

## Mutterschaft in religiöser Sprache und Symbolik

Marie-Theres Wacker

### Gott als Mutter?

Zur Bedeutung eines biblischen Gottes-Symbols für feministische Theologie

Viele Mittelschichtsfrauen in Deutschland aus der Generation meiner Mutter, die vor dem Zweiten Weltkrieg in die Schule ging, während des Krieges und beim Wiederaufbau «ihren Mann stehen» mußte und anfangs der fünfziger Jahre heiratete, haben zeitlebens unter einem kirchlich wie gesellschaftlich verordneten Zwiespalt gelitten. Sie wollten in christlichem Sinne eine gute Ehefrau und Mutter sein, waren durch die daraus resultierende fast ausschließliche Bindung an Familie und Heim aber gezwungen, ihr eigenes Leben fast bis zur Selbstaufgabe zu verleugnen oder doch zumindest wesentliche Aspekte ihrer Persönlichkeit unentfaltet zu lassen. Auch mögliche alternative Lebensentwürfe – Berufstätigkeit, etwa als Lehrerin, die aber selbstverständlich ledig zu bleiben hatte, oder, für katholische Mädchen, der Eintritt in eine Ordensgemeinschaft – waren durchweg von der Ideologie des Dienens und Duldens geprägt.

Der Generation unserer Mütter verdanken wir aber auch die Aufbrüche von Frauen in den Kirchen, von denen wir Töchter kaum noch ahnen können, wieviel Mut, Umdenken, Bruch mit Selbstverständlichkeiten sie diesen Frauen bedeutet haben müssen. Im Zentrum ihrer kriti-

schen Anfragen stand von vornherein der Verdacht, daß die weithin undurchschaute Selbstvergötzung des Männlichen in der Rede von (und zu) Gott und die äußerst ambivalente, oft direkt sexistisch zu nennende Einschätzung und Behandlung des Weiblichen sich gegenseitig bedingen und verstärken. Mit dieser kritischen Sonde haben sie begonnen, die Geschichte der Kirche(n) neu in Augenschein zu nehmen und insbesondere deren Grunddokument, die Schrift, einer auf Frauenfeindlichkeit achtenden Relecture zu unterziehen. Dabei wurde auch das Symbol der Gott-Mutter neu entdeckt. Ich möchte diese Entdeckung an einem Text aus der hebräischen Bibel vorstellen und daraufhin befragen, inwieweit die Symbolisierung Gottes als Mutter für Frauen/Mütter heute eine kritisch-befreiende Kraft entfalten und in diesem Sinne «frohe Botschaft» sein kann. Es ist ein Text, der wie keiner sonst in der Bibel das Muttergleichnis in der Gottesrede entfaltet, das 11. Kapitel des Hoseabuches<sup>1</sup>.

#### *I. Historisch-hermeneutische Hinweise*

Der Prophet Hosea hat im 8. Jh. v. Chr. gelebt und gewirkt, in einer Zeit, die von schweren außen- und innenpolitischen Unruhen für Israel gekennzeichnet war. Abwechselnd versuchen die Großmächte Ägypten von Westen und Assyrien von Osten her, das Gebiet für sich zu gewinnen und Israel tributpflichtig zu machen. Die vom damaligen Königshaus geförderte Religion richtet sich auf den Gott Baal, den mächtigen Wetter- und Vegetationsgott, der als eine Art göttlicher Landesvater gilt und von dem wirtschaftliches und entsprechend politisches Wohlergehen erhofft wird. Diese Hoffnung, so verkündet der Prophet Hosea, ist trügerisch: wer auf Baal setzt, setzt auf den Tod, Hoffnung liegt nur in dem einen Gott allein, der Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten gerettet hat. Diese theologische und zugleich politische Alternative ist im 11. Kapitel auf den Punkt gebracht. Wir haben es also in unserem Text keineswegs mit einer erbaulichen Predigt zu tun, die sich an das Gemüt oder die Seele des Einzelmenschen richtet, sondern wir werden hineingerissen in den Streit um den wahren Gott mit seinen immensen politischen Konsequenzen, einen Streit, den ich ohne zu zögern *das* eigentliche Hauptthema der hebräi-



schen Bibel nennen möchte und der für mich ein zentrales Thema auch der feministischen Theologie ist.

