

Die »Männlichkeit« JHWHs

Ein Neuansatz im Deutungsrahmen altorientalischer Gottesvorstellungen

Gerlinde Baumann

Die Männlichkeit Gottes in feministischer Sicht: ein Problem

Die überwiegend männliche Darstellung Gottes im Christentum ist feministischen Theologinnen immer schon ein Stein des Anstoßes gewesen. Die Kritik durchzieht alle theologischen Disziplinen: Systematische Theologinnen, Kirchen- und Dogmenhistorikerinnen und Exegetinnen monieren die Einseitigkeit aus ihren je unterschiedlichen Blickwinkeln. In den Worten von Silvia Strahm Bernet lautet die Kritik in der ersten Auflage des »Wörterbuchs der Feministischen Theologie«:

»So bezeugte denn der göttliche Schöpfer, Hirte, König, Richter, Weltenlenker und Vater nie nur die verschiedenen Facetten des Göttlichen, sondern immer auch das reale wie ideale Selbstverständnis des Mannes und seines Anspruches auf mehr oder weniger alleinige Weltgestaltung.«¹

In der zweiten Auflage des »Wörterbuchs« findet sich der Satz unverändert. Anstoß nimmt er daran, dass die Darstellung des Göttlichen exklusiv an männliche Tätigkeiten und Bilder gekoppelt ist. In patriarchalen Zeiten haben Männer sich und die von ihnen bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse, so die These, im Göttlichen überhöht. Die Bibel hat – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – dazu gedient, diese Tendenz zur männlichen Selbstvergöttlichung bis in unsere Zeit hinein festzuschreiben.

Solch fundamentale Kritik zieht sich wie ein *cantus firmus* durch feministische Theologien. Gewandelt und differenziert haben sich die Weisen der Beschäftigung mit ihr. Im Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft ist der Katalog der Kritikpunkte am biblischen Gottesbild um einen weiteren ergänzt worden. Im Prozess der Entwicklung des biblischen Monotheismus, so die These, sei ein männliches Gottesbild unter weitgehender Ausblendung von Aspekten weiblicher Gottheiten entstanden. In einigen alttestamentlichen Texten fänden sich starke Ausgrenzungstendenzen gegenüber Göttinnen.²

1. So Silvia Strahm Bernet 1991, 170 sowie 2002, 244.
2. Dass diese Kritik sich aus matriarchatsfeministischem Gedankengut speist und häufig auf das Interesse zurückgeht, die Identitätsbildung von Frauen zu fördern,

Feministische Exegetinnen haben sich aber nicht nur in kritischer Weise betätigt. Sie haben auch Schätze gehoben: Weibliche Bilder von Gott gibt es durchaus in manchen bislang kaum gelesenen Texten der Hebräischen Bibel. JHWH wird mit weiblichen Attributen versehen, oder weibliche Gestalten bewegen sich neben JHWH in der göttlichen Sphäre. Das Vorhandensein dieser weiblichen Gottesbilder wird unbeschadet des Ausnahmecharakters meist freudig begrüßt. Unter dem Aspekt der Geschlechterparität bilden weibliche Aspekte im Gottesbild zumindest Ansätze eines Ausgleichs.³

In diesem Beitrag werde ich die Denkfigur der »Männlichkeit Gottes« auf den Prüfstand stellen. Wie stellt sie sich vor dem altorientalischen Hintergrund des Alten Testaments dar? Einige der Vorannahmen sind zu prüfen, die gelten, wenn der biblische Gott als Mann angesehen wird. Die folgenden Ausführungen verstehen sich in diesem Rahmen als eine Skizze. Sie steht im Zusammenhang meiner eigenen Auseinandersetzung mit dem biblischen Gott(esbild)⁴ und entspringt ebenso dem Gespräch mit einer ganzen Reihe von Mitforschenden.⁵ Dem feministisch-theologischen Gespräch über biblische Gottesbilder möchte ich eine aus altorientalistischer Sicht gewonnene Differenzierung anfügen. Ich verstehe den Text als Anregung einer Diskussion, an der ich gemeinsam mit Luise Schottroff partizipiere. Dass ich diesen Beitrag auf den Gabentisch dieser – im alttestamentlich-umfassenden Sinn (Ri 5,7) – »Mutter« der feministischen Exegese legen kann, freut mich besonders.

sei hier nur am Rande erwähnt; vgl. dazu Marie-Theres Wacker 1987 und 1991; auch Frettlöh 1994. – Zur Auseinandersetzung um antijudaistische Tendenzen in feministischer Theologie vgl. auch die Darstellung von Kellenbach 1994.

3. So bereits bei Mollenkott 1985 und im Bereich des Alten Testaments vor allem von Tribble 1993 oder Helen Schüngel-Straumann (neben vielen Einzelbeiträgen, die hier nicht genannt werden können, der zusammenfassende Überblick 1996).
4. Ich schließe an manche meiner eigenen Gedanken an (1996, v. a. 275-325; 2000, v. a. 38-48) oder führe sie fort (2003).
5. Für Anregungen und (mündliche) Auseinandersetzung im weiteren Bereich dieses Themas danke ich den Mitgliedern des Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekts, den interessierten und kritischen Studierenden meiner Lehrveranstaltungen in Heidelberg, Frankfurt, Hamburg und Marburg ebenso wie meinen Kollegen Erhard S. Gerstenberger und Friedhelm Hartenstein; auf überwiegend schriftlichem Wege bin ich sehr von den Gedanken Marie-Theres Wackers und Silvia Schroers angeregt worden.

