

Berichte

Robert Hamerton Kelly



Gott als Vater in der Bibel und in der Erfahrung Jesu

Eine Bestandsaufnahme

I. Der Feminismus und die Schrift

Grob skizziert kann man von drei unterschiedlichen Einstellungen der Feministinnen gegenüber der Schrift reden¹. Die erste meint, die Bibel und ihre Symbolik seien «nichtsexistisch», d. h. sie stellten nicht die Frage nach der Beziehung zwischen Mann und Frau, um sie zum Vorteil eines Geschlechtes, desjenigen der Männer, zu entscheiden, sondern sie verhielten sich dieser Frage gegenüber im wesentlichen neutral. Die zweite meint, die Bibel sei teils sexistisch, teils nichtsexistisch, und die dritte möchte die Bibel als hoffnungslos sexistisch, d. h. mit männlichen Vorurteilen befrachtet, verwerfen.

Die erste Gruppe gibt zwar zu, daß die Bibel auf den ersten Blick sehr von der Überlegenheit des Mannes auszugehen scheint, wenn man aber tiefer auf die Symbole und die Erzählungen der Bibel eingehe, entdecke man, daß die Bibel entweder den gerechten Belangen beider Geschlechter und ihrer Eigenheit Rechnung trage oder auf einer solchen grundsätzlichen Bedeutungsebene rede, daß die Frage nach dem Unterschied zwischen den Geschlechtern dort unwichtig werde.

Die zweite Gruppe sieht durchaus, daß Teile der Bibel eindeutig von männlicher Überheblichkeit und von einem männlichen Chauvinismus geprägt sind. Sie weisen aber darauf hin, daß andere Teile Mann und Frau gerecht werden und es sogar Stellen gibt, die eindeutig für die Frau Partei ergreifen, d. h. «feministisch» sind. Diese Gruppe kritisiert und verwirft die Bibel dort, wo männliche Selbstherrlichkeit die Botschaft der Bibel überlagert, sie betrachtet aber alle anderen Teile der Bibel als Inspiration und Orientierung für den eigenen Glauben. Diese Art der Hermeneutik der Bibel gegenüber ist nicht so neu, wie es scheinen mag. Man kann hier an die allegorische Exegese der Väter erinnern. Diese war ihnen

ein Instrument, die ihnen relevanten Stellen der Bibel zu entdecken und den Bibelstellen, die ihnen auf den ersten Blick unverständlich waren, dennoch eine tiefere Bedeutung abzugewinnen. Die Suche nach einem «Kanon im Kanon» ist eine ähnliche Prozedur im Protestantismus.

Die dritte Gruppe der Feministinnen behauptet, mit der Bibel nichts mehr anfangen zu können. Diese sei hoffnungslos patriarchalistisch verzerrt, und die Unterdrückung und Ausbeutung der Frau sei in unserer westlichen Welt nicht zuletzt der Autorität der Bibel und dem Einfluß der biblischen Tradition zu verdanken. Dennoch wollen sie nicht jeden religiösen Glauben verwerfen. Für das Wohl des menschlichen Geistes sei es unabdingbar, daß der Mensch lerne, auf kreative Weise mit religiösen Mythen, Legenden und Symbolen umzugehen. Man sollte daher nicht jede Religiosität ablehnen, sondern man sollte die religiösen Schlüsselsymbole auszutauschen versuchen. An die Stelle eines männlichen Gottes als Vater sollte eine Göttin als Mutter treten. Man sollte die Transzendenz des biblischen Gottes durch die Immanenz der heidnischen Naturgötter ersetzen. Eher die Endlichkeit als das Unendliche sollte betont werden, eher das Gefühl als die Vernunft.

Feministische Exegese

Uns interessieren hier nur die Meinungen der Feministinnen aus den ersten beiden Gruppen und dabei auch nur die Meinung derjenigen, die sich als bibelwissenschaftlich kompetent ausweisen können. Es ist dann eine sehr große Enttäuschung feststellen zu müssen, daß nur eine einzige der vielen Feministinnen, die uns ihre Ansichten über die Bibel zum besten gaben, bibelwissenschaftlich ausgebildet ist. Sie heißt Phyllis Trible und ist Alttestamentlerin. Ihr Buch *God and the rhetoric of sexuality* (Philadelphia 1978) ist ein etwas weitschweifiger Versuch, eine neue Methode der Bibelanalyse, die sie «rhetorische Kritik» nennt, auszuprobieren. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die alttestamentliche Symbolik, die sich auf Gott bezieht, viel mehr von weiblichen Elementen und von Vergleichen aus dem Leben der Frau geprägt und durchsetzt ist, als man dies in der traditionellen Exegese bemerkt hat.

Wir haben dagegen keine ernsthafte, auch vom exegetischen Standpunkt verantwortete feministische Untersuchung über das Neue Testament

finden können, zum Beispiel über die doch sehr wichtige und zentrale Tatsache, daß Jesus Gott meistens als «Vater» anredete. Mein eigenes Buch *God the Father, Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus* (Philadelphia 1979) sollte ein erster bescheidener Beitrag zu diesem Thema sein. In diesem Aufsatz werde ich grob dem Aufbau dieses Buches folgen und nach dieser Einleitung über den Feminismus und die Schrift zuerst die Stelle Gottes als Vater in der biblischen Tradition, in der Jesus stand, behandeln, dann auf Jesu eigene Worte und Taten bezüglich Gott als Vater eingehen und schließlich fragen, welches Verständnis von Gott als Vater aus den Traditionen *über* Jesus spricht. Zuerst aber bleibt zu klären, was die Exegese diesbezüglich überhaupt leisten kann und soll.

X *Der Beitrag und die Aufgabe der Exegese*

Es ist wichtig, hier von Anfang an den Unterschied zwischen der Exegese einerseits und der Dogmatik, der Liturgie und der Fundamentaltheologie andererseits zu betonen. Diese theologischen Fächer müssen sich Gedanken darüber machen, wie die Botschaft und die Inspiration der Bibel heute zum Tragen kommen und in heutige Sprache übersetzt werden können. Die Exegese dagegen sollte sich damit beschäftigen, was Jesus *damals* zum Ausdruck bringen wollte, als er Gott Vater nannte, in welcher religiösen Tradition er damals stand und wie er diese neu interpretierte. Ob es *heute* noch angebracht ist, Gott weiterhin Vater zu nennen, ist eine andere Frage, die die Exegese allein nicht lösen kann. Sie leistet aber einen wesentlichen Beitrag für eine solche Lösung, denn sie macht verständlich, weshalb Jesus selbst das Symbol «Vater» gebrauchte. Die Liturgie und die Theologie der Kirche sind verpflichtet, sich zuerst zu fragen, was der Herr selbst mit dem Wort «Vater» sagen und seine Jünger lehren wollte, wenn sie vor der Entscheidung stehen, ob man heute dieses Wort unproblematisch weiter verwenden darf. Die Exegese kann selber diese Entscheidung nicht treffen. Sie kann aber wohl über Tatsachen informieren, die für diese Entscheidung wichtig sind.

