Stelle Jes 49, 15, an der aber nicht direkt die Bezeichnung „Mutter“ verwendet wird, sondern die Rede ist von der Frau, die ihr Kind nährt, wo also eine typische mütterliche Tätigkeit auf Gott bezogen wird. Von dieser letztgenannten Stelle her läßt sich der Kreis der in Frage kommenden Texte erweitern, indem nämlich all jene Aussagen einbezogen werden, an denen Gott spezifisch mütterliche Eigenschaften oder Tätigkeiten zugeschrieben sind. Die markanteste ist wohl die Rede von Gottes Mutterschoß (z. B. Jes 46, 3); hierhin gehört etwa auch das Kapitel 11 des Hoseabuches. Die Bewußtmachung dieser biblischen Traditionen von Gott der Mutter sind wichtig, weil sie uns zeigen, daß wir in unserem Sprechen von Gott nicht auf die Welt des Väterlich-Männlichen allein festgelegt sind, sondern gerade dann, wenn wir Mütterlichkeit und Väterlichkeit an ihren biologischen Komponenten messen wollen, feststellen können, daß jedenfalls in der hebräischen Bibel dem Bereich des Mütterlichen (im Mutterleib tragen, Gebären, Stillen) ein überraschend breiter Raum gegeben wird.

Für den richtigen Umgang mit dieser Rede von Gott dem Vater bzw. Gott der Mutter aber mag uns gerade das Fehlen der Mutterbezeichnung im Neuen Testament einen wichtigen Fingerzeig geben. Wenn nach dem Alten Testament das Spenden von Trost direkt als Aufgabe des mütterlichen Gottes beschrieben ist oder das Wort für Erbarmen sprachlich unmittelbar mit dem Wort für Mutterschoß zusammenhängt, dann sind hier bestimmte Tätigkeiten oder Verhaltensweisen, die gemeinhin als weiblich-mütterlich gelten, auf Gott übertragen worden. Im Neuen Testament nun ist es der göttliche Vater, der sich seiner Kinder erbarmt und sie tröstet. Umgekehrt zeigt uns ein Blick in das alte Israel, daß die Tätigkeiten und Eigenschaften von Müttern keineswegs mit den, fast möchte ich sagen, Klischees abgedeckt sind, die wir gemeinhin für mütterlich halten. Die Mutter des amtierenden Königs etwa bekleidete ein wichtiges politisches Amt; mit dem Titel „Mutter in Israel“ bezeichnet sich die Richterin, Prophetin und Kriegerin Debora. Die Tätigkeiten und die dazu erforderlichen Eigenschaften dieser Mütter sind also sicher nicht auf die Formel des Schützens und Nährens zu bringen, sondern spielen sich, auch auf unsere Verhältnisse übertragen, in der Welt der Öffentlichkeit, in der Welt der Männer ab, haben mit politischer Entscheidungsbefugnis, Durchsetzungskraft, Streben nach öffentlicher Gerechtigkeit zu tun. Solche Muttergestalten sind der feministischen Beschäftigung mit der Bibel nicht zuletzt deshalb wichtig, weil sie traditionelle Weiblichkeits- (und Männlichkeits-)klischees aufbrechen helfen. Auch in der Rede von Gott der Mutter kann es dementsprechend nicht darum gehen, dem allzu väterlich-strengen Gott einige mildernde, typisch mütterliche und d. h. zumeist von der biologischen Mutterschaft unmittelbar abzuleitende Züge zuzuschreiben. Vielmehr wäre festzuhalten, daß das Vaterbild wie das Mutterbild jeweils auf die ganze Fülle des Göttlichen zu verweisen vermag und dies Anstoß sein könnte daran zu arbeiten, daß auch auf Erden beiden Geschlechtern ermöglicht wird, die ganze Fülle ihrer Gottebenbildlichkeit in allen Bereichen zu verwirklichen.

### *Jesus – die Tochter Gottes?*

Wie steht es nun aber mit dem Bild Gottes, das uns in Jesus Christus erschienen ist, wie steht es mit der Menschwerdung Gottes im Mann Jesus? Sind wir dadurch nicht theologisch und sprachlich festgelegt, so daß es unmöglich wird, von einer Tochter statt eines Sohnes Gottes zu sprechen?

