

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in: Sabine Pemsel-Maier (ed.), *Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik* in the series *Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie*.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Gabriele Theuer

Weibliche Gottesbilder im Alten Testament – Impulse für eine gendergerechte Rede von Gott in: Sabine Pemsel-Maier (Hg.), *Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik*, pp. 31–58

Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 2013 (*Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie* 12)

<https://doi.org/10.3726/978-3-653-03055-6>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team

Weibliche Gottesbilder im Alten Testament als Impuls für eine gendergerechte Rede von Gott

Gabriele Theuer

Der folgende Artikel benennt das Problem der in der jüdisch-christlichen Tradition üblichen androzentrischen Gottesrede und stellt die Einseitigkeit eines solchen Sprechens von Gott heraus. Er stellt kurz das Anliegen und die Hermeneutik der feministischen Exegese vor und skizziert die Konsequenzen dieses Ansatzes für die Rede von Gott. Anschließend wird auf die vielfältigen weiblichen Gottesbilder des Ersten Testaments eingegangen, wobei dem Bild von Gott als Mutter eine besondere Bedeutung zukommt. Es wird weiter aufgezeigt, dass weiblich-mütterliche Konnotationen Gottes auch im „klassischen“ biblischen und christlichen Sprachgebrauch begegnen, z.B. in der Rede von der Barmherzigkeit Gottes oder aber vom „Geist Gottes“ und von der göttlichen Weisheit. Der Beitrag will dazu ermutigen, die Vielfalt der weiblichen und männlichen Gottesbilder in unserer Rede von Gott zum Tragen zu bringen.

I. Zur Relevanz männlicher und weiblicher Gottesbilder

1.1 Problemaufriss

Das Bekenntnis zu *dem* einzigen Gott ist die zentrale Aussage des jüdischen und christlichen Glaubens. In der christlichen Tradition spielt die durch Jesus geprägte Anrede Gottes als „Vater“ eine zentrale Rolle. Problematisch dabei ist, dass viele die Vaterbezeichnung für Gott nicht als Metapher verstehen, sondern sie unreflektiert mit dem Wesen Gottes gleichsetzen, der damit eindeutig als Mann gilt¹. Insgesamt begegnen in unserer kirchlichen Tradition vorwiegend männliche personale Gottesmetaphern, welche die Dominanz Gottes zum Ausdruck bringen, wie Herr, König, Herrscher, Richter oder Allmächtiger. Die Rede von Gott ist somit von einer androzentrisch-herrschaftlichen Perspektive geprägt, die wenig Raum lässt für eine weibliche Rede oder eine weibliche Vorstellung von Gott. Das in Liturgie und Religionsunterricht vermittelte männliche Gottesbild findet seine Entsprechung in der männlich geprägten Hierarchie innerhalb der Kirche, die beide das männliche Prinzip als das gültige Prinzip verkörpern².

1 Vgl. Strotmann, Angelika: Mutter, Vater und noch viel mehr. Gottesmetaphorik und Geschlecht in der Bibel, in: Leicht, Irene u.a. (Hg.): Arbeitsbuch feministische Theologie, Gütersloh 2003,

2 Vgl. Preising, Heike: Gottesrede, in: Leicht, Irene u.a. (Hg.): Arbeitsbuch feministische Theologie, Gütersloh 2003, S. 85; Scherzberg, Lucia: Grundkurs Feministische Theologie, Mainz 1995, S. 79; Wacker, Marie-Theres: Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion, in: Dies./ Zenger, Erich (Hg.): Der eine Gott und die Göttin (QD 135), Freiburg u.a. 1991, S. 18f.; dies.: Geschichtliche, hermeneutische und

An dieser Stelle setzt die feministisch-theologische Kritik ein, die auf die Kontextgebundenheit theologischer Aussagen verweist und die zentralen traditionellen Gottesbilder hinterfragt. Einseitig androzentrische herrschaftliche Gottesbilder werden weder dem biblischen Bilderreichtum noch der Erfahrungswelt der Glaubenden, insbesondere der Frauen gerecht. Sie entfalten aber eine starke Wirkmacht im Lebensvollzug der Menschen, denn Gottesbilder fungieren als Leitbilder für die Gemeinschaft, in der sie gelten; sie prägen Machtverhältnisse und Beziehungen im gesellschaftlichen und privaten Bereich. Durch Gottesbilder, die von Begriffen männlicher Herrschaft bestimmt sind, werden patriarchale Herrschaftsstrukturen legitimiert und damit sowohl die Ausgrenzung als auch die Unterordnung von Frauen festgeschrieben. Neben indirekten Auswirkungen einer androzentrischen Gottesrede auf das Selbst- und Weltbild von Frauen stehen auch Erfahrungen der direkten Instrumentalisierung des Gottesbildes zur Bevormundung und Ausübung von Gewalt gegenüber Frauen³. Zudem gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Gottesbild und der Entwicklung der eigenen Identität. Jungen und Männern steht (trotz aller Unterschiedenheit) ein männliches Gottesbild zur Identifikation offen, Mädchen und Frauen ist dies nicht möglich. Einige Menschen haben mit den tradierten männlichen Gottesbildern auch deshalb Probleme, da diese sie an bedrückende, einengende und gewaltsame Lebenssituationen erinnern. Wenn Kinder und Jugendliche mit ihrem Vater negative Erfahrungen machen oder gemacht haben, können sich diese tiefen Verletzungen auf ein Vater-Gottesbild übertragen und so einen positiven Zugang zu Gott nahezu unmöglich machen. Zu beachten ist also die Wechselwirkung zwischen symbolischen religiösen Darstellungen, gesellschaftlichen Strukturen und individueller Identitätskonstruktion⁴. Einer gendergerechten Rede von Gott geht es darum, dass Menschen heute Erfahrungen mit neuen, befreienden und lebensfördernden Gottesbildern machen können, dass sie für sich Gottesbilder finden, die sie berühren und in ihrer Identitätsentwicklung ermutigen und bestärken. Mädchen und Frauen brauchen einen Raum, der ihnen Orientierung und Offenheit zugleich anbietet. Gottesbilder müssen in der Lage sein, die Gottebenbildlichkeit der Frauen zum Ausdruck zu bringen, ohne allerdings ein bestimmtes Bild von Weiblichkeit erneut idealisierend festzuschreiben⁵. Ein zentrales Anliegen der feministischen

methodologische Grundlagen, in: Schottroff, Luise u.a.: *Feministische Exegese*, Darmstadt 1995, S. 34.

3 Vgl. Scherzberg: ebd. S. 79.151; Preising: ebd. S. 86f.

4 Vgl. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt: *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, in: Jahnow, Hedwig u.a.: *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, Stuttgart 1994, S. 10; Scherzberg: ebd. 79; Preising: ebd. S. 86.

5 Vgl. ebd. 86f.

Exegese ist es daher, die Vielfalt der weiblichen Gottesbilder der Bibel zu entdecken und in Liturgie und Religionsunterricht zum Tragen zu bringen.

1.2 Überblick über die Hermeneutik der feministischen Exegese

Im Kontext der Frauenbewegung legen kritische Theologinnen seit den 80er Jahren die Bibel nach neuen Kriterien aus und setzen so der Fortführung traditioneller, männlich bestimmter Exegese eine frauengerechte Sicht entgegen. Während einige (z.B. die amerikanische Theologin Mary Daly), die Bibel als patriarchales Buch gänzlich ablehnen, weil dieses für sie mit der Rede von einem rein männlichen Gott keine Quelle religiöser Orientierung sein kann⁶, will die Mehrzahl der feministischen Theologinnen die Bibel neu aus Frauenperspektive lesen. Sie bemühen sich darum, mit Hilfe der Bibel Frauen „aus der rechtlichen und ökonomischen Vor-Herr-Schaft von ‚Vätern‘, aber auch von der psychischen und ideologischen Bevormundung von Männern zu befreien“.⁷ Da christliche Offenbarung immer eng mit dem jeweiligen kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Kontext verwoben ist, geht es ihnen in einer „Hermeneutik der Revision“ darum wahrzunehmen, inwieweit Bibeltexte durch ihren patriarchalen Kontext geprägt sind und patriarchale bzw. „kyriarchale“ Werte vermitteln⁸. Sie betonen, dass die grundlegende Botschaft der Bibel eine befreiende Botschaft für Frauen ebenso wie für Männer ist. Dies wird z.B. an der Herrschaftskritik der Propheten deutlich, die jedoch im Hinblick auf das Gottesbild auch kritisch zu sehen ist⁹. Ein Brennpunkt feministisch-theologischer Forschung ist – neben der Erforschung gegenwärtiger und vergangener Frauenwirklichkeit – „die Frage nach einer angemessenen, d.h.

6 Vgl. Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg, Schweiz 1988, S. 42. 96; Wacker: Grundlagen, S. 27f.

7 Ebd. S. 34; vgl. Schüssler Fiorenza: Weisheitswege, Stuttgart 2005, S. 68f.; Scherzberg: ebd. 38f.

8 Schüssler Fiorenza definiert Patriarchat als „gesellschaftspolitisches System und eine Gesellschaftsstruktur von abgestuften Unterwerfungsweisen und Unterdrückungsformen“, in dem Frauen strukturell benachteiligt sind: dies.: Brot statt Steine, S. 36. Später bevorzugt sie den Begriff „kyriarchal“, abgeleitet von griech. kyrios: „Herr“: „Kyriarchat meint die ‚Herr‘-schaft von freien Elitemännern über andere Männer, Frauen und Kinder“: dies.: Weisheitswege, S. 7; vgl. ebd. 19.195f.

9 Vgl. ebd. 238f.; Wacker: ebd. 38-40. Allerdings finden sich bei den Propheten auch sexistische Texte mit einer verhängnisvollen Wirkungsgeschichte, die JHWH als patriarchalen Ehemann und Israel als abhängige Ehefrau schildern; z.B. Hos 1-3; zudem wertet prophetische Tradition die Göttinnenverehrung ab und unterdrückt diese; z.B. Jer 44,15-19; vgl. Schüssler Fiorenza: Gedächtnis, S.47; Scherzberg: ebd. S. 39.

Frauen entsprechenden Rede von Gott, in der die biblisch fundierte Metaphorik des Weiblichen einen wichtigen Ort einnimmt.“¹⁰

Hervorzuheben ist die Akzeptanz feministischer Exegese durch die katholische Amtskirche. So würdigt die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ in einem eigenen Absatz die feministische Exegese als kontextuelle Exegese und betont ausdrücklich, dass Exegese auch durch Frauen gelehrt werden solle¹¹. Feministische Exegese bedient sich der Vielfalt moderner exegetischer Methoden, sie hinterfragt jedoch deren androzentrische Voraussetzungen und ergänzt sie um frauenspezifische Fragestellungen. Inspiriert von der Befreiungstheologie entwickelten Exegetinnen, v.a. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Grundregeln der Auslegung, die – ausgehend von Erfahrungen von Frauen – eine frauengerechte Interpretation biblischer Texte ermöglichen¹².

- *Hermeneutik des Verdachts*

Jede gendergerechte Auslegung muss dem Bibeltext mit dem Verdacht begegnen, dass er auf mehrfache Weise androzentrisch ist. Der Verdacht richtet sich zunächst auf die gegenwärtigen und historischen Interpretationen der Bibel und hinterfragt ihre patriarchalen Strukturen. Er untersucht aber auch die Bibeltexte selbst, wie weit sie von männerzentrierter Wahrnehmung und patriarchalen Interessen bestimmt sind¹³.

- *Hermeneutik der Bewertung*

Die historisch-kritische Untersuchung der Bibeltexte muss durch ihre „feministische politisch-kritische Bewertung“ ergänzt werden¹⁴. Es wird gefragt, inwieweit die Inhalte der Texte oder ihr Gebrauch die Unterdrückung, Unsichtbarkeit oder Minderwertigkeit von Frauen verursachen oder legitimieren, d.h. ob die Texte in bestimmten kulturellen Situationen Unterdrückung fortschreiben oder Befreiung ermöglichen. Ausgehend vom Paradigma der Befreiungstheologie, dass Gott auf der Seite der Unterdrückten steht, gilt als

10 Wacker: ebd. S. 29.

11 Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, Bonn 1994, I. E. 2; III. C. 2; vgl. Wacker: ebd. 31f.