Zum Beispiel meine ich in meinem Buch² gezeigt zu haben, daß für Jesus das Wort «Vater» etwas ganz anderes bedeutete als für uns, die wir seit Freud von unserem Ödipuskomplex überzeugt sind. Der biblische Begriff «Vater» ist nicht freudianisch belastet. Die Kinder dieses Vaters

fühlen sich ihm durch eine freie Entscheidung, die sie Glauben nennen, verbunden. Es kann in der Bibel keine Rede sein von der sexuellen Abhängigkeit und Unfreiheit, die Freud in allen heutigen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern entdeckt. Wenn es stimmt, daß der heutige Begriff Vater so vorbelastet ist und über diesen Begriff hinaus auch die Beziehung zwischen Vater und Kind traumatisch geprägt ist, dann erscheint es durchaus als legitim, heute ein anderes liturgisches Symbol zur Bezeichnung Gottes vorzuschlagen. Denn als Jesus Gott Vater nannte, bedeutete das etwas ganz anderes. Ein neues liturgisches Symbol für Gott dürfte dann nicht mehr an die Ängste und die verinnerlichte Unfreiheit erinnern, mit denen nach Freud das Wort «Vater» zusammenhängt. Sondern das neue liturgische Symbol für Gott sollte auch geeignet sein, die Freude und das Vertrauen der Menschen gegenüber einem Gott, der ihnen nahesteht und sie liebt, zum Ausdruck bringen. Es sollte «Glauben» ermöglichen als tiefe, das ganze Leben umfassende und fördernde Haltung des Menschen gegenüber Gott, und es dürfte nicht mehr mißbraucht werden, um die männliche Herrschaft über die Frau zu rechtfertigen. Es sollte unserem neuen Bewußtsein in dieser nachpatriarchalischen Zeit entsprechen.

Die Exegese kann uns in diesem Rahmen zeigen, daß die Symbole der Bibel kulturell und geschichtlich bedingt sind und daß sie daher in ihrem konkreten Kontext verstanden werden müssen, in dem sie auf meistens sehr gelungene Weise die religiöse Erfahrung zum Ausdruck brachten. Das heißt aber auch, daß sie in einem anderen Kontext nicht mehr so geeignet sein können und daß man dann neue Symbole suchen muß, um in einer neuen Zeit verstehen und sagen zu können, was es heißt, der befreienden Liebe Gottes in freier Verantwortung zu begegnen. Die religiöse Erfahrung ist dann grundsätzlich dieselbe wie die, die auch die Bibel bezeugt. Die Symbole und Worte werden aber anders sein müssen, um diese Erfahrung auch noch heute zu bezeugen und zugänglich zu machen.

Diese Aufgabe und Chance kann man aber nicht ernsthaft wahrnehmen, wenn man nicht von einer ernsthaften Exegese ausgeht. Diese Exegese aber kann dann nur erste Voraussetzungen schaffen, sie kann selbst nicht die volle Arbeit leisten, die hier nottut. Es wäre ungerrecht, das von ihr zu erwarten.

Mein Aufsatz will daher solche Vorarbeit leisten. Diese Vorarbeit hat keinen Sinn, wenn sie nicht ernsthaft und wissenschaftlich geschieht. Daher kann dieser Aufsatz keine feministische Streitschrift sein, denn dann würde er sein Ziel verfehlen. Ich hoffe, daß die Feministinnen das verstehen³.

II. Die religiöse Tradition, in der Jesus stand

«Der Gott der Väter»

Jesus stand in der religiösen Tradition des Alten Testaments, die in seiner Zeit vom Judentum der Zeit zwischen dem Alten und dem Neuen Testament geprägt worden war.

Im Alten Testament gibt es nur elf Stellen, an denen Gott als «Vater» bezeichnet wird. Aber an keiner dieser Stellen wird Gott im Gebet als Vater angedredet⁴. Wir meinen aber, daß es im Alten Testament neben dieser ausdrücklichen Bezeichnung Gottes als Vater andere Stellen gibt, wo Gott indirekt als Vater erscheint: dort, wo er «der Gott der Väter» genannt wird. Denn in diesem Ausdruck wurden zum ersten Mal die Begriffe «Gott» und «Vater» assoziiert. Wenn Gott später ausdrücklich Vater genannt werden sollte, dann hat dies seine Ursprünge im Familienleben des alten Israel.

Ursprünglich – das bezeugt die Bibel für die ältesten Stufen des sozialen Lebens in Israel – trat der Mensch Gott nicht als Individuum gegenüber, sondern als Angehöriger einer Gruppe, als Mitglied einer Familie. Das Haupt einer solchen Familie war der Vater. Jede Kleinfamilie war wieder ein Teil einer größeren Gruppe: ein Klan, ein Stamm, eine Nation. Die Leiter dieser größeren Verbände nahmen dort eine Rolle ein, die der des Vaters in der Familie entsprach. Das ganze soziale, gesellschaftliche System, in dem kleinere Einheiten in immer größere, aber auch immer wieder neu als «Großfamilie» verstandene Gruppen zusammengefaßt wurden, fand in Gott die höchste Autorität, die die Autorität aller untergeordneten «Väter» garantierte. Diesen Gott stellte man sich demgemäß auch als den großen «Vater» aller vor: das Gottesbild wurde wesentlich von der konkreten Funktion der «Väter» in den Klein- und Großfamilien inspiriert.

