

Gott* und Gender – Eine Annäherung mithilfe Magdalene Frettlöhs

Tatjana Menser

Gender & Theologie. Interreligiöse und interdisziplinäre Perspektiven. Studentische Tagung am 08.07. & 09.07.2022.
Modul: Theologie im Diskurs.

In der folgenden Forschungsarbeit soll die Definition der Gottesebenbildlichkeit in den Zusammenhang der vorliegenden menschlichen Diversität gesetzt werden. Anhand der Gottesebenbildlichkeit und des Bilderverbots hat Magdalene Frettlöh bereits erörtert inwieweit eine Vermännlichung Gottes ihm*ihr nicht gerecht wird. Gott* kann nicht nur als Vater gedacht werden, dies wird seiner Diversität nicht gerecht. Warum Gott* aber divers gedacht werden muss, erschließt sich, wenn man das Konzept der imago dei hinzuzieht, denn wenn jeder von uns nach dem Ebenbild Gottes* geschaffen ist, dann repräsentiert jeder*jede von uns ein Stück weit auch Gott*. Der vorliegende Text will den Ansatz Frettlöhs nutzen, um die Relevanz und Möglichkeit eines Fragens nach Gottes* Geschlechtlichkeit zu erörtern. Darauf aufbauend wird angelehnt an Butler die These vertreten, dass die Schöpfung des Menschen als Abbild Gottes* trotz der binären Differenzierung in Mann und Frau eine menschliche Nonbinarität ermöglicht.*

1 Einleitung

„Vater unser im Himmel“

„Ich glaube an Gott den Vater [...] und seinen [...] Sohn, Jesus Christus“

Diese zwei für die Glaubenspraxis sehr zentralen Zitate, aus dem Vaterunser und dem Glaubensbekenntnis, zeigen ziemlich eindrücklich, wie präsent das anthropomorphe Bild von Gott*¹ dem Vater in christlich geprägten Kontexten ist. Wenn auch die Bibel von Gott* der Mutter oder Gott* dem brennenden Dornbusch oder gar lediglich einer Stimme sprechen kann, liegt im Alltag die Verbindung *Gott-Vater*, nicht zuletzt wegen der Trinität, vermeintlich nahe und ist zumindest sehr gebräuchlich. Doch was passiert, wenn diese patriarchalen Traditionen des Sprachhandelns, die Jahrhunderte überdauert haben, auf moderne *Menschenbilder* und Gendertheorien treffen, die die männliche Metaphorik entschieden infragestellen?

Elisabeth Hartlieb konstatiert vor allem scharfe Ablehnung, sobald Gott* als grammatisch feminines Wort oder in weiblicher Metaphorik in Erscheinung tritt.² Sie beschreibt, wie entscheidend die Christologie mit der Metapher von Vater und Sohn sowie die Trinitätslehre eine Beschreibung Gottes* als männlich in den Vordergrund rücken, den Vater „de facto zum We-

¹ In dieser Arbeit wird „Gott“ in Verbindung mit dem Asterisk dargestellt, um herauszustellen, dass nicht nur die *konservative* Auffassung von „Gott dem Vater“ vertreten wird, sondern eben durch den Asterisk an die unterschiedlichen Facetten von Gott* erinnert werden soll. Auch werden für Gott* sowohl feminine als auch maskuline Formen der Personalpronomen verwendet. Warum apersonales Sprechen von Gott* eine unzureichende Lösung darstellt, wird in Kapitel 4 erläutert. Die Unbequemlichkeit von der Verbindung „er*sie“ wird wissentlich in Kauf genommen, da ich überzeugt davon bin, dass nur der Schritt raus aus der Komfortzone einen Wandel hervorrufen kann. Außerdem wird so ein ähnlicher Verfremdungseffekt erzeugt wie bei Frettlöh mit der Ergänzung, dass der Asterisk auf das *Spektrum* zwischen weiblich und männlich hindeutet.

