

Helen Schüngel-Straumann

Das weibliche Antlitz Gottes

Die biblische Überlieferung, an der sich alles Reden von Gott messen lassen muß, redet in überwiegend männlicher Sprache von Gott. Dies ist nicht nur ein Problem der Sprache, sondern vor allem der Strukturen der jeweiligen Gesellschaft, und zwar sowohl in alttestamentlicher wie in neutestamentlicher Zeit. Dabei sind die christlichen Vorstellungen in der *androzentrischen Redeweise* von Gott mehr vom Neuen Testament geprägt als von der hebräischen Bibel, weil im Neuen Testament Gott als der Vater Jesu Christi in eindeutig männlicher Ausdrucksweise erscheint. Schaut man aber genauer hin, wie Jesus seinen «Vater» schildert und wie er zu ihm redet, zeigt es sich, daß dieser gar nicht so androzentrisch, auf das männliche Maß reduziert ist, wie es zunächst den Anschein hat. So fehlt etwa in dem Gleichnis vom Barmherzigen Vater bezeichnenderweise die Mutter. In dieser «Familie» hat der gütige Vater ganz die Rolle der Mutter übernommen; er hat die Strenge, auch den Zorn, der üblicherweise der Vaterrolle zugewiesen wird, überwunden.

I. Gott als Vater im Alten Testament

Erst wenn man vom Neuen Testament aus *zurück* ins Alte schaut, wird dann auch dort an manchen Stellen das Vaterbild – häufig fast unbemerkt – eingetragen. Dies hat oft zur Folge, daß andere Bilder und Symbole für Gott nicht mehr *wahr*-genommen werden, weil dieser einseitige Blick die Realitäten verstellt. Von den recht zahlreichen Hinweisen im Alten Testament, die ein männlich geprägtes Gottesbild aufbrechen bzw. relativieren, sollen einige hier zur Sprache kommen, so vor allem die weibliche Vorstellung der RUAH (Wind,

Atem, Geistkraft, Schöpferkraft). Zunächst aber muß das Alte Testament auf das schon erwähnte Vaterbild bzw. dessen Alternativen abgeklopft werden.

Es ist auffallend, daß das Alte Testament äußerst sparsam mit dem Vaterbegriff umgeht. Wenn man bedenkt, daß die alttestamentlichen Schriften in einem Zeitraum von rund tausend Jahren entstanden sind, muß es erstaunen, daß *höchstens an einem Dutzend Stellen* von Gott als «Vater» gesprochen wird. Dabei ist zu beachten, daß mit dieser Bezeichnung nicht eine Sexualisierung Gottes intendiert ist, sondern daß der Aspekt der Verantwortlichkeit und Fürsorge betont wird. Für eine patriarchale Gesellschaft ist es erstaunlich, daß hier nicht stärker auf die väterliche Autorität gepocht wird. Gerade der Aspekt der *Fürsorge* wird nämlich auch in mütterliche Bilder und Begriffe gefaßt, wie dies besonders bei Deutero- und Trito-Jesaja, aber auch bei Hosea der Fall ist (Jes 49,15; 66,13; Hos 11).

II. Gott als Mutter in Hos 11¹

Das Vorverständnis, Gott sei bei diesem Propheten als *Vater* geschildert, findet sich zwar in allen Kommentaren, trotzdem wird es dem Text nicht gerecht. Es geht bereits auf den Evangelisten Matthäus zurück, der den ersten Satz «Aus Ägypten rief ich meinen Sohn» (Hos 11,1) in der Geschichte von der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten (Mt 2,15) typologisch auf Jesus hin auslegt. Damit sind klar die Weichen gestellt: Jesus ist der Sohn, Gott ist der Vater. Hosea hat aber eine ganz andere Aussage: Wir haben in Kap 11 seine «Altersweisheit», die Quintessenz eines langen und schmerzlichen Prophetendaseins, das von Enttäuschungen und Mißerfolg bestimmt war, vor uns. Für Hosea steht fest, daß Israel den Untergang verdient hat, daß das nahe Ende die Quittung ist für sein Verhalten.