12 In ihrem Buch „Brot statt Steine“ entwickelt Schüssler Fiorenza eine feministische Hermeneutik in vier Schritten: Hermeneutik des Verdachts / Hermeneutik der Verkündigung / Hermeneutik des Erinnerns / Hermeneutik kreativer Aktualisierung: ebd. 50-58. 210. In ihrem Buch „Weisheitswege“ verstärkt sie den herrschaftskritischen Aspekt und nennt sieben hermeneutische Schritte; sie beginnt mit der „Hermeneutik der Erfahrung“ und „Hermeneutik von Herrschaft und sozialem Standort“: ebd. S. 238-273; vgl. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt: ebd. S. 14-19; Wacker: ebd. S. 44f.

13 Vgl. Schüssler Fiorenza: ebd. S. 252-254; dies.: Brot, S. 50-52; Wacker: ebd. S. 44.

14 Schüssler Fiorenza: ebd. 53f. Sie subsumiert diese Gedanken unter der „Hermeneutik der Verkündigung“.

Kriterium von „Offenbarung“ nicht der Ort eines Wortes im Kontext der Bibel, sondern seine befreiende Kraft auch im Hinblick auf heutige Frauen¹⁵.

Dabei hat die Verwendung der androzentrischen Sprache als inklusive Sprache in den biblischen Texten auch Konsequenzen für die Rede von Gott. Es gilt zu überprüfen, ob die im patriarchalen Kontext beheimatete männliche Rede von Gott den Intentionen des biblischen Textes und seiner theologischen Kontexte entspricht oder aber widerspricht¹⁶.

- *Hermeneutik der Verkündigung*

Mittels dieser Hermeneutik wird versucht, „die theologische Bedeutung der Bibel und ihre Kraft für die heutige Gemeinschaft der Gläubigen zu entdecken“¹⁷. Bibeltexe und Übersetzungen, die patriarchale Strukturen und Verhaltensmuster unterstützen und festigen, sollen nicht mehr im Gottesdienst oder im Religionsunterricht verwendet werden. Vielmehr sollen Texte, die ihren patriarchalen Kontext transzendieren und die Heilung und Befreiung von Frauen ermöglichen, stärker berücksichtigt werden¹⁸.

- *Hermeneutik des Erinnerns*

Hier geht es darum, durch historisch-kritische Rekonstruktion biblischer Geschichte von einem feministischen Standpunkt aus alle biblischen Traditionen mit einzubeziehen und zurückzugewinnen, um über androzentrische Texte hinaus die ganze Geschichte der Frauen als „Frauenerbe“ sichtbar werden zu lassen. Es geht um eine „imaginationskräftige Rekonstruktion historischer Wirklichkeit“¹⁹, welche „zwischen den Zeilen liest“ und „sich der gegenwärtigen Leserin genau so verpflichtet weiß wie dem historischen Kontext eines Textes“²⁰. Allerdings ist dies bei den Texten des Ersten Testaments mit

¹⁵ Schüssler Fiorenza: ebd. S. 103; vgl. ebd. S. 53: „Unterdrückende patriarchale Texte und sexistische Traditionen können nicht die Autorität göttlicher Offenbarung beanspruchen“; vgl. dies.: Weisheitswege: S. 255-257; Wacker: ebd. S. 44.

¹⁶ Vgl. Schüssler Fiorenza: Gedächtnis S. 75.

¹⁷ Schüssler Fiorenza: Brot S. 53; vgl. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt: ebd. S. 16.

¹⁸ Schüssler Fiorenza: ebd. S. 54f; vgl. dies. (2005) 200f.; Wacker: ebd. S. 44.

¹⁹ Schüssler Fiorenza: Gedächtnis, S. 71. Sie verweist darauf, dass Geschichte von den „Siegreichen“ geschrieben wird und die Unterdrückten und Besiegten der Vergangenheit keine Geschichte haben: dies.: Brot, S. 55f.156. Später (Weisheitswege, S. 263-268) spricht sie von einer „Hermeneutik kreativer Imagination und Vorstellungskraft“ und „Hermeneutik der Er-Innerung und der Re-Konstruktion“ und fordert, „dass eine feministische Geschichtsschreibung die herrschenden andro-kyriozentrischen Modelle der Weltkonstruktion durch ein radikal-egalitäres Modell der Er-Innerung ersetzen muss“: ebd. S. 267; vgl. Wacker: ebd. S. 44; Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt: ebd. S. 15f.

²⁰ Vgl. ebd.: 19f.: „Vielmehr ist ein stetes „rereading“ (Neulesen, Immer-wieder-Lesen) gefordert, das sich einer Dekonstruktion der in die Texte eingeschriebenen patriarchalen Diskurse und deren Macht verpflichtet weiß.“

einer Vielzahl von redaktionellen Bearbeitungen und kontextuellen Aktualisierungen der „ursprünglichen“ Intention des Textes oft nicht eindeutig.

- *Hermeneutik kreativer Aktualisierung*

Der Hermeneutik kreativer Aktualisierung geht es darum, „das aktive Engagement von Frauen in der fortdauernden biblischen Geschichte der Befreiung“ zum Ausdruck zu bringen²¹. Aus der Wertschätzung weiblicher Erfahrungen erwächst ein kreativ-schöpferischer Umgang mit den Bibeltexten. Diese werden von einer feministischen Perspektive aus in heutige Lebenszusammenhänge hinein wiedererzählt und erhalten dadurch neues Leben. Aus den Gemeinsamkeiten der Erfahrungen erwächst subjektive Betroffenheit, die religiöse Berührung ermöglicht. Dabei sollen alle zur Verfügung stehenden Mittel künstlerischer Imagination eingesetzt werden, um „den“ Gott der Bibel „in immer neuen Bildern und Symbolen [...] zu benennen“²².

- *Hermeneutik der Aneignung*

„Ziel und Höhepunkt“ feministischer Exegese ist eine „Hermeneutik engagierten Handelns für Veränderung“²³, in der Wege und Schritte entwickelt werden, die befreiende Kraft des Evangeliums heute zu vermitteln und praktisch-politisch zu konkretisieren. Aus der historischen Kritik der Texte soll die Kritik der gegenwärtigen Herrschaftsstrukturen erwachsen. Es geht darum, „dass die Geschichte der Bibel wirklich Quelle und Kraft wird für alle, die in ihrem Kampf um Befreiung von patriarchaler Unterdrückung nach einer stärkenden Vision suchen“²⁴.

1.3 Konsequenzen für die Rede von Gott

Die feministische Lesart der Bibel macht auf einen wichtigen Punkt für die Würdigung der Gottesbilder aufmerksam: Theologie und Glaubensreflexion müssen sich dessen bewusst sein, dass sich in den Gottesbildern der Bibel und der Glaubensüberlieferungen nicht nur Gottes Wirklichkeit widerspiegelt, sondern ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, die Wirklichkeit der jeweiligen Menschen, ihre konkrete gesellschaftlich-politische Situation, Umbrüche und

21 Schüssler Fiorenza: Brot, S. 57f.

22 Ebd. S. 58; vgl. dies.: Weisheitswege, S. 258-268.

23 Ebd. S. 268.

24 Schüssler-Fiorenza: Brot, S. 58; vgl. ebd. 196: „Biblische Interpretation ... muss vielmehr auch auf eine neue Befreiungspraxis in der Gemeinde der Gläubigen ausgerichtet sein“; vgl. dies.: Weisheitswege, S. 238.268-273; Wacker: ebd. 44f.

Aufbrüche, Interessen bestimmter Gruppen oder auch seelische Konflikte und die Verarbeitung sowohl von Glückserfahrungen wie von Enttäuschungen²⁵.

Dieser Vorbehalt gilt auch für die Auffassung, Gott sei eine männliche Gestalt: Gott wurde als „Mann“ beschrieben, weil in der altisraelitischen Gesellschaft einschließlich der Kultgemeinde die öffentlichen, dominanten Funktionen ausschließlich von Männern ausgeübt wurden. Öffentliche Gestaltung von Religion und Priestertum waren den Männern vorbehalten, die sich Gott „nach ihrem Bild“ als Mann dachten.²⁶ In der christlichen Tradition wurde diese männliche Gottesvorstellung unhinterfragt weiter tradiert. Die weiblichen Gottesbilder bzw. die weiblichen Aspekte Gottes blieben weitgehend unbekannt und rückten erst seit dem Aufbruch der feministischen Theologie stärker ins Bewusstsein. Angestoßen wurde die Diskussion durch die These Helen Schüngel-Straumanns, das 11. Kapitel des Hoseabuches biete eine weibliche, mütterliche Gottesvorstellung, die durch eine patriarchale Auslegungsgeschichte verdeckt sei²⁷.

In unserer Gesellschaft, die von der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Geschlechter ausgeht, stellt sich nun die Herausforderung, die weiblichen Aspekte Gottes wieder zu entdecken bzw. die weiblichen Anteile im männlich geprägten Gottesbild zurückzugewinnen. Eine feministisch-biblich begründete Rede von Gott muss sich mit den neueren religionsgeschichtlichen Einsichten in die vor-monotheistische Religion Israels auseinandersetzen und klären, in welchem Ausmaß im biblischen Israel weibliche Gottheiten neben JHWH verehrt wurden und inwieweit deren Charakteristika in die Vorstellung von Gott integriert wurden. Eine zentrale Rolle spielt dabei das Symbol Gottes als Mutter, da dieses in unterschiedlichen Textzusammenhängen der Bibel begegnet; zudem ist dieses unbestreitbar weibliche Symbol als Anknüpfungspunkt auch für heutige Frauenerfahrung geeignet²⁸. Im folgenden wird auf einer „Spurensuche“ durch das Erste Testament schlaglichtartig auf zentrale Texte eingegangen.

II. Die Ambivalenz der biblischen Gottesbilder

II.1 Männliche und weibliche Aspekte Gottes

25 Vgl. Werbick, Jürgen: Auf der Spur der Bilder, in: Bibel und Kirche 1/1999. Gottesbilder, S. 5.

26 Vgl. Schroer: ebd. S. 161; Scherzberg: ebd. S. 79.

27 Schüngel-Straumann: Helen: Gott als Mutter in Hos 11, in: Theologische Quartalschrift 166, 1986, S. 119-134; vgl. dies.: Gott bin ich und nicht Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet, Mainz 1996, S. 33-47; vgl. Wacker: ebd. S. 30.

28 Vgl. ebd. S. 30f..

Ein zentrales Charakteristikum des Gottes Israels ist sein Eigenname „JHWH“, der in der Erzählung vom Brennenden Dornbusch als Selbstoffenbarung Gottes an Mose begegnet (Ex 3,14). Der Gottesname bildet ein Wortspiel mit dem Verb *hjh*, „da sein, werden, wirksam sein“; er bringt das Dynamische dieses Gottes und seine Beziehung zu den Menschen zum Ausdruck, ohne diesen auf ein Geschlecht festzulegen²⁹. Doch als JHWH in der Spätzeit aus Ehrfurcht *'adonai*, „Herr“, gelesen und in der Septuaginta mit *kyrios* wiedergegeben wurde, geschieht eine entscheidende Umformung: der Name wird zu einer männlichen Charakterisierung Gottes, die den Aspekt der Herrschaft Gottes betont, wogegen JHWH ursprünglich die Zuwendung, hilfreiche Nähe, das Da-Sein Gottes für sein Volk betonte³⁰.

Auf männliche und weibliche Aspekte Gottes deutet auch der Schöpfungshymnus Gen 1, der in der Exilszeit niedergeschrieben wurde, als sich der Monotheismus gerade endgültig durchsetzte³¹. Hier werden dezidiert Mann und Frau gleichermaßen als „Abbild Gottes“ herausgestellt (Gen 1,26f.). Wenn Gott nun „Urbild“ für Mann und Frau ist, ist es unzulässig, ihn rein männlich zu beschreiben³².

Weiter wird in Ps 123,2 Gott zugleich mit dem Hausherrn und der Hausherrin verglichen: „Siehe, wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn und wie die Augen der Magd auf die Hände der Herrin: So blicken unsre Augen zu Jahwe, unserm Gott.“ Da die Haushalte meist sehr ausgedehnt und strukturiert waren, trug die „Hausfrau“ große Verantwortung bei der Leitung eines solchen Verbandes³³. Bereits diese Passagen zeigen, dass es biblisch nicht begründbar ist, von Gott ausschließlich in männlicher Terminologie zu reden.