² Vgl. Hartlieb, 2008, S.56.



sensnamen Gottes in der christlichen Theologie“ erheben.³ Diese Vermännlichung Gottes* wird kontrastiert durch Gen 1,26.27: „[...] Lasset uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich. Und sie sollen herrschen [...]. Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie.“ Denn es ist nicht der Mann, der von Gott* als Abbild geschaffen wird, sondern der Mensch. Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwieweit das Bilderverbot überhaupt eine Hypothese über eine (männliche) Geschlechtlichkeit Gottes* erlaubt. Anhand des *imago dei* erörtert Magdalene Frettlöh, warum eine Rede von Gott* als rein männlich Gott* nicht gerecht wird. Grundsätzlich weist Frettlöh darauf hin, dass die Differenzierung des Menschen in Mann und Frau nicht inhaltlich codiert ist und sich somit auch keine Hierarchie ableiten lässt, die auf ein primäres Gottes*-Geschlecht schließen ließe. Die definitorische Ausgestaltung der Differenzkategorien Mann und Frau übernehmen Paulus (1Kor 11,7-9) und später seine Interpreten.⁴ Erst durch sie erhalten Mann und Frau eine diskursive Rolle. Das Entstehen und Wirken von Geschlechterdiskursen ist Gegenstand der wegweisenden Studie von Judith Butler. In *Das Unbehagen der Geschlechter* beschreibt Butler wie Gender gesellschaftlich konstruiert ist. Gender wird in unserer Gesellschaft als Norm verstanden⁵ ebenso wie Heterosexualität (Zwangsheterosexualität); alle Abweichungen davon werden auf diese Weise stigmatisiert.⁶ Begriffe wie Mann und Frau sind im Kern nur „Negativdefinitionen“⁷, weil sie immer nur in Relation zum jeweils anderen Funktionieren, sprich, männlich ist das, was nicht weiblich ist. Die Codierung dessen was unter „männlich“ und „weiblich“ verstanden wird, erfolgt durch die Gesellschaft. Gender ist dabei immer etwas performatives und an die stetige Wiederholung gesellschaftlicher Normen geknüpft.⁸ Aufgrund des performativen Charakters von Geschlecht plädiert Butler dafür, dass klare Definitionen von Gender, aber auch männlich und weiblich vermieden werden.⁹ Der vorliegende Text will den Ansatz Frettlöhs nutzen, um die Relevanz und Möglichkeit eines Fragens nach Gottes* Geschlechtlichkeit zu erörtern. Darauf aufbauend wird angelehnt an Butler die These vertreten, dass die Schöpfung des Menschen als Abbild Gottes* trotz der binären Differenzierung in Mann und Frau eine menschliche Nonbinarität ermöglicht.

2 Theologische Grundlagen: Bilderverbot und *imago dei*

2.1 Bilderverbot

Bei der Frage ob das Bilderverbot (Ex 20,4-6) ein eigenes Gebot darstellt oder an das Verbot des Polytheismus gekoppelt ist, herrscht Uneinigkeit. Die lutherische Zählung zählt, ebenso wie der Hebräische Urtext, Ex 20,4-6 zu dem vorangegangenen Verbot. Im Heidelberger Katechismus bildet Ex 20,4-6 ein eigenes Gebot.¹⁰ Diese unterschiedlichen Zählungsweisen bilden

³ Hartlieb, *Gottes Name(n)*, S.57.

⁴ Vgl. Frettlöh, 2002, S.24f.

⁵ Vgl. Villa, 2012, S.67.

⁶ Vgl. Villa, 2012, S.69.

⁷ Villa, 2012, S.72.

⁸ Vgl. Villa, 2012, S.73f.

⁹ Vgl. Villa, 2012, S.61.