In den *ersten vier Versen* werden Aussagen gemacht, wie diese Gottheit mit dem Sohn Israel umgeht: wie mit einem kleinen Kind, einem Säugling, der *von der Mutter gepflegt*, gestillt und großgezogen wird. Daß es immer um «zu essen geben» geht, ist sowohl in V 3 wie in V 4 klar ausgedrückt. Säuglinge essen

aber nicht, sondern sie werden gestillt, und zwar bis zum Alter von ca. drei Jahren. Wir haben hier mit Sicherheit nicht ein Vaterbild vor uns, sondern das Bild einer *Mutter*, die ihren Sohn großzieht, wörtlich durchbringt. Jahwe handelt an Israel wie eine zärtliche Mutter, Israel jedoch wendet sich ab.

Die *VV 5-7* schildern die Konsequenz dieses Abfalls, nämlich den kriegerischen Untergang Israels, und schließen mit den verzweifelten Worten:

Aber mein Volk hält fest am Abfall von mir:
Zum Baal ruft man,
aber der zieht sie nie und nimmer groß!

Was also die Mutter tut und kann, nämlich das Kind großziehen, wird dem Gegenspieler Jahwes, dem männlichen Baal, abgesprochen. Er tut es nicht, und er *kann* es auch nicht.

In dieser leidenschaftlichen Rede ist beachtenswert, daß auch in dieser aussichtslosen Lage Jahwe Israel noch anredet mit «mein Volk»; in diesem *mein* steckt seine Zuwendung, seine Liebe, die er nicht zurücknimmt. Damit ist der erste Teil des Textes, der auf den Anfang zurückweist, abgeschlossen.

Im 2. Teil, *ab V 8*, finden wir einen großen Umschwung. Hier ringt Gott mit sich selbst, indem er sich leidenschaftliche Fragen stellt:

Wie soll ich dich preisgeben, Efraim?
ich dich aufgeben, Israel?

Die Konsequenz, die Israel hier verdient hat, kann in der Zeit Hoseas nur als *männliche* definiert werden. Dies wäre: Strafe, Zerstörung, Untergang, was mit Wörtern wie «preisgeben», «aufgeben», «verderben», «den glühenden Zorn vollstrecken» und «zerstören» konkretisiert wird. Genau von diesem männlichen Verhalten distanziert sich jedoch Jahwe! Sein Herz, das für dieses Kind einsteht, wendet sich gegen ihn, parallel dazu steht sein Mutterschoß?

Es kehrt sich gegen mich mein Herz,
ganz und gar ist entbrannt mein
Mutterschoß.

Zu dieser Stelle findet sich eine enge, fast wörtliche Parallele in 1Kön 3,26, in der Geschichte vom weisen Urteil Salomos, der der richtigen Mutter das richtige Kind zuordnet. Als der König das lebende Kind in zwei Teile schneiden will, sagt diese Erzählung über die richtige Mutter:

Es entbrannte in ihr ihr Mutterschoß und sie sagte:

Bitte, Herr, gebt *ihr* das lebende Kind und tötet es nicht!

Mit dem verwendeten Verb wird hier ein heftiger Affekt beschrieben: Der richtigen Mutter ist es nicht möglich, zuzusehen, wie ihr Kind zerteilt wird. *Jahwe* ist es nicht möglich, diesen Sohn Israel dem Untergang zu überlassen; dieser Affekt, der sich im Innern Gottes abspielt, richtet sich *gegen Gott selbst*. Es handelt sich um eine Art Revolte, um einen Umsturz im Innern Jahwes, die es nicht zulassen kann, die gerechte Strafe an diesem ihrem eigenen Fleisch und Blut zu vollziehen.

Die Begründung für diesen Umsturz haben wir in *V 9*, dem *Höhepunkt dieses Textes*:

Denn Gott bin ich ('el)
und nicht *Mann* ('iš),
in deiner Mitte heilig,
und nicht komme ich, um zu zerstören.