Immerhin können wir darauf verweisen, daß das Neue Testament selbst und die frühe christliche Tradition offenbar keine größeren Schwierigkeiten damit hatte, neben der Sohnesbezeichnung für Jesus Christus auch die Bezeichnung der Weisheit Gottes aufzunehmen, eine von der alttestamentlich-jüdischen Tradition her eindeutig weiblich geprägte Titulatur. Insofern die Weisheit gemäß dieser Tradition als aus Gott hervorgegangen gilt, ja, im 8. Kapitel des Buches der Sprüche direkt in Analogie zur Entstehung eines Menschenkindes als von Gott gezeugt, im Mutterleib gewebt und geboren beschrieben

wird, wäre es gerechtfertigt, Jesus als die Weisheit die Tochter Gottes zu nennen. Dieses Beispiel zeigt, daß es dem Neuen Testament wie der frühen christlichen Tradition nicht auf die Männlichkeit des Menschen Jesus ankam, als sie ihn den Sohn Gottes nannte. Dann aber ist auch die Frage nicht müßig, inwiefern es dogmatisch möglich ist, von der Tochter Gottes zu sprechen.

Genau dieser Frage stellt sich der katholische Theologe *Michael Schmaus*, dessen mehrbändige Dogmatik um das 2. Vatikanische Konzil herum ihre große Zeit hatte. Schmaus hält zunächst fest: „Wenn die zweite göttliche Person Sohn genannt wird, so wird hiermit nicht ein geschlechtlicher Unterschied angedeutet, sondern nach der Analogie des Verhältnisses von Eltern und Kindern im irdischen Bereich der Ursprungszusammenhang zwischen der ersten und der zweiten göttlichen Person ausgedrückt.“ Hier ist das Mißverständnis abgewehrt, man müsse die Bezeichnung „Sohn“ geschlechtsspezifisch verstehen. Es geht in dieser Bezeichnung „Sohn“ nicht um Männlichkeit im Unterschied zu Weiblichkeit, sondern um die Wesensgleichheit Christi mit dem Vater im Unterschied zur geschaffenen Welt.

Der Text fährt fort: „Es mag zunächst nicht selbstverständlich erscheinen, wenn für die Kennzeichnung dieses Zusammenhangs das Wort ‚Sohn‘ und nicht das Wort ‚Tochter‘ gewählt wird.“ Diese Überlegung finde ich insofern bemerkenswert, als Schmaus sich hier eigens Rechenschaft gibt über den dennoch nicht zu vermeidenden geschlechtsspezifischen Klang der Bezeichnung „Sohn“. Er zeigt sich, was keineswegs selbstverständlich ist, durchaus sensibel für ein Problem, das vor allem Frauen auf den Nägeln brennen dürfte – es ist die Zeit, da die ersten Frauen ein Theologiestudium abschließen, gar promovieren, da Frauen wie *Elisabeth Gössmann*, Mitarbeiterin bei *Schmaus*, über ihre Rolle in der Kirche beginnen nachzudenken und zu schreiben.

Dennoch „hat diese Wahl ihren tiefen Grund. Er ist darin zu sehen, daß mit dem Wort ‚Sohn‘ die Aktivität, näherhin die in der Öffentlichkeit des Himmels und der Welt sich vollziehende Aktivität der zweiten göttlichen Person betont wird“ (Kath. Dogmatik, 1. Band, München 1960, 471). Im Klartext: Töchter sind nicht aktiv, Töchter agieren nicht in der Öffentlichkeit, und daher eignet sich ihre Welt nicht zu Aussagen über die zweite göttliche Person. Bei aller Hellsichtigkeit: Hier ist in Reinform das Klischee reproduziert, das auch heute in der Kirche wie in weiten Teilen unserer Gesellschaft das Bild DES Mannes und entsprechend DER Frau bestimmt und festlegt: Kennzeichen des Mannes ist das Aktivwerden, ist der Bereich der Öffentlichkeit, Kennzeichen der Frau dagegen das Passivsein, der Bereich des Inneren, des Hauses, des Privaten. Der jeweilige status quo, in diesem Fall die Frauen beschränkende Realität, wird zum Kriterium der Rede von Gott, statt umgekehrt die Rede von Gott kritisch auf die Verhältnisse zu beziehen und um Veränderung bemüht zu sein. In diesem Sinn vermöchte der Titel „Tochter Gottes“ gerade einzuklagen, was Schmaus als einziges Argument gegen dessen Verwendung in der Rede von Gott festhält, die (bisher ausstehende) Einbeziehung der Frau in die Öffentlichkeit des Himmels und der Welt.

### *Jesus – Wahrer Gott und wahrer Mann?*

Diese Formulierung verweist auf den hauptsächlichen Stolperstein, der für Frauen mit der Rede vom „Sohn Gottes“ gegeben ist. Denn ein öffentliches Handeln gleichsam vermittelnd zwischen Himmel und Erde ist das des Priesters in der Kirche; das Priestertum aber ist, nachdrücklich bekräftigt durch die bekannte

römische Erklärung „Inter insigniores“ von 1976, den Frauen verschlossen. Diese Erklärung argumentiert nun nicht mit dieser doch noch relativ äußerlich bleibenden Rollentrennung zwischen Mann und Frau, sondern direkt mit dem Geschlecht des Mannes aus Nazaret. Ihr zentraler Gedanke ist folgendermaßen zusammenzufassen: Die Menschwerdung Gottes ist in der Form des männlichen Geschlechts erfolgt. Dieser faktischen Bestimmung, die Gott seinem Heilsplan gegeben hat, ist im Sakrament Rechnung zu tragen. Denn zwischen Bezeichnetem, nämlich Jesus Christus, und Bezeichnendem, nämlich dem Priester, muß eine natürliche Ähnlichkeit gegeben sein, die nur vom Mann, nicht von der Frau erbracht werden kann.