¹⁰ Vgl. Rendtorff, 1999, S.54f.



einen elementaren Unterschied zwischen lutherischer und reformierter Tradition und Interpretation.¹¹

Das Bilderverbot so wie es nach reformierter Theologie ausgelegt wird, geht auf Zwingli und Calvin zurück, die, anders als Luther, Bilder selbst für den pädagogischen Gebrauch ablehnten. Dabei wird ganz klar Bezug genommen auf das *Zweite Gebot*, das in der lutherischen Tradition eben nicht als eigenes Gebot verstanden wird. Nach reformierter Tradition wird dabei „Bild und Wort [...] alternativ gesetzt [...] und [auf] die Nichtdarstellbarkeit der göttlichen Natur Christi“¹² verwiesen. Der Exeget Rolf Rendtorff sieht als Ursprung eines alttestamentlichen Bilderverbots die Gefahr, dass jegliche Form der bildhaften Darstellung¹³ des Göttlichen zum Kultbild missbraucht werden könnte.¹⁴ Ähnliche Ansichten sind auch im Heidelberger Katechismus zu finden, wo es heißt, dass Gott* selbst verbietet *durch* Bilder verehrt zu werden.¹⁵

2.2 Imagio dei

Der besondere Bund zwischen Menschen und Gott gründet auf der imago dei.¹⁶ Die biblische Basis für die Gottesebenbildlichkeit findet sich bei Gen 1,26.27. Auffällig ist hier, dass Gott im Plural spricht: „Lasset *uns* Menschen machen nach *unserem* Bilde, *uns* ähnlich“ (V.26a). Dies wird, unter anderem auch von Karl Barth, als Andeutung auf die Trinität verstanden.¹⁷ Diese Beobachtung in Verbindung mit Gen 5,1 sind deutliche Anzeichen dafür, dass Gott* nicht nur Adam in seinem*ihrem Bilde geschaffen hat, sondern eben alle Menschen. Somit ist die Frau nicht dem Mann untergeordnet oder gar eine „Abweichung von der männlichen Norm“¹⁸. Außerdem bedeutet das auch, dass es nicht Menschen gibt, die *mehr* oder *weniger* dem Ebenbild Gottes* entsprechen. Die Ebenbildlichkeit kann menschlich nicht verdienen, es ist eine Eigenschaft, die gottgegeben ist und als Zeichen der Beziehung zwischen Mensch und Gott* gesehen werden kann.¹⁹

Durch die Gabe der Ebenbildlichkeit sind die Menschen in einer besonderen Stellung innerhalb der Schöpfung, allerdings sind die Menschen *nicht* Gott*. Sie sind Geschöpfe Gottes*, die aber, durch die Ebenbildlichkeit, eine besondere Beziehung zu Gott* haben.

¹¹ Aus exegetischer Sicht sind beide Möglichkeiten der Gewichtung möglich, da die Redaktion dieser Perikope sich unterschiedlich rekonstruieren lässt. Es herrscht kein Konsens darüber welches das Grundgebot ist. Mehr dazu bei Cottin, 2001, S.92-95.

¹² Ohme, 1998, VI. S. 1574.

¹³ Allerdings plädiert Rendtorff für die Verwendung diverser Sprachbilder, genauer gesagt Metaphern, für das Sprechen von Gott*. Er begründet dies damit, dass die hebräische Bibel selbst voll von unterschiedlichen, teils widersprüchlich wirkenden Sprachbildern ist. Ziel sei es, die Absolutheit *eines* Bildes zu vermeiden, in dem eine Vielzahl von Metaphern verwendet wird. So ergänzen und korrigieren sich die Metaphern gegenseitig und ein eindeutiges „so ist Gott*“ wird vermieden (Vgl. Rendtorff, 1999, S.63-65).

¹⁴ Ausführlicher dazu vgl. Rendtorff, 1999.

¹⁵ Vgl. Rendtorff, 1999, S.60.

¹⁶ Vgl. Cottin, 2001, S.120.

¹⁷ Vgl. Cottin, 2001, S.122.

¹⁸ Cottin, 2001, S.123.

¹⁹ Vgl. Cottin, 2001, S.123f.