Gott setzt sich hier von einem männlichen Verhalten ab, wie es gerecht wäre und auch erwartet wird, und zwar, weil er 'el = Gott ist und nicht 'iš = Mann. Hosea schildert hier nicht ein allgemein *menschliches* Verhalten, von dem Jahwe sich absetzt, sondern ein spezifisch *männliches* Verhalten. Die meisten Übersetzungen mit «Denn Gott bin ich, und nicht *Mensch*», haben die klare Aussage des hebräischen Textes verändert in die verallgemeinernde Aussage «Mensch», und zwar aus einer späteren Gleichsetzung von Mensch = Mann. Weil der Mann als das *Maß* des Menschlichen gesehen wurde, hatte man keine Scheu, den klaren Wortlaut des Textes zu verwässern (vgl. dagegen Buber).

Hosea schildert hier einen Jahwe, der kein Richter, kein gerechter, strafender oder zürnender Gott ist, sondern ganz «anders» («heilig», d.h. abgehoben, andersartig). Dieser Gottheit geht es um die *Rettung ihrer Beziehung*, mehr als um Selbstdarstellung, mehr als um Stolz, Rechthaben, Sichdurchsetzen, konsequent sein, Macht zeigen. Ja, Jahwe erweist sich hier geradezu als *maßlos* inkonsequent! Dieser Jahwe ist alles andere als allmächtig, sondern eine heruntergekommene Gottheit, die so weit geht, lieber sich selbst preiszugeben und bloßzustellen als das geliebte Israel!

Jahwe als Mutter stellt somit für diesen Pro-

pheten ein gültiges Gottesbild dar, genau wie er an anderen Stellen das problematische Bild von Jahwe als Ehemann verwendet. Hosea arbeitet sehr gern mit *Gegensatzpaaren*. Hier hat er die männlich-weibliche Polarität so verteilt, daß Jahwe als Mutter dem männlichen Kind (Knabe, Sohn) gegenübersteht. Auch an anderen Stellen, z.B. Hos 13,8, wo Jahwe von sich spricht als von einer Bäarin, der man die Jungen geraubt hat, verwendet er einen ähnlichen Gegensatz. So ist für diesen Propheten ein weiblich-mütterliches Gottesbild genauso gültig und legitim wie ein männliches. Während aber das Bild von Jahwe als Ehemann und Israel als der (treulosen) Ehefrau – Hosea ist ja der Prophet, der dieses Bild geprägt hat – eine große und zum Teil äußerst frauenfeindliche Wirkungsgeschichte entfaltet hat, ist das andere Bild von Jahwe als Mutter nicht ernstgenommen und nicht rezipiert worden.

Dabei hat Hosea offenbar gerade am Ende seines langen Wirkens, zu dem das Kapitel 11 gehört, die Tragfähigkeit männlicher Gottesbilder als zweifelhaft erfahren. In der hoffnungslosen Situation vor dem endgültigen Zusammenbruch des Nordreichs (722/21 v. Chr.) greift der Prophet auf Bilder zurück, die besser geeignet sind, seine letzten und tiefsten Erfahrungen mit Jahwe, dem Gott Israels, auszudrücken. Nur in der *Mutterliebe* Jahwes sieht der Prophet noch eine *letzte Chance* für sein Volk. Auch rund zweihundert Jahre später, nach dem Zusammenbruch des Südreichs (587/86 v. Chr.), läßt sich Ähnliches beobachten: Deutero- und Tritojesaja verwenden ebenso weiblich-mütterliche Bilder, um das verzweifelte Volk wieder aufzurichten. Solche sind für sie besser geeignet, in einer Zeit der Katastrophe Hilfe, Hoffnung und Trost anzubieten. So sind die mütterlichen Gottesbilder Ausdruck von Erfahrung und Reife bestimmter Propheten, denn auch sie sind Kinder (meist Männer) ihrer Zeit, die lernen und Reifungsprozesse durchmachen.