Lothar Peritt hat in einem neueren Aufsatz die soziale Rolle des Vaters in der israelitischen Gesellschaft eingehend untersucht und beschrieben. Auch wenn diese Väter eine wichtige Stelle

einnahmen und Familienhäupter waren, hielt Israel an der Verpflichtung fest, beide Eltern zu ehren. Man bewahrte in Israel ein starkes Gespür für die wesentliche Gleichheit von Vater und Mutter, die auf der gleichen Würde beruhte, die nach Gen 1,27 Mann und Frau zukam und die die Grundlage war für das wichtige Gebot von Ex 20,12 und Dtn 5,16⁵.

Es gehört zu dem auf Moses zurückgehenden Bestand der alttestamentlichen Religion, Gott den «Gott der Väter» zu nennen. Dadurch setzte man sich ab von den mythologischen Schemata des Alten Nahen Ostens, nach denen man sich Gott als biologischen Vater menschlicher Wesen vorstellte, um dafür aber eine wirkliche historische Beziehung zwischen diesem Gott und den eigenen Vorfahren anzunehmen (vgl. Ex 3,1–15). An die Stelle einer mythologischen Urzeugung im Anfang tritt jetzt die Schöpfung durch Gottes geheimnisvolles Wort. Dadurch werden auch die Vorfahren statt mythologische Größen und Halbgötter Personen der eigenen Geschichte.

In diesem Kontext wird «Vaterschaft» ein Symbol, ein Bild, um Gottes Beziehung zu seinem Volk zu bezeichnen. Peritt nennt auf S. 51 seines Aufsatzes das hebräische Wort für Vater ein *Beziehungswort*. Die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk ist eine Beziehung der «Annahme an Kindes Statt» und der «Auserwählung» (Ex 6,6–8; vgl. Ex 4,23). Von der Seite des Menschen aus wird sie auch «Glaube» genannt. Was ein solcher Glaube konkret bedeutet, wird eindringlich Gen 12,1–4 (vgl. 15,6) beschrieben. Abraham wird dort aufgerufen, das Haus seines Vaters zu verlassen, um Gottes Ruf zu folgen. Dabei wurde das Haus des Vaters traditionell als der Ort betrachtet, an dem man Gottes Segen erfuhr (vgl. Gen 27). Gott verspricht so eher demjenigen seinen Segen, der bereit ist, in Treue und Gehorsam gegenüber Gottes Ruf sein Vaterhaus und sein Land zu verlassen, als demjenigen, der dort bleibt, um den Segen seines Vaters zu «erben», d. h. zu empfangen.

Durch das Beispiel Abrahams wird die Beziehung, die der Mensch zu Gott als Angehöriger einer Familie oder einer Gruppe besaß, in eine Beziehung des Glaubens umgewandelt. Der Mensch soll frei, im Vertrauen auf das Wort Gottes und trotz des Risikos, das ein solcher Glaube mit sich bringt, Gott seine Antwort geben. Die Antwort des einzelnen Menschen wird dabei in Israel oft im Rahmen eines Bundes

zwischen Gott und seinem Volk gesehen, den dieses Volk als ganzes frei einget.

Als Israel den Bund mit Gott brach, griffen die Propheten des achten Jahrhunderts und später auf das Bild von Gott als Vater und in einigen Fällen auch als Mutter zurück, um die Schwere des Vergehens und die Größe der Undankbarkeit und des Verrats einprägsam zu verdeutlichen und um so rhetorisch wirksamer zur Reue aufzurufen (vgl. Dtn 32,1–18; Jer 3,19–20; Jes 64,8–9; 63,16 usw.).

So erscheint Gott unmittelbar als Vater in dem prophetischen Aufruf zur Reue und Umkehr. Darüber hinaus aber wird er Vater genannt im messianischen Urorakel von 2 Sam 7,14, das allen anderen messianischen Weissagungen des Alten Testaments (z. B. Ps 2,7; 89,26; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6) zugrunde liegt. Schließlich erscheint Gott als Vater in dem eschatologischen Text von Jer 31,20: «Ist mir Efraim ein so teurer Sohn oder mein Lieblingskind? Denn sooft ich ihm auch Vorwürfe mache, muß ich doch immer wieder an ihn denken. Deshalb schlägt mein Herz für ihn, ich muß mich seiner erbarmen.» (Vgl. Hos 2,1: «Und statt daß man zu ihnen sagt: «Ihr seid nicht mein Volk», wird man zu ihnen sagen: «die Söhne des lebendigen Gottes seid ihr.»)»

Es ist wichtig auf solche Sachverhalte im Alten Testament hinzuweisen. Ich habe das in meinem Buch *God the Father* ausführlich getan. Es handelt sich hier keineswegs um Unbekanntes, aber man ist nie genügend auf die wirkliche Bedeutung dieser Texte und Sachverhalte eingegangen.

Mann und Frau als Bild Gottes

Phyllis Tribles schon erwähntes Buch *God and the Rhetoric of Sexuality* bringt einige neue wichtige Einsichten bezüglich der Frage, die uns interessiert. Zwar beschäftigt der größte Teil des Buches sich sehr weitläufig und auch tendenziös damit darzulegen, daß Gen 2–3 das Drama der Besiegung des Eros durch den Thanatos, den Tod, wiedergibt und daß das Hohelied «erlöste Liebeslyrik» sein soll. Es gibt aber drei Kapitel im ersten Teil des Buches, die hervorragend geschrieben sind und die die Bedeutung der biblischen Aussage, daß Mann und Frau Abbild Gottes sind, sehr eingehend untersuchen.

Das erste dieser Kapitel bringt eine Analyse von Gen 1,27: «Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.» In diesem Text sind

«Mann und Frau» «Abbild Gottes». Sie sind dies nicht als ein hermaphroditisches, menschliches Zwitterwesen, sondern sie sind dies zusammen als zwei gleichberechtigte Partner. Zusammen sind Mann und Frau Aufschluß, Hinweis, Zeichen, Schlüssel, ja Bild für das, was Gott selbst ist. Wie Peritt zeigte, sind Mann und Frau dies im Kontext des sozialen Lebens in Israel, in dem Mann und Frau mehr gleichberechtigt nebeneinander standen als in vergleichbaren patriarchalischen Gesellschaften⁶.