II.2 Mütterliche Aspekte Gottes in der Sintflutgeschichte

Die Fluterzählung erzählt als *Ur-Geschichte* nicht, was vor weit entfernter Zeit einmal geschehen ist, sondern von dem, was für alle Zeit und Geschichte hindurch gültig ist. Im Spannungsbogen dieser Erzählung geht es um Gottes

29 Vgl. Schüngel-Straumann: ebd. 95f. Dagegen zeigen nach Lang viele biblische Belege den Jahwenamen mit der Konnotation „der Mächtige, der Herr“: ders.: Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt, München 2002, S. 258.

30 Vgl. ebd. S. 249f.; Schüngel-Straumann: ebd. S. 97.

31 Der Schöpfungshymnus der Priesterschrift Gen 1 will auf dem Hintergrund der traumatischen Erfahrung des babylonischen Exils den IsraelitInnen neuen Mut und Hoffnung geben; vgl. ebd. S. 9f.

32 Vgl. ebd. S. 20; Wacker: ebd. S. 39.

33 Das große und verantwortungsvolle Aufgabengebiet einer „Hausherrin“ zeigt Spr 31,10-31; vgl. Mollenkott, Virginia: Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder in der Bibel, München 1985, S. 63-65.

Verhältnis zur Welt und zu den Menschen und um die Zusicherung des Fortbestands von Welt und Mensch³⁴. Das Gottesbild der Sintfluterzählung ist im allgemeinen Bewusstsein das Bild des richtenden und strafenden Gottes, der wegen der Bosheit der Menschen aus unerbittlicher Gerechtigkeit alle Lebewesen bis auf eine auserwählte Familie vernichtet. Dabei wird oft übersehen, dass die Erzählung noch ein ganz anderes Gottesbild entwirft, nämlich dass Gott alle Menschen unabhängig von ihrem Verhalten liebt und annimmt. Diese liebende, fürsorgliche Seite Gottes, gewinnt am Ende der Fluterzählung die Oberhand über die richtende und strafende Seite³⁵.

Die Gottesaussagen der biblischen Fluterzählung greifen einen alten, damals weit verbreiteten Mythos der Sumerer und Babylonier auf, der von einer großen Wasserflut erzählte, die die Götter zur Vernichtung der Menschen sendeten³⁶. Die Protagonisten des Mythos sind drei Hauptgottheiten, die drei unterschiedliche Funktionen verkörpern: der Wetter- und Kriegsgott Enlil, der weise, den Menschen zugewandte Gott Enki bzw. Ea und die Muttergöttin Nintu³⁷. Der Sturmgott Enlil fasst den Beschluss, die Menschen zu vernichten, und schickt, nach einigen durch den Gott Enki vereitelten Versuchen, schließlich die Flut über die Erde. Die Götter werden von dem Beschluss und der sofortigen Ausführung der Vernichtung derart überrumpelt, dass sie nicht protestieren³⁸. Dem Gott Ea/Enki gelingt es lediglich, einen Menschen von dem Vernichtungsbeschluss in Kenntnis zu setzen und ihm die Anweisung zu geben, ein großes Schiff zu bauen, damit er die kommende Flut überlebe. Die Rechnung Enlils geht auf und die Menschen finden den Tod. Auch die Muttergöttin hat sich einst in den Beschluss der Vernichtung der Menschen einbinden lassen. Doch als die Flut kommt, wendet sich alles Mütterliche in ihr gegen das Sterben der Menschen. Sie kann nicht mit ansehen, wie ihre

34 Die Sintflutgeschichte ist aus zwei Versionen zusammengesetzt, von denen die eine während der Königszeit, die andere zur Zeit des babylonischen Exils entstanden ist; vgl. Keel, Othmar: *Jahwe in der Rolle der Muttergottheit*, in: *Orientierung*. Bd. 53, Zürich 1989, S. 89; Schüngel-Straumann: ebd. S. 2; Baumgart, Norbert Clemens: *Die große Flut und die Arche*, in: *Bibel und Kirche* 1/2003. *Urgeschichte(n)*, S. 30.

35 Gen 8,21f. 9,8-17; vgl. ebd. S. 31; Keel: ebd. S. 91.

36 Die ältere Version der Sintflutgeschichte lehnt sich deutlich an die 11. Tafel des Gilgamesch-Epos an, das spätestens im 12. Jh. v.Chr. in Mesopotamien entstanden ist und in Israel bekannt war. Eine parallele Erzählung findet sich auch im Atramhasis-Epos, das bereits im 17. Jh. v. Chr. entstanden ist; vgl. ebd. S. 89; Baumgart: ebd. S. 30.

37 Vgl. Lang: ebd. S. 19f.; Keel: ebd. S. 89f. Der Name NIN.TU: „Herrin Mutterleib“ kennzeichnet die Göttin als Muttergöttin par excellence.

38 Vgl. ebd. S. 90; Lang, Bernhard: *Die Götter verstehen*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 11/1999. *Gott und die Götter*, Stuttgart 1999, S. 12.

Geschöpfe vernichtet werden und stimmt laut ihre Klage an³⁹. Anlässlich des Opfers des überlebenden Menschen nach der Flut überredet sie schließlich den obersten Gott Anu, nie wieder dem Untergang der Menschen zuzustimmen⁴⁰. Die Entschlüsse und Handlungen des biblischen Gottes haben ihre Vorbilder in den Beschlüssen und Taten der mesopotamischen Götter. Auf dem Weg zum Monotheismus versuchen die Verfasser der biblischen Erzählung, die verschiedenen Eigenschaften einer polytheistischen Götterwelt in diesem einen Jahwe zu verbinden, wobei sich am Schluss die positive, mütterliche Seite durchsetzt⁴¹. Indem Gott die Menschen für ihr Verhalten straft und der Vernichtung übergibt, entspricht er weitgehend dem sumerischen Gott Enlil, der die Menschen vernichten wollte⁴². Indem Gott sich einem Menschen zuwendet und ihn samt seiner Familie vor der Katastrophe rettet, handelt er analog zum mesopotamischen Ea/Enki. Und indem am Ende der Fluterzählung die Seite Gottes, deren Liebe und Zuwendung unabhängig von allem menschlichen Tun feststeht, die Oberhand gewinnt (Gen 8,20-22), entspricht dies der Schilderung der Muttergöttin, die sich gegenüber dem Gott Enlil durchsetzt. Zugrunde liegt die Erfahrung einer Mutter, die ihre „Kinder“, die sie unter Mühen und Schmerzen hervorgebracht hat, unter keinen Umständen vernichtet sehen will. Keel resumiert: „Vor dem Hintergrund der mesopotamischen Überlieferungen wird deutlich: In der älteren Version der israelitischen Sintflutgeschichte wandelt sich Jahwe plakativ gesagt von Enlil zu Ishtar. ... Jahwe hat die Position des kämpferischen, strafenden Richter- und Staatsgottes verlassen und die der uralten sumerisch-akkadischen Muttergottheit bezogen.“⁴³

III. Gott als Mutter

Weitere Passagen der Bibel reden ausdrücklich von JHWHs Mutterschaft. Diese Passagen blieben lange unbeachtet und werden erst in den letzten Jahrzehnten von der feministischen Theologie in ihrer Bedeutsamkeit für das Gottesbild gewürdigt⁴⁴.

39 Im älteren Gilgamesch-Epos schreit die Muttergöttin, sobald die Sintflut einsetzt: „... wie konnte ich in der Schar der Götter Schlimmem zustimmen, dem Kampf zur Vernichtung meiner Menschen zustimmen. Erst gebäre ich meine lieben Menschen, dann erfüllen sie wie Fischbrut das Meer!“ (Tafel 11.120-123); zitiert nach Keel: ebd. S. 90.

⁴⁰ Atramhasis-Epos V 48-51.

⁴¹ Vgl. Lang: Jahwe S. 20; Baumgart: ebd. S. 31; Schüngel-Straumann: ebd. S. 30f.

⁴² Allerdings lässt Enlil die Flut willkürlich kommen, während sie in der biblischen Erzählung in der Schlechtigkeit der Menschen begründet ist; vgl. ebd. S. 26.

⁴³ Keel: ebd. S. 90; vgl. Schüngel-Straumann: ebd. S. 30f.

⁴⁴ Vgl. z.B. Mollenkott, Virginia: Gott eine Frau?; Schüngel-Straumann, Helen: Gott bin ich und nicht Mann; Ohler, Annemarie: Ich bin Gott und nicht ein Mann (Hos 11,9), in:

III.1 Gott als Mutter in Hos 11

Der Prophet Hosea trat im 8. Jh. im Nordreiches Israel auf, kurz vor dessen Eroberung durch die Assyrer 722 v. Chr. Seine Botschaft ist durchzogen vom Vorwurf des Abfalls von Jahwe in der Hinwendung zu Baal und der Androhung, dass Gott deshalb seine Befreiungsgeschichte mit Israel wieder rückgängig machen werde. Das 11. Kapitel, das zwei einander scheinbar entgegengesetzte und miteinander unvereinbare Gottesbilder einander gegenüberstellt, erscheint wie die Quintessenz seines von Enttäuschungen geprägten Prophetendaseins. Nach dem Untergang des Nordreichs wurde die Botschaft Hoseas weiter überliefert und neu aktualisiert⁴⁵.

In Hos 11 wird die enge Beziehung zwischen JHWH und Israel im Bild einer liebenden, fürsorglichen Mutter beschrieben, die ihren kleinen Sohn aufzieht. Da vom hebräischen Text her oft keine eindeutige Übersetzung möglich ist, kommen die weiblichen Aspekte Gottes besonders in den Übersetzungen feministischer Exegetinnen zum Tragen⁴⁶. Der Text zählt als Ich-Rede Gottes zunächst in stark mütterlichen Bildern auf, was Gott alles für Israel getan hat. Die Verse 1-4 zeigen Israel als Kleinkind, das von Gott wie von einer Mutter mit liebevoller zärtlicher Fürsorge aufgezogen und genährt wird⁴⁷.

Aufschlussreich ist, dass ab dem 8. Jh. v.Chr. in Israel und Juda zahlreiche Darstellungen der nährenden Göttin mit einem Kind an der Brust sowie zahlreiche Göttinnenfigürchen mit betonten freien Brüsten, sog. Pfeilerfigurinen, als Segensfiguren in den Häusern gefunden wurden⁴⁸. Dies macht es

Lebendige Seelsorge 41 (1990) 284-292; Wacker, Marie-Theres/ Zenger, Erich (Hg.): Der eine Gott und die Göttin (QD 135), Freiburg u.a. 1991. Bezeichnend ist, dass im Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament ein Aufsatz *'em[m]* („Mutter“) fehlt.

45 Vgl. Schüngel-Straumann: ebd. 33f. Zu Hos 11 vgl. ebd. 33-47; dies.: Gott als Mutter, S. 119-134; Bechmann, Ulrike: „Gott ist wie eine Mutter...“ Weibliche Gottesbilder neu entdecken am Beispiel von Hos 11, in: Frauengottesbilder, Stuttgart 2001, S. 60-66; Ohler: ebd. S. 284-292; Wacker: ebd. S. 290-296; Theuer, Gabriele (Hg.): Grundkurs Männer, Frauen und die Bibel, Stuttgart 2003, 4M5 etc.

46 Schüngel-Straumann stellt in ihrer Übersetzung unter dem bezeichnenden Titel „Gott als Mutter in Hos 11“ JHWH erstmals dezidiert als Mutter heraus.

47 Die Einheitsübersetzung übersetzt *tirgalti* (V. 3) mit Bezug auf das hebräische Nomen *regel*, „Fuß“: „der Efraim gehen lehrte“. Dagegen bezieht sich Schüngel-Straumann auf eine gleichlautende Wortwurzel im Arabischen mit der Bedeutung „säugen, stillen“ und übersetzt: „Dabei war ich es doch, der Efraim gestillt hat, indem ich ihn auf meine Arme nahm.“ Sie führt an, dass man kein Kind gehen lehren kann, indem man es auf die Arme nimmt. Analog übersetzt sie in V. 4, dass Gott den „Säugling“ Israel an dein „Busen“ hebt. Das Wort kommt in der Bibel sonst nur noch in Rut 4,16 vor, als Noomi das neugeborene Kind Ruts an ihre Brust drückt; vgl. dies.: Gott bin ich, S. 35f; Bechmann: ebd. S. 62.