3 Frettlöhs Ansatz

Frettlöh sieht im Bilderverbot ein eigenständiges Gebot, das über die Götzenverehrung hinausgeht.²⁰ Zur Erläuterung zieht sie dabei Ex 32 heran. Hier verlangt das Volk nach einer längeren Abwesenheit von Mose nach Götterbildern (Pl.), um Mose zu ersetzen und göttliche Anwesenheit begreifbar zu machen.²¹ In dieser Perikope geht es nicht um die Verehrung fremder Gottheiten oder vielleicht einem angedeutetem Polytheismus, die Figur des goldenen Kalbs soll keine *neben* JHWH sein, sondern *durch* sie soll JHWH verehrt, JHWH selbst darin verkörpert werden. Genau das ist es, was Gott* zornig macht. Die „menschliche *Einbildung* des Gottes Israels“²² und die Begrenzung Gottes* auf ein einziges Bild stellen in dieser Perikope das Problem dar. Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Figur des Mose und das Kalb völlig unterschiedliche Funktionen haben. Während Mose von Gott* auserwählt wurde sie*ihn zu repräsentieren, wurde das Kalb als Bild für Gott* von den Menschen selbst gewählt. Mose als Auserwählter Gottes* ist aber keineswegs Gott* selbst, sondern lediglich wie jeder andere Mensch ein Geschöpf Gottes*, im Bilde Gottes* geschaffen. Somit ist noch nicht gesagt, dass Gott* so ist, wie Mose ihn*sie darstellt, sondern Gott* hat immer noch die Freiheit ganz anders zu sein. Dies verhält sich mit dem menschengemachten Bild des Kalbs anders, hier wird Gott* eingegrenzt und der Gedanke vermittelt, mensch *wusste* wie Gott* sei. Es ist nicht Gott*, die*der sich den Menschen offenbart, sondern es sind die Menschen, die hier festlegen wie sie meinen, dass Gott* ist.²³ Und somit wird durch die Verehrung des Bildes nicht mehr Gott*, sondern ein Idol verehrt, womit man wieder bei der Götzenverehrung wäre.²⁴ Somit umfasst nach Frettlöh das Bilderverbot vor allem einseitige Bilder von Gott*, die das göttliche auf *eine* Eigenschaft beschränken, so wie es beispielsweise bei ausschließlich männlichen Metaphern von Gott* der Fall ist. Gott* kann nicht nur Vater sein, dies wird seiner Diversität nicht gerecht. Warum Gott* aber divers gedacht werden muss, erschließt sich, wenn man das Konzept der *imago dei* hinzuzieht, denn wenn jeder von uns nach dem Ebenbild Gottes* geschaffen ist, dann repräsentiert jeder*jede von uns ein Stück weit auch Gott*. Somit sind wir Menschen Gottes* Bilder. Deswegen verleiht die Ebenbildlichkeit jedem Menschen Würde, da jeder als (Ab)Bild Gottes geschaffen ist.²⁵ Dies heißt auch, dass jede Diskriminierung nicht nur das Gegenüber sondern auch Gott* selbst trifft. Das macht die Gottesebenbildlichkeit zur Gabe und zum Gebot gleichzeitig, heißt, jeder hat die *Gabe* Gottes* Ikone zu sein und gleichzeitig das *Gebot* jeden anderen, der*die ja ebenso die gleiche *Gabe* inne tragen zu respektieren.²⁶ Deshalb muss geschlechtergerecht von Gott* gesprochen werden, da sonst

²⁰ Vgl. Frettlöh, 2002, S.32; 2009, S.183-185. Frettlöh verweist hier auch auf die drei wichtigen Komponenten des Bilderverbots. Erstens wird durch die Ansprache in der zweiten Person Singular der Mensch als Schöpfer*in eines Bildes von Gott* ausgeschlossen. Zweitens wird durch das „kein“ das Schaffen *eines* singulären Bildes von Gott* untersagt. Dies korrespondiert wiederum mit der Gottesebenbildlichkeit, die durch die Pluralität der Menschen per se *ein* Bild Gottes* ausschließt. Zuletzt wird darauf verwiesen, dass aus dem Verb „machen“ ein handwerkliches Bild resultiere und eine Verehrung dieses würde Götzendienst gleichkommen und „das Werk des Schöpfergottes auf[heben]“ (S.185).

²¹ Vgl. Frettlöh, 2009, S.174f.

²² Frettlöh, 2009, S.175.

