

Marie-Theres Wacker

## Wider die Selbstvergötzung des Mannes

### Zum Anliegen feministischer Theologie

In Luise Rinsers Roman „Mirjam“ disputiert die jüdische Frau Maria Magdalena mit dem Lieblingsjünger Jochanan Johannes:

*„Ich aber dachte, was mir nie zuvor zu denken eingefallen war und worüber ich selbst erschrak wie über eine Lästung: warum, so dachte ich, nahmen die Astrologen mit aller Selbstverständlichkeit an, das vorhergesagte Kind sei ein männliches? Warum mußte der Messias ein Mann sein? Warum sollte der Höchste ein Mann sein? Freilich: niemand sagte das so, denn niemand konnte über den Höchsten etwas aussagen, das galt. Aber stellte sich auch nur ein einziger Jude je vor, dieser ewige ER konnte eine Frau sein?*

*Selbst mir kam das lächerlich vor. Keine Frau, das nicht, aber auch kein Mann. Das Unnennbare, das ALLES war: Mann und Frau.*

*Aber der Messias: konnte er keine Frau sein? Gab es nicht große Frauen in unserm Volk, Prophetinnen, Weise, Heilige, und auch solche, welche das Geschick ihres Volkes lenkten: Jaël, Esther, Jehudit. Und waren Frauen nicht besser geeignet, Frieden zu stiften und Leben zu hüten?*

*Jochanan, warum gilt der Mann mehr als die Frau, warum diese stillschweigende Abmachung, der Höchste sei ein Mann?*

*Weil der Geist männlich ist.*

*Du Narr! Als ob der Geist, wenngleich männlich, an den Mann gebunden wäre!“*

Die Schriftstellerin Luise Rinser hat ihre Mirjam mit kaum zu überbietender Klarheit aussprechen lassen, was heutige feministische Theologie ist, tut, erstrebt. In drei Schritten möchte ich daher diesen Textausschnitt kommentieren und Material füllen. Zur feministi-

schen Theologie haben bestimmte Erfahrungen und Einsichten von Frauen, die über ihren Glauben Rechenschaft ablegen wollen, geführt. Sie erkennen als zentrales theologisches Problem, daß das gängige Sprechen von Gott einseitig männlich geprägt ist und infolgedessen als höchste Form des Menschseins das Mannsein festschreibt. Solchen Verzerrungen, deren Auswirkungen in der kirchlichen Praxis nur allzu greifbar sind, versuchen feministische Theologinnen ein Sprechen von der Wahrheit Gottes entgegenzustellen, das auf eine Gemeinschaft mündiger Frauen wie Männer vor Gottes Angesicht verweisen möchte.

### I. Erfahrungen und Einsichten

In Mirjam aus Magdala, mit den Augen Luise Rinsers gesehen, können sich viele Frauen von heute wiedererkennen. Mirjam ist im heiratsfähigen Alter und sieht sich vor dem Erwartungsdruck, möglichst bald die Rolle als Ehefrau, Mutter und Nur-Hausfrau zu übernehmen. Neugierig und wissensdurstig aber war sie auch oft bei den abendlichen Gesprächen ihres Vaters mit Geschäftsfreunden anwesend und hat aufgenommen, was sich ihr bot: Philosophisches, Ökonomisches, Politisches und, für die Disputanden mit all dem untrennbar verbunden, auch Theologisches. Diskutieren macht ihr Spaß, die Heimatstadt ist ihr zu eng – aber welche Möglichkeiten hat schon eine Frau wie sie in einer so stark von Männern beherrschten Öffentlichkeit wie der ihres Landes? Mit der Rolle der charmanten, aber bitte nur schweigend an der Männerwelt teilnehmenden Gattin eines einflußreichen Ehemannes mag sie sich nicht abfinden. Verweigert sie aber die Ehe, gerät sie so-

fort ins Zwielicht, entweder, und das wäre noch harmlos, als Blaustrumpf, die sich nichts sehnlicher wünscht als ein Mann zu sein, oder, und das wäre existenzvernichtend, als Skandalfrau, die ein ungebundenes Leben nur will, um desto ungestümer DIE FRAU sein zu können. Genau dies ist der biblischen Gestalt der Maria Magdalena ja widerfahren: Man(n) hat ihr eine Vergangenheit als Dirne angehängt, obwohl davon im Neuen Testament mit keinem Wort die Rede ist.