48 Vgl. ebd. S. 60; Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134) Freiburg²1993, S. 370-385.

wahrscheinlich, dass Hosea das Bild Jahwes in Anlehnung an die Göttinnenbilder, die für die Menschen damals wichtig waren, zeichnete und dabei deren Funktion, fürsorgend, nährend und schutzgebend zu sein, auf Jahwe übertrug. Hos 11 setzt so die Darstellung von Göttinnen im Gottesbild JHWHs sprachlich um⁴⁹. Die umständliche Formulierung Hoseas „ich war für sie wie solche, die ...“ (V. 4) nimmt aber gerade keine geschlechtliche Zuordnung vor. Möglicherweise soll beides, Vater und Mutter, anklingen. So war es auch ein Merkmal der assyrischen Religion, dass unterschiedliche Götter und Göttinnen als „Vater und Mutter“ angesprochen werden und beide Rollen in sich vereinigen konnten⁵⁰.

Weil Israel sein Heil aber statt in JHWH in irdischen Mächten, Ägypten und Assur, sucht, kündigt Gott ihm als negative Konsequenzen „das Schwert“ des Krieges und die grausame Herrschaft der Großmacht Assur an (V. 5-7). Doch unmittelbar danach (V. 8-9) kommt es zu einem Umsturz in Gott selbst. Gottes Mutterliebe bringt ihn dazu, das von ihm aufgezogene Israel doch nicht der Vernichtung preiszugeben: „Es kehrt sich gegen mich mein Herz, ganz und gar ist entbrannt mein Mutterschoß“⁵¹. Nach biblischem Verständnis ist das Herz nicht der Sitz der Gefühle, sondern es steht für Rationalität und Planung; dagegen ist der Mutterschoß der Ort des Erbarmens und des Mitleids. Weil sich im Inneren Gottes ein heftiger Affekt abspielt, weil Gottes „Mutterschoß“ „entbrennt“, wird das „Herz“, der Sitz von Logik und Rationalität, umgestürzt und die vorher angekündigte Vernichtung Israels unterbleibt. Wie es einer Mutter nicht möglich ist, den Untergang ihres Kindes mit anzusehen, ist es JHWH nicht möglich, die gerechte Strafe am eigenen Kind zu vollziehen und Israel dem Untergang zu überlassen⁵².

Als Begründung wird angeführt: „Denn Gott bin ich und nicht *Mann*“ (V. 9). Im Hebräischen steht hier im Gegensatz zu *`el*, „Gott“, das Nomen *`isch*, „Mann“. JHWH setzt sich hier nicht von einem allgemein menschlichen, sondern von

49 Vgl. Bechmann: ebd. S. 63; Wacker, Marie-Theres: Göttinnenverehrung im Alten Israel, in: Welt und Umwelt der Bibel 11/1999. Gott und die Götter, S. 9; Schüngel-Straumann: ebd. S. 36;

50 Vgl. ebd. 38f.; Bechmann: ebd. Auch Dtn 32,28 vereint väterliches und mütterliches Verhalten (s.u.).

51 Schüngel-Straumann: ebd. 39. Das hier gebrauchte hebräische Nomen *nachumim*: „Erbarmen, Mitleid“ entspricht in Bedeutung wie in Klang dem Nomen *rachumim*, dem Abstraktplural von *rechem*: „Mutterschoß“; vgl. Bechmann: ebd. 64. Sie Einheitsübersetzung formuliert: „mein Mitleid lodert auf“.

52 Vgl. ebd.; Schüngel-Straumann: ebd. S. 40.

einem spezifisch männlichen Verhalten ab⁵³. Nach herkömmlich „männlicher“ Logik müsste Israel vernichtet werden, da es durch seine Untreue sein Leben verwirkt hat. Dagegen aber erhebt sich der „Mutterschoß“ Gottes, der neues Leben ermöglicht. Korrigiert wird hier also ein herkömmlich Männern zugeschriebenes Rollenverhalten, die Kriegsführung, das Zerstören von Städten und Menschen, wogegen die Zuwendung und das Aufziehen von Kindern den Frauen zugewiesen wurde. Hos 11 betont den Kontrast zwischen zärtlicher Zuwendung Gottes und kriegerischem Verhalten; männliche wie weibliche Elemente sind in JHWH vorhanden und im Widerstreit miteinander⁵⁴. Entscheidend für Hosea ist, dass – trotz der assyrischen Invasion – Gott wie eine liebende Mutter zu einer Erneuerung des Verhältnisses zu Israel bereit ist, auch auf die Gefahr hin, inkonsequent zu handeln. Und so kann er den abermaligen, befreienden Exodus und die Heimkehr aus der Zwangsherrschaft Assurs ankündigen (V. 11).

Der Text legt nahe, dass es Hosea darum ging, das, was die Attraktivität der weiblichen Gottheiten ausmachte, auf JHWH zu übertragen. Dies bestätigt der Vergleich JHWHs mit einem grünenden und Frucht tragenden Baum (Hos 11,9), da solche Bäume eng mit der Göttinnenverehrung verbunden waren⁵⁵. Hos 11 umfasst so die Palette der zu jener Zeit gebräuchlichen Götterdarstellungen, die der triumphierenden, kriegerischen Götter einerseits sowie der nährenden und stillenden Göttin andererseits. Für die Menschen der damaligen Zeit waren die Anspielungen auf eine mütterliche Gottheit unmittelbar verständlich; für uns heute erschließt sich dieser Aspekt nur mühsam aus der Religionsgeschichte. Zu betonen ist aber, dass hier nicht im Gottesbild Geschlechterrollen quasi biologisch festgeschrieben werden. Bedingungslose Liebe und Fürsorge sind nicht allein den Müttern bzw. Göttinnen und kriegerische Aspekte männlichen Göttern vorbehalten; auch ein mit männlichen Metaphern beschriebener Gott kann fürsorglich handeln⁵⁶. Andererseits sind im Umfeld des Alten Testaments auch kriegerische Göttinnen bekannt, so z.B. die mesopotamische Göttin Ishtar und die ugaritische Anat⁵⁷; ähnlich wird nach Hos 13,8 Jahwe einer wütenden

53 Die Einheitsübersetzung übersetzt hier „Mensch“. Aber wenn sonst ein Gegensatz zwischen Gott und Mensch aufgezeigt werden soll, steht in der Regel *‘adam*, das eigentliche Wort für Mensch; vgl. ebd. S. 41-43.

54 Vgl. ebd. S. 43f.; Bechmann: ebd. S. 64f.

55 Der Vers evoziert zudem die kanaanäischen Göttinnen Anat und Aschera. Auch Gen 2 zeigt die Verbindung von fruchttragenden Bäumen mit weiblichen Elementen; vgl. Schüngel-Straumann: ebd. S. 46f.

56 Vgl. z.B. das Gleichnis vom barmherzigen Vater: Lk 15,11-32

57 Vgl. Bechmann: ebd. S. 65; Jüngling, Hans Winfried: „Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?“ Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache, in: Dietrich, W./ Klopfenstein, M. (Hg.): Ein Gott allein? Fribourg

Bärenmutter gleich über das von ihm abgefallene Volk herfallen. Entscheidend ist, dass eine Rolle, die in der patriarchalen Welt normalerweise Frauen zugeschrieben wurde, hier dezidiert auf Jahwe übertragen wurde.

III.2 Gott als Mutter in weiteren Passagen

Dass Gott sein Volk großzieht, begegnet auch in einer Gottesrede in Jes 1,2, die auf mütterliche Aspekte Gottes deutet: „JHWH spricht: <Ich habe Söhne großgezogen und emporgebracht; doch sie sind von mir abgefallen>.“⁵⁸

Etwa 200 Jahre nach Hosea, zur Zeit des babylonischen Exils, begegnet das (mütterliche) Erbarmen Gottes gegenüber dem widerspenstigen Sohn auch beim Propheten Jeremia: „Ist mir denn Efraim ein so teurer Sohn oder mein Lieblingskind? Denn sooft ich ihm Vorwürfe mache, muss ich doch immer wieder an ihn denken. Deshalb schlägt mein Herz für ihn, ich muss mich seiner erbarmen.“ (31,20) Wie bei Hosea findet sich die Parallele Herz – Erbarmen, wobei hier wieder das Wort *rechem*, „Mutterschoß“, begegnet⁵⁹.

Deutero-Jesaja verwendet in der Depression des Babylonischen Exils ebenfalls weiblich-mütterliche Bilder für Gott, da diese für ihn besser als männliche Metaphern geeignet sind, in einer Zeit der Katastrophe Hilfe, Hoffnung und Trost anzubieten⁶⁰. Auf den resignierenden Vorwurf der Exulanten: „JHWH hat mich verlassen, Gott hat mich vergessen“ antwortet er mit einem theologischen Spitzensatz (49,14f.): „Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen, eine Mutter ihren leiblichen Sohn? Und selbst wenn sie ihn vergessen würde: ich vergesse dich nicht.“ Diese Zeilen, in denen Gott explizit mit einer Frau verglichen wird, zeigen, dass die Mutterliebe und Fürsorge JHWHs weit über die einer menschlichen Mutter hinausgeht, da JHWH unter keinen Umständen sein „Kind“ im Stich lässt. Mit „vergessen“ ist weniger das Denken als das Handeln angesprochen, so z.B. ernähren, pflegen und erziehen. In der Übertragung auf JHWH kommt zum Ausdruck: Gott wird sich um die Zukunft seines Volkes kümmern, und zwar ganz konkret⁶¹.

Eine weitere Passage in Deuterojesaja, die JHWH zwar nicht direkt als „Mutter“ bezeichnet, spiegelt ein stark mütterlich gefärbtes Bild von JHWH, indem

1994, S. 365-386; vgl. Vanoni, Gottfried: Du bist doch unser Vater (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 159), Stuttgart 1995, S. 78.

58 Das hier für „großziehen“ verwendete Verb *gdל* im D-Stamm hat deutlich weibliche Konnotationen; vgl. Jes 23,4; 51,18; Ez 31,4; vgl. ebd. S. 41; Jüngling: ebd. S. 382.

59 Jer 31,20. Ein großer Teil der Jeremia-Worte richtet sich als Trost an die im Babylonischen Exil Lebenden; vgl. Ohler: ebd. S. 287; Vanoni: ebd. S. 80. Schüngel-Straumann: ebd. S. 50.

60 Vgl. ebd. S. 57.

61 Vgl. ebd. S. 57f.; Mollenkott: ebd. S. 26.

Vorstellungen, die normalerweise mit einer Mutter verbunden werden, auf JHWH übertragen werden: „Hört auf mich, ihr vom Haus Jakob, und ihr alle, die vom Haus Israel noch übrig sind, die mir aufgebürdet sind vom Mutterleib an, die von mir getragen wurden, seit sie den Schoß der Mutter verließen. Ich bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet, bis ihr grau werdet, will ich euch tragen. Ich habe es getan, und ich werde euch weiterhin tragen, ich werde euch schleppen und retten.“ (Jes 46,3-4) Wie eine Mutter ihren Säugling oder ihr Kleinkind, so trägt JHWH sein Volk auf seinem Rücken⁶².

Auch in einer Vision der Endzeit aus der nachexilischen Zeit in Tritojesaja wird die liebende Fürsorge Gottes für sein Volk mit dem Trost durch eine Mutter verglichen: „Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch; in Jerusalem findet ihr Trost.“ (Jes 66,13)⁶³.

Eine weiblich-mütterliche Gottesvorstellung findet sich auch im Buch Numeri (Num 11,12) in einer vorwurfsvollen Frage Mose an JHWH: „Habe ich denn dieses ganze Volk in meinem Schoß getragen, oder habe ich es geboren, dass du zu mir sagen kannst: <Nimm es an deine Brust, wie der Wärter den Säugling trägt>“? Damit gibt Mose indirekt zu verstehen, dass nicht er, wohl aber JHWH mit Israel schwanger war und es geboren hat. Dies impliziert die Vorstellung, dass JHWH selbst Israels Mutter ist, welche die „Kinder Israel“ empfangen und in die Welt gesetzt hat. Nun soll Gott auch seine „Mutterpflichten“ Israel gegenüber wahrnehmen und für es sorgen⁶⁴. Dass Gott unmittelbar darauf beginnt, Mose bei der Führung des Volkes zu unterstützen (11,16ff.), legt nahe, dass er die Berechtigung der Klage einsieht.