²³ Vgl. Frettlöh, 2009, S.178.

²⁴ Vgl. dazu Frettlöh, 2009, S.178f. Frettlöh argumentiert, dass Idole selbstreferenziell seien und keinen repräsentativen Charakter mehr hätten. Idole seien menschengemacht, die Menschen selbst jedoch seien Gottes Ikonen.

²⁵ Vgl. Frettlöh, 2002, S.14.

²⁶ Vgl. Frettlöh, 2009 S.160.



eine Hierarchie geschaffen wird, die zur Abwertung einer „weiblichen Gottesmetaphorik“²⁷ führen würde. Die Menschen sind mit einer einzigen Differenz geschaffen, nichtsdestotrotz erhalten beide in Gen 5,1f. den Namen *Mensch* von Gott*, dadurch wird von Beginn an deutlich, dass *alle* gleichermaßen würdig sind Gottes* Ebenbilder zu sein.²⁸ Die Differenz „markiert die bleibende Andersheit des jeweils anderen Menschen“, die sich nicht überwinden lässt.²⁹ Aber eben nicht mehr: Sie „verbindet, aber identifiziert nicht.“³⁰

Die *imago dei* beinhaltet die Beziehungsfähigkeit und Beziehungsbedürftigkeit des Menschen, nicht aber heteronormative Beziehungskonzepte oder die Überlegenheit eines Geschlechts. Weder das Männliche noch das Weibliche ist *mehr* Abbild Gottes*.³¹ Gerade in Bezug auf die angebliche Ungleichheit von Männern und Frauen argumentiert Frettlöh gegen die paulinische Lesart von Gen 1,27. Folgt mensch Paulus in 1Kor 11,7-9 so ist die Frau aus dem Mann für den Mann und somit auch nach dem Mann geschaffen. Allerdings bleibt bei einer solchen Argumentation unbeachtet, dass in Gen 2,23 Adam, *nicht* Gott, den zweiten Menschen benennt und eine Abhängigkeit herstellt. Diese Abhängigkeit scheint schon in der Benennung der ersten beiden Menschen vorhanden zu sein, da „ischah“ (heb. Frau) wie die Ableitung von „isch“ (heb. Mann) zu sein scheint, obwohl die Wörter etymologisch nicht zusammen hängen. Betrachtet mensch die Erschaffung des zweiten Menschen allerdings genauer als es bei Paulus der Fall ist, so will Gott* Adam (hebr. für Mensch) einen Gegenpart bieten. Er*Sie entnahm Adam eine Rippe, aber die Rippe wurde Adam dem Menschen und nicht Adam dem Mann entnommen.³² Zu diesem Zeitpunkt gab es noch keine Unterscheidung, weil es nur diesen einen Menschen gab.³³ Mann und Frau wurden gleichzeitig geschaffen. Sie werden geschaffen, um gemeinsam in Beziehung zueinander zu leben und sich gegenseitig zur Seite zu stehen. Somit ist die starke Hierarchie, die Paulus herstellt, keine ursprüngliche, biblisch Begründete, da alle Menschen gleichermaßen Ebenbild Gottes* sind.

Außerdem ist die Geschlechterdifferenz in Gen 1,27 (männlich - weiblich) nicht automatisch gleichbedeutend mit Mann und Frau, es geht schlicht um eine unüberwindbare Differenz zwischen den Menschen.³⁴ Die Attribute weiblich - männlich werden nicht codiert. Als weitere Textstelle zieht Frettlöh Gal 3,28 hinzu: „Weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder männlich noch weiblich gibt, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“³⁵

Beide Textstellen sprechen von einer Differenz, einer „gottgegebenen Geschlechterdifferenz“³⁶ allerdings ist diese Differenz und die aufgemachten Kategorien „männlich“ und „weiblich“ auch bei Gal nicht codiert. Gal 3,28 scheint auf den ersten Blick diese Differenz aufzuheben, allerdings argumentiert Frettlöh für eine andere Interpretation. Nicht die Differenzen

²⁷ Frettlöh, 2009, S.160.