Männlichkeit Gottes und Gottesvorstellungen im Alten Orient

Die christliche Vorstellung der Männlichkeit Gottes wurzelt gemeinhin in der alttestamentlichen Lebens- und Denkwelt.⁶ Diese Aussage ist nicht völlig falsch, aber in dieser Pauschalität nur bedingt zutreffend. Hier sind Differenzierungen angebracht:

Das Alte Testament mit seinen Gottesbildern kann nicht abgelöst von seiner altorientalischen (mesopotamischen und, in geringerem Maße, ägyptischen) Umwelt verstanden werden. Das gilt nicht nur für einzelne Züge von Gottheiten oder für die Frage nach Poly- oder Monotheismus, sondern ebenso für die Art und Weise, wie Gottesvorstellungen gebildet und aufgefasst werden. In dieser Vorstellungswelt bestehen kategorialen Unterschiede zwischen Gottes- und Menschenbildern: Dass anthropomorphe Gottesbilder vor allem in Mesopotamien anzutreffen sind – in Ägypten überwiegen tiergestaltige Gottheiten –, darf nicht dazu verleiten, Gottesbilder als schlichte Abbilder menschlicher Vorlagen anzusehen.⁷ Dies bezieht sich nicht nur auf die ganz eigene Bildqualität von Götterbildern.⁸ Es lässt sich auch an einem Aspekt verdeutlichen, mit dem die Geschlechtlichkeit von Gottheiten besonders eng verknüpft ist: dem des göttlichen Körpers. Gottheiten schlafen in der Regel nicht, sie altern oder sterben nicht, pflanzen sich nicht unbedingt fort, können an mehr als einem Ort anwesend sein usw.: Sie besitzen in körperlicher Hinsicht generell andere Fähigkeiten als Menschen.⁹

Was bedeutet das für die Frage des »Geschlechts« von Gottheiten? Mark S. Smith stellt fest:

»Ancient Middle Eastern literature, including the Bible, did not maintain a strict correlation between gods and putatively male imagery and roles or between goddesses and putatively female imagery and roles. Divine discourse is more elastic, in part perhaps because deities are not human beings.«¹⁰

6. Als knapper und differenzierender Überblick dazu vgl. Schottroff/Schroer/Wacker 1995, 27f.; 160-166 u. ö.
7. Zur Problematik und Tragweite des »Anthropomorphismus« als Deutungskategorie vgl. Hartenstein 2000, 8-13; vgl. auch den von Hartenstein herangezogenen Vernant 1991.
8. Neben dem genannten Beitrag von Hartenstein vgl. auch – mit anderer Akzentuierung – den Ansatz von Berlejung (1998 und 1999).
9. Hierzu vgl. z. B. Gladigow 1993, v.a. 40-42.
10. Smith 2001, 91. Beispiele für Gottheiten, die ihr Geschlecht wechseln, sind allerdings vorwiegend aus dem griechischen Bereich bekannt; dazu vgl. Vernant 1991, 31-49. Auf der Grundlage des Alten Testaments spricht nichts für die Annahme einer metaphorisch-»körperlichen« Männlichkeit bzw. Weiblichkeit JHWHs; vgl. meinen Beitrag 2003.

Für die Frage nach der Männlichkeit Gottes im Alten Testament und seiner Umwelt bedeutet das: Was bei Gottheiten »männlich« (andromorph) und »weiblich« (gynaikomorph) erscheint, muss nicht auf *ausschließliche* »Männlichkeit« oder »Weiblichkeit« hinweisen. »Geschlecht« dient bei Gottheiten anderen Funktionen als bei Menschen, und Gottheiten besitzen andere Möglichkeiten, »Geschlecht« darzustellen als Menschen. Die aus dem menschlichen Bereich gewonnenen Kategorien »Männlichkeit« oder »Weiblichkeit« – seien sie nun als »sex« oder als »gender« verstanden – gelten nur sehr bedingt für Gottheiten. Die explizit »weibliche« Inanna/Ishtar kann beispielsweise solche Tätigkeiten ausführen, die in der menschlichen Gesellschaft als »männliche« gelten, wie etwa das brutale Abschlagen von Feinden.¹¹ Hier können Geschlechtergrenzen im Bereich der Gottheiten übersprungen werden, die für Menschen sehr wohl gelten. Analog ist beim alttestamentlichen Gottesbild nicht davon auszugehen, dass es im menschlichen Sinne als »männlich« verstanden werden soll, auch wenn es sich vorzugsweise solcher Gottesbilder bedient, deren Vorbilder im menschlichen Bereich männlich konnotiert sind. Denn Gottesbilder besitzen Möglichkeiten, die die Geschlechtszuweisungen im menschlichen Bereich bei weitem übersteigen: Sie transzendieren Geschlechtlichkeit.¹²

Das Alte Testament ist in sich vielfältiger, als es häufig wahrgenommen wird

In der Gegenüberstellung zur polytheistischen altorientalischen Umwelt wird das Alte Testament als ein Dokument mit *einem* Gottesbild wahrgenommen. Dieser Eindruck entsteht auch dadurch, dass das Alte Testament im heutigen christlichen Kontext häufig als *ein* Buch rezipiert wird. Das biblische Gottes»Bild« entspricht aber nicht einem konsistenten Werk aus einer Hand. Passender wäre der Vergleich mit einem facettenreichen Kunstwerk aus unterschiedlichen Einzelbildern oder mit einem Mosaik, das aus vielen Steinen zusammengesetzt ist. Historisch-kritische Forschung untersucht diese einzelnen Steine. Sie arbeitet daran, den Wachstumsprozess nachzuzeichnen, den die uns vorliegenden Texte und auch das gesamte Alte Testament durchlaufen

11. So auf prägnante Weise in den Zl. 131-151 des sumerischen Mythos »Inanna und Ebich«, der vermutlich ins 23. Jh. v.Chr. zu datieren ist. Die neueste (Komposit-)Textausgabe (in Umschrift mit englischer Übersetzung) ist im Internet zugänglich (<http://www.etcs.orient.ox.ac.uk/section1>; Text 132).
12. Auf andere Weise hat Frettlöh 2002 hierauf hingewiesen.

haben; der Zeitraum umfasst bald ein Jahrtausend. Durch diese Betrachtungsweise tritt unter anderem zutage, dass die alttestamentliche Gottesvorstellung vielfältiger gewesen ist, als sie heutigen Lesenden in der Endgestalt des Corpus erscheint. So finden sich Konzeptionen wie die ausschließliche Legitimität der Alleinverehrung JHWHs schwerpunktmäßig in bestimmten Traditionsbereichen wie dem deuteronomisch-deuteronomistischen, während sie anderen Texten sekundär angefügt wurde oder – wie im Fall der Weisheitstradition – gar nicht vorhanden ist. Die christliche Leseperspektive vereinheitlicht hier, was ursprünglich eine größere Vielfalt beinhaltet: JHWH als eine Gottheit mit unterschiedlichen Facetten, die unter einem Namen eine Vielzahl von Aspekten ursprünglich mehrerer Gottheiten in sich vereinigt.¹³ Auch diese These wirft ein anderes Licht auf die »exklusive Männlichkeit« JHWHs im Alten Testament: Wird JHWH nicht von vornherein als ein Wesen angesehen, das auf *ein* Geschlecht und *eine* »Identität« festgelegt werden muss, so bleibt eine Reihe von Denkmöglichkeiten wie die der Vielgeschlechtlichkeit oder des je nach Kontext und Situation motivierten Geschlechter- und Identitätswechsels offen.