Dtn 32,18 zeichnet JHWH als Vater und Mutter: „An den Fels, der dich gezeugt/geboren hat, dachtest du nicht mehr, du vergaßest den Gott, der dich geboren hat.“ Weil JHWH sein Volk unter Wehen ins Dasein gerufen hat, hängt er in besonderer Weise an seinem „Kind“⁶⁵. Eine analoge Gottesvorstellung mit

62 Nach Ohler (ebd. S. 290) ist das Bild einer Mutter hier „skurril verfremdet“; vgl. Vanoni: ebd. S. 77.

63 In der nachexilischen Zeit wurde Gottes Gegenwart im wieder aufgebauten Tempel vorgestellt. Vanoni sieht darin einen ekklesiologischen Anspruch: „Im Volk Gottes, unter Brüdern und Schwestern, muss es mütterlichen Trost geben. Sonst ist das ganze Vertröstung“: ebd.

64 Vgl. ebd. S. 78; Mollenkott: ebd. S. 26f.

65 Je nach Übersetzung der ersten Zeile ist JHWH in diesem Vers Vater (gezeugt) *und* Mutter (geboren) oder nur Mutter. Das Verb *yld* kann gebären und zeugen übersetzt werden, meist wird es mit „gebären“ übersetzt; das Verb *hyl* bezeichnet das schmerzhaftes Gebären; vgl. Vanoni: ebd. S. 78.

der Ambivalenz von „gebären“ und „zeugen“ beim Verb *yld* findet sich auch in Ps 2,7: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich geboren/gezeugt.“⁶⁶

Auch in Psalm 131,2 finden sich weiblich-mütterliche Züge JHWHs, da der Beter hier davon spricht, dass er bei JHWH gestillt wurde wie ein Säugling bei seiner Mutter: „Ja, ich habe beschwichtigt und still gemacht meine Seele, wie ein gestillter Säugling auf seiner Mutter – wie der gestillte Säugling auf mir ist meine Seele.“⁶⁷ Das Bild macht nur Sinn, wenn JHWH mit einer Mutter verglichen wird. Nachdem die Wallfahrtspsalmen aus der Volksfrömmigkeit stammen, ist es möglich, dass dieser Psalm auf weibliche Autoren zurückgeht⁶⁸.

III.3 Gott als gebärende Frau

In einer weiteren Passage bei Deuterijosaja wird die gebräuchliche männlich-kriegerische Vorstellung von JHWH durch eine dezidiert weibliche ergänzt und korrigiert: „JHWH zieht in den Kampf wie ein Held, er entfacht seine Leidenschaft wie ein Krieger. Er erhebt den Schlachtruf und schreit, erzeigt sich als Held gegenüber den Feinden. Ich hatte sehr lange geschwiegen, ich war still und hielt mich zurück. Wie eine Gebärende will ich nun schreien, ich schnaube und schnaufe.“ (Jes 42,13-14).

In der Depression des Exils erhoffen die Exulanten sich einen mächtigen kriegerischen Gott, der mit starker Hand die Feinde besiegt und sie in ihr Land zurückkehren lässt. Doch JHWH selbst korrigiert im Mund des Propheten diese Vorstellung; der Schrei des Kriegers wandelt sich zum Schrei einer Gebärenden. Die menschlichen Erwartungen an Gott werden durch unerwartet neue Bilder von Gott abgelöst. JHWH ist nicht der kriegerische Gott, der Leben vernichtet, sondern er bringt wie eine gebärende Frau unter Schmerzen neues Leben hervor; er ist nicht zerstörend, sondern schöpferisch tätig⁶⁹.

III.4 Gott im Bild von Tiermüttern

Neben dieser Vorstellung von Gott im Bild einer menschlichen Mutter begegnet auch die im Bild von Tiermüttern. Einige Passagen zeichnen Gott im Bild einer Vogelmutter, die ihre Jungen entweder unter ihren Flügeln birgt oder auf ihren Flügeln trägt. Aufschlussreich ist Jes 31,5: „Wie schwebende Vögel, so wird der

66 Das Verb *yld* wird meist ohne Diskussion „gezeugt“ übersetzt, so auch die Einheitsübersetzung, obwohl in den meisten Fällen das Subjekt von *yld* eine Frau ist; vgl. Gen 4,18; 10,13.15.24.26; Hos 5,7; 9,16.

67 Zit. n. Vanoni: ebd. S. 78; vgl. Schüngel-Straumann: ebd.

68 Vgl. Ohler: ebd. S. 289; Vanoni: ebd.

69 Vgl. Mollenkott: ebd. S. 21; Theuer: ebd.

HERR der Heerscharen Jerusalem beschirmen: beschirmen und erretten, schonen und befreien“⁷⁰. Da im hebräischen Original das Substantiv für „Vögel“ im Plural und das Verb „beschirmen“ ein Partizip Plural *femininum* ist, erscheint Gott hier gleichsam als Vogelmutter, die ihre Jungen beschützt⁷¹. Auch weitere Passagen in den Psalmen, die von den Flügeln JHWHs sprechen, evozieren weiblich-mütterliche Züge, das Urbild der Vogelmutter als Sinnbild des göttlichen Schutzes. So heißt es z.B. in Ps 57,2: „Im Schatten deiner Flügel finde ich Zuflucht, bis das Unheil vorübergeht“⁷². Ps 91,4 verheißt denen, die auf Gottes Liebe vertrauen, dass sie Zuflucht unter Gottes Schwingen finden werden. Auch die Bitte um göttlichen Schutz wird mit dem Bild der Vogelmutter ausgedrückt; so z.B. in Ps 17,8: „im Schatten deiner Flügel beschütze mich“ oder im Segen des Boas an Rut⁷³. Der reiche ikonographische Befund deutet darauf, dass das Sprachbild die Erinnerung an gängige religiöse Bilder wachruft⁷⁴. So erscheint Gott in diesen Passagen wie eine Vogelmutter, die die Menschen unter ihren Flügeln birgt. Diese Gottesvorstellung wird im Neuen Testament von Jesus aufgegriffen, der dieses Bild auf sich bezieht, um seine bedingungslose Liebe zu den Menschen zu illustrieren⁷⁵.

Der Schutz und die Fürsorge Gottes für sein Volk wird zudem in Vogel-Bildern illustriert, in denen die Menschen *auf* den göttlichen Flügeln emporgehoben werden. Im Kontext des Exodusereignisses erscheint Gott als Adlermutter, die Israel auf ihren Flügeln trägt. So heißt es in Ex 19,4: „Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan, wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und euch zu mir hierhergebracht habe.“ Analog wird Gott in Dtn 32,11 mit einer Adlermutter verglichen, die beschützend über ihren Jungen schwebt und sie auf ihren Flügeln trägt⁷⁶.

Eher befremdlich ist eine Passage beim Propheten Hosea, die Gottes Verhalten gegenüber dem untreuen Volk mit einer aggressiven Bärenmutter vergleicht: „Ich will sie anfallen wie die Bärin, die der Jungen beraubt ist“ (Hos 13,8).

70 Revidierte Elberfelder Übersetzung. In der Einheitsübersetzung kommt die weibliche Konnotation nicht zur Geltung: „Wie ein Vogel mit ausgebreiteten Flügeln wird der Herr der Heere Jerusalem schützen, es beschirmen und befreien, verschonen und retten.“

71 Vgl. Vanoni: ebd. S.79.

72 Vgl. Ps 36,8; Ps 63,8; vgl. Hossfeld/Zenger zu Ps 36,8: „Ein neues Bild wird herangezogen, das Urbild der Vogelmutter/Henne, das im Alten Orient auf die geflügelte Sonne übertragen wurde“; zit. n. Vanoni: ebd. S. 79; vgl. Mollenkott: ebd. S. 96f.

73 Rut 2,12: „Der Herr, der Gott Israels, zu dem du gekommen bist, um dich unter seinen Flügeln zu bergen, möge dir dein Tun vergelten und dich reich belohnen“; ähnlich Ps 61,5.

74 Vgl. Keel/Uehlinger: ebd. S. 284-294.

75 Vgl. Mt 23,37; Lk 13,34; vgl. Mollenkott: ebd. S. 94f.

76 Dtn 32,11: „Einem Adler gleich, der sein Nest aufstört, und über seinen Jungen schwebt, breitet er aus seine Schwingen, nimmt es auf, auf seinen Fittichen trägt er es.“; vgl. ebd. S. 86.

Dieser Beleg zeigt, dass weibliche Gottesbilder nicht nur „typisch weibliche“ Eigenschaften wie Liebe und Fürsorge etc. zum Ausdruck bringen, vielmehr verkörpert die Bärin hier (im Kontext der Sorge für ihre Kinder) Kraft, Leidenschaft und sogar Gewalt⁷⁷.

IV. Weiblich-mütterliche Konnotationen Gottes

IV.1 Gottes Erbarmen

Einen Hinweis auf mütterliche Konnotationen Gottes geben auch Textpassagen, die JHWH zwar nicht direkt als „Mutter“ bezeichnen, aber seine Barmherzigkeit betonen. An zahlreichen Stellen wird JHWH als „gnädig“ (*chanun*) und „barmherzig“ (*rachum*) charakterisiert, so z.B. in der Selbstvorstellung JHWHs in Ex 34,6: „Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott...“⁷⁸. Bezeichnend ist, dass diese beiden Adjektive miteinander ausschließlich für JHWH gebraucht werden. Da das Adjektiv *rachum*, „barmherzig“ etymologisch von der gleichen Wurzel abgeleitet wird wie das hebräische Nomen für „Mutterschoß“, *rechem*, verweist es auf weiblich-mütterliche Aspekte Gottes. Noch enger ist die Beziehung beim hebräischen Nomen *rachamim*, „Erbarmen, Mitgefühl“, das etymologisch der Abstraktplural von *rechem* ist. Der Ausdruck „Gottes Erbarmen“ kann daher sinngemäß auch mit „Gottes Mutterliebe“ übersetzt werden. Der Begriff *rechem* gehört so zur Wesensbeschreibung JHWHs und wurde später durch die geprägten theologischen Begriffe *rachamim* und *rachum* präzisiert und differenziert⁷⁹. Die Kontexte von *rachum* machen deutlich, dass es sich nicht um rein emotionale Zärtlichkeit handelt, sondern auch um die willentliche Anerkennung der Elternschaft mit den sich daraus ergebenden Pflichten. Die häufige theologische Verwendung der Wurzel legt dabei den Schluss nahe, dass JHWH die „Elternpflichten“ in besonders guter Weise erfüllt. Zudem steht *rechem* in enger Verbindung zu *chesed*, „Huld, Güte“, „wobei *chesed* die grundsätzliche Güte Gottes, *rachum* das besondere Sich-Zuwenden Gottes angesichts einer Situation der Not und Schuld ausdrückt.“⁸⁰

⁷⁷ Diese Vorstellung steht im Kontext des andauernden „Abfalls“ Israels von JHWH, weshalb Hosea dem Volk die drohende Vernichtung ankündigte; vgl. Schüngel-Straumann: ebd. S. 45.

⁷⁸ Weitere Passagen: Dtn 4,31; 2 Chr 30,9; Neh 9,17; 9,31; Joel 2,13; Jona 4,2; Sir 2,11. Mehrfach begegnet diese Prädikation Gottes auch in den Psalmen: vgl. Ps 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8; vgl. Vanoni: ebd. S. 69f.

⁷⁹ Das Wort *rechem* bezeichnet den weiblichen Schoß, den Mutterschoß oder die Gebärmutter und steht im Ersten Testament in enger Beziehung zu JHWH; vgl. ebd. S. 74f.; Jüngling: ebd. S. 365-386; Schroer: ebd. S. 169-171; Schüngel-Straumann: ebd. S. 63-69;

⁸⁰ Vgl. ebd. S. 69; Vanoni: ebd. S. 76f.

IV.2 Gott im Bild weiblichen Handelns

Während die Bilder vom gebärenden und nährenden Gott, die auf biologischen Voraussetzungen beruhen, unmissverständlich weiblich sind, beruhen andere biblische Bilder, die illustrieren, wie Gott für die von ihm abhängigen Menschen sorgt, auf festgelegten Geschlechterrollen; diese Aufgaben könnten also auch von Vätern oder Männern wahrgenommen werden. Die Geschlechterrollen in biblischer Zeit ordneten diese Tätigkeiten jedoch ausschließlich dem Bereich der „Frauenarbeit“ zu⁸¹.