²⁸ Vgl. Frettlöh, 2009, S.166.

²⁹ Frettlöh, 2002, S.13.

³⁰ Frettlöh, 2002, S.13.

³¹ Vgl. Gen 5,1 und Frettlöh, 2002, S.13.

³² Das hebräische Wort *adam* (Mensch) kommt von dem Wort *adamah* (Erde), was damit korrespondiert, dass Gott* den ersten Menschen aus Erde geschaffen hat (Gen 2,7).

³³ Vgl. Frettlöh, 2002, S.19.

³⁴ Vgl. Frettlöh, 2009, S.161.

³⁵ Gal 3,28.

³⁶ Frettlöh, 2002, S.28.



sondern die Diskriminierung aufgrund der Ungleichheit soll überwunden werden,³⁷ die Geschlechterdifferenz ist wie oben beschrieben zum einen gottgegeben, zum anderen unüberwindbar Teil des Konzeptes von *imago dei*, das in Gen 1,27 vermittelt wird.

4 Arial

Frettlöhs Ansatz umfasst wesentliche Punkte, die auch Butler nennt, dennoch verlässt Frettlöh nicht das binäre Konzept und argumentiert eher warum Gott* *nicht nur Vater aber auch Mutter* sein muss. Auch die Position der Frau gegenüber dem Mann wird aufgewertet indem von einem Nebeneinander und nicht von einem Untereinander gesprochen wird. Personen außerhalb des Spektrums Mann-Frau, Vater-Mutter bleiben aber ungenannt. Es ist immer ein Sprechen vom Menschen als Mann oder als Frau, aber kein Fokus auf dem Menschen als *Mensch* fernab seiner geschlechtlichen Zuordnung. Frettlöh selbst begründet dies damit, dass erst die Hierarchie, die durch die patriarchal geprägte Auslegung der Bibelstellen vorherrscht, überwunden werden muss, bevor Binärität überwunden werden kann. Dem gegenüber steht, dass die Bibel, wie beispielsweise auch Rendtorff dies herausstellt, mehr als nur binär gedachte anthropomorphe Sprachbilder für das Sprechen von Gott* bereit hält.

Auch wenn Frettlöh stark im binären System verankert ist, so spricht auch sie sich für gendergerechtes Sprechen von Gott* aus. Ebenso wie Hartlieb und Rendtorff macht auch Frettlöh deutlich, dass nur die Reproduktion diverser (Sprach-)Bilder von Gott*, diesem*dieser gerecht werden. Aber wie kann gendergerechtes Sprechen von Gott* aussehen? Es gibt mittlerweile eine Vielzahl verschiedener Lösungsansätze mit unterschiedlichen Graden an Vorteilen und Grenzen:

Eine naheliegende Möglichkeit wäre das apersonale Reden von Gott*, da genügend Metaphern und Konzepte biblisch vorhanden sind. Aber spätestens bei Personalpronomen wäre eine Grenze erreicht, da hier konsequenterweise das Neutrum zu verwenden wäre, dieses allerdings „die zentrale Eigenart christlicher Gottesrede“³⁸ stören würde, da eine dialogische Beziehung, ein Gegenüber, nicht mehr gegeben wäre.

Die Verwendung (ausschließlich) weiblicher Metaphern würde dem gesellschaftlich angestrebten Wandel weg von dem binären System im Wege stehen, da dadurch lediglich eine neue Kategorie hinzugefügt werden würde, aber kein Spektrum entstünde. Mensch würde das lediglich Problem „Gott = Mann“ abändern zu „Gott = Frau“, aber noch immer nicht bei „Gott = Gott*“ ankommen. An dieser Stelle sei aber anzumerken, dass die Autor*innen der genannten Vorschläge sich der Grenzen bewusst sind und vor allem für eine vorübergehende Lösung plädieren, aber keineswegs einen absoluten Geltungsanspruch fordern. Das Sprechen von Gott* muss sich wandeln und immer wieder neu (de)konstruiert werden.³⁹

Ein weiteres Problem, das sprachlich schwer zu überwinden scheint, ist die Bezeichnung Gottes* als *Herr* und die Rede von ihrer*seiner *Herrlichkeit*. Eine Überwindung dieser ist aber enorm wichtig aus Sicht eines gendergerechten Sprechen von Gott*, da diese Begriffe grund-

³⁷ Vgl. Frettlöh, 2002, S.28.