Gott ist also weder Mann noch Frau oder eine Kombination von beiden. Dennoch entdeckt man Gottes Transzendenz in der Wirklichkeit der Menschen. Dazu braucht man aber einen «Schlüssel» (engl.: «clue»), der es ermöglicht, diese menschliche Wirklichkeit so aufzuschließen, daß man in ihr Gott entdecken kann. Einer der wichtigsten Schlüssel dazu ist nach Gen 1,27 die menschliche Sexualität. Tribles schreibt diesbezüglich: «Gott schafft Mann und Frau nach seinem Bild und als sein Bild. Wenn man Mann und Frau betrachtet, kann man sich ein Bild von Gott machen. Wenn es jemand gelingt, dieses Bild von Gott (in der menschlichen Wirklichkeit von Mann und Frau) wahrzunehmen, dann kann er auch etwas von Gottes Transzendenz ahnen» (S. 21). Ausgehend von der Metapher «Mann und Frau – Bild Gottes» untersucht Tribles die Bibelstellen, in denen der Schoß der Frau und der Gedanke an Gott in Zusammenhang gebracht werden (z. B. Ps 103,13; Jer 1,5). Sie faßt zusammen: «Sehr eindrucksvoll und wiederholt erscheint in den Traditionen Israels die Wurzel *rhym* als ein sehr wichtiges Bild, um den biblischen Glauben auszusprechen. Semantisch wird der Schoß der Frau mit Gottes Erbarmen und Mitleid assoziiert» (S. 56). Im dritten Kapitel geht sie auf andere Stellen ein, in denen «Weibliches» herangeholt wird, um etwas über Gott und sein Verhalten auszusagen: Brüste (Ps 22,9–10), das Gebären (Jes 42,14b) und die Geburt (Dt 32,18), die Mutter (Jes 66,12–14).

Diese Untersuchung hilft uns sehr, die Bedeutung der biblischen Symbolik für Gott besser zu verstehen, besonders dort, wo sie von der menschlichen Geschlechtlichkeit und vor allem von Mann und Frau als Bild Gottes inspiriert ist. Man kann dem nur zustimmen, wenn Phyllis Tribles schreibt, daß die verschiedenen, der menschlichen Geschlechtlichkeit entliehenen Symbole, deren die Bibel sich zur Umschreibung der Wirklichkeit Gottes bedient, «unzureichen-

de Metaphern sind, die nur Aspekte wiedergeben. Der Unzulänglichkeit dieser hinkenden Vergleiche steht aber die eine wesentliche Metapher (Mann und Frau als Bild Gottes) gegenüber. Demnach sind Mann und Frau gleichermaßen Bild Gottes, «*obwohl die Bibel sonst vor allem und sehr eindeutig männliche Metaphern bevorzugt, um die Gottheit zu bezeichnen*» (S. 22).

Das zwischentestamentliche Judentum

Im frühen Judentum, in dessen Tradition Jesus stand, wurde Gott vor allem von den pharisäischen Rabbis, deren Glauben sich in den Schriften der Mischnah und der tannaitischen Midraschim niederschlägt, im Gebet als «Vater» angerufen. Jochanan ben Zakkai (ung. 50–80 n. Chr.) gebrauchte gern Ausdrücke wie «unser himmlischer Vater» und «Israels himmlischer Vater». Er hatte sehr viel Einfluß, und dies erklärt, weshalb diese Ausdrücke als Bezeichnung Gottes bald sehr beliebt waren. Zwar lebte er nach Jesus, aber wir dürfen annehmen, daß Gott schon zur Zeit Jesu öfter Vater genannt wurde.

Nicht dadurch, daß Jesus Gott Vater nennt, unterscheidet er sich von seinen Zeitgenossen, sei es auch, daß er dieses Wort viel öfter als alle anderen gebraucht, sondern er unterscheidet sich vor allem durch die neue Geisteshaltung, die er mit diesem Wort verbindet, und durch die innige Vertraulichkeit mit Gott, die aus seinem Gebrauch dieses Wortes spricht.

III. «Abba»: Jesus und sein Vater

Mit den elf Malen, die Gott im Alten Testament als Vater bezeichnet wird, kontrastiert das Zeugnis des Neuen Testaments, in dem Gott von Jesus hundertsiebzigmal Vater genannt wird. Wenn Jesus Gott im Gebet anredet, verwendet er überhaupt keine andere Anrede⁷.

Jetzt aber stützt sich Joachim Jeremias auf Mk 14,36 («Abba, Vater, alles ist dir möglich, nimm diesen Kelch von mir, aber nicht, was ich will, sondern was du willst...») und auf Röm 8,14–17 und Gal 4,6–7, Texte, in denen Paulus vom Geist spricht, der uns rufen läßt: «Abba, Vater», um zu behaupten, die Tatsache, daß Jesus Gott *Abba* nannte, liege dem vielfältigen Gebrauch des Wortes «Vater» als Bezeichnung für Gott im Neuen Testament zugrunde. Das Wort *Abba* sei so charakteristisch für Jesus gewesen, daß die Christen später Gott vorzugsweise Vater nannten.

Das Wort «Abba»

Abba war ein Kinderwort, eine «Lallform», denn kleine Kinder bezeichneten so im Aramäischen ihren Vater. Aber auch größere Kinder hielten später im Leben oft an diesem Wort fest und brachten dadurch auch gelegentlich ihre Zuneigung und Ehrfurcht gegenüber anderen alten Männern zum Ausdruck. *Abba* war so ein Wort des täglichen Familienlebens und bedeutete Anhänglichkeit und Liebe, Zutrauen und Achtung.

Jesus gebrauchte dieses Wort in seinem Gebet. Er redete Gott damit an. Es scheint wenig wahrscheinlich zu sein, daß das Judentum der Zeit Jesu je im Gebet ein solch zutrauliches Wort Gott gegenüber zu brauchen gewagt hätte. Durch das Wort *Abba* unterschied Jesus sich von der eigenen religiösen Tradition, in der er selbst stand. Hier stehen wir nach Jeremias unverkennbar vor der *ipsissima vox Jesu*. Das Wort *Abba* offenbare den inneren Kern der intimen Beziehung zwischen Jesus und Gott. Deshalb zeige dieses Wort auch das Wesen von Gottes Reich, das Jesus verkündigte. *Abba* sei der Schlüssel, um die Autorität und die Identität Jesu zu verstehen.

Wir verdanken Joachim Jeremias viele Beiträge zu einem besseren Verständnis des Neuen Testaments. Die Hervorhebung der Bedeutung des Wortes *Abba* im Leben Jesu dürfte einer der wichtigsten sein. Wenn wir, ausgehend von der Rolle des Wortes im Leben Jesu, auf das Zeugnis des Paulus in Röm 8 und Gal 4 achten, merken wir die Kontinuität zwischen dem Leben und dem Lehren Jesu einerseits und der nachösterlichen Verkündigung (dem *Kerygma*) andererseits. Wir entdecken dann die Wurzeln der späteren Christologie im Bewußtsein und im Selbstzeugnis Jesu.