Wir müssen uns klar darüber sein, daß Hoseas Perspektive unumwunden als androzentrisch zu bezeichnen ist. Das ganze Prophetenbuch hindurch kommt keine Frau *selbst* zu Wort, wird lediglich *über* Frauen gesprochen. Das ganze Buch hindurch aber ist auch keine Frau Subjekt der sehr harschen Anklagen: Selbst da, wo Hosea die Freveltäter in weiblichen Symbolen anspricht, sind Männer gemeint. Das gilt auch auf der Ebene des für Hosea zentralen Themas des Götterkampfes: Sicherlich müssen wir annehmen, daß der Gott Baal nach Überzeugung der seinen Kult fördernden Israeliten nicht im Alleingang für Wohlergehen und Fruchtbarkeit sorgt, sondern dazu einer Göttin bedarf. Bei Hosea aber ist eine solche Göttin mit keiner Silbe erwähnt; der Konflikt spielt sich nach seiner Sicht zwischen Baal und JHWH, dem wahren Gott Israels, ab. Ein Mann also, Hosea, klagt die politisch mächtigen Männer seiner Zeit des todbringenden politisch-religiösen Kalküls an, eines Kalküls im Namen des Männergottes Baal, das er im Namen seines ebenfalls durchweg recht männlich vorgestellten Gottes verurteilt.

Einen solchen Text können wir aufnehmen als Spiegel unserer eigenen fast hoffnungslos patriarchalischen Gegenwart. Ist das nicht genau unsere Situation: fühlen wir uns nicht tatsächlich der gigantischen Maschinerie des Patriarchats ausgeliefert, die von den Männern an der politischen, ökonomischen, sexuellen Macht um anscheinend jeden Preis aufrechterhalten wird? Wurden und werden nicht immer noch himmelschreiende Ungerechtigkeiten wie Rassismus und ökonomische Niederhaltung der Dritten Welt durch die Erste auch im Namen des christlichen Gottes betrieben? Sind wir Frauen denn nicht wirklich stumm gemacht und unseres Subjektseins beraubt? So gesehen, mag es sich lohnen hinzuhören, was der Mann Hosea den Männern seiner Zeit Kritisches zu sagen hat.

## II. Auslegung

Das II. Kapitel des Hoseabuches wird im allgemeinen von den Bibelwissenschaftlern als Hohelied der Vaterliebe Gottes zu Israel gefeiert<sup>2</sup>. Zu Recht aber hat Helen Schüngel-Straumann in ihrer Auslegung zu Hos 11, der er-

sten, die diesen Text unter feministisch-theologischen Gesichtspunkten erschließt<sup>3</sup>, darauf hingewiesen, daß die Rede vom «Vater» durch diesen Text nicht gedeckt ist. Überhaupt benutzt der Prophet Hosea in seinem Buch die Anrede «Vater» für Gott nicht, wie das Alte Testament insgesamt sehr sparsam mit dem Vaternamen für Gott verfährt. Zu schnell verfällt die traditionelle Exegese hier einem im wahrsten Wortsinn patriarchalischen Kurzschuß, wenn sie von der Bezeichnung Israels als des Sohnes Gottes (11,1) zurückschließt auf diesen Gott als «Vater» und darin sogar so weit geht, wie es ein skandinavischer Bibelwissenschaftler vorgeschlagen hat<sup>4</sup>, den Vaternamen durch eine Text«verbesserung» dem Wortlaut von Hos 11,1 kurzerhand hinzuzufügen.