Der Konflikt der Mirjam ist auch und gerade heute, im Zeitalter der sogenannten gleichen Rechte für die Frau und in einer Zeit, da unter den Alleinlebenden Frauen jeden Alters sind, ein typischer Frauenkonflikt nicht mehr nur für Frauen von der gehobenen Mittelschicht an aufwärts. Die feministische Bewegung und mit ihr die feministische Theologie erkennt als das hinter diesem Konflikt stehende Grundproblem, daß Frauen heute ebensowenig wie zur Zeit der Mirjam als eigenständige Menschen gelten, sondern damals wie heute grundsätzlich vom Mann her und auf ihn hin definiert werden. Eine Frau ist die Frau des Herrn X, oder sie hat keinen Mann mitbekommen; eine Frau steht im Beruf „ihren Mann“ oder ist Ehefrau und Mutter seiner Kinder; Frauen kommen in der Männerwelt erst gar nicht vor, etwa in bestimmten, vor allem höher dotierten Berufen, oder auch, anders als die „Söhne“ und „Brüder“, in den Kirchenliedern. Die Tatsache, daß Frauen immer schon vom Mann her gesehen werden, hat nicht nur demütigende, sondern zuweilen recht gewaltsame Konsequenzen: von der sublimen Gewalt der schlechtestbezahlten Leichtlohngruppen, in denen fast nur Frauen arbeiten, oder dem Druck höherer Leistung, um überhaupt neben den männlichen Kollegen bestehen zu können, über die offene Gewalt in der Ehe oder den Schwierigkeiten vergewaltigter Frauen angesichts einer Justiz, die am liebsten den Spieß umkehren und der Frau selbst die Schuld geben möchte, bis hin zum menschenverachtenden Sextourismus in die Dritte Welt.

Im Kampf der heutigen Frauenbewegung geht es deshalb darum, wie die evangelische Theologin Elisabeth Moltmann-Wendel in einem Buchtitel formuliert hat, daß Frauen **EIN EIGENER MENSCH WERDEN** und sein wollen. Es geht darum, wahrnehmen zu lernen, daß Frauen in unseren Sprachgewohnheiten, in unserer Moral, in unserer Politik, Arbeitswelt, Wirtschaft, in weiten Bereichen unserer Wirklichkeit erst gar nicht vorkommen oder nur als Objekte, daß Frauen subsumiert bleiben unter den Kategorien der Männerwelt. Es geht darum zu begreifen, daß wir alle von Kindesbeinen an gefangen sind in

Wahrnehmungen der Wirklichkeit, in Umgangsweisen miteinander, die vom Mann her gedacht und konzipiert sind und insofern nur die halbe Wahrheit sein können, denn in ihnen werden von Frauen ausgehende Wahrnehmungen, Handlungen und Deutungen unterdrückt, für zweitrangig oder minderwertig erklärt oder ganz ausgemerzt.

Genau dieses Zusammenhangs wird sich Mirjam bei ihrem Nachdenken über Gott plötzlich bewußt. Sie merkt mit einem Mal, daß eine andere Vorstellungsweise vom Messias möglich wäre als die, mit der sie aufgewachsen ist, daß sie einer Selbstverständlichkeit verhaftet ist, die keine sein muß. Weshalb denn, so fragt sie, wurde als Messias ein Mann erwartet? Weshalb dachte man offensichtlich mit keinem Gedanken darüber nach, ob das erwartete Messiaskind nicht auch ein Mädchen sein könnte? Und dies hätte Folgen für das Sprechen von Gott, dem Höchsten, für die gesamte Theologie: Denn müßte dann nicht auch weiter gefragt werden, warum, eigentlich der HÖCHSTE ein Mann sein soll? Was die Jüdin Mirjam bei ihren Glaubensbrüdern einklagt, gilt ebenso für den Durchschnittschristen: stellt sich auch nur einer vor, dieser ewige ER könnte eine Frau sein?

Mirjam spürt aber auch, daß sie mit solchen Fragen an ein heiliges Tabu rührt, daß sie, indem sie Denk- und Vorstellungsgewohnheiten durchbricht und in Zweifel zieht, einen empfindlichen Nerv trifft. Ist es nicht Lästerung gegen Gott, so zu denken? Oder zumindest: ist es nicht völlig lächerlich, sich Gott als Frau vorzustellen? Hier sind Skrupel und Selbstzweifel artikuliert, mit denen wohl jede Frau zu ringen hat, die ihre Situation in Gesellschaft und Kirche zu reflektieren beginnt und diese Reflexion in Theologie und kirchliche Praxis einzubringen versucht. Denn zunächst droht das eigene Überich mit drei banger Fragen: Bin ich nicht schon zu weit gegangen, ist meine Kritik überhaupt noch katholisch? Weiter: wie sehe ich als Frau denn aus, wenn ich plötzlich kämpferisch auftrete; ist das nicht unweiblich? Und schließlich: riskiere ich nicht meinen guten Ruf, meine Beziehungen, meine Stellung, ist es nicht schlicht unklug, hier weiterzudenken?