«Abba»: Wort Jesu oder Wort der Gemeinde?

Bevor wir aber weiter auf die Bedeutung eingehen, die das Wort *Abba* für Jesus hatte, müssen wir uns mit denjenigen auseinandersetzen, die die Thesen von Jeremias verwerfen. Es gibt hier zwei Gruppen von Kritikern. Die Kritik jeder Gruppe aber geht von ideologischen Voraussetzungen aus.

Die erste Gruppe von Kritikern kann man sehr unpräzise als die Bultmann-Schule bezeichnen. Für sie hat der historische Jesus sehr wenig zu tun

mit dem auferstandenen Christus des apostolischen Kerygmas, das nicht daran interessiert war, wie Jesus war oder was er genau gesagt habe, sondern das sich damit begnügte, daß es ihn überhaupt gegeben hatte. Die christologische Tradition hätte danach kaum Anknüpfungspunkte im realen Leben Jesu gehabt. In diesem Sinn wäre Jesus gar kein Christ gewesen, sondern nur ein Vorspiel auf das Christentum.

Diese absolute Trennung zwischen dem Kerygma und dem historischen Jesus, zwischen denen es kaum Berührungen gegeben habe, wird von der zweiten und der dritten Generation der Schüler Bultmanns nicht mehr immer mit derselben Radikalität verteidigt, wie es Bultmann selber tat. Käsemann nannte diese Trennung eine Form von Doketismus und forderte, daß man wieder die Möglichkeit, es gebe vom Leben Jesu doch eine Verbindung zum Kerygma, neu durchdenken sollte. Bornkamm und Braun wagten es sogar, wieder ein «Leben Jesu» zu schreiben. Dennoch ist die alte Trennung in all ihrer Schärfe nicht tot. Rezensenten der englischen Ausgabe des ersten Bandes von Jeremias' *Newtestamentliche Theologie, New Testament Theology, I: The Proclamation of Jesus* (New York 1971), äußerten ihr Befremden darüber, wieso man das Lehren Jesu zur Theologie des Neuen Testaments rechnen könne⁸. Die Theologie des Neuen Testaments sei doch ganz und gar erst nach der Auferstehung Jesu entstanden. Nach diesem Denken kann man aus dem Vorkommen des Wortes *Abba* im Neuen Testament nur schließen, daß die *Gemeinde* dieses Wort gebraucht hat. Es gebe keine Berechtigung anzunehmen, daß Jesus es je selber verwendet habe.

Die zweite Gruppe von Kritikern übernimmt zwar oft Thesen und Argumente der ersten, ist aber grundsätzlich feministisch inspiriert. Diese Kritiker argumentieren, daß das Wort *Abba* im Neuen Testament nur einmal Jesus in den Mund gelegt wird, und zwar Mk 14,36, und daß dies doch eine sehr schmale Basis sei, um daraus abzuleiten, das Wort *Abba* sei das Wort, das Jesus mit Vorliebe, ja als einziges Wort verwendet habe, um Gott zu benennen. Phyllis Tribble, die dieses Argument vorbringt, scheint beweisen zu wollen, daß der Begriff «Vater» als Symbol für Gott für Jesus keineswegs die Bedeutung hatte, die ihm zugeschrieben wird, d. h. daß Gott als Vater höchstens am Rande des Gottesverständnisses Jesu stand⁹. Eine allgemeine, auf Bultmann zurückgehende Skepsis gegenüber der Möglich-

keit, etwas Konkretes über den historischen Jesus wissen zu können, verbindet sich in ähnlichen Argumentationen mit einem feministischen Interesse, die Bedeutung des männlichen Symbols «Vater» als gering darzustellen.

Man kann auf das Argument, daß *Abba* im Neuen Testament nur einmal im Munde Jesu vorkommt, antworten, daß hier wie so oft eher Qualität als Quantität überzeugen sollte. Es ist kaum anzunehmen, daß die christliche Tradition ein solches Wort wie *Abba* erfunden hätte. Es war ein zu sehr umgangssprachlich geprägtes und zutrauliches Wort, fast wie unser «Papa», als daß die Gemeinde es von sich aus gewagt hätte, Gott so anzureden. Aber abgesehen vom aramäischen Kinderwort *Abba* redet Jesus im Neuen Testament zu konsequent Gott im Gebet als Vater an, als daß dies nur auf eine spätere Tradition zurückginge: die einzig mögliche Erklärung dafür, daß das Wort «Vater» für Gott so oft vorkommt, ist auch die natürlichste und meist auf der Hand liegende: man erinnerte sich sehr deutlich und sicher daran, wie Jesus selber dieses Wort gebrauchte.

Darüber hinaus ist es allerdings auch wahrscheinlich, daß im Kult der meistens griechisch sprechenden paulinischen Gemeinden das aramäische Wort *Abba* als Erinnerung an das Beten Jesu bewahrt blieb. Jetzt kann man sich fragen, weshalb *Abba* nur dreimal im Neuen Testament erscheint und wie sich dieses Wort zu dem so vielfach vorkommenden griechischen Wort «*patér*» (170mal!) verhält. Die Erklärung, die Joachim Jeremias für diese Zurückhaltung der Tradition gibt, ist so gut wie jede andere. Danach bewahrte die Gemeinde zwar die Erinnerung an die innige Vertrautheit, mit der Jesus im Gebet Gott anredete. Selber aber wagte sie es kaum, so leicht und ungezwungen mit Gott umzugehen. Nach ihrem Glauben war Gott zudem auf eine weit intimere Weise Vater Jesu, als er Vater des einzelnen Gläubigen war. Jesus aber hatte seine Jünger dazu ermutigt, daß auch sie Gott als Vater anredeten. Das griechische, nicht ganz so vertrauliche Wort für Vater, «*patér*», war dann eine gute Lösung und wurde das kirchliche Äquivalent für das Wort, das Jesus selbst verwandte.