³⁸ Hartlieb, 2008, S.62.

³⁹ Näher dazu bei Hartlieb, 2008.



legend für patriarchale Strukturen sind.⁴⁰ Nun könnte mensch an dieser Stelle die Bestrebungen verfolgen, diese Begriffskategorie nur exklusiv für Gott* zu verwenden, allerdings bliebe die männliche Konnotation erhalten.⁴¹ Die Abänderung der Form „Herr“ in „Herrin“ erweist sich auf zweierlei Ebenen als problematisch: Erstens wäre damit nur eine vermeintlich Frauen inkludierende Form gegeben (gleiches Problem wie bei der Ersetzung des Personalpronomens). Es wäre also nicht das binäre System überwunden, das Sprechen von Gott* bliebe binär und würde das Spektrum geschlechtlicher Diversität nicht abdecken. Noch gravierender ist aber die zweite Ebene. Das Suffix -in ändert grammatikalisch gesehen eine ursprünglich maskuline Form in eine Feminine ab, z.B. Lehrer - Lehrerin, Sportler - Sportlerin, usw. Allerdings operiert dieses Suffix immer in Abhängigkeit von der maskulinen Form, so wird durch die Ergänzung des Suffixes die maskuline Norm erweitert, aber diese Erweiterung bleibt immer eine abgeleitete sekundäre Form. So würde „Herrin“ zwar zu einer weiblichen Konnotation führen aber letzten Endes die Abhängigkeit zu einem „Herrn“ beinhalten.⁴² Frettlöh plädiert unter Berufung auf Luise F. Pusch für eine Überwindung männlicher Norm indem zum Einen das Suffix -in wegfällt, zum Anderen aber die Verwendung femininer Pronomen bei ursprünglich maskulinen Substantiven eingeführt wird, wenn diese Formen eine Frau bezeichnen sollen, z.B. die Gast - der Gast. Im Sprechen von Gott* würde dies bedeuten, dass sowohl feminine als auch maskuline Formen von Artikeln, Pronomen und Adjektiven gebraucht werden sollen in Verbindung mit Gott*. Dieser radikale Einschnitt, vor allem wenn man ihn auf vertraute Texte wie das Glaubensbekenntnis anwendet, würde zu einer „Verfremdung des Vertrauten“⁴³ führen, was aber nicht dem Beziehungscharakter zwischen betender Person und Gott im Wege stünde, wie es beim apersonalen Reden der Fall wäre. Eine solche wiederkehrende Verfremdung würde aber dazu führen, dass eine Identifizierung mit Gott* nur partiell möglich wäre und so Gott* nicht „nur [ein] ins Unendliche projizierte Selbstbild[...]“⁴⁴ wäre.

Einen weiteren Ansatz bietet die Bearbeitung glaubenspraktisch wichtiger Texte wie das Glaubensbekenntnis. Hier könnte durch Verwenden der zweiten Person Singular eine personale Ansprache Gottes* bei hoher Geschlechtersensibilität erhalten bleiben.

Letztlich sind bei dem Diskurs vom *neuen* Sprechen von Gott* beide oben genannten Komponenten wichtig: die Notwendigkeit der wiederkehrenden (De-)Konstruktion vom Sprechen von Gott* wie Hartlieb es beschreibt, aber auch der Verfremdungseffekt. Nur so kann verhindert werden, dass zum einen vom Menschen auf Gott* geschlossen wird, aber auch zum anderen ein immer währender Gültigkeitsanspruch entsteht. Was bei allen Vorschlägen unzureichend bedacht wird, ist die Komponente der Nonbinarität. Es werden immer nur neue Kategorien in das sprachliche Portfolio von „So könnte Gott* sein“ hinzugefügt, ohne dass klar herausgestellt wird, dass er*sie vielleicht mit ziemlicher Sicherheit ganz anders ist. Dies ist ebenso vor dem Hintergrund von Gen 1,27 ein zu bedenkender Punkt, weil die Begriffe „männlich“ und „weiblich“ hier uncodiert stehen, aber in der Gesellschaft eben nicht als Leerräume der un-

⁴⁰ Vgl. Frettlöh, 2009, S.67f.