Dennoch Thema unseres Textes ist ganz offensichtlich ein Familiendrama, wenn auch weder vom Vater noch von der Mutter ausdrücklich die Rede ist. In den Versen 1-7 wird als erstes die Fürsorge Gottes gegenüber dem kleinen Sohn Israel beschrieben: Gott selbst hat den Knaben aus Ägypten gerufen, hat ihn sodann laufen gelehrt, auf die Arme genommen, an die Wange gehoben und gefüttert. diese Tätigkeiten sind damals wie heute Tätigkeiten aus dem Alltag einer Mutter, und der Eindruck, daß hier die Fürsorge Gottes in mütterlichen Bildern beschrieben wird, verstärkt sich noch, wenn wir uns in Vers 3 mit Helen Schüngel-Straumann statt für «laufen lehren» für die ebenso mögliche Übersetzung «stillen» entscheiden und in Vers 4 statt «Wange» präzisieren «Brust». Der kleine Knabe aber, der von Gott in mütterlicher Fürsorge allererst lebensfähig gemacht worden war, kehrt sich ab, dem vermeintlich mächtigen Baal zu, der hier verächtlich mit seiner Vielzahl von Bildern und Kulten überall im Land im Plural genannt ist. Damit, so sieht es der Prophet Hosea, beschwört Israel jedoch seinen eigenen politischen Ruin selbst herauf: Es droht zerrieben zu werden zwischen den Großmächten Assyrien und Ägypten. Und wenn es in dieser politischen Not auf Baal setzt, so faßt Vers 7 zusammen, wird ihm das nichts nützen. Die Alternative ist klar: Auf der Seite des vermeintlich lebenspendenden Baal lauert der Tod, auf der Seite des Gottes Hoseas steht das Leben, noch deutlicher gesagt: ohne Gott die Mutter hätte Israel überhaupt kein Leben.

Wie kommt es, daß man in der Auslegung von Hos 11 bisher dennoch durchweg bei der Rede



von der Vaterliebe Gottes geblieben ist? Ein Grund dürfte in dem vom Neuen Testament her rückwärts gerichteten Blick christlicher Bibelleser liegen, der auch in der hebräischen Bibel nur den Vatergott finden kann. Einen anderen Grund sehe ich in der Art und Weise, wie in der kirchlichen Auslegung mit solchen Texten umgegangen wurde: wichtig war nicht mehr die Welt, aus der die Bilder stammen, sondern wichtig war ihre spirituelle Bedeutung, sei es auf die Kirche bezogen oder auf die Einzelseele. Feministischen Theologinnen aber auf der Suche nach weiblichen Spuren in ihrer Tradition fällt auf, daß die konkrete Wirklichkeit, der diese Bilder entnommen sind, die Welt der Frauen, der Mütter ist. Sie nehmen diese Entdeckung gleichsam wörtlich, wenn sie betonen, daß Hosea hier von Gott der Mutter spreche.

Statt nun, so fährt der Text fort, Israel seinem selbstverschuldeten Schicksal zu überlassen, geschieht das Erstaunliche: Gott fällt sich gleichsam selbst in den Arm: «Mein Herz wendet sich gegen mich, ganz und gar entbrennt meine Reue. Nicht will ich handeln nach der Glut meines Zorns.» Nach der Vorstellung des Propheten kämpfen hier zwei verschiedengerichtete Emotionen gegeneinander, die beide mit einer Feuersglut verglichen werden, Zorn und Reue. Alte Textübersetzungen, insbesondere die syrische, lesen statt Reue das Wort für «Erbarmen», das das gleiche ist wie das für «Mutterschoß», und erinnern wiederum an die mütterliche Dimension Gottes. Demgegenüber werden der Zorn bzw. die Wut klar als männliche Verhaltensweise gekennzeichnet. In Vers 9a des hebräischen Textes heißt es: «Denn Gott bin ich und nicht MANN», und das besagt, so die erläuternde, parallele Fortsetzung in Vers 9b, daß Gottes Heiligkeit es nicht zuläßt, daß sich die Wut, die ein Mann in einer vergleichbaren Situation an seinem Sohn auslassen würde, über Israel entlädt.