Aus der Diskussion, ob das Wort *Abba* schon von Jesus gebraucht wurde oder ob die Gemeinde es erfand, kann man sehr deutlich die Grenzen der historisch-kritischen Methode ablesen, denn so viele Schlußfolgerungen werden von den Voraussetzungen, von denen man ausging, bedingt,

und diese Voraussetzungen können sowohl wissenschaftlich reflektierte Annahmen als unbewußte Vorurteile sein. Ausgehend vom gleichen Sachverhalt, z. B. daß «*Abba*» im Neuen Testament nur dreimal vorkommt, gelangt man zu anderen Folgerungen. Ein Skeptiker würde daraus schließen, daß man über die Vergangenheit überhaupt nichts mit Sicherheit wissen könne. Wir sind aber mit Jeremias anderer Meinung. Das Wort *Abba* ist so neu und originell, war aus der vorangegangenen Geistes- und Religionsgeschichte so wenig zu erwarten, zeugt von einer solchen kühnen Theologie, daß wir meinen, es zeuge genau von der Geisteshaltung, die wir bei Jesus erwarten würden. Dieses Wort erlaubt uns eine kostbare Einsicht in das Gebet und in die Religiosität Jesu. Gestützt auf die Argumente Jeremias' sehen wir in der *Abba*-Erfahrung Jesu den Schlüssel zur Theologie des Neuen Testaments und ihren Kern.

× «*Abba*» und das Kommen von Gottes Reich

Heinz Schürmann¹⁰ untersucht die *Abba*-Erfahrung Jesu im Kontext der Diskussion über die neutestamentliche Eschatologie und macht dadurch deutlich, wie sehr diese *Abba*-Erfahrung die Wurzel der neutestamentlichen Theologie ist. Er geht dabei vor allem vom Vaterunser aus. Dieses Gebet des Herrn ist ein Gebet, das sowohl um das Kommen des Reiches Gottes bittet als auch Gott als Vater anredet. Gott als Vater und das Reich Gottes stehen als Gegenwart und Zukunft miteinander in Beziehung. Jesus gab seinen Jüngern das Privileg, an seiner *Abba*-Erfahrung Anteil zu haben: er erlaubte, ja mahn-te sie, Gott als Vater anzureden (Jeremias). Dadurch wissen die Jünger in der Gegenwart um die rettende Nähe Gottes als *Abba*. In der Zukunft werden sie Gott als den Herrn und König, als Richter der Völker und als Rächer der Gerechten kennenlernen. Die Spannung zwischen der jetzigen Erfahrung von Gott als *Abba* und dem künftigen Kommen seines Reiches spiegelt die Spannung zwischen dem «Schon» und dem «Noch nicht» in der Eschatologie Jesu wider. Nach Schürmann war die Eschatologie Jesu vor allem eine «präsentische» Eschatologie der aktuellen, gegenwärtigen Offenbarung und des aktuell zugesagten Heiles, in der die Zeitdimension der Zukunft des Heiles zwar nicht fehlte, aber dennoch in den Hintergrund trat. Wir meinen allerdings, die Bedeutung der futuristischen

Eschatologie in der Verkündigung Jesu höher anschlagen zu müssen, so daß in der Eschatologie Jesu ein größeres Gleichgewicht zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen dem jetzigen Ereignis der Offenbarung und dem künftigen Heil sichtbar wird, als es Schürmann darstellt. Dennoch stimmt in groben Zügen das, was er über die Eschatologie Jesu sagt: Das Reich Gottes, das Jesus verkündigte, bedeutete für seine Zuhörer und für diejenigen, die später die apostolische Predigt hörten, daß Gott ihnen in Jesus nahekam. In dieser Verkündigung erfuhren sie Gott als Vater und hatten Anteil an Jesu eigener Erfahrung der innigen Verbundenheit mit dem Vater.

Die Abba-Erfahrung Jesu und die Abba-Erfahrung der Christen

Wie man die *Abba*-Erfahrung der Gläubigen religionsphänomenologisch auch deuten mag, als eine mystische, eine kultische oder als eine Erfahrung der Offenbarung, sie bleibt immer eine Erfahrung, die Jesus den Seinen als innige Anteilnahme an seinem eigenen Leben ermöglicht und geschenkt hat. Die Christen haben dies immer gewußt. Deshalb nimmt das Gebet des Herrn in allen christlichen Liturgien bei der Feier der Eucharistie eine solch wichtige Stelle ein. Es wird sowohl in den Riten des Ostens als in denen des Westens mit Worten eingeleitet, die fast wie eine Entschuldigung sind für das, was man als eine Dreistigkeit empfinden würde, hätte der Herr selbst den Seinen nicht geboten: daß man Gott als *Abba*, als Vater anredet. Wer dieses Gebet betet, wird in die innige Verbundenheit zwischen Jesus und seinem Vater einbezogen. Das prägt das Bewußtsein des Christen, daß auch er in Jesus Kind Gottes ist. Dies ist auch die Bedeutung des paulinischen Ausdrucks «in Christus»: im Glauben findet eine tiefe Identifikation und Einswerdung des Christen mit Jesus statt.

Heute wächst die allgemeine Überzeugung, daß Jesus sowohl die Anwesenheit des Reiches Gottes verkündigte als seine Zukunft und daß Jesu eigene Erfahrung von Gott, seine *Abba*-Erfahrung, seiner Verkündigung über die Gegenwart des Reiches zugrunde liegt und sie wesentlich geprägt hat. Leonhard Goppelt zeigt dies auf überzeugende Weise in einem Buch, das ich für die beste in jüngster Zeit von einem Protestantent geschrieben Theologie des Neuen

Testaments halte¹¹. Edward Schillebeeckx seinerseits warnt zwar davor, eine trinitarische Christologie nur aus der Abba-Erfahrung Jesu entwickeln zu wollen – an der Auferstehung kommt man nicht vorbei –, dennoch meint auch er, daß in der Abba-Erfahrung Jesu die Gegenwart der eschatologischen Zukunft gegeben sei¹². Der Kern der Frohbotschaft Jesu besteht darin, daß der allmächtige Gott den Menschen nahe ist und diese Zugang zu ihm haben. Gott ist nicht fern, ist nicht unerreichbar, nicht menschenfeindlich. Er ist nicht unberechenbar, kein Gott, der auf Rache und Strafe sinnt, mit dem man sich besser nicht anlegt. Er zieht sich von den Menschen nicht zurück, sondern er kommt uns nah, sehr nah. Gott ist mit uns.