Daß es aber nicht nur um subjektive Skrupel geht, zeigen die inzwischen erfolgten Reaktionen katholischer Oberhirten. Der Utrechter Kardinal Simonis etwa hält die feministische Theologie für nichts als eine „Protesttheologie“, durch die „Frauen so aufständisch und aggressiv gemacht“ werden, „daß sie die Kirche verlassen und Mann und Kinder mitnehmen“ (Einige Überlegungen zur feministischen Theologie, in: Internat. Katholiek Tijdschrift Communio, belg.

Ausgabe 1986, 464–484, 483). Und Erzbischof Dyba von Fulda spricht der feministischen Theologie sogar rundheraus ab, überhaupt Gott zum Thema zu haben oder wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen (KNA-Interview mit A. Waschbüch, Oktober 1986). Demgegenüber tut es wirklich wohl, daß der Speyrer Weihbischof und frühere Frauenseelsorger Ernst Gutting unter dem doch recht provokativen Titel „Offensive gegen den Patriarchalismus“ (Herder 1987) ein Plädoyer für die Anerkennung der Mündigkeit der Frauen veröffentlicht hat. Auf diesem Hintergrund möchte ich im folgenden die Fragen der Mirjam aufgreifen und mich ihnen als feministische Theologin stellen.

## II. Der siebenfältige Geist und die Frauen

„Niemand konnte über den Höchsten etwas aussagen, das galt“, erinnert Mirjam und rührt damit an ein theologisches Zentralproblem. Menschliches Sprechen über den Höchsten kann sich ja gar nicht anders artikulieren als in Bildern und Gleichnissen dieser unserer Welt und wird deshalb die Wirklichkeit Gottes nie voll erfassen. Aus dieser grundlegenden Einsicht in die Begrenztheit unserer Möglichkeiten heraus hat die Theologie es immer als eine ihrer wichtigsten Aufgaben angesehen, den Prozeß ständiger Sprach- und Denkprüfung in Gang zu halten, d. h. zu fragen, wieweit ihre aus dieser Welt gewonnenen, analogen Aussagen die angezielte Wirklichkeit Gottes nicht eher verstellen als erhellen.

Die feministische Theologie nun geht davon aus, daß dieser Prozeß der theologischen Selbstklärung noch weiter vertieft werden muß. Sie macht darauf aufmerksam, daß Frauen nur selten der Anonymität oder dem Vergessen entkommen und in die gedeutete Vergangenheit eingegangen sind, daß vielmehr in der Profan- wie Kirchengeschichtsschreibung, angefangen bereits in der Heiligen Schrift selbst, das Bild der Frau als dem Mann gegenüber abgeleitetes, ja minderwertiges Wesen dominiert. So braucht es nicht zu verwundern, daß sich auch in der gängigen Rede von Gott die männlichen Bilder und Gleichnisse behaupten. Was Mirjam andeutet, gilt heute ebenso: Wer assoziiert nicht unwillkürlich beim Wort „Gott“ eine männliche Gestalt, sei es die des Schöpfers, die des Vaters, des im Himmel thronenden Herrschers oder die des Richters? Wer geht schon so weit wie der Schriftsteller Kurt Marti, der in einem seiner Gedichte die Frage stellt, was wäre, wenn es einen Gott gäbe, der „fleisch wird im fleisch eines überaus dicken Mädchens“? Und selbst die Geisttaube vermag im allgemeinen das durch

und durch männlich geprägte Bild der Dreifaltigkeit nicht aufzubrechen.

Der theologischen Sprachprüfung scheint es bisher nicht in den Sinn gekommen zu sein darüber nachzudenken, daß und warum die gängige Rede von Gott sich so einseitig an der Wirklichkeit der Männer orientiert. Sollte dies nicht sehr damit zu tun haben, daß Theologie und kirchliche Lehre ausschließlich von Männern gemacht wurde und wird? Hier, so denke ich, ist von den feministischen Theologinnen in der Tat etwas gesehen worden, das nur sie als Betroffene in dieser Klarheit sehen konnten: der von Männern gemachten Theologie ist die Wirklichkeit der Frauen erst gar nicht in den Blick gekommen oder, wo sie in den Blick kam, als von vornherein nicht analogiefähig aus der Rede vom Göttlichen ausgegrenzt worden. Denn *weil* Frauen nicht als eigenständige, sondern nur vom Mann her und auf ihn hin definierte Wesen gelten, eignet sich „naturgemäß“ ihre Welt, die ja nur eine abgeleitete ist, nicht als Gleichnis für *DEN HÖCHSTEN*.