In den Kommentaren zum Buch Hosea und in den Bibelausgaben wird an dieser entscheidenden Stelle nicht mit «Mann» übersetzt, sondern mit «Mensch»<sup>5</sup>, als ob der Prophetenspruch hier göttliches Verhalten einem allgemein-menschlichen gegenüberstellte. Ich glaube demgegenüber mit anderen feministischen Exegetinnen, daß das hebräische Wort «isch», das zwar auch die allgemeine Bedeutung «Mensch» haben kann, an dieser Stelle des Hoseabuches in der Tat mit «Mann» wiederzugeben ist, weil Hosea selbst es

so verstanden haben wollte. Denn im ersten Teil, der die Hinwendung Gottes zum kleinen Knaben Israel eindeutig in mütterlichen Bildern beschreibt, ist das hebräische Wort «adam» für «Mensch» benutzt, und zwar zur Kennzeichnung von positivem menschlichen Verhalten, das dem Verhalten Gottes vergleichbar ist. Gott verhält sich demnach in seiner liebenden Zuneigung zu Israel menschlich, d. h. konkret mütterlich, und er unterscheidet sich von einem «isch» darin, daß Wut und Zorn sich nicht durchsetzen. Zorn und Wut, die in Vernichtung umschlagen, aber sind nicht nur im heutigen landläufig-klichehaften Sinn eher männliche Verhaltensweisen, sondern werden im Hoseabuch selbst durchweg mit Aktivitäten der Männer in Politik und Kriegsführung zusammengebracht. Hosea selbst hätte demnach eine Gottesvorstellung verbalisiert, in der die mütterlichen Tätigkeiten des Hegens und Nährens den männlich-destruktiven Emotionen und Handlungen gegenübergestellt sind. Tragendes Analogon Gottes wäre nach diesem Text also nicht die männlich-väterliche Strafautorität über den «verlorenen Sohn», sondern die mütterliche Fürsorge und Herzensregung. In Gott selbst findet gleichsam eine Auseinandersetzung zwischen der Mutter und dem Vater statt; in Gott vermag sich die Mutter gegen den Vater zur Rettung des Sohnes durchzusetzen, behält seine mütterliche Seite das letzte Wort.

### III. Feministisch-theologische Implikationen

Gegenüber der üblichen patri-archalischen Auslegung des Textes ist diese Erinnerung an ein vergessenes weibliches Gleichnis Gottes im Buch Hosea bereits ein Schritt nach vorn, vermag doch eine solche Erinnerung immerhin einen kritischen Akzent gegenüber androzentrischen Verzerrungen in der traditionellen Rede von Gott zu setzen. Allerdings sollten wir nicht zu einer unmittelbar positiven Beerbung dieses weiblichen Gleichnisses übergehen, denn die Frage ist noch nicht beantwortet, ob wir so den Rahmen androzentrisch-verzerrender Rede von Gott überschreiten können. Immerhin hatten wir eingangs festgehalten, daß Hosea aus deutlich androzentrischer Perspektive schreibt, und auch für unsere Gegenwart ist angesichts konservativer wie neuerdings auch linker Mutterideologien Vorsicht geboten. Es kann wohl nicht ge-