Kleinfunde spiegeln eine andere Realität als Schriftquellen

Archäologische Kleinfunde aus Syrien/Palästina liefern gerade im Bereich der Gottesverehrung ein Gegenbild zur Darstellung in den biblisch-alttestamentlichen Schriften. Die Fundlage lässt auf einen »Göttinnenboom« im Bereich der familiären Religionsausübung in der Königszeit Israels schließen.¹⁴ Marie-Theres Wacker folgert: »Aufgrund des ikonographischen Befundes steht also nicht das Dass, sondern das Wie der Göttinnenverehrung in Israel zur Debatte.«¹⁵ Eine Hilfe bei der Rekonstruktion der Religionsentwicklung Israels bietet bei diesem heterogenen Befund die Einführung des Begriffs des »religionsinternen Pluralismus«.¹⁶ Er wird auch von feministischen Exegetinnen adaptiert und für ihr Anliegen transformiert¹⁷. Angesichts dieser Differenzierung »nach offiziellem Kult, dörflichem Kult, Familienreligion und persönlicher Frömmigkeit gewinnt die Annahme Plausibilität, in Israel sei nicht bereits am Anfang seiner Geschichte eine JHWH-Monolatrie in all diesen Bereichen praktiziert wor-

13. Dazu vgl. Koch 1991, v. a. 43. Diskutiert und eingeordnet wird dieser Gedanke von Hartenstein 2003, 10f.
14. So vor allem Keel/Uehlinger 1998.
15. Wacker 1999, 64, u. a. im Rekurs auf Keel/Uehlinger 1998.
16. Thesen zum »religionsinternen Pluralismus« in Israel, bei dem es teilweise polytheistische Züge gibt, bei Weippert 1997, 10f.
17. Wacker 1991, 57.

den.«¹⁸ Diese Unterscheidung öffnet den Blick dafür, dass die Form der Religion, die uns in den alttestamentlichen Schriften entgegentritt, vermutlich nur *eine* Facette der vielschichtigen Formen von Religionsausübung innerhalb des altorientalischen Kulturraums ist.

»Männliche« Gottesbilder sind nicht zwangsweise Andromorphismen

Dass der Terminus des »Anthropomorphismus« im Blick auf die alttestamentlichen Gottesvorstellungen ein problematischer ist, wurde bereits oben¹⁹ angedeutet. An dieser Stelle können wir nun mit Friedhelm Hartenstein noch einen Schritt weitergehen auf dem Weg, die altorientalischen und alttestamentlichen Eigenheiten der Verknüpfung von Menschen- und Gottesvorstellungen zu erkunden:

»Menschlicher und göttlicher Körper – beide sind zuallererst »soziale Körper«, deren wesentliche Eigenschaft es ist, *Mensch oder Gottheit einen Ort zu verleihen*, eine präzise Lokalisierung im Wertesystem der Gesellschaft mit ihrer Hierarchie aus Verwandtschafts- und Herrschaftsbeziehungen.«²⁰

Für unseren Zusammenhang bedeutet das: Über anthropomorphe Metaphern und hier insbesondere Körpermetaphern von Gottheiten wird nicht in erster Linie etwas über die Geschlechtlichkeit kommuniziert, sondern etwas über ihren sozialen Ort in einer Gemeinschaft. Anders gesagt: Es geht um Rollenbilder, die mit Hilfe anthropomorpher Metaphern von der menschlichen Gemeinschaft zu dem Zweck auf Gottheiten übertragen werden, ihren sozialen Ort, ihre hierarchischen Positionen, ihre Bedeutungen deutlich zu machen. Dies kann mit dem Begriff der »Handlungsrolle« oder des »Soziomorphems«²¹ zusammengefasst werden. Mit Hilfe dieser Begriffe wird darauf hingewiesen, dass es bei der Schilderung von Gottheiten weniger um ihr Aussehen oder ihre Gestalt geht, sondern um ihre Funktionen, die von ihnen eingenommenen Rollen, um die von ihnen ausgeführten Tätigkeiten und um ihre Macht innerhalb eines sozialen Gefüges. »Die in einem breiten Spektrum variablen Typen von Gottesvorstellungen haben über alle Differenzen anthropomorpher, theriomorpher,

18. A. a. O., 58.

19. S. o. S. 199f.

20. Hartenstein 2000, 18.

21. Der religionswissenschaftliche Begriff des »Soziomorphems« wird von Gladigow 1993 entworfen und für die alttestamentliche Forschung u. a. von Hartenstein als »Soziomorphismus« fruchtbar gemacht (2000, 13-23).

mischgestaltiger oder anikonischer Erscheinungsformen gemeinsam, dass mit diesen Göttern Sozialbeziehungen konzipiert sind.«²² Die Handlungsrollen, die den alttestamentlichen Gottesbildern zugeschrieben werden, lehnen sich nur vereinzelt an einfache »anthropomorphe« Handlungsrollen in dem Sinn an, dass sie sich normale Männer oder Frauen und ihre gesellschaftlichen Rollen zum Vorbild nehmen würden. Als solche Rollen wären bei »gynaikomorphen« Gottesbildern als weibliche familiäre Rollen die der Mutter oder Ehefrau und als berufliche Rollen z. B. die Weberin zu nennen. Analog können bei »andromorphen« Gottesbildern z. B. als familiäre Rollen Ehemann oder Vater und als berufliche Rolle der Töpfer angeführt werden.