Darum ist es nötig, die *Vielfalt* der Gottesbilder zu betonen. Nicht die Uniformität, sondern die Vielfalt der Symbole und Gottesbezeichnungen ist geeignet, Gott angemessen zu beschreiben, da anders als in Bildern doch nicht von ihm gesprochen werden kann. Es ist

somit genauso legitim, Gott als Mutter wie auch als Vater anzureden, wenn man sich dessen bewußt bleibt, daß *beides* Bilder sind, die in ihrer jeweiligen Ganzheit nicht beabsichtigen, den anderen Teil auszuschließen. Das Göttliche zeigt sich mit verschiedenen Gesichtern, wobei nach Zeit und Umständen einmal das väterliche, dann das mütterliche Angesicht Gottes hilfreicher erscheint. Dabei ist weder eine einseitige Re-Sexualisierung des Gottesbegriffs beabsichtigt noch einfach eine Umkehrung der bisherigen androzentrischen Sicht.

Bei der Rede von der Mütterlichkeit bzw. Väterlichkeit Gottes ist jedoch die kritische Frage berechtigt, ob hier nicht die Gefahr besteht, daß die Mutter dem Vater sozusagen «einverleibt» wird. Erst wenn man sowohl vom «mütterlichen Vater» (Jürgen Moltmann) als auch von der «väterlichen Mutter» sprechen kann, wird die Gefahr gebannt, das Männliche doch wieder als das Grundlegende anzunehmen, in das das Weibliche «integriert» wird. Damit würde erneut ein männlicher Überlegenheitsanspruch festgeschrieben, durch die Rede von «Gott als Mutter» nur leicht relativiert.

III. Interpretationen von Genesis 1-3³

Daß das Männliche das Maß bildet und das Weibliche nur ergänzend hinzukomme bzw. als das Andersartige vom Männlichen her definiert wird, wird meist aus der alten und häufig frauenfeindlich ausgelegten Geschichte von Gen 2 und 3 hergeleitet. Die Tatsache, daß die Frau aus dem Mann geschaffen wurde und *für ihn* (Gen 2,18ff), bildet nämlich nicht nur für das Menschenbild, sondern auch für das Gottesbild das Muster. Heute ist auch in weiteren Kreisen bekannt, daß die Erzählungen von der Erschaffung des Menschen weder historische Tatsachen schildern noch die Art der Erschaffung des Menschen definieren wollen. Vielmehr möchte der theologische Schriftsteller die enge *Zusammengehörigkeit von Mann und Frau* beschreiben, die in dem Ausruf des Mannes gipfelt:

Diese endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch! (Gen 2,23)
Obwohl die Intention dieser Geschichte un-

terdessen bekannt ist, wird das Grundmuster der Vorordnung, ja Überlegenheit des Mannes – häufig sogar unbewußt – beibehalten. Auch wo ausdrücklich eine naive Auslegung der alten Erzählungen abgelehnt wird, werden die *Folgerungen*, die daraus erwachsen sind, beibehalten, zum Schaden für die Frauen und ihre Entfaltungsmöglichkeiten, aber auch zum Schaden des Gottesglaubens, der auf diese Weise seine Wirkungskraft verliert und von vielen Frauen als einseitig, ja diskriminierend abgelehnt wird.

Denn die Aussagen in Gen 1 über die Erschaffung von Mann und Frau als *Bild Gottes* sind auch so zu lesen, daß in Gott *beides*, Männliches und Weibliches, enthalten sein muß. Wenn die Menschen grundsätzlich nur in ihrer Ausprägung als «männlich» und «weiblich» Bild Gottes sind, dann muß diese anthropologische Aussage auch Rückwirkungen auf das Gottesbild haben. Frau und Mann sind solche, die Göttliches spiegeln; so müssen sie auch im Göttlichen ihr *Urbild* haben. So ist auch von Gen 1,26-28 her auszuschließen, den Gott des Alten Testaments als rein männlich zu betrachten.