nügen, nun ungebrochen das Lob der göttlichen Mutter zu singen, denn damit sind wir Frauen erneut und erst recht der Gefahr ausgesetzt, auf angeblich unwandelbare geschlechtsspezifische Klischees festgelegt zu werden, so als wüßten wir, was Mütterlichkeit ist, unabhängig von allen gesellschaftlichen Bedingungen und ablesbar am Wesen *der Frau*<sup>6</sup> und als bestünde darin die höchste Erfüllung des Frauenlebens. Ich bin selbst Mutter zweier Kinder, und mir liegt es fern, Mutterschaft und Kindererziehung geringzuschätzen. Wenn aber zur Zeit von höchsten kirchlichen Stellen die Frauen mit Haut und Haaren auf ihre Mutterrolle eingeschworen werden sollen und man im Grunde nicht bereit ist, in Frauen etwas anderes als potentielle oder wirkliche Mütter zu sehen, dann ist dies eine Reduktion von Frauen auf ihre Biologie, die ich als Theologin in einem Land mit faschistischer Vergangenheit nur mit größtem Widerwillen betrachten kann<sup>7</sup>.

Vor allem drei Aspekte des Texte Hos 11 scheinen mir daher für eine feministische Theologie bemerkenswert:

1. *Natur*: Baal ist ein Gott, dessen Macht die Zeitgenossen Hoseas im Vergleich zur männlichen Sexualkraft beschrieben, ein Gott, der mit seinem Regensperma der Welt Leben schenkt<sup>8</sup>. Dagegen bietet Hosea Gott die Mutter auf, aber gerade nicht auf derselben quasi-genealogischen Ebene: Gott hat den Sohn Israel nicht etwa *gebo-*ren, sondern aus Ägypten *gerufen*. Es ist also angemessen, hier von einer Art Adoptivelternschaft Gottes zu Israel zu sprechen; hier geht es um eine Eltern-Kind-Beziehung, die gerade nicht auf Blutsbanden beruht. Dieser Gedanke ist mir wichtig gegenüber einer feministisch-romantischen Überhöhung der biologischen Mutterschaft, die sich einseitig am Mutterglück wohlstauer Mittelstandsfrauen in den Industrieländern der nordwestlichen Halbkugel orientiert. Die hier angezeigte Durchkreuzung von «Natur» vermag zudem kritisch daran zu erinnern, daß die jüdisch-christliche Glaubens-tradition andere Solidaritäten als bloß «naturgewachsene» aufbauen will.

2. *The personal is political, and the political is personal*: In Hos 11 sind privat-persönliche und öffentlich-politische Sphäre aus engster miteinander verbunden. Das Drama der Geschichte Israels mit seinem Gott, das sich als Ruf aus Ägypten, selbstverschuldete Rückkehr nach Ägypten

und abermalige Rettung aus Ägypten abspielt und in den Konflikt der Zeit Hoseas mit der Großmacht Assur hineingestellt ist, wird abgebildet in einer Familiengeschichte zwischen der Mutter, dem störrischen Knaben und dem Vater. Darin ist Hos 11 den Einleitungskapiteln Hos 1-3 vergleichbar, die ebenfalls die Familien- bzw. Ehebeziehung zum Abbild des gestörten Verhältnisses Israels zu seinem Gott und den daraus sich ergebenden politisch-kultischen Verwirrungen machen. Umgekehrt bezieht das Hoseabuch immer wieder die Folgen für die Familie in seine politisch-theologischen Analysen ein; hier ist das Private politisch und das Politische privat.