IV. Die nachösterliche Tradition

Wir müssen nur noch zeigen, wie die Abba-Erfahrung in der nachösterlichen Tradition bewahrt und weitergegeben wurde. Wir können nur auf einige Beispiele hinweisen.

Der Geist der Kindschaft bei Paulus

Wir erwähnten schon, daß das Wort *Abba* in den Schriften des Paulus zweimal vorkommt: Röm 8,14–17 und Gal 4,6–7. Der Kontext, in dem dieses Wort erscheint, legt nahe, daß es in der christlichen Liturgie verwendet wurde. Denn im gemeinschaftlichen Gebet in der einen Familie Gottes fühlen die Nachfolger Jesu sich von jeder Angst befreit. Sie sind keine Sklaven mehr, sondern von Gott adoptierte Söhne und Töchter, Miterben mit Christus, Teilhaber am Reichtum Gottes. In der Ergriffenheit und in der Begeisterung, die diese Sicherheit mit sich bringt, kann es geschehen, daß das Hochgefühl der Einswerdung mit Christus, wenn sie empfinden, wie sie in Christus sind und Christus in ihnen, sie sagen läßt: *Abba!* Sie gehen dann über das normale griechische Wort, mit dem sie Gott schon nach der Weisung Jesu mit «Vater» anreden, hinaus, um das noch vertrauensvollere, noch intimere Wort zu verwenden, das Jesus selbst gebrauchte. Der Geist Jesu, der Geist der Freude und der Geist einer tiefen Verbundenheit mit Gott bewirkt dies in ihnen. In diesem Geist haben sie das beglückende und berausende Gefühl in Jesus, dem ältesten der Brüder und Schwestern, zu der Familie Gottes zu gehören (Röm 8).

Andere Stellen bei Paulus bestätigen, daß das Wort «Vater» eine liturgische oder quasi-liturgische Form der Anrede Gottes war. Die Christen redeten nicht *über* ihn als Vater, sie redeten *zu* ihm, dem Vater. In den Briefen des Paulus gibt es Hinweise verschiedener Art dafür. Einige dieser Stellen weisen über Paulus hinaus auf die ältere Tradition der gesamten Kirche zurück. Paulus beginnt all seine Briefe mit den Worten: «Gnade sei mit euch und Frieden von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus» (Röm 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2 usw.): ein Ausdruck des Wissens, daß der Christ durch seine Verbundenheit mit Jesus das Recht hat, Gott als seinen Vater zu betrachten.

Gott wird zudem auch Vater genannt in Kontexten, in denen Paulus Gott dankt (2 Kor 1,3; 1 Thess 1,2–3), einen Eid schwört (2 Kor 11,31), in denen Gott gepriesen wird (Phil 2,11; 4,20), Paulus für die Gemeinde zu Gott bittet (1 Thess 3,11–13). Der Ausdruck erscheint in Segenswünschen (Röm 15,6; 2 Thess 2,16–17), in einer Tauf liturgie (Röm 6,4), in Glaubensbekenntnissen (1 Kor 8,6), in einer Betrachtung des Paulus über das Ende der Geschichte (1 Kor 15,24).

Paulus zeigt dadurch, daß die Kirche sich die Abba-Erfahrung in ihrer Liturgie aneignete und daß sie wußte, daß die Christen durch die Vereinigung mit Christus an seiner Gotteserfahrung Anteil haben und als Söhne und Töchter von Gott in seinem Sohn adoptiert werden.

Matthäus und Johannes

Für Matthäus ist Gott als Vater derjenige, der die Kirche zusammenhält als seine vereinte Familie. An drei wichtigen Stellen seines Evangeliums wird das Vatersein Gottes auf unvergeßliche Weise betont: in einer Katechese über das Gebet (6,1–18), in einer Katechese über das Verhalten der Gläubigen in der Gemeinschaft, der Kirche (18,15–35) und in einem Kontext, der die Jünger zu einem furchtlosen Bekenntnis auch dann, wenn sie verfolgt werden, auffordert (610, 16–32).

Wenn Paulus vom Vater redet, dann geht es ihm um die Gemeinschaft der Christen mit dem Sohn, in dem sie zu Kindern Gottes werden. Matthäus aber hebt mit dem Symbol Vater viel mehr die Einheit der Christen untereinander hervor. In der Perikope 6,1–18 zum Beispiel, in deren Mitte das Gebet des Herrn steht, werden drei unterschiedliche Ratschläge für das christli-

che Leben und für das Leben der Christen untereinander gegeben. Es ist die Rede von den guten Taten (1–4), von der richtigen Weise zu beten (5–14) und von der angebrachten Art des Fastens (16–18). Jedes Mal wird davor gewarnt, dies alles zu tun, um von den Menschen gesehen zu werden. Es sollte im Verborgenen geschehen, denn «dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten» (V. 4.6.18). Darüber hinaus sollte man nicht viele Worte machen beim Beten, sondern einfach und voll Vertrauen beten, «denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet» (V. 8); und schließlich sollen wir uns gegenseitig vergeben, wenn wir wollen, daß der Vater uns vergibt (V.15).

In dieser Perikope wird deutlich, daß man Gott nicht als Vater anrufen kann, wenn man nicht bereit ist, Bescheidenheit zu üben, in Demut auf Gott zu vertrauen, sich gegenseitig zu vergeben. Man kann sich sehr gut die Umstände vorstellen, die es notwendig machten, daran zu erinnern. Auch in der Urkirche wird es Geltungsdrang, Großtuerei, leeres oder prahlerisches Gerede, Neid und Rachsucht gegeben haben, die das Leben der christlichen Gemeinde als Gemeinschaft bedrohten. Um dieser Gefahr entgegenzutreten, erklärt Matthäus, was das *Abba* aus dem Gebet des Herrn bedeutet: Gott ist ein Vater, der die Demütigen belohnt, der diejenigen erhört, die auf ihn vertrauen, statt viele Worte zu machen, der denjenigen vergibt, die auch selber zu vergeben gelernt haben.

Schließlich darf das Johannesevangelium nicht unerwähnt bleiben, in dem das Nachdenken der christlichen Tradition über die *Abba*-Erfahrung

Jesu und das Schöpfen und Leben der christlichen Gemeinden aus ihr einen Höhepunkt erreichen. Für Johannes ist die Einheit in der christlichen Gemeinde Folge und Ausdruck der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn. Johannes stellt das so deutlich und eindringlich in seinem Evangelium dar, daß wir dieses hier nicht weiter zu beweisen oder darzulegen brauchen.