Solche Rollen werden JHWH verhältnismäßig selten auf direktem Wege zugeschrieben. Häufiger adaptiert das israelitische Gottesbild diese Rollen als solche, die bereits zuvor altorientalische Gottheiten innehatten. Im strengen Sinne müsste man hier statt von anthropomorphen Gottesbildern von gottheitengestaltigen oder theiomorphen²³ sprechen. Denn die meisten »anthropomorph« erscheinenden Rollen werden bereits als Handlungsrollen anderer Gottheiten an JHWH vermittelt. Ausschlaggebend für die Bedeutung ist der Verwendungszusammenhang, dem die Bilder entnommen und auf JHWH übertragen werden.²⁴ Ein Beispiel: Wenn in Gen 2,7 JHWH als Töpfer des ersten Menschen dargestellt wird, so steht hier nicht direkt der Handwerker im Hintergrund, sondern eher die altorientalischen Gottheiten, denen die Erschaffung der Menschen aus Lehm in einer recht großen Zahl unterschiedlicher Texte zugeschrieben wird.²⁵ Hier wäre also – wenn man von einem solchen sprechen wollte – ein theiomorphes Gottesbild gewählt. Eine andere Verwendungsweise des Töpferbildes liegt dagegen in Jes 44,9-20 vor. Diese Textpassage schöpft ihre Spannung aus der Differenz solcher geläufigen Gottesbilder und dem ihnen innewohnenden Anthropomorphismus: Hier wird satirisch auf die Götter als Handwerker abgehoben und dabei die handwerkliche Tätigkeit mit all ihrer Begrenztheit und Fehlerhaftigkeit in Kontrast zum göttlichen Erschaffen gestellt.²⁶

Selbst wenn man die Unterscheidung von anthropomorphen und theiomorphen Rollen nicht trifft, muss eine zusätzliche Differenzierung getroffen werden. Denn viele der anthropomorph aussehenden Handlungsrollen JHWHs

22. Gladigow 1993, 32.

23. Mir ist bewusst, dass dieser Begriff tautologisch klingt. Es scheint mir dennoch sinnvoll, ihn hier probeweise einzuführen, um den Rekurs auf ältere Gottesbilder bei der Formulierung alttestamentlicher Gottesvorstellungen im Bewusstsein zu halten.

24. Dies lässt sich bislang allerdings nicht in allen Fällen rekonstruieren; hier bleibt der alttestamentlichen Forschung noch viel zu tun!

25. Ähnlich z. B. Westermann 1976, 277-279.

26. Dazu vgl. Otzen 1982, 831.

sind eigentlich *königliche* Rollen. Sie wären korrekt als basileiomorphe Gottesbilder anzusprechen.²⁷ Die Unterscheidung von Mensch und König ist in heutigen demokratischen Zeiten nicht mehr geläufig; im Alten Orient ist sie aber eine Selbstverständlichkeit. Ohne auf die komplexe Forschungsdebatte über die Beziehung von Gott und Königtum im Alten Testament und im Alten Orient näher eingehen zu können,²⁸ ist doch an dieser Stelle festzuhalten, dass Könige gegenüber »normalen« Menschen im Blick auf ihr Verhältnis zu den Gottheiten in einer deutlich herausgehobenen Position stehen. Dies kann sich an ihrer einzigartigen Erschaffung oder gesonderten Einsetzung durch Gottheit festmachen. Häufig sind es Könige, die den Willen von Gottheiten an die Menschen vermitteln. In einem Bereich ist die Beziehung zwischen Gottheit und König stark ausgeprägt, wie Klaus-Peter Adam betont: »Ein besonders enges Verhältnis zwischen König und Gottheit zeigt sich, wenn der König in den Kampf zieht, d. h. in der Handlungsrolle des königlichen Helden auftritt.«²⁹ Neben diesem Aspekt können weitere Beispiele für Bereiche genannt werden, in denen Gottesbilder vermutlich basileiomorph sind und also auf königliche Handlungsrollen zurückgehen. Im Anschluss an Hans Heinrich Schmid nennt Adam »fünf verschiedene Bereiche, die dem König konstant zugeordnet werden: Der König ist für den Krieg gegen die Feinde zuständig, für die Wahrung des Rechts im Land und (in unterschiedlicher Weise) für den Kult; ferner verbindet die Überlieferung Weisheit und die Fruchtbarkeit des Landes mit ihm.«³⁰ Von diesen Bereichen nimmt das alttestamentliche Gottesbild vor allem den kriegerischen auf, wie in 2 Sam 22 par Ps 18 mehr als deutlich wird. Daneben wird auch die richterliche Funktion JHWHs häufig erwähnt.

In manchen biblischen Texten lässt sich nicht genau ausmachen, auf welchem Verwendungshintergrund (»theiomorph«, basileiomorph, anthropomorph) ein Gottesbild zu interpretieren ist. Auch kann die Spannung zwischen unterschiedlichen Horizonten – wie oben am Beispiel des Töpfers angedeutet – in alttestamentlichen Texten bewusst eingesetzt werden. Der »Vater« beispielsweise kann auf allen drei Hintergründen verstanden werden: »Väter« können sowohl Götter als auch Könige sein; dazu treten die konkreten Familienväter. Zudem ist der Vater-Begriff der altorientalischen Lebenswelt deutlich breiter als unser heutiger; er umfasst zusätzlich natürliche und statusbedingte Autoritäts-

27. Dass ein kategorialer Unterschied zwischen »Menschen« und »Königen« besteht, verdeutlicht Adam anhand eines babylonischen Schöpfungstextes: Adam 2001, 1 f. mit Bezug auf den neubabylonischen Text VAT 17019/BE 13383.
28. Zur Problematik der Königlichkeit des alttestamentlichen Gottes vgl. a. a. O., 1-16.
29. A. a. O., 14.
30. Adam 2001, 13 unter Bezug auf Schmid 1968, 24-46. Adam merkt an: »Weisheit ist freilich im Unterschied zu Kampf, Recht und Kult eine Eigenschaft des Königs; dass die Fruchtbarkeit des Landes mit ihm verbunden wird, rührt daher, dass er im Kampf als Sieger auftritt (...).« (2001, 13, Anm. 60).

personen wie ein politisches Oberhaupt (König, Fürst; z. B. Gen 45,8; Jes 22,2), einen religiösen Führer (Ri 17,10; 18,19), einen Lehrer (Spr 4,1) oder einen Propheten (2 Kön 6,21; 13,14).³¹

Für die Frage nach der Männlichkeit Gottes folgt aus diesen Differenzierungen: In vielen Fällen, in den alttestamentliche Texte auf den ersten Blick *männliche* Gottesbilder verwenden, sollte eher von *königsgestaltigen* Gottesbildern gesprochen werden – wenn nicht sogar auf den bereits vorlaufenden Horizont zurückgegriffen werden muss, den zahlreiche alttestamentliche Gottesbilder als Rollen altorientalischer Gottheiten in sich tragen. Nicht sehr viele alttestamentliche Gottesbilder sind im strengen Sinne als Anthropomorphismen oder Andromorphismen anzusprechen. Die zu Beginn von Bernet Strahm aufgeführten Gottesbilder gehören in der Mehrzahl ihrer alttestamentlichen Verwendungen nicht in den anthropomorphen, sondern in den basileio- oder theiomorphen Bereich. Diese Differenzierung soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Ausführenden vor allem der königlichen Handlungsrollen im göttlichen wie menschlichen Bereich vorwiegend männliche sind. Trotzdem handelt es sich nicht um Geschlechterrollen. Auch Königinnen oder Göttinnen können die königlichen Handlungsrollen ausfüllen – in einem patriarchalen Kontext wie dem altorientalischen nur sehr viel seltener als Könige.