Die traditionelle kirchliche Familienethik hat die Tragweite dieses Zusammenhangs für unsere Gegenwart bisher nicht deutlich genug in den Blick bekommen. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive dagegen ist klar<sup>9</sup>: Gesellschaft und Ökonomie der nordwestlichen Industrieländer basieren auf der unbegrenzten Disponierbarkeit und Mobilität von Individuen und stellen dadurch die tradierten Lebensformen, insbesondere die Familie, zutiefst in Frage. Eine Familienethik, die den Partnern (und Kindern) die Schaffung der privaten heilen Welt aufbürdet, dazu die Frauen an ihre natürliche Rolle als Mütter erinnert und den Verderbnissen der außerfamiliären Welt entziehen will, ist unter dem Niveau prophetischer Analysen: die Verfehlungen der Männerwelt, so zeigt es Hosea (vgl. besonders 9,10-17), sind ruinös für Mütter und ihre Kinder, zerstören auch deren Lebensraum. Dies gilt in erschreckendem Maß erst recht für viele Länder der sog. «Dritten Welt», in denen, ausgelöst durch aus der «Ersten Welt» aufgedrängte massive Industrialisierung und/oder Ausbau des Tourismus um jeden Preis, ein ungeheures Ausmaß an Verelendung entstanden ist, das die Männer auf der Suche nach Überlebensmöglichkeiten von ihren Familien löst und Mütter dazu zwingt, sich von ihren Kindern zu trennen, sofern diese nicht ohnehin allzufrüh, unterernährt oder krank, wegsterben. Hier läßt sich «Patriarchat» nicht mehr naiv geschlechtsspezifisch verrechnen, sondern zeigt seine stählerne Hierarchie: Frauen der Ersten Welt erscheinen als Mittäterinnen in einem System, das Männern wie Frauen und Kindern der Dritten Welt ein menschenwürdiges Leben verunmöglicht, aber selbst dort den Männern im Überlebenskampf noch einmal größere Chancen gibt als Frauen mit Kindern



und erst recht den Kindern selbst, besonders den kleinen Mädchen.

3. *Gott — Mutter der Barmherzigkeit*: Zwar ist Hosea, wie eingangs bereits festgehalten, alles andere als ein «Feminist»; schon bei ihm aber ist ein Hinweis zu finden, wie einer nur die Verhältnisse stabilisierenden Vereinnahmung des Mutter-symbols in der Rede von Gott entgegengesteuert werden kann, und damit hat er meines Erachtens die Genzen patriarchalischen Denkens selbst erreicht. Denn Hosea benutzt das Symbol der Gott-Mutter in auffällig gebrochener Weise. In der Realität seiner Zeit, so stellt es das Hoseabuch dar, sind die Mütter mit ihren Kindern wehrlose Opfer männlicher Zerstörungswut; die Kriege unter dem Schutz Baals fordern sie als Menschenopfer. In Hoseas Rede von Gott aber ist es gerade die Mutter, die das Kind gegen den männlichen Vernichtungsimpuls rettet. Die Mutter, stummes Opfer, als Bild der Stärke Gottes!

Dies kann aber nun gerade nicht bedeuten, wie es den christlichen Frauen immer gepredigt wurde, daß *unsere* Stärke in der Schwachheit und Demut liegt, dies kann gerade nicht bedeuten, Mitleid, Barmherzigkeit, Versöhnungsbereitschaft als typisch weibliche Wesenszüge festzuschreiben, die dann umso leichter «sozialkosmetisch» auszubeuten wären. Vielmehr muß umgekehrt mit diesem Symbol in der Rede von *Gott* endlich ernst gemacht werden.

Die Mutter, stummes Opfer, als Bild der Stärke Gottes: Das bedeutet für die Theologie, daß

nicht von männlich bestimmter Macht und Herrschaft her Rettung, Erlösung zu denken ist, sondern vom Mit-Leiden, vom Mitleid an den Verstrickungen her, in die die Menschen sich selbst immer tiefer hineinbegeben und von Gott abwenden. Wenn das Wesen Gottes als der Mutter Barmherzigkeit ist, dann bedeutet dies die Ermöglichung eines neuen Anfangs von Gott her für uns ohne eine Umkehrleistung, die wir ohnehin nicht erbringen könnten. Im Symbol der Gott-Mutter hat Hosea den Zwang durchbrochen, von Gott immer als dem Mächtigen sprechen zu müssen, und dieser Prophet steht damit der christlichen Botschaft vom Herabstieg des Gottessohnes in die Ohnmacht bis zum Kreuz sehr nahe. Im Symbol der Gott-Mutter ist die Erinnerung an die Opfer bewahrt, die die Herrschenden um der Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft willen immer wieder bedenkenlos fordern, die Erinnerung an die Opfer, zu denen Frauen und Kinder immer als die ersten gehören. Dieses Symbol der Gott-Mutter durchkreuzt deshalb alle Versuche, mit Berufung auf Gott die Herrschaft von Menschen über Menschen zu legitimieren, dieses Symbol macht aber auch deutlich, daß weibliche wie männliche Verhaltensweisen und Eigenschaften gerade nicht in getreuer Widerspiegelung unserer Verhältnisse auf Gott bezogen werden können und solche Rede von Gott sich daher auch nicht zur Festschreibung weiblicher wie männlicher Wesenszüge eignet, sondern dazu auffordert, die Realität dem Symbol entsprechend zu verändern.