Dieses von männlichen Theologen und Kirchenlehrern hervorgebrachte, auf die Wirklichkeit der Männer bezogene, in diesem Sinne androzentrische Gottdenken führt nun nicht gleichsam nur sein theologisch-abstraktes Eigenleben, sondern wirkt massiv wieder zurück auf unsere Wirklichkeit. Der männliche Gottvater stützt die Autorität der irdischen Väter, vom Heiligen Vater in Rom angefangen bis zu den Familienvätern, der Mann Jesus dient der katholischen (wie im übrigen evangelikal) Argumentation als beste Waffe im Streit gegen die Ordination der Frau, und der männliche Geist weht weiterhin Mißtrauen etwa gegen die theologischen Fähigkeiten von Frauen. Weil auch heute Gesellschaft und Kirche androzentrische, ja sexistische, um des Geschlechts willen diskriminierende Strukturen haben, fällt auch heute eine androzentrisch-sexistische Gotteslehre als den Strukturen entsprechende Theologie kaum auf, sie wird sogar im Gegenteil auch heute gezielt zur Aufrechterhaltung dieses Zustandes faktischer Frauenentmündigung eingesetzt.

Ich möchte diesen Zusammenhang an einem Beispiel verdeutlichen. Im offiziellen, gegenwärtig im gesamten deutschen Sprachraum benutzten katholischen Trauritus von 1975 heißt es in einem der drei zur Auswahl stehenden Segensgebete nach der eigentlichen Eheschließung, dem sogenannten Brautsegens:

„Segne Deine Dienerin und mache sie zu einer guten Frau und Mutter. Schenke ihr Liebenswürdigkeit und Weisheit, Geduld und Stärke, Frömmigkeit und Gottesfurcht.“

*Segne Deinen Diener, damit er ein guter Ehemann und Vater und den Seinen ein Vorbild sei. Laß seine Arbeit Frucht bringen und steh ihm bei in der Sorge für seine Familie.“*

Beide Ehepartner werden hier mit zwei Segenswünschen bedacht; beider Segenswunsch beginnt gleichlautend („Segne Deine Dienerin/Segne Deinen Diener“) und ordnet Frau und Mann als Dienerin und Diener Gottes einander gleich. Beide Ehepartner sollen auch gleichermaßen in ihrer Beziehung zueinander, als Frau bzw. als Ehemann, und auf die zu erwartenden Kinder hin, als Mutter und Vater, unter dem Segen Gottes stehen.

Damit aber hört die Gemeinsamkeit auch schon auf. Unauffällig angehängt, aber unüberhörbar ist beim Mann vom „Vorbild für die Seinen“ die Rede, wo bei der Frau ein schlichter Punkt den Satz beendet. Kinder mitsamt der Ehefrau sind also als „die Seinen“ noch einmal auf den Mann hin- und ihm untergeordnet und bedürfen seiner Führung als „Vorbild“. Was zunächst so partnerschaftlich-gegenseitig klingt, erweist sich bei näherem Zusehen als handfeste Über- bzw. Unterordnung.

Diesem Ungleichgewicht der Beziehungen zwischen Frau und Mann im Raum der Ehe und Familie entspricht nach dem genannten Brautsegens ein weiteres Ungleichgewicht, das mit dem Stichwort „Arbeit“ angezeigt wird. Arbeit leistet nämlich offenbar nur der Mann, denn nur ihm wird ein besonderer kirchlicher Segensspruch dafür zuteil. Arbeit bestimmt sich hier als Erwerbsarbeit, die der materiellen Grundlage, der „Sorge für“ die Familie dient, aber es fällt auf, daß die Arbeit des Mannes zuallererst „Frucht bringen“ soll – was haben wir uns darunter vorzustellen: Befriedigung für den Mann, Profit für den Arbeitgeber, gute Steuern für den Staat? Die Frau jedenfalls hat sich aus solchen Geschäften der Berufswelt herauszuhalten, Frauen greifen nicht in die Außenwelt aus, sondern sind nach diesem Segensspruch vollständig bestimmt durch den Innenraum familiärer Beziehungen – wobei die selbstverständlich der Ehefrau und Mutter aufgebürdete Alltagsroutine in Haushalt und Kinderbetreuung ebenso selbstverständlich nicht als „Arbeit“ in den Blick kommt: sie wird ja auch weder entlohnt wie die Arbeit des Mannes noch genießt sie gesellschaftliche Anerkennung.