Die Rezeption des alttestamentlichen Gottesbildes als eines Männerbildes ist eine Engführung

Männlich erscheinende Gottesbilder stehen im Alten Testament, wie bereits angedeutet, nicht alternativlos da. Wenn der alttestamentliche Gott pauschal als »Mann« bezeichnet wird, so ist dies eine Engführung der vielfältigen alttestamentlichen Gottesbilder, denn es gibt eine Reihe »weiblich« konnotierter Gottesbilder im Alten Testament:

Einer der »Paradetexte« für die Nicht-(nur-)Männlichkeit Gottes ist Hos 11,1-9. Obwohl die Textpassage mit manchen Übersetzungsproblemen behaftet ist,³² wird doch deutlich, daß JHWH als fürsorglicher Elternteil seines kleinen Kindes Ephraim erscheint. JHWH kämpft ihren/seinen großen Zorn auf den ungehorsamen Spross erfolgreich zugunsten seiner/ihrer Barmherzigkeit nieder.

31. Vgl. Böckler 2000, 47.

32. Dazu vgl. u. a. Schüngel-Straumann 1986; als polemische Replik darauf Kreuzer 1989, 123-132 sowie erneut Schüngel-Straumann, Mütterliche Aussagen über Gott in Prophetenbüchern und Psalmen, I. Hosea, in: dies. 1996, 33-47 sowie auch Wacker 1989. Mir scheint der Text eher ein Elternbild JHWHs anzudeuten, als daß sich zwingende Hinweise auf JHWH als Mutter hier fänden.

An vorderster Stelle der alttestamentlichen Schriften mit weiblichen Gottesmetaphern steht allerdings nicht Hosea, sondern das Jesajabuch:³³ Gleich zu Beginn wird Gott in einem Bild eingeführt, in dem sie ihre Kinder großzieht (1,2).³⁴ Im zweiten Buchteil häufen sich die weiblichen Gottesmetaphern: Gottes hervorbrechendes Heilshandeln wird mit der Kraft einer Gebärenden verglichen (42,14). Gott trägt ihre Kinder von Mutterleib an und bis ins hohe Alter (Jes 46,3 f.), tröstet sie, wie eine Mutter tröstet (63,13) und vergisst die Kinder noch weniger, als dazu eine Mutter imstande wäre (49,14f.). Zum Ausdruck gebracht wird, dass sich das Schicksal der Stadt Jerusalem zum Guten wendet; alle genannten Texte sind bei Dt/TrJes im Kontext von Heilsansagen zu finden. Vielleicht wird diese Art des Handelns Gottes an seinem/ihrer Volk derart anders erfahren, dass die Metaphern aus dem bislang seltener gewählten sozialen Bereich der Familie geschöpft werden. Die vorwiegend Zorn, Strafe und Rettungstaten ausdrückenden königlichen Handlungsrollen scheinen zur Umsetzung der neuen Gotteserfahrung nicht mehr auszureichen. Oder anders gedeutet: Der Bereich der Familie erfährt durch die gesellschaftlichen Umwälzungen und den Verlust des Königtums eine Aufwertung³⁵ und wird in höherem Maße »bildnisfähig« für Gottesbilder.

Neben weiblich-mütterlichen Bildern gibt es in nachexilischer Zeit mit der Weisheitsgestalt aus Prov 1-9 ein weiteres weibliches Gottesbild, das auf einer anderen Ebene angesiedelt ist. »Frau Weisheit« ist die Personifikation einer erfahrungsorientierten Theologie, eben der Weisheit. Dass hierfür eine weibliche Gestalt gewählt wird, hat vielleicht mit einer möglichen Vorbildfunktion von Ratgeberinnen zu tun.³⁶ Als Mittlerin gottnaher Eigenschaften verkörpert die Weisheitsgestalt einen bestimmten Inhalt; sie steht für einen breit gefächerten und positiv besetzten Ordnungsaspekt. Denkbar ist, dass sie als Figur der persönlichen Frömmigkeit den Abstand zwischen Gott und den Einzelnen überbrückt, der durch die stärker ausgeprägten monotheistischen Tendenzen größer geworden ist. Von den mütterlichen Gottesbildern bei Deutero- und Tritojesaja unterscheidet sie sich vor allem dadurch, dass sie nicht für Gott steht, sondern an dessen/deren Seite, sowie dadurch, dass sie kaum mütterliche Aspekte verkörpert. Die von der Weisheitsgestalt eingenommenen Handlungsrollen ähneln denjenigen von ProphetInnen und LehrerInnen. Sie werden allerdings nicht unmittelbar, sondern als bereits traditionsgeschichtlich geprägte und »aufgeladene« rezipiert.

33. Dazu vgl. Fischer 1999, Gruber 1983, Schüngel-Straumann (Mütterliche Aussagen über Gott in Prophetenbüchern und Psalmen, 2.b-c. Deuterojesaja/Mutter Zion, in: dies. 1996, 57-62) sowie auch meine eigenen Ausführungen: Baumann 2001.

34. Dazu vgl. Kessler 1997, 134-147.

35. Dazu vgl. Schroer 1996, 73 f.

36. Dazu vgl. ebd.

Wiederum anders als die Weisheitsgestalt ist die Ruach konzipiert, die in prägnanten Textpassagen grammatisch weiblich ist. Sie tritt vor allem im Kontext der Schöpfung auf: zu Beginn der Weltschöpfung (Gen 1,2) oder bei unterschiedlichen Neuschöpfungen (Ps 104,29 f.; Ez 37,1-14). Auch außerhalb dieser Texte ist sie eine Größe, die JHWHs Willen und Wirken in Kraft setzt. Sie ist mehr als eine literarische Figur, und sie ist – abgesehen von 1 Kön 22 (mit dem maskulinen »Lügegeist«) – keine Personifikation. Hinter ihr stehen ambivalente Erfahrungen des göttlichen Wirkens, die bereits in relativ früher Zeit empfangen werden: Ruach verohnmächtigt, versetzt von Ort zu Ort, beeinflusst den menschlichen Willen. Sie ist von eigenständiger Wesensart und lässt sich nicht einfach anthropomorphen Gottesbildern oder sozialen Rollen aus der menschlichen Gesellschaft zuordnen.