Zu dieser Argumentation ist von einsichtigeren Theologen und kritischen Theologinnen schon viel gesagt worden; ich verweise nur auf den m. E. zentralen Aspekt: Die Argumentation ist sexistisch, d. h. auf das Geschlecht fixiert, und damit theologisch falsch. Denn wenn wir die christologische Voraussetzung dieser römischen Argumentation betrachten, so müssen wir feststellen, daß hier gerade noch ein geschlechtsspezifischer Unterschied in Gott selbst hineingetragen wird. Von der Menschwerdung in Form des männlichen Geschlechts wird zurückgeschlossen auf die Männlichkeit der zweiten Person der Trinität. Das Sexistische dieser Argumentation liegt darin, daß hier völlig willkürlich und einseitig *ein* bestimmendes Merkmal des Menschlichen, die Geschlechtlichkeit, herausgegriffen und als allein ausschlaggebend behauptet wird. Ebenso wenig aber wie es einen Menschen ohne Geschlecht gibt, gibt es Menschen ohne bestimmte Hautfarbe oder ohne eine ganz bestimmte Biographie, die durch Eltern, Freunde, konkrete Ereignisse im Verlauf ihres Lebens geprägt ist. Wenn wir also das wahre Menschsein Jesu Christi ganz ernstnehmen wollen, dürfen wir es gerade nicht auf sein Mannsein hin verkürzen, sondern müssen ebenso, und daran haben sich in der Geschichte des Christentums manchesmal die Geister geschieden, auch etwa sein Judesein betonen, müssen im Grunde auf die unverwechselbare Individualität dieses einen konkreten Menschen Jesus von Nazaret mit seiner Geburt im Stall bis hin zu seinem Tod am Kreuz insgesamt verweisen. Dann zeigt sich in der Tat, daß der Titel „Sohn Gottes“ zwar auch auf das männliche Geschlecht verweist, das die zweite göttliche Person mit ihrer menschlichen Natur konkret angenommen hat, daß dieser Titel aber seine Prägung vor allem in den frühen Glaubensbekenntnissen der Kirche erhalten hat, in denen es der Intention nach um anderes als um Geschlechtsunterschiede ging. Hier kann ich sogar der schließlichen Eliminierung der Rede von Christus als der Weisheit aus feministisch-theologischer Perspektive einiges abgewinnen: Wo die Weisheit, wie etwa in der arianischen Christologie, als erstes *Geschöpf* Gottes gilt (und Christus nicht mehr als „wesensgleich“ dem Vater), ist die Konsequenz, die Frau als *Geschöpf des Mannes* zu (miß-)deuten, nicht fern.

*Geisteskraft*

In unserer Tradition ist das Weisheitssymbol eher mit dem Heiligen Geist verbunden, „der“, wie das grammatische Geschlecht unseres deutschen Wortes „Geist“ im Hebräischen wie Aramäischen ebenfalls nahezulegen scheint, damit weibliche Züge erhält. Die Berufung auf die weiblich-göttliche Geisteskraft scheint mir insgesamt gesehen allerdings weniger als Grundlage einer feministischen Theologie geeignet zu sein, in der es Frauen darum geht, aufzuzeigen, wie selbstverständlich die traditionelle Theologie in ihrer Rede von Gott und dem Menschen von einer Rangordnung zwischen Männlichem und Weiblichem ausgegangen ist, einer Theologie, mit der Frauen sich selbst auf den Weg machen und als mündige und kompetente Christinnen ernstgenommen werden wollen. Zwar weht der Geist, wo er will, aber vom Geist sagt auch das Credo: der vom Vater und vom Sohne ausgeht, was immerhin zumindest in der Gefahr des Mißverständnisses steht, als setze der Geist den Vater und den Sohn voraus, als setze also das Weibliche das Männliche voraus. Von der Ambivalenz der Weisheitssymbolik war bereits die Rede. Da zudem die christliche Dogmengeschichte von der Schwierigkeit begleitet ist, das Personsein des Geistes nicht ebenso wie das des Vaters und des Sohnes explizieren zu können und dies über weite Strecken nur so vornahm, daß sie den Geist als das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn auslegte, würde sich für den Geist als das weibliche Prinzip der Trinität nur eine Verstärkung des traditionellen, besonders kirchlichen Weiblichkeitsklischees ergeben, nach dem die Frau ohnehin wesentlich durch Relation zu Ehemann und Kindern und als Vermittlerin zwischen beiden Teilen oder, als Ordensfrau, durch Relation zum Bräutigam Christus bestimmt ist, nach der die Frau eben als eigener Mensch völlig auf der Strecke zu bleiben droht.