⁴¹ Vgl. Frettlöh, 2009, S.70. Zu Frettlöhs Kritik der bleibenden männlichen Konnotation müsste ergänzt werden, dass es in einer Zeit von wachsender Säkularisierung wohl mehr als utopisch wäre, eine solche Exklusivität eines Alltagsbegriffes herzustellen.

⁴² Vgl. Frettlöh, 2009, S. 70f.

⁴³ Frettlöh, 2009, S.72.

⁴⁴ Frettlöh, 2009, S.73.



endlichen Möglichkeiten verstanden werden, sondern klar sozial konnotiert sind. Somit darf sich gendergerechtes Sprechen nicht nur auf ein binäres Genderverständnis beschränken.

5 Fazit

Das Bilderverbot besagt, mensch solle sich nicht anmaßen zu sagen, wie Gott* ist. Ob das goldene Kalb in der Bibel oder die Verengung der Gottes*-Metaphorik auf männliche Begriffe in der christlichen Tradition, Versuche der Beschreibung Gottes neigen zu einer dramatischen Reduktion und Festlegung Gottes* auf ein einziges Bild.

Ausgehend vom Prinzip der *imago dei* trägt jeder Mensch ein Stück weit Gottes* Ab-Bild in uns, vor allem Bezogen auf unsere Beziehungsfähigkeit, da Gott* die Menschen nach seinem*ihrem Ebenbild zu beziehungs-fähigen Wesen schuf. So wie Gott* immer in einer Beziehung, einem Bund, zu den Menschen stand, so sind auch die Menschen fähig dazu sich miteinander zu verbinden. Da Gott* beziehungs-fähig ist, wie die Bibel es mehrfach zeigt, sind wir Menschen es auch und da Gott* sich nicht auf ein Gender festlegen lässt, können auch wir Menschen nicht auf ein oder zwei Gender festgelegt werden. Gottes* Diversität zeigt sich in der Diversität der Menschen. Und da wir alle als Ebenbilder Gottes* gleichermaßen würdig sind, ist es umso wichtiger die nicht codierte Differenz zwischen den Menschen aus Gen 1,27 als Raum der Entfaltung zu betrachten und Safespaces für diese Entfaltung zu schaffen, um die jahrhundertealten Hierarchien zu überwinden zu können.

6 Literaturverzeichnis

Cottin, J. (2001). *Das Wort Gottes im Bild. Eine Herausforderung für protestantische Theologie*, Jerome Cottin. Übers. aus dem Franz. von Marianne Mühlenberg. Mit einem Geleitw. von Horst Schwebel, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Frettlöh, M. L. (2002). *Wenn Mann und Frau im Bilde Gottes sind. Über geschlechterspezifische Gottesbilder, die Gottesbildlichkeit des Menschen und das Bilderverbot*. Wuppertal: Wuppertal Foedus-Verlag.

Frettlöh, M. L. (2009). *Gott Gewicht geben. Bausteine einer Geschlechtergerechten Gotteslehre*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Hartlieb, E. (2008). *Gottes Name(n). Zur Ethik der Gottesrede*. In C. Gerber, B. Joswig, Benita & S. Petersen (Hg.). *Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“*, (S. 55-66). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ohme, H. (1998). *Art. Bilderkult, IV. Christentum*. In RGG, S.1572-1574.

Rendtorff, R. (1999). *Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?* In R. Bernhardt, & U. Link-Wiecorek (Hg.). *Metaphern und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, (S.54-65) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Villa, P.-I. (2012). *Intelligible Geschlechter*. In dies., J.Butler. *Eine Einführung* (S.59-78). Frankfurt a.M./New York: Campus.