Da jedoch in der ganzen *Theologieggeschichte* bis zur Aufklärung der Text von Gen 1 auf dem Hintergrund der Auslegung der älteren Erzählungen von Gen 2 und 3 gelesen worden ist, wurden die Aussagen über die Gottebenbildlichkeit der Frau wenn nicht ganz gelehnt, so doch wenigstens verkürzt: Das Vorverständnis von der Überlegenheit und schöpfungsmäßigen Vorordnung des Mannes hat den Blick getrübt, den theologisch so prägnanten Text von Gen 1 in seiner differenzierten Aussage überhaupt *wahr*-zunehmen. Denn die Ausleger, die sich durchsetzten und theologische Schulen bildeten, waren so gut wie ausschließlich Männer, die ein Interesse daran hatten, die traditionellen Rangordnungen festzuhalten.

Mit diesem Hinweis auf den Zusammenhang von Gottesbild und Menschenbild ist wohl deutlich geworden, daß die Frage des Gottesbildes nicht isoliert gesehen werden kann. Die Symbole und die Sprache sind weitgehend androzentrisch, darum muß die Dominanz des männlichen Modells abgebaut werden, damit auch das Gottesbild aus seiner

Vereinseitigung gelöst werden kann. Ein Grundproblem für die Verengung des Gottesbildes bildet nach wie vor die *Vernachlässigung des Alten Testaments* bzw. die Meinung, das Alte Testament sei nur im Blick auf das Neue zu lesen. Dabei gerät aus dem Blick, daß das Alte Testament über das Neue hinaus eine Fülle von Gottesbildern und -erfahrungen enthält, die dem Neuen allein schon wegen der kürzeren Zeit seiner Entstehung nicht zur Verfügung standen. Das Alte Testament hält durch seine größere Konkretheit und seine handfeste, der menschlichen Erfahrung und Geschichte entnommene Sprache zahlreiche Anstöße und Korrekturen bereit, die heute besonders notwendig sind.⁴ Das Alte Testament darf somit nicht nur im Hinblick auf das Neue gelesen werden, sondern umgekehrt wäre das Neue Testament wieder vermehrt auf dem Hintergrund des Alten zu lesen, das ja bekanntlich die hl. Schrift Jesu war. Dies setzt allerdings voraus, daß es wieder besser bekanntgemacht werden müßte, damit es das christliche Gottesbild anregen, bereichern und neue Perspektiven eröffnen könnte.

IV. Nicht-Personale Gottesbilder

Nun bleibt aber die Symbolik von «Mutter» und «Vater» ganz im familiären Raum. Dies wäre – für sich allein genommen – wiederum einseitig und zu kurz gegriffen, denn es fielen zahlreiche Bereiche heraus. Über die nicht personalen Gottesbezeichnungen hinaus wie z.B. «Licht», «Quelle des Lebens» u.a. enthält das Alte Testament aber auch rein weibliche Bilder für das Göttliche.

RUAH⁵

Eine wichtige Rolle spielt hier der hebräische Begriff RUAH, Gottes schöpferische Lebenskraft, die anderes in Bewegung, in Schwung bringt; sie wird dann auch als ganz zentrale Kraft in der frühen Kirche begriffen. Bei der «Geburt» der Kirche, wie sie in der *Pfingstpredigt* des Petrus (Apg 2) geschildert wird, wird diese Vorstellung aus der hebräischen Bibel herangezogen, um die neuen Erfahrungen zur Sprache zu bringen und *theologisch*

zu bewältigen. Das mütterliche Bild von der Geburt - an diesem Tag tritt die junge Kirche zum ersten Mal an das Licht der Öffentlichkeit - ist keineswegs zufällig. Denn im Zentrum der Petruspredigt stehen Geistaussagen aus dem Alten Testament. Lukas berichtet in den ersten Kapiteln der Apg, wie diese Kraft auf alle, auf Männer und Frauen, die sich versammelt haben, herabkommt, und er beschreibt das Ereignis als einen *Sturm* oder ein Brausen, das ein umfassendes Verstehen bewirkt: Jede/jeder hört den anderen in seiner eigenen Sprache reden! Wie in dem zitierten alttestamentlichen Text aus dem Propheten Joel (4. Jh. v. Chr.) werden die Wirkungen dieser RUAH in dreifacher Weise geschildert: Einmal werden Söhne und Töchter prophetisch reden, d.h. die Geschlechtsunterschiede werden bezüglich des Prophezeiens aufgehoben; weiter werden Greise und Jünglinge gleichgestellt bezüglich ihrer visionär-prophetischen Funktionen, d.h. die Generationsunterschiede fallen dahin; schließlich werden auch noch die Standesunterschiede aufgehoben, das Herr- und Knechtsverhältnis spielt keine Rolle mehr. *Alle* erhalten die gleiche RUAH. Die Geistausgießung hat also eine demokratisierende, befreiende Wirkung für alle. Unter dieser Gotteskraft sind alle Menschen gleich.