<sup>1</sup> Vgl. meine Auslegung von Hos 11: Eva-Renate Schmidt/Mieke Korenhof/Renate Jost (Hgg.), *Feministisch gelesen*. Bd. 2 (Stuttgart 1989) 164–173, sowie meinen Beitrag: *Frau — Sexus — Macht*. Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches: Marie-Theres Wacker (Hg.), *Der Gott der Männer und die Frauen* (Düsseldorf 1987) 101–125.

<sup>2</sup> Heinrich Groß, *Das Hohelied der Liebe Gottes*. Zur Theologie von Hos 11: Festschrift J. Auer (Regensburg 1975) 83–91 spricht zwar schon von Vater und Mutter in Gott, wertet diese Symbolik aber gleich ab, indem er sie für weniger relevant erklärt als die Brautsymbolik der Kapitel 1–3 des Hoseabuches. Zu deren für Frauen verheerender Ambivalenz aber vgl. z. B. Helgard Balz-Cochois. Gomer (Frankfurt 1982).

<sup>3</sup> Helen Schüngel-Straumann, *Gott als Mutter in Hos 11*: *Theol. Quartalschrift* 166 (1986) 119–134.

<sup>4</sup> Arvid Bruno, *das Buch der Zwölf* (Stockholm 1957) 33. 204.

<sup>5</sup> Vgl. zuletzt Jörg Jeremias, *Der Prophet Hosea*. ATD 24/1 (Neubearbeitung) (Göttingen 1983) und Alfons Deissler, *Zwölf Propheten: Hosea-Joël-Amos* (Würzburg <sup>2</sup>1985). — Hans Walther Wolff, *Dodekapropheten I: Hosea*. *Bibl. Kommentar XIV/1* (Neukirchen <sup>3</sup>1976) übersetzt zwar mit «Mann», wertet dies jedoch in seinem Kommentar nicht weiter aus.

<sup>6</sup> Vgl. zur Problematik die eindringliche Studie von Elisabeth Badinter, *Die Mutterliebe*. *Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute* (München 1984).

<sup>7</sup> Vgl. Annette Kliewer, *Von deutscher Gottesmutter-schaft*. *Mütterlichkeit als Maxime «weiblicher» Moral*: Christine Schaumberger (Hg.), *Weil wir nicht vergessen wollen... zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext* (Münster 1987) 59–72.

<sup>8</sup> So pointiert Klaus Koch, *Die Profeten 1*. *Assyrische Zeit* (Stuttgart 1978) 88–105.

<sup>9</sup> Vgl. besonders Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*. *Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt 1986).



## MARIE-THERES WACKER

1952 am Niederrhein geboren, verheiratet, 2 Töchter von 6 und 3 Jahren. Theologiestudien in Bonn, Tübingen und Jerusalem, Dr. theol. 1981. Von 1981 bis Mitte 1989 Assistentin an der Universität Paderborn, z.Zt. erwerbsarbeitslos. Habilitationsprojekt über den Propheten Hosea. Seit 1983 Arbeit mit feministisch-theologischem Ansatz. Mitglied der European Society of Women for Theological Research. Publikationen (in Auswahl): Weltordnung und Gericht. Stu-

dien zu 1 Hen 22 (Würzburg <sup>2</sup>1985); Der Gott der Männer und die Frauen (Hg.) (Düsseldorf 1987; italienische Übersetzung in Vorbereitung); Theologie — feministisch. Disziplinen — Schwerpunkte — Richtungen (Hg.), (Düsseldorf 1988); Matriachale Bibelkritik — ein antijudaistisches Konzept? In: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt (München 1988) 181–242. Anschrift: Hederbornstr. 26, D-4796 Salzkotten 11.