Statt dessen darf sich die katholische Frau in der Ehe besonderer Gnadengaben erfreuen: „Liebenswürdigkeit und Weisheit, Geduld und Stärke, Frömmigkeit und Gottesfurcht“ werden ihr gewünscht. Diese Zusammenstellung erinnert lebhaft an die bekannten sieben

Gaben des Heiligen Geistes (vgl. Jes 11,2) als da sind: Weisheit und Verstand, Rat und Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit und Gottesfurcht. Vergleichen wir aber die beiden Aufzählungen, so stellen wir fest, daß nur vier der sieben Geistesgaben über die Ehefrau ausgegossen werden sollen, nämlich Weisheit, Stärke, Frömmigkeit und Gottesfurcht, daß aber zwei weitere Tugenden, nämlich Liebenswürdigkeit und Geduld, hinzugekommen sind. Und es ist nur zu typisch, welche drei Geistesgaben fehlen: es sind Verstand, Rat und Wissenschaft! Die katholische junge Frau, über die im Sakrament der Firmung alle sieben Gnadengaben herabgerufen wurden, wird bei der Eheschließung gewahrt, daß bestimmte Gaben für sie überflüssig geworden sind...

Das hier in Gebetsform festgeschriebene Frauenbild mitsamt den entsprechenden Frauenrollen enthält die Komponenten, die für die kirchliche Sicht „der“ Frau charakteristisch sind: hierarchisches (auf „heilige Ordnung“ gegründetes!) Verhältnis der Geschlechter gemäß Eph 5,23–24 und Gen 3,16, wonach der Mann als Haupt bzw. Herr der Frau zu gelten hat; Beschränkung der Frau auf die sozialen Rollen, die sich unmittelbar aus ihrer „Natur“ ergeben, auf Eheleben und Mutterschaft; Zuordnung der außerfamiliären Welt zum Mann, der dort auch Selbstbefriedigung finden soll; Tugenden der Frau, an denen sich der kompensatorische Charakter ihrer Rolle in bezug auf die harte außerfamiliäre Wirklichkeit ablesen läßt und die die Aufspaltung in weiblich-emotionale und männlich-rationale Bereiche und Verhaltensweisen unterstützen, eine Aufspaltung, die in den sieben Geistesgaben gerade überwunden ist.

Frauen können sich also getrost auf das Sakrament der Firmung und ihre Geistbegabung auch mit Verstand, Rat und Wissenschaft berufen, wenn sie sich gegen ihre einseitige Fixierung auf Ehe und Mutterschaft zur Wehr setzen und selbst bestimmen, wer sie sind und was ihnen gemäß ist. Denn sind wir wirklich schon (wieder) so weit gekommen, uns mit Erzbischof Dyba um Sein oder Nichtsein des deutschen Volkes Gedanken machen zu müssen? „Wenn wir als Volk eine glückliche Zukunft haben wollen“, so der Fuldaer Oberhirte im bereits genannten KNA-Interview, „brauchen wir gesunde Familien. Gesunde Familien aber können wir nur haben, wenn die Rolle der Frau als Mutter in unserer Gesellschaft ganz neu gewürdigt und anerkannt wird“, wie es „ihrer zentralen Aufgabe am Dienst des Lebens“ entspricht. Als *Katholikin* – und „katholisch“ bedeutet immerhin „die ganze Welt umspannend“ – kann ich mich nicht zum Sprachrohr von Volksinteressen machen lassen, unter deren politi-

schen und ökonomischen Folgen meine ausländischen Schwestern und Brüder in unserem Land ebenso wie die zahlreicher Dritte-Welt-Länder zu leiden haben. Als *Ehefrau und Mutter* sehe ich die Aussichtslosigkeit des Appells an die Familie, solange unseren Kindern durch Militarisierung, Technisierung und ökologischen Raubbau die Zukunft systematisch verbaut wird. Als *feministische Theologin* geht es mir um die gemeinsame Verantwortung von Frauen und Männern für Lebensbedingungen, in denen Sexismus, Biologismus und Rassismus als Produkte unheiligen Geistes entlarvt sind und der siebenfältigen Kraft des Geistes Gottes Raum gegeben wird.