Alle die genannten weiblichen Gottesbilder haben gemeinsam, dass sie den Aspekt der Nähe, der Distanzüberbrückung zwischen JHWH und den Menschen betonen. Entstanden sind sie überwiegend in der zwar veränderten, aber immer noch überwiegend patriarchal geprägten exilisch-nachexilischen Gesellschaft des Alten Israel, die diese Handlungsrollen des sozialen Nahbereich weitgehend als »weibliche« Tätigkeiten identifiziert. Die Aspekte von Nähe und Zuwendung Gottes sind deshalb plausibler und glaubwürdiger in »weiblichen« als in »männlichen« Rollen auszudrücken. Hierzu gehört auch die Rede vom göttlichen »Erbarmen«, dessen etymologische Ursprünge vermutlich im hebräischen Wort für »Mutterleib« liegen.³⁷ Durch die poetischen Figuren Weisheit und Ruach werden aber die Geschlechterstereotypen gebrochen – hier erscheinen weibliche Gestalten außerhalb von meist weiblich besetzten Handlungsrollen.

Blockiert der israelitische Monotheismus weibliche Gottesbilder?

Zu Beginn hat der sich ausbildende israelitische Monotheismus mit dazu beigetragen, die Verehrung von Göttinnen in Israel zu diskreditieren. Dies kann allerdings nicht konstatiert werden, ohne gleichzeitig darauf hinzuweisen, dass auch einige männliche Konkurrenten JHWHs diesem Verdikt zum Opfer fallen. JHWH adaptiert vorzugsweise Elemente von Wettergottheiten wie Baal wie auch von Schöpfer- oder Vatergottheiten wie El, während andere Göttertypen

37. Dazu z.B. Tribble 1993, 46-76, Schüngel-Straumann (Mütterliche Aussagen über Gott in Prophetenbüchern und Psalmen, 3. Der Begriff רַחֲמִים (Erbarmen) und die Gerechtigkeit Gottes, in: dies. 1996, 63-71) sowie Schroer/Staubli 1998, 79-89.

nicht aufgenommen werden. Auf der anderen Seite haben möglicherweise Elemente der kriegerischen Göttin in JHWH Eingang gefunden: So fußt das Bild in Jes 63,1-6 – JHWH in der Rolle des Keltertreters – nicht nur auf alttestamentlicher Ernte- und Gerichtsmetaphorik (Jes 17,5; Jo 4,13), sondern knüpft vielleicht ebenso an das Bild der ugaritischen Anat an, die im Blut der von ihr erschlagenen Soldaten wadet (KTU 1.3 II, 5-15.27-35³⁸). JHWH als Weltenherrscher, der die Völker gegeneinander Krieg führen läßt, kleidet sich also auch in das Gewand einer Göttin. Ähnlich ist es mit den menschengeschöpferischen Aspekten JHWHs; auch solche werden in Mesopotamien vorzugsweise Muttergöttinnen zugeordnet (z. B. im sumerischen Mythos »Enki und Ninmach«³⁹). Vielleicht ist ein Rest davon noch in den Texten der Individualschöpfung zu finden: JHWH webt Menschen im Mutterleib (Ps 139,13; Hi 10,8), wobei Weben ebenso als typische Tätigkeit von Frauen anzusehen ist.

Wie diese Beispiele deutlich machen, ist der israelitische Monotheismus in seiner voll ausgeprägten Form nicht zwingend an eine Vermännlichung Gottes gebunden. Anders gesagt: Weder fordert der israelitische Monotheismus die Vermännlichung JHWHs, noch fördert er sie – finden sich doch die meisten weiblichen Gottesbilder Israels gerade im Kontext des ausgeprägten Monotheismus.⁴⁰

Eine weitere Beobachtung ist hier am Rande anzumerken, ohne dass sie ausgewertet werden könnte: Wenn beim JHWH-Bild zwischen Eigenschaften und Handlungsrollen differenziert wird, dann dominieren zwar bei den Handlungsrollen die basileiomorphen und »theiomorphen«, neben denen anthropomorphe zu finden sind. Bei den Eigenschaften aber – wie Barmherzigkeit, Fürsorglichkeit oder bestimmte Aspekte von Weisheit – überwiegen weibliche Bilder!

Fortschreibungen und Wirkungsgeschichte: weitere Reduktionen der Vielfalt

Die Geschichte Gottes als Mann steckt, wie ich zu zeigen versucht habe, im alttestamentlich-altorientalischen Kontext streng genommen erst in ihren Anfängen. Genuine Andromorphismen bilden nur einen geringen Teil der großen

38. Übersetzt nachzulesen in: TUAT III/6, 1137-1139.

39. In Übersetzung zu finden in: TUAT III/3, 388-401.

40. Dieser Befund kann allerdings auch andersherum gedeutet werden: Dass gerade die ausgeprägte Form derjenigen Theologie, die von JHWHs Alleinigkeit als Gott ausgeht, eine Integration möglichst vieler der damals bekannten Gottesbilder notwendig macht.

Zahl alttestamentlicher Gottesbilder. Doch sie sind es, die in der Folgezeit rezipiert und ausgearbeitet werden. Zwei Beispiele möchte ich nennen:

Gott als »Vater« verlässt die alt- und zwischentestamentliche Literatur⁴¹ in mindestens drei Bedeutungsvarianten: als Vater der Götter (El), als königlich-fürsorgender Vater des Volkes und als *pater familias* mit einer Reihe von Eigenschaften. Das wesentlich kürzere Neue Testament kennt gegenüber dem Alten eine mehr als zehnmal höhere Anzahl der Belege für Gott als Vater. Mit dem »Vater« wird ein eher seltenes alttestamentliches Gottesbild im Neuen zu einer der häufigsten Gottesanreden. Zudem verändert sich die Vaterrolle mit den »Kindern«: Gott ist der »Vater unseres Herrn Jesus Christus« oder auch der Menschen. Er ist nicht mehr der Vater des Volkes, bzw. das Volk wird durch die Gläubigen ersetzt, die neuen Christinnen und Christen. Dies ist eine Abkehr vom königlichen und eine Fokussierung auf den familiären Aspekt des Vaterbildes; hier könnte von einer neutestamentlichen »Anthropomorphisierung« der alttestamentlichen Metapher von Gott als Vater gesprochen werden.