Auch *Johannes* schöpft wie Lukas aus der alttestamentlichen Vorstellungswelt, wenn er Jesus im Gespräch mit Nikodemus sagen läßt:

Wer nicht neu geboren wird aus dem Wasser und der Geistkraft,

kann nicht in das Reich Gottes eingehen.

(Joh 3,5)

Zwar schreibt Joh am Ende des 1. Jh. genauso wie Lukas griechisch und spricht von PNEUMA, aber bei beiden ist der semitische Ursprung der weiblichen RUAH-Vorstellung deutlich. Der gesamte Hintergrund der biblischen Geistvorstellung ist ein weiblicher, ganz im Gegensatz zum deutschen *Geist*begriff, der die ursprüngliche Lebendigkeit eher verdeckt als erhellt. So wie die Geistkraft bei Joh 3 neues Leben verheißt, so ermöglicht sie in Joh 14, daß die Jüngerinnen und Jünger wirklich *verstehen*.

Was ist das für eine Kraft, die so Umfassendes bewirkt, und die so wichtig ist, daß ohne

sie weder ein Wachsen der Kirche noch ein Bestand des Glaubens möglich wäre? Im Alten Testament hat besonders die *Krisenzeit des Exils* (6. Jh. v. Chr.) sich auf die Notwendigkeit und Wirksamkeit der uralten RUAH-Vorstellung besonnen. In einer Zeit, in der Hoffnungslosigkeit und ein Leben ohne Perspektive vorherrschten, beschreibt der Prophet Ezechiel, wie durch die göttliche RUAH neues Leben und neue Hoffnung möglich werden. In seiner Vision, in der er ein Feld von Totengebeinen sieht, die ganz dürr sind (Ez 37), spricht er von einer RUAH, die in verschiedenster Weise - als Wind, als Kraft, als Vitalität des Menschen, schließlich aber auch als Jahwes eigenster Geist - neues Leben, neue Perspektiven und auch einen erneuerten Glaubenswandel bewirkt. In dieser großartigen Vision läßt der Prophet den RUAH-Begriff in allen Varianten schillern: So ist RUAH eine Kraft, die nicht greifbar und nicht definierbar ist. Einzig in ihren *Wirkungen* wird sie erfahrbar, als Kraft, die Lebendigkeit, Ganzheit und Integrität schafft, neue Lebensfreude, neuen Schwung und Mut bewirkt. Diese RUAH ist so überwältigend, daß sie tote, ausgedörrte Knochen wieder zum Leben erwecken kann. Damit wird im Bild die Wiedergeburt Israels als Nation ausgedrückt.

Auch die in der gleichen Zeit anzusetzenden *Schöpfungspsalmen* (z.B. Ps 104) oder der Schöpfungstext von Gen 1 am Anfang der Bibel sprechen von dieser Leben ermöglichenden RUAH, die als Verbindung von Himmel und Erde, von unten und oben, Schöpfung möglich macht und erhält. Mit RUAH wird somit nicht ein Gott geschildert, der unberührt und unberührbar über der Erde thront, sondern eine Gottheit, die Himmel und Erde miteinander verbindet, die Raum schafft für Leben, indem sie den trennenden Abgrund überwindet und damit auch Zukunft ermöglicht.