### III. „Denn Gott bin ich und nicht Mann!“

Warum, so hatte Mirjam gefragt, warum gilt nun so durchgehend der Mann mehr als die Frau, warum diese stillschweigende Abmachung, der Höchste sei ein Mann? Mit wünschenswerter Deutlichkeit erhalten wir darüber Aufschluß aus den bereits erwähnten Überlegungen des Utrechter Kardinals Simonis zur feministischen Theologie. „Das Bild des sich offenbarenden Gottes muß naturgemäß – der Natur von Gottes Verhältnis zur Schöpfung gemäß – männlich sein“. Denn Gott als Schöpfer, ebenso wie der Mann mit seinem „Vermögen zur Vaterschaft“, setzt Leben in Gang, während die Schöpfung, die von Gott das Leben empfängt, der Frau mit ihrer „Empfänglichkeit für Mutterschaft“ entspricht (474). „Ein weibliches Gottesbild kann diesen ‚Primat‘ der Vaterschaft nicht adäquat ausdrücken; das geoffenbarte Gottesbild kann darum nicht anders sein als männlich“ (476). Zur Untermauerung dieser – dogmatisch schlicht inkorrekten – These (der Mann zeugt, aber schafft nicht, schon gar nicht *ex nihilo!*) gibt uns Simonis Einblick in das Verhalten von Ei- und Samenzelle, das er bezeichnenderweise „dialogisches Verhalten“ nennt und wie folgt beschreibt: „Einerseits trägt die weibliche Eizelle das Signal des neuen Lebens in sich, aber dieses Signal tritt erst in Wirksamkeit über, nachdem die Eizelle – in wartender Bereitschaft – die Samenzelle empfangen hat“ (475/76).

Wie das anständige junge Mädchen „in wartender Bereitschaft“ des Mannes harret, der für es bestimmt ist, wie es dann als die Ehefrau „in wartender Bereitschaft“ das Abendessen für den von der Arbeit heimkehrenden Ehemann richtet und auch danach „in wartender Bereitschaft“ zur Verfügung zu stehen hat, so wunderbar dialogisch geht es also auch schon zwischen Ei- und Samenzelle zu. Hier ist ein Verhaltensmuster, das einer bei uns im Auflösen begriffe-



nen Lebensform entspricht, einem biologischen Sachverhalt zur Erklärung übergestülpt worden, damit es, auf diese Weise gleichsam naturalisiert, unangreifbar werde und, mit dieser Autorität versehen, dann als ewiger Wert den sittlichen Erosionen unserer Zeit entgegengehalten werden kann (Simonis spricht etwa vom „Chaos der ‚vaterlosen Gesellschaft‘“, 477). Daß dies alles auch noch in theologischer Instanz geschieht, ist alarmierend: ein feministisch-theologischer Blick ist nicht einmal vonnöten, um zu sehen, in welcher kruden Weise hier personales Sein von Frauen und Männern auf ihre Fortpflanzungsfähigkeit reduziert und ausgerechnet dies zum tragenden Symbol der Wirklichkeit Gottes hochstilisiert wird.

Eine solche Logik läuft dem Offenbarungszeugnis der Heiligen Schrift direkt zuwider. Die Vateraussage für den Gott Israels als Schöpfer wird im Alten Testament wegen ihrer mythologischen Mißverständnisse gerade vermieden, wie überhaupt die Vater-Aussage deswegen erst recht spät und vereinzelt auf den Gott Israels bezogen erscheint (nur Dtn 32,6; Jes 63,13; 2 Sam 7,14; Ps 89,29; Sir 23,1 und Ps 68,6). Auch Jesu Rede vom Vater hat nicht die Schöpfungsordnung im Blick. Schon im Alten Testament aber kann Gott dort, wo es um das Verhältnis zu Israel geht, als Vater und auch als Mutter bezeichnet werden. In Dtn 32,6 etwa heißt Gott Vater und Schöpfer (!) seines Volkes, dem er Dasein und Bestand gegeben hat; das Buch des Propheten Jesaja dagegen verheißt demgegenüber im Namen desselben Gottes: „Wie einen seine Mutter tröstet, so will ich euch trösten“ (66,13). Mutterschaft wie Vaterschaft Gottes sind hier also personal-geschichtlich und gerade nicht naturhaft gemeint, ebensowenig wie die Rede von Abba, dem lieben Vater, wie wir sie bei Jesus antreffen.

Deshalb ist es völlig verfehlt, ausgerechnet aus der Zeugungsfähigkeit, aus der „Natur“ des Mannes als Vater eine größere Gottähnlichkeit ableiten (und damit die Unterordnung der Frau begründen) zu wollen. Wenn feministische Theologinnen darauf verweisen, daß in vielen alten Kulturen, auch im Umkreis der Bibel, weibliche Schöpfergottheiten verehrt wurden und etwa der Geburtsvorgang viel eindeutiger als die Zeugung (die die biblische Tradition für das schöpferische Handeln Gottes gerade nicht als Symbol benutzt) lebensspendend ist, dann vermag solche Gegenargumentation auf der gleichen Ebene – sowenig damit bereits ein konsistenter Gegen-Entwurf gewonnen ist – die androzentrische, ja im strengen Sinne patriarchalische, auf Väterherrschaft zielende Befangenheit der innerkirchlich verbreiteten Sichtweise von Simonis aufzuklären.