Auch die Anrede bzw. der Name Gottes erfährt im Neuen Testament eine Wandlung. Entscheidend ist hier bereits die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta. Ausgangspunkt ist der unaussprechliche und bedeutungstragende Gottesname יהוה (*JHWH*). Mit der Namensklärung in Ex 3,14 ist dies etwa als »Ich-bin-die/der-ich-bin« o. ä. zu übersetzen. Die LXX gibt allerdings nur die hebräische Vokalisierung und Aussprache wieder, die meist »Adonaj« lautet. Diese Ehren- oder Pluralform von »Herr« taugt nicht als Titulierung »normaler Männer«. Aus ihr wird im Griechischen der κύριος – dies ist allerdings eine höflichen Anrede an einen jeden Mann. Im Neuen Testament dient κύριος sowohl zur Bezeichnung Gottes und Jesu von Nazaret als auch menschlicher Männer.

Diese beiden Beispiele machen deutlich, wie zwei Gottesanreden bei der Übersetzung in einen neuen Bedeutungskontext andromorph enggeführt werden. Erschwerend kommt bei dieser neutestamentlichen Wandlung der Gottesvorstellung hinzu, dass nur eine kleine Auswahl alttestamentlicher Gottesbilder überhaupt aufgegriffen und fortgeführt wird. So gibt es hier insgesamt nur wenige Gottesbilder, die ein Korrektiv bilden könnten.

Die weitere Entwicklung der Gottesbilder im Christentum kann hier nur knapp angedeutet werden. Die Konzentration auf andromorphe Gottesbilder wird weiter fortgesetzt. Das bedeutet nicht, dass es nicht zu allen Zeiten immer auch weibliche Gottesbilder gegeben hat. Doch sie erlangen nicht die Wirkmächtigkeit und stehen nicht im Vordergrund bei Bekenntnis- und Traditionsbil-

41. Zur zwischentestamentlichen Literatur vgl. Strotmann 1991. – Dass die christliche Fokussierung alttestamentlicher Gottesbilder nicht die einzig mögliche ist und deshalb die Prägekraft des Alten Testaments für christliche Gottesbilder nicht überschätzt werden darf, zeigt nicht zuletzt ein Blick auf die jüdische Schwesterreligion!

dung.⁴² Die Trinitätslehre mit drei meist männlich angesehenen »Personen« bietet ein wichtiges Beispiel dafür. Der Prozess der christlichen Fortschreibung der alttestamentlichen Texte lässt sich wohl am ehesten so beschreiben, dass jeder Neuansatz der Weiterentwicklung der Tradition eine erneute Auswahl aus dem Vorhandenen trifft. Die uns bekannten einflussreichen und wirkmächtigen Neuansätze spitzen das Gottesbild in der Regel weiter auf ein männliches zu.

Neben dieser Konzentration auf einen bestimmten Bereich der Gottesmetaphern haben sich die Interpretations- und Verstehensbedingungen von Gottesbildern mit dem Kulturwechsel aus dem Alten Orient in den Hellenismus grundlegend verändert. Auch dies kann hier nur angedeutet werden, obwohl es vermutlich den entscheidenden Faktor bei der »Vermännlichung« des christlichen Gottesbildes darstellt. Mit dem Wechsel von einer zur anderen Kultur geht ein Wandel in der Schwerpunktsetzung einher: Von der altorientalischen Betonung der Funktion wechselt er zur hellenistischen Betonung der Ontologie.⁴³ Auf einem ontologischen Bedeutungshintergrund verblasst der frühere Aussageschwerpunkt der Funktion, und »Akzidenzien« wie Gestalt oder Geschlechtscharakter treten hervor.⁴⁴

42. Zur Wirkungsgeschichte des Geistes, »der« noch am ehesten weiblich konnotiert ist, v. a. Wodtke-Werner 1994.
43. Inspiriert hat mich hier die Bemerkung von Hartenstein 2000, 9f. Er skizziert einen ähnlichen Wandel – im Blick auf spätere Zeiten – in seiner Auseinandersetzung mit Kaiser um den Begriff »Anthropomorphismus«: »Für Kaisers ontologisch begründeten Gottesbegriff haben Metaphern lediglich den Charakter einer (notwendigen) Allegorie für den ›absoluten und unendlichen Geist‹ [Kaiser 1998, 316]. Sie werden also tropisch (im Sinne einer am Wort orientierten Substitutionstheorie) und nicht semantisch (im Sinne einer am Text orientierten Interaktionstheorie) aufgefasst: ›Sind die Anthropomorphismen der Bibel als notwendige Metaphern verstanden, dürfen wir nicht vergessen, daß sie nur dies sind und nicht mehr.‹ [Kaiser 1998, 316; Hervorhebung von Hartenstein] Diese Bewertung der Anthropomorphismen als uneigentliche Rede (›nur dies und nicht mehr‹) hat im Deuterahmen einer bewusst systematisch entworfenen Theologie des Alten Testaments ihren Sinn. Sie steht aber in sachlicher Spannung zur ›Welt‹ der alttestamentlichen Texte, d. h. zu den in der Exegese näherungsweise zu erschließenden Bedeutungszusammenhängen der Kultur des Alten Israel.«
44. Nicht zu unterschätzen ist daneben die in der christlichen Tradition postulierte Verkörperung Gottes im Mann Jesus von Nazareth für den Wandel im Verständnis von Gottesbildern.

Resümee

Zu Beginn wurde die geläufige Einschätzung wiedergegeben, dass die christliche Vorstellung von der Männlichkeit Gottes im Alten Testament seine Wurzeln besitzt. Dieses Urteil kann nun präzisiert werden: Das Bild ist nur insofern als zutreffend anzusehen, als es sich auf einige wenige textliche Wurzeln bezieht. Ein großer Teil der Tätigkeiten JHWHs wird in den Texten mit königlichen oder bereits zuvor auf Gottheiten übertragene Handlungsrollen zum Ausdruck gebracht und nicht mit Handlungsrollen aus dem Tätigkeitsbereich normaler Männer. Darüber hinaus geben Kleinfunde ein anderes Bild der Religion in alttestamentlicher Zeit – hier herrschte größere Vielfalt als bislang angenommen.