In einigen Passagen des Ersten Testaments begegnet Gott im Bild einer Geburtshelferin bzw. Hebamme. In der Endzeitvision Jes 66 wird Zion als eine Frau geschildert, die Söhne zur Welt bringt, um die Feinde zu vernichten. Gott erscheint dabei als Hebamme, die bei dieser schnellen und leichten Geburt anwesend ist: „Doch Zion, kaum in den Wehen, hat schon ihre Kinder geboren. Hätte ich ihr etwa den Schoß öffnen sollen, ohne sie gebären zu lassen?, spricht der Herr. Sollte ich, der die Frauen gebären lässt, ihnen den Schoß verschließen?, spricht dein Gott.“ Gott wendet sich daraufhin an die „Säuglinge“ der „Mutter“ Zion und fordert sie auf: „Saugt euch satt an ihrer tröstenden Brust, trinkt und labt euch an ihrem mütterlichen Reichtum.“ Gottes Hilfeleistungen gegenüber Zion entsprechen dem Handeln einer Hebamme nach der Geburt, die das Neugeborene zum Stillen an die beruhigende Brust der Mutter legt⁸². Eine analoge Gottesvorstellung begegnet im Klagepsalm 22. Hier versucht der Beter in seiner Not, JHWH zum Eingreifen zu bewegen, mit der Begründung: „Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog, mich barg an der Brust meiner Mutter“ (22,10). Letztlich nimmt hier Gott selbst den Menschen bei der Geburt wie eine Hebamme aus dem Mutterschoß heraus in Empfang⁸³.

In weiteren Passagen der Bibel erscheint Gott zwar nicht dezidiert als Frau, er begegnet aber in enger Verbindung mit typisch weiblichen Handlungen. So wird mehrfach von Gott gesagt, dass er die Menschen reinigt⁸⁴. Dies war im Alltagsleben die Zuständigkeit einer Frau, der Hausfrau oder einer Magd. In Gen 3,21 kommt die Fürsorge Gottes für seine Menschen dadurch zum Ausdruck, dass er Adam und Eva aus Fellen Kleider macht. Da die Frauen für die Herstellung der Kleidung ihrer Familien verantwortlich waren, kann man

⁸¹ Vgl. Mollenkott: ebd. S. 32.

⁸² Jes 66,8b-9.11. Nach Israels Vorstellung und Glauben hat Gott die Macht, den Mutterschoß zu öffnen oder zu verschließen; vgl. Mollenkott: ebd. S. 38f.; Schoer, Silvia: Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: Schottruff, Luise u.a.: Feministische Exegese, Darmstadt 1995, S. 170.

⁸³ Vgl. ebd. S. 107; Mollenkott: ebd. S. 39.

⁸⁴ Ez 36,25; Ps 51,9; 2 Kön 21,13; vgl. ebd. S. 36.

hier weibliche Anspielungen erkennen. Analog beschreibt Ijob 10,10f. die Schöpfung des Menschen durch Gott im Bild des Webens sowie der Käseherstellung, damals eindeutig weiblichen Tätigkeiten⁸⁵.

V. Ruah und Sophia als Personifikation der weiblichen Seite Gottes

V.1 Ruah – die Geistkraft Gottes

Obwohl wir im Deutschen von *dem* Geist reden, ist das hebräische Nomen *ruach* in neun von zehn Fällen feminin, insbesondere im theologischen Gebrauch im Zusammenhang mit Gott⁸⁶. Das Wort umfasst eine vielfältige Bedeutungsbreite; es bedeutet „Wind, Sturm“, „Atem“ sowie „Schöpferkraft“ und „Geist“ und kann angemessen als „schöpferische Geistkraft Gottes“ übersetzt werden⁸⁷. Seit der griechischen Übersetzung verändert sich das Geschlecht, was mit einer Bedeutungsverengung einhergeht: *ruach* wird in der griechischen Septuaginta meist mit „*pneuma*“ (Neutrum), in der lateinischen Vulgata dann mit „*spiritus*“ (maskulin) wiedergegeben. Zwar lässt sich von einer bloß grammatikalischen Variante nicht auf grundlegende Inhalte schließen; dennoch spiegeln sich in der Sprache grundlegende Erfahrungen. Bezeichnend ist, dass *ruach* in der hebräischen Bibel dann maskulin formuliert ist, wenn es als gewaltsam-zerstörerische Macht begegnet; im Zusammenhang mit schöpferischem, Leben schaffendem oder belebendem Handeln sowie im Kontext des Prophetischen im Sinne von Inspiration, Be-geisterung und als „Macht der Beziehung“ ist *ruach* ausnahmslos weiblich⁸⁸.

Auffallend ist, dass in der Krisenzeit des babylonischen Exils und danach ein vermehrter Gebrauch des *ruah*-Begriffs zu beobachten ist. In Hymnen auf Gott begegnet die *ruach* Gottes als Schöpferkraft, die das Lebendigsein aller Lebewesen bewirkt, ohne die kein Leben bestehen kann⁸⁹. Der neues Leben

85 Ijob 10,10-11: „Hast du mich nicht ausgegossen wie Milch, wie Käse mich gerinnen lassen? Mit Haut und Fleisch hast du mich umkleidet, mit Knochen und Sehnen mich durchflochten“; vgl. ebd. S. 34.

86 Vgl. Schüngel-Straumann, Helen: Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils (SBS 151), Stuttgart 1992, S. 18-21.

87 Während der normale Atem *n^ešamah* heißt, bezeichnet *ruach* den schnellen, erregten und hörbaren Atem. Schüngel-Straumann verweist auf das hörbare Keuchen bei einer Geburt und das erleichterte Luftschöpfen danach, die beide schöpferisch, lebenbringend sind: ebd. S. 9-12. Die Verbindung zum Wind und Sturm ergibt sich daraus, dass diese in mythologischen Texten als Schnauben aus JHWHs Nase verstanden werden; vgl. ebd. S. 29f.; Scherzberg: ebd. S. 104.175.

88 Vgl. ebd. S. 12f.69.75.

89 Vgl. Ps 104,29f.; Ps 33,6f.; 147,17f.; Ijob 34,14f.; Jdt 16,4; vgl. ebd. S. 17-23.30f.73-79.

schaffende Charakter der *ruach* zeigt sich auch in prophetischen Texten, vor allem beim Exilspropheten Ezechiel. So erweckt die *ruach* JHWHs in Ez 37 tote Gebeine wieder zum Leben und wird so als Lebenskraft bzw. Lebensgeist deutlich⁹⁰. Auf weibliche Aspekte der „Geistkraft“ im Kontext der Schöpfung deutet Gen 1,2, wo „die *ruah* Gottes“ – analog zum Bild der Adlermutter – über der Urflut schwebte oder „flatterte“ und in einem der Geburt ähnlichen Vorgang die Welt aus „Tohuwabohu“ neu ordnet und neu schafft⁹¹.

Weiter befähigt die *ruach* Frauen und Männer zu Visionen und prophetischer Rede und ermöglicht sie, Recht und Gerechtigkeit aufzurichten⁹². Durch die *ruach* JHWHs gelangen die charismatischen Anführer („Richter“) zu einer außerordentlichen Vitalität und werden dadurch fähig, das Volk Israel in Notsituationen zu retten. Allerdings begegnet *ruach* hier im Kontext kriegerischer Auseinandersetzungen, also nicht in einem primär weiblich geprägten Erfahrungshintergrund. Einen Hinweis auf die ursprünglich weibliche Vorstellung der *ruach* bildet, dass in alten syrischen und armenischen Quellen sowie in den apokryphen Evangelien das Bild des Geistes als Mutter theologisch entfaltet ist⁹³.

V.2 Die göttliche Weisheit – *chokmah* bzw. *Sofia*

Eine zentrale Rolle spielt für feministische Exegetinnen die literarische Gestalt der Weisheit, die unter den grammatikalisch femininen Bezeichnungen *chokmah* (hebräisch) oder *sophia* (griechisch) als Personifikation der weiblichen Aspekte Gottes begegnet. Diese wurde in den frühjüdischen Weisheitsschulen auf dem Hintergrund des rein männlichen Monotheismus der nachexilischen Zeit als Jahwe zugeordnete weiblich-göttliche Größe profiliert und stellt in einer Vielfalt von Bildern und Symbolen die Menschenfreundlichkeit und Güte Gottes dar. Sie eröffnet so die Perspektive, einen genuin biblischen Weg weiblicher Spiritualität zu erschließen⁹⁴. In den verschiedenen Weisheitsschriften erscheint die Weisheit

⁹⁰ Ez 37,5f.10; vgl. Ez 36,26f.; 11,19f.; 39,29; Jes 44,3; vgl. ebd. S. 56-65.86; Scherzberg: ebd. S.104.

⁹¹ Das hebräische Verb *rachaf* bedeutet auch „sich bewegen“ oder „flattern“. Es begegnet mit Bezug auf Gottes Handeln noch in Dtn 32,11f. wo Gott im Bild einer Adlermutter über ihren Jungen flatternd beschrieben wird (s.o.); vgl. ebd. S. 79-81; Mollenkott: ebd. S. 92f.

⁹² Vgl. Jes 42,1; Joel 3,1f.; vgl. Schüngel-Straumann: ebd. S. 32-34; Scherzberg: ebd. S. 104.

⁹³ Vgl. ebd. S. 178; Schüngel-Straumann: ebd. S. 14.

⁹⁴ Vgl. ebd. S. 121; Scherzberg: ebd. S. 102; Wacker: ebd. S. 30f.; Schroer, Silvia: „Sophia“. Gott im Bild einer Frau, in: Bibel heute 3/1990, Stuttgart, 146-147, S. 147f.; dies.: Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: Wacker, Marie-Theres/ Zenger, Erich (Hg.), Der eine Gott und die Göttin, Freiburg u.a. 1991, S. 168; Baumann, Gerlinde:

sehr unterschiedlich, weshalb ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zu JHWH in der Forschung umstritten ist; sie wird z.B. als Hypostase Gottes oder als Redefinition einer israelitischen Göttin gesehen⁹⁵.

Die frühesten Belege sind der später hinzugefügte Rahmen des Sprüchebuchs, Kap. 1-9, der im 5.-4. Jh. v. Chr. verfasst wurde. Garant der gottgewollten Ordnung ist hier nicht mehr der mit Weisheit begabte König, sondern die personifizierte Weisheit im Bild der das Haus Israel neu aufbauenden Frau. Diese tritt als Prophetin bzw. Ratgeberin, die die Mächtigen zu gerechtem Handeln führt, als Richterin sowie als Gastgeberin auf⁹⁶. Die Rolle der Weisheit als Ratgeberin hat ihr Vorbild in den weisen Frauen Israels, die in vielfältiger Weise als Beraterinnen auftraten⁹⁷. Zudem entspricht sie in ihrer Sorge für Gerechtigkeit der ägyptischen Göttin Ma'at, die die Ordnung und den Bestand der Welt verkörpert⁹⁸. Höhepunkt von Spr 1-9 bildet Spr 8, eine Rede der personifizierten Weisheit, in der diese als Mädchen bzw. Frau erscheint, die schon vor der Schöpfung von Gott geschaffen oder geboren wurde, Gott beim Schöpfungswerk inspirierte und als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen fungiert⁹⁹. Umstritten ist aber, ob sie hier als „Schoßkind“ Gottes begegnet, wie die herkömmliche Exegese annimmt, oder – analog zu ägyptischen Göttinnen – als junge Frau mit erotischen Konnotationen¹⁰⁰.

Auch im später verfassten großen Weisheitshymnus Sirach 24 geht die personifizierte Weisheit unmittelbar aus Gott hervor. Da sie sich im Bild zahlreicher Bäume beschreibt und die Weisheitssuchenden auffordert, sich an ihren Früchten zu sättigen, steht sie hier in der Tradition der Baumgöttinnen Palästinas und Ägyptens¹⁰¹. In den späteren Weisheitsschriften verblasst die Gestalt der personifizierten Weisheit wieder und wird in eine patriarchale Theologie integriert¹⁰². Doch noch im Buch der Weisheit begegnet die Weisheit

Gottes Geist und Gottes Weisheit. Eine Verknüpfung, in: Jahnow, Hedwig u.a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994, S. 138-148.