Wie gründlich aber in der Heiligen Schrift, die selbst auch nicht frei ist von patriarchalischer Befangenheit, dennoch die Herrschaft des Vater-Gottes als falsche Vorstellung bloßgelegt ist, zeigt besonders eindrucksvoll der Prophet Hosea im 11. Kapitel des nach ihm benannten Buches.

Obwohl hier weder vom Vater noch von der Mutter direkt die Rede ist, ist Thema dieses Textes ganz offensichtlich ein Familiendrama. Gott hat den kleinen Knaben aus Ägypten „gerufen“ (also nicht gezeugt und nicht geboren!), ihn sodann laufen gelehrt (oder: gestillt), auf die Arme genommen, an die Wange gehoben und gefüttert – Tätigkeiten, die damals wie heute dem Alltag einer Mutter entstammen. Der Knabe aber, von Gott in mütterlicher Fürsorge allererst lebensfähig gemacht, kehrt sich ab, dem vermeintlich mächtigen Gott (und „Landesvater“) Baal zu. Damit jedoch, so sieht es der Prophet, beschwört Israel seinen politischen Ruin selbst herauf: es droht zerrieben zu werden zwischen den Großmächten Assyrien und Ägypten.

Statt aber Israel in gerechtem Zorn seinem selbstverschuldeten Schicksal zu überlassen, geschieht das Erstaunliche; Gott fällt sich gleichsam selbst in den Arm:

*Wie soll ich Dich preisgeben, Ephraim, Dich ausliefern, Israel? .. Mein Herz wendet sich gegen mich, ganz und gar entbrennt meine Reue (oder: mein Mutterschoß). Nicht will ich handeln nach der Glut meines Zorns, nicht wiederum Ephraim verderben, denn Gott bin ich und nicht Mann, ein Heiliger in Deiner Mitte, und nicht gerate ich in Wut“ (11,8–9).*

Nach der Darstellung des Propheten kämpfen in Gott zwei verschiedengerichtete Emotionen gegeneinander, die beide mit einer Feuerglut verglichen werden, Zorn und Reue. Alte Textübersetzungen lesen statt Reue das Wort für „Erbarmen“, das das gleiche ist wie das für „Mutterschoß“, und erinnern wiederum an die mütterliche Dimension Gottes. Demgegenüber werden der Zorn bzw. die Wut klar als männliche Verhaltensweisen gekennzeichnet: entgegen den gängigen Übersetzungen des Verses 9, die immer Gott und Mensch einander gegenüberstellen, heißt es im hebräischen Text: „Denn Gott bin ich und nicht Mann“, und das besagt, so die erläuternde, parallele Fortsetzung, daß Gottes Heiligkeit es nicht zuläßt, daß sich die Wut, die ein Mann in einer vergleichbaren Situation an seinem Sohn auslassen würde, über Israel entläßt. Tragendes Analogon ist nach diesem Text also nicht die männlich-väterliche Strafautorität über den „verlorenen Sohn“, sondern die mütterliche Fürsor-

ge und Herzensregung. In Gott selbst findet gleichsam eine Auseinandersetzung zwischen der Mutter und dem Vater statt; in Gott vermag sich die Mutter gegen den Vater zur Rettung des Sohnes durchzusetzen, behält die mütterliche Seite Gottes gleichsam das letzte Wort.

Dies aber kann noch nicht das letzte Wort unserer Beschäftigung mit diesem Text sein. Zwar ist die Wiedergewinnung der mütterlichen Dimension in Gott selbst zunächst ein Gewinn; angesichts gegenwärtiger konservativer wie neuerdings auch linker Mutterideologien aber genügt es nicht, nun das Lob der göttlichen Mutter zu singen und damit uns Frauen der Gefahr auszusetzen, nun möglicherweise erst recht auf angeblich unwandelbare geschlechtspezifische Rollen festgelegt zu werden. Beim Propheten Hosea selbst schon ist ein Hinweis zu finden, wie solch drohender Vereinnahmung gegengesteuert werden kann. Denn Hosea selbst benutzt das Symbol der Gott-Mutter in auffällig gebrochener Weise. In der Realität seiner Zeit, so stellt er es dar, sind die Mütter mitsamt ihren Kindern wehrlose Opfer männlicher Zerstörungswut, in seiner Rede von Gott aber ist es gerade die Mutter, die das Kind gegen den männlichen Vernichtungsimpuls rettet. Die Mutter, stummes Opfer, als Bild der Stärke, da Rettung bewirkenden Tat Gottes: dies hat immense Konsequenzen für unser Sprechen von Gott – und von den Menschen. Nicht von Macht und Herrschaft her nämlich ist Rettung, ist Erlösung zu denken, sondern vom Mitleiden (und daher vom Mitleid) an den Verstrickungen, in die „der Sohn“ immer tiefer hineingerät. Das Wesen Gottes als der Mutter ist Barmherzigkeit; und das bedeutet die Ermöglichung eines Neuanfangs ohne vorausgehende Umkehr-„Leistung“. Im Symbol der Gott-Mutter hat Hosea den Zwang durchbrochen, von Gott immer als dem Mächtigen sprechen zu müssen (seine Prophetie ist darin der christlichen Botschaft vom Herabstieg des Gottessohnes in die Ohnmacht bis zum Kreuz an die Seite zu stellen).