Während also manche der Grundlegungen des dominant männlichen christlichen Gottesbildes tatsächlich bis in den Alten Orient zurückreichen, beanspruchen die christlichen »Auswüchse« im Bereich genuin »andromorpher« Gottesbilder viel größeren Raum. Unter veränderten Verstehensbedingungen werden die alttestamentlichen Texte selektiv rezipiert und uminterpretiert. Jetzt erst wird die Männlichkeit Gottes verbreitert und ausgearbeitet. »Von der Wurzel getragen«, sprossen auf neutestamentlichen Zweigen männliche Gottesbilder und gelangen in der Folgezeit auf den christlichen Ästen zur Reife – diese Früchte sind es, die in den letzten Jahrzehnten Anlass zu mancher feministisch-theologischen Kritik gegeben haben. Einen Anreiz bietet dies aber für feministische Exegetinnen: Wir können auf den biblischen Wurzelgrund zurückgehen, ihm manche bisher kaum ausgebildete Sprossen entlehnen und diese in einen neuen Boden setzen, damit aus ihnen neue Gewächse hervorgehen.

Literatur

- Adam, Klaus-Peter, Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18, WMANT 91, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Baumann, Gerlinde, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien, FAT 16, Tübingen 1996.
- Dies., Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern, SBS 185, Stuttgart 2000.
- Dies., Prophetic Objections To YHWH as the Violent Husband of Israel: Reinterpretations of the Prophetic Marriage Metaphor in Second Isaiah (Isa 40-55), in: Athalya Brenner (Ed.), Prophets and Daniel. A Feminist Companion to the Bible (Second Series), Vol. 8, Sheffield 2001, 88-120.
- Dies., Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart u. a. 2003, 220-250.

- Berlejung, Angelika, Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik, OBO 162, Fribourg/Göttingen 1998.
- Dies., Geheimnis und Ereignis. Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien, in: Ingo Baldermann u. a. (Hg.), Die Macht der Bilder, JBTh 13, Neukirchen-Vluyn 1999, 109-143.
- Böckler, Annette, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Gütersloh 2000.
- Fischer, Irma, Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: Luise Schottruff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 2000, 246-257.
- Frettlöh, Magdalene L., Brauchen oder gebrauchen wir die Göttin? Diskussionsanregungen aus feministisch-theologischer Perspektive, in: Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994, 391-399.
- Dies., Gottes »Mutterschöpfung« – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott, in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.), Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Bd. II, Jabboq Bd. 3, Gütersloh 2002, 135-217.
- Gladigow, Burkhard, Art. Gottesvorstellungen, in: HRWG III (1993), 32-49.
- Gruber, Mayer L., The Motherhood of God in Second Isaiah, in: RB 90 (1983), 351-359.
- Hartenstein, Friedhelm, Das »Angesicht JHWHs«. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34, Masch. Habilitationsschrift Marburg 2000.
- Ders., Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990, in: VF 48 (2003), 2-28.
- Kaiser, Otto, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments Teil 2. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen, UTB 2024, Göttingen 1998.
- Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg i. Br. u. a. 1998.
- Kellenbach, Katharina von, Anti-Judaism in Feminist Religious Writings, Atlanta 1994.
- Kessler, Rainer, »Söhne habe ich großgezogen und emporgebracht ...« Gott als Mutter in Jes 1,2, in: ders. u. a. (Hg.), »Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!« Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag, exuz 3, Münster 1997, 134-147.
- Koch, Klaus, Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 25-64.
- Kreuzer, Siegfried, Gott als Mutter in Hos 11?, in: ThQ 169 (1989), 123-132.
- Mollenkott, Virginia R., Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1985.
- Otzen, Benedikt, Art. זֵבֶד, in: ThWAT III (1982), 830-839.
- Schmid, Hans Heinrich, Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs, Tübingen 1968.
- Schottruff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995.
- Schroer, Silvia, Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbilder der personifizier-

- ten Chokmah, in: Dies., *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz 1996, 64-79 (Wiederabdruck; Erstveröffentlichung 1990).
- Schroer, Silvia/Staubli, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998.
- Schüngel-Straumann, Helen, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz 1996.
- Dies., *Gott als Mutter in Hos 11*, in: ThQ 166 (1986), 119-134.
- Smith, Mark S., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001.
- Strahm Bernet, Silvia, *Art. Gott/Göttin, Systematische Theologie*, in: Elisabeth Gössmann u. a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 169-173.
- Dies., *Art. Gott/Göttin, Systematische Theologie (aktualisiert und ergänzt von Doris Strahm)*, in: Elisabeth Gössmann u. a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2., vollständig überarb. u. grundl. erw. Aufl. Gütersloh 2002, 244-247.
- Strotmann, Angelika, »Mein Vater bist du!« (Sir 51,10). *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften*, FTS 39, Frankfurt/M. 1991.
- Trible, Phyllis, *Gott und Sexualität im Alten Testament*, GTB 539, Gütersloh 1993.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mortals and Immortals: The Body of the Divine*, in: Froma Zeitlin (Ed.), *Jean Pierre Vernant, Mortals and Immortals. Collected Essays*, Princeton 1991, 27-49.
- Weippert, Manfred, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: ders., *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, FAT 18, Tübingen 1997 (Wiederabdruck; Erstveröffentlichung 1990), 1-24.
- Wacker, Marie-Theres, *Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe*, in: dies. (Hg.), *Der Gott der Männer und die Frauen*, Düsseldorf 1987, 11-37.
- Dies., *Gott als Mutter? Zur Bedeutung eines biblischen Gottes-Symbols für feministische Theologie*, in: Conc(D) 25 (1989), 523-528.
- Dies., *Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion. Anstöße und Fragen*, in: dies./Erich Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, QD 135, Freiburg i.Br. u. a. 1991, 17-48.
- Dies., *Der biblische Monotheismus, seine Entstehung und seine Folgen*, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), *Religiosität am Ende der Moderne: Krise oder Aufbruch? Salzburger Hochschulwochen 1999*, Innsbruck 1999, 51-92.
- Westermann, Claus, *Genesis 1-11, BK.AT I/1, Neukirchen-Vluyn* 1976.
- Wodtke-Werner, Verena, *Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter. Eine Untersuchung von Texten und Bildern*, *Theologische Frauenforschung* 3, Pfaffenweiler 1994.