Jane Schaberg

## Die Stammütter und die Mutter Jesu

Die neutestamentlichen Kindheitsgeschichten sind von unschätzbare Bedeutung für das Verständnis des Bildes und der Realität der Frau in der westlichen Welt; denn sie bilden den Ursprung des christlichen Jungfrau-und-Mutter-Ideals. Diese Texte sind traditionell so gelesen worden, daß sie einen einzigartigen Anspruch erheben: daß Jesus, der Messias, jungfräulich empfangen wurde, d.h. daß seine Mutter allein durch die Macht der göttlichen Kreativität und nicht als Folge eines geschlechtlichen Aktes schwanger wurde<sup>1</sup>. Aber sind die neutestamentlichen Texte richtig verstanden worden? Ich glaube nicht; offen gesagt, *komnten* sie innerhalb der begrenzten Strukturen einer patriarchalen Religion gar nicht richtig verstanden werden.

Wenn ich als Frau diese Texte lese<sup>2</sup>, und indem ich mich als Leserin gegen einige Aspekte der Gedanken des Autors sträube<sup>3</sup>, komme ich zu der Behauptung, daß Mt 1,1–15 und Lk 1,20–56; 3,23–38 ursprünglich über eine uneheliche und nicht über eine jungfräuliche Empfängnis berichteten. Es war das Anliegen — oder besser gesagt, ein Anliegen — von Matthäus und Lukas, die Tradition weiterzugeben, die sie ererbten: daß Jesus, der Messias, in der Zeit, als seine Mutter Maria mit Joseph verlobt war, unehelich

empfangen wurde. Auf einer den Evangelien vorausgehenden Stufe war diese Tradition der unehelichen Empfängnis (die vermutlich im Kreis der Familie Jesu entstand) bereits theologisch als in irgendeiner unerklärlichen Weise auf die Kraft des Heiligen Geistes zurückführbar gedeutet worden.

Beide Evangelisten verarbeiteten dieses möglicherweise zerstörend und möglicherweise befreiend wirkende Material weiter, wobei jeder seine eigene brillante und vorsichtige Darstellung entwickelte. Ihre Vorsicht und ihre androzentrische Perspektive sowie die Interpretationsgeschichte der Erzählungen machen es sehr schwer, diesen Aspekt ihrer Bedeutung zu erkennen. Sie sahen die Tradition der unehelichen Geburt, derer sich die Christen bald nicht mehr bewußt waren, als selbstverständlich an. In beiden Berichten bleibt der biologische Vater Jesu unbeteiligt und ungenannt, aber die Adoption durch Joseph gliedert das Kind in die davidische Geburtenfolge ein. Beide Evangelisten geben der Glaubensüberzeugung Ausdruck, daß das Kind trotz seiner menschlichen Abstammung Gottes Kind sein wird, da letztendlich der Heilige Geist für seine Empfängnis verantwortlich ist. In beiden Evangelien wird diese Überzeugung dargestellt durch die Beschreibung der von einem Engel verkündigten Botschaft, daß die Schwangerschaft göttlich verfügt ist. Die Geschichte von der unehelichen Empfängnis Jesu und seiner vollständigen Annahme als Kind Gottes und Kind Israels ist die Geschichte, die die endgültige Botschaft von der Auferstehung ankündigt und den Leser darauf vorbereitet. Außerdem versuchen die Kindheitsgeschichten, den Leser in einen neuen Kontext gesellschaftlicher Werte und Wahrheiten in