95 Schroer: ebd. S. 153.

96 Vgl. ebd. S. 174; dies.: Sophia, S. 148; Scherzberg: ebd. S. 102; Schüngel-Straumann: ebd. S. 125f.; Baumann: ebd. S. 139f.

97 Vgl. Schroer : ebd. S. 149; dies.: göttliche Weisheit, S. 140; Scherzberg: ebd. S. 103.

98 Vgl. Schüngel-Straumann: ebd. S. 125f.; Baumann: ebd. S. 140f.

99 Vgl. ebd.; Schroer: Sophia, S. 148; Schüngel-Straumann: ebd. 123f.

100 Die Einheitsübersetzung gibt Spr 8,30 mit „geliebtes Kind“ wieder; analog Baumann: ebd. S. 142. Dagegen verweist Schroer auf die Darstellung ägyptischer Göttinnen: ebd. S. 148; dies.: göttliche Weisheit, S. 167; Scherzberg: ebd. S. 103. Schüngel-Straumann nennt noch die Deutung „Werkmeister“ oder „Vertraute“: ebd. S. 124.

101 Sir 24,3f. und 24,19-21 Sir 24 wurde vermutlich erst im 2. Jh. v.Chr. verfasst; vgl. Schroer: Sophia, S. 148f.

102 So wird z.B. in Sir 24,23-34 die Weisheit mit der Thora des Mose identifiziert; vgl. Vanoni: ebd. S. 177f.

in einigen Passagen in weiblicher Gestalt, in enger Beziehung zu Gott und als „Geliebte“ und Helferin der Menschen, die sich um Weisheit bemühen¹⁰³.

Zwischen der Figur der Weisheit und der *ruah*, der Geistkraft Gottes, gibt es deutliche Entsprechungen. Beide verkörpern „kreative Potentiale Gottes in weiblichen Figuren“¹⁰⁴. Beide sind göttliche Kräfte, die schon vor der Erschaffung der Welt vorhanden waren sowie „Ratgeberinnen“ und Mittlerinnen der Fähigkeit zu gerechter Machtausübung. In Spr 1-9 deutet sich bereits das Aufgehen der *ruah* Gottes in der Gestalt der Weisheit an, das später im Buch der Weisheit zur Identifikation beider Vorstellungen führt¹⁰⁵.

Nach Silvia Schroer wird in der Gestalt der Weisheit in reflektierender Mythologie das Erbe der Göttinnen in die Personifikation der Weisheit aufgenommen und damit integriert¹⁰⁶. Sie sieht die personifizierte Weisheit als „Versuch, an die Stelle des männlichen Gottesbildes und neben dieses ein weibliches zu setzen, das den Gott Israels mit der Erfahrung und dem Leben besonders der Frauen in Israel, den Nationalgott [...] mit den Bildern und Rollen der altorientalischen Göttinnen verbindet.“¹⁰⁷ Hinzuweisen ist auf den Zusammenhang zwischen diesem weiblichen Gottesbild und der Position der Frauen in der nachexilischen Zeit. So wurde nach dem Verlust von Palast und Tempel, die Familie zur tragenden sozialen Einheit und Frauen übernahmen die Weitergabe der religiösen Tradition¹⁰⁸.

Während in der hellenistischen Zeit die personifizierte Weisheit als jüdische Alternative zum bedeutenden ägyptisch-griechischen Kult der populären Göttin Isis angesehen werden konnte¹⁰⁹, wird im Neuen Testament die Rolle der Sophia auf Jesus übertragen. Dies ist besonders deutlich im Johannes-Prolog, aber auch in einigen Passagen der Briefliteratur, die die Präexistenz Jesu und seinen Ausgang von Gott betonen¹¹⁰. Wenn nun Gottes Geist und Gottes Weisheit als eng zusammengehörig gedacht werden, bedeutet das nichts weniger, als dass die Wurzeln der göttlichen Trinität nicht ausschließlich männlich sind. Dies

103 Weish 6,14-16; 8,3.9-16; Weish 10-11. Das Buch der Weisheit wurde wahrscheinlich erst um die Jahrhundertwende verfasst; vgl. ebd. S. 178f.; Schroer: ebd. S. 148.

104 Baumann: ebd. S. 146.

105 Vgl. ebd. S. 147; Schüngel-Straumann: ebd. S. 18.91-95; Scherzberg: ebd. S. 183.

106 Nach Schroer ist die Weisheit „der Gott Israels im Bild der Frau und in der Sprache der Göttinnen“: dies.: göttliche Weisheit, S. 167. Sie verweist auf die ägyptischen Göttinnen Maat und Hathor; ebd. 181; vgl. dies.: Sophia, S. 148.

107 Schroer: göttliche Weisheit, S. 169.

108 Vgl. ebd. S. 155.

109 Vgl. Schroer: Sophia, S. 149.

110 Spr 8,22 nennt die Weisheit das erste Geschöpf dieser Welt, Kol 1,15 Jesus. Christus ist wie die Weisheit Wort Gottes (Sir 24,3; Weish 9,1-2; Joh 1); Hebr 1,3 greift Weish 7,26 auf; 1 Kor 1,24 nennt Jesus die Weisheit Gottes; auch Mt 11,19 rückt Jesus in unmittelbare Beziehung zur Weisheit.

ermöglicht eine biblisch begründete Rede von Gott innerhalb des christlichen Kontextes, die mehr „weibliche“ Aspekte umfasst wie Schöpfungsfreude und Inspiration¹¹¹. Allerdings wurde die göttliche Weisheit in der kirchlichen Tradition kaum berücksichtigt. Eine Ursache ist das Fehlen der auf griechisch verfassten Bücher Jesus Sirach und Weisheit in reformierten Bibelausgaben; eine weitere wohl, dass die schöpferische und selbstbewusste biblische *Sophia* den Ansichten der Kirchenväter über die Rolle von Frauen nicht entsprach¹¹².

VI. Resumée

Für eine lebendige Beziehung zu Gott, um von Gott reden, an ihn glauben und zu ihm beten zu können, brauchen wir Bilder und Vorstellungen von ihm, jedoch kann kein Bild wiedergeben, wie Gott wirklich ist. Da Gott nicht in die Zusammenhänge unserer Wirklichkeit gehört, die wir mit unseren Sinnen und unserem Verstand zu begreifen vermögen, können wir uns keinen angemessenen „Begriff“ von Gott bilden. Die christliche Rede von Gott bewegt sich in der Spannung zwischen den Glaubenszeugnissen der jüdisch-christlichen Tradition, gegenwärtigen Gotteserfahrungen und dem Wissen darum, dass Gott unsere Erfahrungen und Vorstellungen von ihm immer übersteigt¹¹³. Gottesbilder erzählen in einem menschlich möglichen Modus etwas über eine Wirklichkeit, die das menschlich Begreifbare, Vorstellbare und Sagbare übersteigt und können so unseren Blick und Horizont weiten. Sie bringen Gott „in Sicht“, sie eröffnen eine Perspektive auf Gott hin und wahren zugleich seine Unverfügbarkeit. „Gottesbilder als Seh-Bilder zeigen etwas, was sprachlich nicht adäquat wiedergegeben werden kann. [...] Sie ... weisen über sich hinaus und sind zu dem unterwegs, worauf sie deuten.“¹¹⁴ Frielingsdorf vergleicht das Bild Gottes mit einem „Riesenmosaik“, das bei aller inneren Einheit aus unzählig vielen Mosaiksteinen, d.h. Gottesbildern, zusammengesetzt ist. Für uns Menschen bleibt dieses Bild immer unvollendet und ist immer wieder neu zu ergänzen bzw. zu korrigieren; es hat eine unergründliche Tiefendimension, die uns „als Geheimnis verborgen“ bleibt¹¹⁵.

111 Vgl. Scherzberg: ebd. S. 183.

112 Vgl. Schroer: ebd. S. 147; dies.: göttliche Weisheit, S. 180.

113 Vgl. Werbick Jürgen: Auf der Spur der Bilder, in: Bibel und Kirche 1/1999. Gottesbilder, 2-9, S. 8f.; Preising Heike: Gottesrede, in: Leicht, Irene u.a. (Hg.): Arbeitsbuch feministische Theologie, Gütersloh 2003, 85-91, S. 85.

114 Ritter, Werner, Gott – Gottesbilder, in: Bitter, Gottfried u.a. (Hg.): Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 89-93, S. 91.

115 Frielingsdorf, Karl: Der wahre Gott ist anders. Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern, Mainz 1997, S.18f.

Die Aufgabe einer gendergerechten Theologie wäre es, so von Gott zu sprechen, dass Begegnung und Erkenntnis Gottes von Frauen und Männern ausgedrückt und ermöglicht wird; dazu bedarf es der metaphorischen Rede¹¹⁶. Gott-Metaphern sind nicht unmittelbar einleuchtend, sondern eigentlich unpassend; damit erzeugen sie eine Spannung, die einen Erkenntnisprozess auslösen kann. Da Metaphern für Gott auch missverständlich sein können, ist es die Aufgabe der Theologie, diese zu überprüfen und ggfs. zu korrigieren. Wichtig ist die Besinnung auf den metaphorischen Charakter aller Rede von Gott¹¹⁷.

Die Vater-Metapher für Gott ist uns so selbstverständlich, dass die semantische Unverträglichkeit nicht gleich deutlich wird. Hier ist die scheinbare Selbstverständlichkeit aufzubrechen: Gott ist wie ein Vater, *obwohl* manche Väter für ihre Kinder abwesend sind, ihre Frauen und Kinder in Abhängigkeit halten oder sogar ihre Kinder misshandeln. Es geht darum, die Unverträglichkeit der Vater-Metapher für Gott zu entdecken und zurückhaltender mit dem Vaterbild umzugehen. Die Mutter-Metapher erzeugt im doppelten Sinn eine semantische Unverträglichkeit: zum einen, weil wir an männliche Bezeichnungen für Gott gewöhnt sind, zum anderen, weil Gott menschlich gedacht wird. Eine menschliche Mutter ist aber kein vollkommenes Wesen, das nur aus Liebe, Güte, Zuwendung, Geborgenheit und ähnlichen positiv besetzten Verhaltensweisen besteht, sondern es gibt auch Ungeduld, Überforderung, negative Gefühle gegenüber dem Kind, Überbehütung oder Vernachlässigung. Die Ambivalenz dieses Gottesbildes wird dann deutlich, wenn Frauen aufgrund des gespannten Verhältnisses zu ihrer Mutter dieses Gottesbild ablehnen. Gerade diese Spannung kann aber zum Medium eines neuen Gott-Verstehens werden¹¹⁸. Während die Entwicklung des Monotheismus in Israel die Konsequenz hatte, dass die Verehrung von Göttinnen mit einem Tabu belegt wurde, begegnet im Ersten Testament mehrfach die Mutter-Metaphorik für JHWH. Sie findet sich gerade beim Propheten Hosea (Hos 11), der entschieden die Verehrung der Göttin bekämpft, sowie in mehreren Passagen der exilischen und nachexilischen Zeit. Weibliche Gottesbilder begegnen gerade in Zeiten der Krise und des Zusammenbruchs, v.a. bei der assyrischen Bedrohung und dem Untergang des Nordreichs oder im Babylonischen Exil bzw. in der Zeit der Ernüchterung beim Wiederaufbau nach dem Exil. In solchen Krisenzeiten erweisen sich mütterlich-fürsorgliche Bilder von Gott als tragfähiger, um die liebevolle Zuwendung Gottes zu Israel zu illustrieren und Trost und Hoffnung zu geben. Die Rede von

116 Vgl. Scherzberg: ebd. S. 153-155; Werbick: ebd. S. 8f.

117 Vgl. ebd.; Scherzberg: ebd. S. 155.

118 Vgl. ebd. S. 156.

Gott als Mutter kann so als Symptom einer politisch-religiösen Krise verstanden werden¹¹⁹.