V. *Schlußfolgerungen*

Zwar gibt es noch immer einige, die gegenteiliger Meinung sind, dennoch setzt sich mehr und mehr die Überzeugung durch, daß die *Abba*-Erfahrung Jesu die Wurzel für die spätere Entwicklung der Christologie¹³ und der Schlüssel zum Verständnis der Eschatologie Jesu ist. Protestantische und katholische Exegeten sind sich immer mehr einig in der Meinung, daß wir hier vor einem gesicherten Ergebnis einer ernsthaften Exegese stehen.

Die feministische Theologie muß deshalb, ob sie es möchte oder nicht, dieser Tatsache Rechnung tragen. Ja, die gesamte Theologie ist vor eine Entscheidung gestellt angesichts der Tatsache, daß Jesus die Tiefe seiner Gotteserfahrung mit Hilfe des Wortes «Vater» zum Ausdruck brachte, einerseits, und andererseits der Tatsache, daß einige Frauen dieses Symbol als erniedrigend und entmenschlichend empfinden. Dies ist die Problemlage, eine Problemlage, die von nüchternen Tatsachen bestimmt ist. Sie sollte auf diese begrifflich klare Weise gesehen werden, und man sollte sie nicht verschleiern oder ihr ausweichen.

¹ Carol P. Christ, Symbols of Goddess and God in feminist theology, unveröffentlichter Vortrag auf der Konferenz über Frauen und Religion (Hawai, 28.–30. Juli 1978).

² R.G. Hamerton-Kelly, God the Father. Theology and patriarchy in the teaching of Jesus (Philadelphia 1979).

³ Die Rezension von Phyllis Tribble in *Theology Today* 37 (1980) 116–119 über mein Buch *God the Father* versteht dieses bedauerlicherweise eher als ein polemisches Dokument denn als eine wissenschaftliche exegetische Arbeit.

⁴ Dtn 32,5; 2 Sam 7,14; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6; Ps 89,26; Jer 3,4–5; 31,9; Jes 63,16; 64,8.

⁵ Lothar Perlt, Der Vater im Alten Testament: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte (Stuttgart 1976) 50–101.

⁶ Vgl. J. Otwell, And Sarah laughed. The status of women in the Old Testament (Philadelphia 1977).

⁷ Joachim Jeremias, *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 33.

⁸ Siehe die Rezension von L.E. Keck: *Interpretation* 26 (1972) 345–348, und die von J.T. Sanders: *Theology Today* (1971) 393–394.

⁹ Siehe die in Anm. 3 erwähnte Rezension.

¹⁰ H. Schürmann, Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu: H. Schürmann, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Düsseldorf 1968) 13–35.

¹¹ L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen 1976) 207f, bes. 250–253.

¹² E. Schillebeeckx, *Jesus. An experiment in christology* (New York 1979) 256–269; *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg 1976).

¹³ Vgl. G. Bornkamm, *Das Vaterbild im Neuen Testament*: H. Tellenbach (Hg.), *Vaterbild* (s. Anm. 5) 136–164. In seiner Argumentation, daß die Abba-Erfahrung Jesu der Christologie des Neuen Testaments zugrunde liegt, geht Bornkamm auf die frühe Christologie des Neuen Testaments ein und weist dabei sowohl auf die adoptionistischen Themen dieser Christologie hin als auch auf die, die eine Präexistenz Jesu voraussetzen. Mein Buch *God the Father* stützt sich auf Bornkamm's Darstellung dieser unterschiedlichen Themen. Bornkamm faßt seine Überlegungen treffend wie folgt zusammen: «Konsequent gestaltet sich darum die urchristliche Theologie primär als Christologie.» (Ebd. 143.)

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

Catharina Halkes

Motive für den Protest in der feministischen Theologie gegen Gott den Vater

Es läßt sich kaum eine feministische Theologin nennen, die nicht – in welcher Phase ihrer Entwicklung auch immer – auf das Bild des Vatergottes stößt; als ausgesprochene Konfrontation und Herausforderung für sie. Wie verhält sie sich dazu, persönlich, als Theologin; und wie sieht sie – sei es in theologischer oder anderer religiöser Literatur, sei es in der Wirklichkeit des täglichen Lebens von Frauen und Männern – die Wirkung dieses Bildes ...

Ich stelle mir die Aufgabe, zunächst den Inhalt der Einwände gegen «Gott den Vater» aus dem Werk feministischer Theologen zu formulieren und natürlich die Motive dafür zu erwähnen. Dann will ich anhand einiger Beispiele zeigen, wie verschieden von feministischen Theologen auf diese Einwände reagiert wird. Schließlich möchte ich denen, die diese «Berichterstattung» lesen, mein eigenes Verständnis nicht vorenthalten und auch selbst Farbe bekennen.

I.

Der kompakte Satz von Mary Daly in ihrem Buch «*Beyond the Father*»: «If God male then the male is God»¹ gibt uns den Schlüssel zum Protest feministischer Theologen gegen Gott den Vater. Gott als der patriarchalische Vater hat sich derart in der menschlichen Vorstellung festgesetzt, daß dieses Bild nicht nur den Status quo der patriarchalischen Gesellschaft verfestigt hat, sondern auch die Ursache dafür ist, daß die Vorherrschaft von Männern über Frauen nach Gottes Plan und Seiner Ordnung legitimiert und sogar geheiligt wurde.

Diese Vaterschaft Gottes wird noch verstärkt und bestätigt durch den Mann Jesus von Nazaret, den Sohn Gottes. Das Vaterbild wird vervollständigt durch einen Sohn, der Gott als Vater anredet und der, wegen seines Mannseins, von Frauen nicht vertreten werden kann.

Es geht Daly also nicht nur um das Vaterbild, das ihren Protest hervorruft, sondern ebenso sehr um das eingeschlossene und ausdrückliche Mannsein von Vater und Sohn, um die männlichen Gottesbilder. Natürlich weiß auch die Philosophin und Theologin Mary Daly recht gut, daß Gott – theologisch gesprochen – kein Mann ist; daß Gott jede menschliche Sexualität übersteigt und wir uns nur in anthropomorphen Bildern ausdrücken können. Aber darum geht es ihr nun gerade: um unser Sprechen über Gott in Bildern, wobei anthropomorph allerdings aus-