Da Sprache nicht beliebig ist, sondern mit der Wirklichkeit zu tun hat, in der sie sich bewegt, ist es wichtig, den weiblichen Erfahrungshintergrund der hebräischen RUAH-Vorstellung zu betonen. Es sind nämlich mit dem Wechsel der Sprache auch starke *inhaltliche Veränderungen* eingetreten: So wurde zuerst an der Grenze zwischen Altem und Neuem Testa-

ment der feminine RUAH-Begriff in das griechisch neutrale Pneuma umgeformt. Im Laufe der christlichen Tradition wurde die Vorstellung dann mit dem lateinischen männlichen *Spiritus* wiedergegeben, später dann personifiziert mit *Spiritus sanctus* als dritte Person der Trinität. Bei dieser zweimaligen Übersetzungsarbeit wurde nicht nur der Begriff übersetzt – Übersetzung ist ja immer mehr als eine bloße Übertragung in eine andere Sprache –, sondern es ging auch um die Übertragung in andere Denk- und Vorstellungswelten. Dabei ging von dem alten Erfahrungshintergrund manches verloren; denn RUAH ist nicht einfach identisch mit *Spiritus* oder dem deutschen *Geist*, der Begriff hat viel von seiner Lebendigkeit und Vitalität verloren und

wird oft nicht mehr oder anders verstanden als das hebräische RUAH. Was aber in der Sprache verlorenging, blieb oft in der Symbolik erhalten. So wird der Geist auch im christlichen Bereich zumeist durch die *Taube* dargestellt, das uralte Symbol der altorientalischen Göttinnen. Auch in bildlichen Darstellungen des Hl. Geistes ist häufig der weibliche Hintergrund – wenn auch oft stark verstellt – noch erkennbar⁶.

Da die Sprache immer die Wirklichkeit spiegelt, in der sie sich abspielt, ist der Kampf um eine gerechte, Frauen nicht mehr diskriminierende Sprache in der Gottesfrage ein entscheidendes Kriterium, an dem sich zeigen wird, wie ernst man die feministische Kritik nimmt.

HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN

Dr. theol., Professorin für Biblische Theologie an der Universität Kassel; geboren 1940 in St. Gallen/Schweiz, Studium der Theologie in Tübingen, Paris und Bonn, Promotion 1969 im Fach Altes Testament an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn als erster Laie. Veröffentlichungen: *Der Dekalog – Gottes Gebote?* (Stuttgart 1980); *Gott als Mutter in Hosea 11*, in: *Theol. Quartalschrift* 166 (1986) 119–134; *Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1–3*, in: *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie* (QD 121) (Freiburg 1989), 142–166; *Die Frau am Anfang* (Freiburg 1989); *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (Gütersloh 1991) (Mitherausgeberin); *RUAH bewegt die Welt* (Stuttgart 1992); (zusammen mit Th. Schneider:) *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Für Elisabeth Gössmann* (Freiburg 1993). Anschrift: Schwedenweg 13c, D-34127 Kassel.

¹ Vgl. H. Schüngel-Straumann, *Gott als Mutter in Hosea 11*, in: *Tübinger Theol. Quartalschrift* 166 (1986), 119–134.

² Hebräisch *rehem*, ein Begriff der im AT häufig im Wort *rahmim* = Erbarmen vorkommt und dieses mütterliche Erbarmen Gottes ausdrückt.

³ Vgl. dazu ausführlich H. Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen* (Freiburg 1989).

⁴ Vgl. H. Haag, *Vom Eigenwert des ATs*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 160 (1980) 2–16.

⁵ Vgl. ausführlich H. Schüngel-Straumann, *RUAH bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* (SBS 151) (Stuttgart 1992).

⁶ Etwas anders als mit dem hebräischen RUAH-Begriff ist es bei der Symbolik der *Sophia* (Weisheit), einem griechischen Begriff, der als Übersetzung des hebräischen CHOKMAH in der Spätzeit häufig mit der RUAH parallel gesetzt wird. Es gibt auch Texte, die die beiden weiblichen Vorstellungen einfach wechselweise gebrauchen. Vgl. dazu S. Schroer, *Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus*, in: M.-T. Wacker/E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin* (Freiburg 1991), 152–182.