So sehr ich also die Rede von der Heiligen Geisteskraft für schriftgemäß halte, so skeptisch bin ich allerdings, wie groß die kritische Kraft eines solchen neu ausgelegten weiblichen Symboles sein könnte. In der Rede vom Geist kommt mir persönlich mehr derjenige Symbolbereich entgegen, der für den Geist mehr als für die anderen beiden göttlichen Personen geläufig ist, die nichtpersonale Geist-Symbolik etwa von Feuerzunge oder Windbraus, von siebenfältigem Schatz, von Geschenk oder Pfand, wie sie uns in der Pfingstliturgie so reichlich begegnet und die ich in der Bezeichnung „Geisteskraft“ versucht habe einzufangen. Sie kann uns eindringlich daran erinnern, daß selbst und gerade das Reden und Bilden von personalen, menschengestaltigen Gott unter das Verdikt des Bilderverbots fällt, daß wir selbst und gerade unsere eigene Wirklichkeit, in der Frauen durchweg als das zweite, abgeleitete Geschlecht gelten, nicht ungebrochen in der Rede von Gott verwenden dürfen.

*Zusammenfassend-systematisierende Thesen*

1. Die Frage nach Gottesbildern, die Suche nach neuen Bildern in der Rede von Gott können wir nicht loslösen vom Bilderverbot. Dieses bezieht sich zwar seinem ursprünglichen Sitz im Leben im alten Israel nach auf konkrete, von Menschen gemachte Bildwerke. Insofern solche aber immer auch Wesen und Eigenschaften eines Gottes oder einer Göttin ausdrücken wollten, entspricht ihre Verfertigung

dem, was Sprache ebenfalls tut. Daher war es konsequent, das Bilderverbot auch auf die theologische Sprache, auf die Rede von Gott zu beziehen – das Judentum geht gar noch einen Schritt weiter und bezieht auch die Rede zu Gott, das Gebet mit ein.

2. Diesem Anspruch des Bilderverbots versucht sich die traditionell sogenannte negative Theologie zu stellen. Reden von Gott kann demnach angemessen nur in der Negation irdischer und insbesondere menschlicher Wirklichkeiten geschehen, in Aussagen darüber, wer und was Gott nicht ist. Die feministische Theologie bezieht einen guten Teil ihrer kritischen Kraft aus ihrem Selbstverständnis als negative Theologie, die sich in dem Satz des Propheten Hosea aus dem 11. Kapitel seines Buches zusammenfassen läßt: „Denn Gott bin ich, nicht Mann.“ Aber auch in solchen Sätzen können wir auf Bilder nicht verzichten, sind Bilder unentrinnbar, und dies gilt auch für uns Christ/inn/en besonders noch einmal dann, wenn wir zu Gott beten wollen. Unsere Aufgabe wäre es deshalb, eine Kriteriologie zu entwickeln, die uns einen angemessenen Umgang mit den unentrinnbaren Bildern erlaubt.

3. In diesem Sinne bin ich den Grundbezeichnungen des Kreuzzeichens entlanggegangen. In Verfremdung und im Hinterfragen solcher Verfremdung mag deutlich geworden sein,

- wie wir rein von unserer Sprache her auf einseitige, nämlich männliche Bilder von Gott festgelegt zu werden drohen;
- wie vielschichtig demgegenüber schon unsere eigene Glaubenstradition ist;
- wie wenig kritisch die traditionelle Theologie und vor allem die kirchliche Sprache mit den Bildern umgeht, wenn sie deren Angemessenheit am jeweiligen status quo mißt, statt umgekehrt die Fülle der uns gegebenen Bilder kritisch zur Veränderung des status quo einzusetzen.

4. In diesem Sinne haben die weiblichen Bilder in der Rede von Gott als solche bereits bilderstürmende Wirkung: Sie entlarven allererst die traditionellen, vorgegebenen Bilder als Bilder eines Götzen im Himmel, als von Menschen, von Männern gemachte Bilder, mit denen wiederum männliche Herrschaft auf Erden gefestigt wird. Weibliche Bilder in der Rede von Gott wollen den Götzen stürzen und klagen damit gleichzeitig die Veränderung unserer Wirklichkeit ein im Sinne der Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter.

5. Auch die Bilder der feministischen Theologie aber werden sich noch einmal am Bilderverbot messen, werden nicht die Herrschaft neuer Götzen aufrichten, sondern im Namen des/der Ganz Anderen ein Ausdruck nicht ermüdender Götzenkritik sein.