Die Veränderung im Gottesbild hängt auch mit einer Veränderung der gesellschaftspolitischen Situation zusammen. So verbessert sich in Krisenzeiten die Position der Frau in einer Gesellschaft; in der exilischen und frühnachexilischen Zeit werden Haus und Familie zu der das Überleben sichernden sozialen Einheit. Gerade in dieser Zeit wird von der Priesterschrift die Einsicht formuliert, dass Mann und Frau gleichermaßen Gott ebenbildlich sind¹²⁰. Der früher im Tempel zentralisierte Kult des Nationalgottes ist nun auf die familiäre Sphäre verwiesen, wobei Frauen die Weitergabe der religiösen Tradition übernahmen. Als Reaktion auf die veränderten sozial-religiösen Verhältnisse werden die Gottesbilder familiärer und weibliche Gottesbilder gewinnen an Bedeutung: Gott wird als Vater vorgestellt (Jes 63,16ff.; Mal 2,10), zugleich aber auch als tröstende Mutter (Jes 49,15) oder als Frau in Geburtsschmerzen (Jes 42,14).¹²¹ Festzustellen ist aber, dass „*das Mütterliche* der einzige Zug bleibt, der an weibliche Aussagen über die Gottheit als noch legitim angesehen wird“¹²². Die biblischen Texte dokumentieren so eine einseitige Sicht und eine Einengung des Weiblichen auf eine einzige Funktion.

In späterer Zeit, als die Diskussion um die Alleinverehrung JHWHs abgeschlossen ist, erkennt Israel in der weiblichen Personifikation der Weisheit Gott im Bild einer Frau. Nun wird die weibliche Gestalt der Weisheit nicht mehr als Bedrohung des Ein-Gott-Glaubens, sondern als dessen Bereicherung empfunden. Die Einbindung der Gestalt der Weisheit in den Ein-Gott-Glauben könnte so ein Vorbild dafür sein, wie ein inklusiver, nicht ausgrenzender Monotheismus aussehen könnte¹²³.

Von Bedeutung ist, dass in mehreren alttestamentlichen Textpassagen eine unbestimmte Pluralisierung begegnet, die offen lässt, ob Gott männlich und/oder weiblich vorgestellt ist. Diese Aufspaltungen wollen vorbeugen, „menschliche Differenzierungen und damit verbundene Konflikte auf Jahwe zu projizieren“¹²⁴. Bezeichnend ist, dass in der Bibel die mit einer geschlechtsspezifischen Metapher verbundenen Attribute, Eigenschaften und Funktionen oft nicht den in der Gesellschaft üblichen Geschlechterzuordnungen entsprechen, sondern diese

119 Vgl. ebd. S. 150; Schroer: ebd. S. 146; Schüngel-Straumann: ebd. S. 57-59.

120 Gen 1,26f. Diese „demokratische“ Tendenz im Jahweglauben könnte die Gleichstellung aller Menschen vor Gott und die gleiche Würde der Frau wie des Mannes schützen; vgl.

Schroer: *feminist. Rekonstruktion*, S. 171.

¹²¹ Vgl. ebd. S. 172.

¹²² Schüngel-Straumann: ebd. S. 78. Als einzige Ausnahme davon sieht sie die Weisheitstradition Israels.

¹²³ Vgl. Scherzberg: ebd. S. 152.

¹²⁴ Kreuzer (1986) 132; zit. n. Vanoni: ebd. S. 28; vgl. Hos 11,4: „Ich war für sie wie solche“.

transzendieren und zum Teil sogar aufbrechen, etwa wenn Gott im Bild einer aggressiven Bärenmutter begegnet oder Trost als Funktion von Vater und Mutter herausgestellt wird¹²⁵. Vanoni resumiert: „JHWH ist weder Mann noch Frau, aber um ihn auszusagen, werden Züge auf ihn übertragen, die in ihrer Polarität mehr besagen als ein indifferentes Gottesbild, das in der Gefahr steht, Verkümmerserscheinungen in Psyche und Gesellschaft hervorzurufen.“¹²⁶ Es kann also in keiner Weise darum gehen, das Gottesbild in „männlich“ und „weiblich“ aufzuspalten oder ein nur für Frauen bzw. nur für Männer gültiges Gottesbild zu entwerfen. Solche Versuche würden der Komplexität des allumfassenden Gottes nicht gerecht werden.

Indem die Bilder der Rede von Gott als Metaphern oder Symbole verstanden werden, kommt zum Ausdruck, dass sie auf Erfahrungen bezogen sind und über diese hinausweisen. Alle Gottesbilder sind einem partikularen Erfahrungsbereich entnommen und deshalb in ihrer Begrenztheit und Perspektivität wahrzunehmen. Die Unfassbarkeit Gottes erfordert eine Vielfalt von Gottesbildern und Gottesnamen, bei denen jedes einzelne davon als Ergänzung oder Korrektur des jeweils anderen dient. Weibliche Gottesbilder, Gottesnamen und Konzepte von Gott lassen die Begrenztheit männlicher Bilder, Namen und Konzepte deutlich werden. Durch eine Pluralität von Gottesbezeichnungen kann vermieden werden, dass eine davon verdinglicht und zur Festschreibung Gottes wird¹²⁷. Der biblische Ein-Gott-Glaube ist ja untrennbar mit dem Bilderverbot verbunden, welches darauf verweist, dass Gott unverfügbar ist und dass alle männlichen und weiblichen Bilder von Gott nicht in der Lage sind, das Wesen Gottes zutreffend wiederzugeben.

Die Vielfalt von Gottesbildern in der Bibel zeigt die Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten, angemessen von Gott zu sprechen; sie widerspricht der Verabsolutierung bestimmter Gottesbilder und fordert eine Offenheit für unterschiedliche Gottesbilder nebeneinander. Die angeführten Beispiele zeigen, wie vielfältig und ohne Scheu weibliche Gottesbilder in biblischen Texten verwendet werden. Dies gibt uns die Erlaubnis, Gott nicht mehr einseitig mit männlichen Bildern zu verkünden, sondern den Schatz vielfältigen Redens von Gott zum Tragen zu bringen. Es geht darum, ein integratives Gottesbild zu etablieren, das eine Vielfalt männlicher und weiblicher Metaphorik umfasst¹²⁸, das uns Menschen in unserer Unterschiedlichkeit anspricht und in dem die

¹²⁵ Vgl. Strotmann, Angelika: Mutter, Vater und noch viel mehr. Gottesmetaphorik und Geschlecht in der Bibel, in: Leicht, Irene u.a. (Hg.): Arbeitsbuch feministische Theologie, Gütersloh 2003, 94-97, S. 95.

¹²⁶ Vanoni: ebd. S. 79.

¹²⁷ Vgl. Mooney (2003) 92; Preising (2003) 85.

¹²⁸ Vgl. Preising: ebd. S. 87.

befreiende und Hoffnung gebende Botschaft Gottes lebendig wird. Wenn Gott die unfassbare Größe, das unendlich Weite ist, dann haben alle Gottesbilder, ob männlich oder weiblich geprägt, in Gott ihren Platz.

Gleichzeitig führt die Berücksichtigung auch weiblicher Gottesbilder und Gottesmodelle zu einer vollständigeren theologischen Anthropologie, innerhalb derer die Würde von Frauen und ihre gesellschaftliche Gleichberechtigung reflektiert werden¹²⁹. Letztlich geht es darum, ob männliche und weibliche Erfahrung, männliches und weibliches Menschsein in der Gottesvorstellung, im theologischen Reden und damit auch in der kirchlichen Wirklichkeit angemessen Platz findet. Wenn das Gottesbild immer abhängig von den konkreten Lebensbedingungen der Menschen ist, dann muss die Anerkennung der Gleichwertigkeit der Frauen auch weibliche Erfahrung in der Rede von Gott mit einschließen. Das Gottesbild ist immer im Wandel begriffen. Die Leitfrage muss daher sein: Welche Vorstellung von Gott ist heute wahr, ehrlich, gerecht, lebens- und gemeinschaftsfördernd?

Literatur:

- Baumann, Gerlinde: Gottes Geist und Gottes Weisheit. Eine Verknüpfung, in: Jahnou, Hedwig u.a, Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994, 138-148.
- Baumgart, Norbert Clemens: Die große Flut und die Arche, in: Bibel und Kirche 1/2003. Urgeschichte(n), 30-36.
- Bechmann, Ulrike: „Gott ist wie eine Mutter...“ Weibliche Gottesbilder neu entdecken am Beispiel von Hos 11, in: Frauengottesbilder (FrauenBibelArbeit Bd. 8), Stuttgart 2001, 60-66.
- Frielingsdorf, Karl: Der wahre Gott ist anders. Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern, Mainz 1997.
- Hedwig-Jahnou-Forschungsprojekt: Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, in: Jahnou, Hedwig u.a.: Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994, 9-25.
- Jüngling, Hans Winfried: „Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?“ Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache, in: Dietrich, W./ Klopfenstein, M. (Hg.): Ein Gott allein? Fribourg 1994, 365-386.
- Keel, Othmar: Jahwe in der Rolle der Muttergottheit, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen, Bd. 53, Zürich 1989, 89-92.
- Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134) Freiburg²1993.
- Lang, Bernhard: Die Götter verstehen, in: Welt und Umwelt der Bibel 11/1999. Gott und die Götter, Stuttgart 1999, 11-15.
- Ders.: Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt, München 2002.
- Mollenkott, Virginia: Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder in der Bibel, München³1985.

¹²⁹ Vgl. Mooney: ebd. S. 92.

- Mooney, Hilary A.: Die Grenzen und Möglichkeiten eines Redens von Gott, in: Leicht, Irene u.a. (Hg.): Arbeitsbuch feministische Theologie, Gütersloh 2003, 91-94.
- Ohler, Annemarie: Ich bin Gott und nicht ein Mann (Hos 11,9), in: Lebendige Seelsorge 41 (1990) 284-292.
- Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, Bonn 1994.
- Preisung, Heike: Gottesrede, in: Leicht, Irene u.a. (Hg.): Arbeitsbuch feministische Theologie, Gütersloh 2003, 85-91.
- Ritter, Werner, Gott – Gottesbilder, in: Bitter, Gottfried u.a. (Hg.): Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 89-93.
- Scherzberg, Lucia, Grundkurs Feministische Theologie, Mainz 1995.
- Schroer, Silvia: „Sophia“. Gott im Bild einer Frau, in: Bibel heute 3/1990, Stuttgart, 146-147.
- Dies.: Die personifizierte Weisheit – ihre Rollen und Symbole, in: Bibel heute 3/1990, Stuttgart, 148-149.
- Dies.: Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: Wacker, Marie-Theres/ Zenger, Erich (Hg.), Der eine Gott und die Göttin, Freiburg u.a. 1991, 151-182.
- Dies.: Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / dies.: Feministische Exegese, Darmstadt 1995, 83-172.
- Schüngel-Straumann, Helen: Gott als Mutter in Hos 11, in: Theologische Quartalschrift 166, 1986, 119-134.
- Dies.: Die göttliche Weisheit in Sprüche 8 und Sir 24, in: Bibel heute 3/1990, Stuttgart, 150-153.
- Dies.: Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils (SBS 151), Stuttgart 1992.
- Dies.: Gott bin ich und nicht Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet, Mainz 1996.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg, Schweiz 1988.
- Dies.: Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988.
- Dies.: Weisheitswege, Stuttgart 2005.
- Strotmann, Angelika: Mutter, Vater und noch viel mehr. Gottesmetaphorik und Geschlecht in der Bibel, in: Leicht, Irene u.a. (Hg.): Arbeitsbuch feministische Theologie, Gütersloh 2003, 94-97.
- Theuer, Gabriele (Hg.): Grundkurs Männer, Frauen und die Bibel, Stuttgart 2003
- Dies.: Gott/Götter/Göttin in: Bechmann, Ulrike / Fander, Monika (Hg.): Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, München 2003, 126-129.
- Vanoni, Gottfried: Du bist doch unser Vater (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 159), Stuttgart 1995.
- Wacker, Marie-Theres: Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion, in: Dies./ Zenger, Erich (Hg.): Der eine Gott und die Göttin (QD 135), Freiburg u.a. 1991, 17-48.
- Dies.: Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, in: Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / dies.: Feministische Exegese, Darmstadt 1995, 3-79.

Dies.: Göttinnenverehrung im Alten Israel, in: Welt und Umwelt der Bibel 11/1999. Gott und die Götter, 8-10.

Welt und Umwelt der Bibel 11/1999. Gott und die Götter, Stuttgart 1999.

Werbick, Jürgen: Auf der Spur der Bilder, in: Bibel und Kirche 1/1999. Gottesbilder, 2-9.