Dies Symbol kritisiert alle Versuche, die Herrschaft von Menschen über Menschen mit Berufung auf Gott zu legitimieren, es macht aber auch deutlich, daß weibliche wie männliche Verhaltensweisen nur analog, gerade nicht in getreuer Widerspiegelung unserer Verhältnisse auf Gott bezogen werden können, und solche Rede von Gott sich daher auch nicht zur Festschreibung weiblicher oder männlicher Wesenszüge eignet – umso weniger, als nach dem neutestamentlichen Gegenstück zu Hos 11, dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32), Gott als barmherziger Vater den Part der Mutter in Hos 11 über-



nimmt. Insofern kann die Rede vom mütterlichen Antlitz Gottes kritisch-befreiende Kraft entfalten: befreiende Kraft, nun unsererseits als Erlöste Zeichen der Erlösung setzen zu können, aber zugleich kritische Kraft gerade für Frauen, sich gegen ihre Vereinnahmung als weiblich-besänftigendes Kompensat der unverändert gnadenlosen Verhältnisse in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft zu wehren. Es ginge stattdessen darum, für Frauen wie für Männer, Barmherzigkeit als auf die Familie und das Private beschränkte Eigenschaft zur Kompensation der rauen Verhältnisse außerhalb dieses Schonraumes überflüssig zu machen und sich für Verhältnisse einzusetzen, die solcher Kompensationsleistungen nicht mehr bedürfen.

Für Christen ist Erlösung untrennbar mit dem Namen Jesus Christus verbunden und die Frage der Mirjam nach dem Messias mit diesem Namen zu beantworten. Aus dem Faktum, daß Jesus ein Mann war, nun aber ein göttliches „Muß“ abzuleiten, führt, wie etwa die Diskussion um die Ordination von Frauen zeigt, leicht wiederum zur Vorordnung der Natur vor die Geschichte und letztlich zu der absurden Konsequenz, daß wir statt an den wahren Gott und *MENSCHEN* nun an den wahren Gott und *MANN* Jesus Christus zu glauben verpflichtet werden. Auf die feministisch-theologische Kritik der Selbstvergötzung des Mannes als Voraussetzung einer Rede, die sich wahrhaft Theologie, Rede von *GOTT* nennen darf, kann die Kirche vorerst nicht verzichten.

#### *Literaturhinweise*

Ernst Gutting, *Offensive gegen den Patriarchalismus*. Freiburg 1987 (*Herder-Frauenforum*).

Catharina Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*. Gütersloh 1980 (GTB 371).

dies. (Hrsg.), *Wenn Frauen ans Wort kommen. Stimmen zur feministischen Theologie*. Reinbek b. Hamburg 1987 (roro 8338; schon: *Offenbach* 1979).

Elisabeth Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*. Gütersloh 1980 (GTB 1006).

Rosemary Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*. Gütersloh 1985 (GTB 485).

Christine Schaumberger/Monika Maassen (Hrsg.), *Handbuch feministische Theologie*. Münster 1986.

Eva-Renate Schmidt/Mieke Korenhof/Renate Jost (Hrsg.), *Feministisch gelesen. 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste*. Stuttgart 1988 (Bd. 2 erscheint 1989).

Phyllis Trible, *Mein Gott, warum hast Du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament. Mit einer Einführung von Helen Schüngel-Straumann*. Gütersloh 1987 (GTB 491).

Marie-Theres Wacker, *Artikel „Feministische Theologie“*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* hrsg. v. Peter Eicher, Bd. 1, München 1984, 353–360.

dies. (Hrsg.), *Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf 1987 (eigene Beiträge zur Göttin-Bewegung und zu Hosea)*.