

„Mit wem wollt ihr mich vergleichen?“ Gottesbilder und Geschlechterperspektive in Jes 40-55

Maria Häußl

1. „Mit wem wollt ihr mich vergleichen?“ – der Problemhorizont

Das deuterocesajanische Textkorpus besitzt einige sprachliche Charakteristika in seiner Rede von Gott. Nirgendwo sonst im AT sind die Ausschließlichkeitsformeln „Ich bin JHWH, niemand sonst. Ich bin Gott, niemand sonst“¹ sowie beißende Götzenpolemik² häufiger zu finden als in Jes 40-55. Die deuterocesajanische Sprache zeichnet sich zudem durch einen Reichtum an sich abwechselnden Bildern für Gott aus.³ Darunter finden sich auch auffallend viele weibliche Bilder. Die Titelfrage „Mit wem wollt ihr mich vergleichen?“⁴ drängt sich bei der Vielfalt der Gottesbilder in Jes 40-55 nahezu auf. Nur in Deuterocesaja stehen diese Unvergleichlichkeitsaussagen neben den Ausschließlichkeitsformeln. Das Ringen um die Vergleichbarkeit JHWHs und der explizite Monotheismus, der sich in den Ausschließlichkeitsformeln und der Götzenpolemik niederschlägt, gehören also in Deuterocesaja aufs Engste zusammen.

Die Beobachtung der Metaphernvielfalt des in Deuterocesaja zum Durchbruch kommenden Monotheismus will ich im Folgenden auf die

¹ *ʾānōkī YHWH w= ʿēn ʾōd, ʾānōkī ʾil w= ʿēn ʾōd*: Jes 44,6.8; Jes 45,5.6.14.18. 21.22; Jes 46,9; vgl. H. Rechenmacher, „Außer mir gibt es keinen Gott!“ Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel. ATS 49. St. Ottilien 1997.

² Jes 40,19.20; Jes 41,6.7; Jes 44,9-20; Jes 46,6.7.

³ S. J. Dille nennt ihre Monographie zur Elternmetaphorik in Deuterocesaja: „Mixing Metaphors“; vgl. S. J. Dille, *Mixing Metaphors. God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*. JSOTS 398. London – New York 2004.

⁴ *ʾil mi t dammiyū-nī*: Jes 40,18.25; Jes 46,5; Rechenmacher, (s. Anm. 1) 170f sieht in dieser Frage eine „Strukturvariante“ der Unvergleichlichkeitsformel: „Wer ist mir gleich? *mi ka-mō-nī*“, die in Jes 44,7 ebenfalls belegt ist und die die für Deuterocesaja charakteristische Form der Selbstaussage Gottes hat.

Frage konzentrieren, wie und warum in den deuterocesajanischen Texten die Verknüpfung weiblicher und männlicher Gottesbilder geschieht. Gerade der Wechsel der Metaphern über die Geschlechtergrenze hinweg kann m. E. als Hinweis dafür gelten, wie ernst es einem monotheistischen Bekenntnis mit der Vielfalt der Metaphern ist.⁵ Dabei lassen sich, so meine These, zwei Formen des Umgangs mit der Geschlechtergrenze in der deuterocesajanischen Gott-Rede finden, die vergleichbar sind mit den Strategien, die Asymmetrie des Gemeint-Seins von Frauen und Männern etwa bei Personenbezeichnungen zu beheben. Neben der geschlechtlichen Doppelmetapher und dem Wechsel von Geschlechterbildern gibt es auch die geschlechteroffene Gott-Rede.⁶

2. Gottesbilder und Geschlechterperspektive in Jes 40-55 – ein Textdurchgang

2.1. Textstellen im Überblick

Geschlechtliche Doppelmetaphern finden sich in Jes 42,13-16 und weiter in Jes 45,9-13. Jes 49,14-50,3 zeichnet sich sowohl durch den Wechsel von (Geschlechter-)Metaphern als auch durch geschlechteroffene Metaphern aus. Will man Geschlechteroffenheit nicht nur postulieren, kann sie derzeit nur für Texte angenommen werden, die Familien- bzw. Elternmetaphorik verwenden, denn eine Durchsicht der gesamten deuterocesajani-

⁵ Vgl. E.A. Knauf, Ist die Erste Bibel monotheistisch?, in: Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel. AThANT 82. Hg. v. M. Oeming – K. Schmid. Zürich 2003, 39-48, 47: „Die Pluralität der Aspekte und Bilder verhindert effektiv, dass es vom Einen Gott auch nur *ein* – oder eben *das* – Gottesbild gibt.“

⁶ Der Beitrag bildet den Abschluss meiner Studien zu den Gottesbildern in Jes 40-55 und bündelt Einzelaspekte und Ergebnisse aus meinen Publikationen: M. Häusl, Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia. HBS 37. Freiburg 2003, Kapitel: „Der Vergleich mit einer Frau in Wehen“ 86-112; M. Häusl, Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie: Rezeption mythischer Vorstellungen, in: Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen. QD 209. Hg. v. H. Irsigler. Freiburg 2004, 258-289; M. Häusl, Geburt – Kampf um Leben und gegen den Tod. Atl. Vorstellungen und Rituale für Mutter und Kind am Anfang des Lebens, in: An den Schwellen des Lebens – Geschlechtsspezifische Aspekte von Übergangsriten. Geschlecht – Symbol – Religion 3. Hg. v. B. Heining. Münster 2005; M. Häusl, „Ich aber vergesse dich nicht.“ Gottesbilder in Jes 49,14-50,3, in: „Gott bin ich, kein Mann“ (Hos 11,9). Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesbilder, Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag. Hg. v. I. Riedel-Spangenberg – E. Zenger. Paderborn 2005, 237-245.

schen Gott-Rede auf ihre Geschlechteroffenheit hin sowie eine entsprechende Kriteriologie stehen bisher noch aus. Familienmetaphorik wird für Jes 43,1-7 und Jes 46,3.4 angenommen.⁷ Darüber hinaus ist auch Jes 40,9-11 auf seine Geschlechtermetaphorik hin zu prüfen, da H.-W. Jüngling für den Text die Metapher von Vater und Mutter ansetzt.⁸

Im Folgenden werden zuerst die Texte mit geschlechteroffener Metaphorik Jes 43,1-7, Jes 40,9-11 und Jes 46,3.4 und anschließend die Texte mit geschlechtlichen Doppelmetaphern Jes 42,13-16 und Jes 45,9-13 vorgestellt.⁹

2.2. Jes 43,1-7

Nach G. Vanoni gehen in Jes 43,1-7 die Vorstellungen von JHWH „als Volksschöpfer, Vater und Löser“ eine Einheit ein und werden zudem mit dem „Bild des neuen Exodus“ verknüpft.¹⁰ Die Vorstellungen JHWHs als Schöpfer und Löser sind in VV1.3-4 präsent, die Vorstellung JHWHs als Elternteil in V6. Die Elternmetaphorik wird dadurch erreicht, dass JHWH von Jakob-Israel als „meine Söhne und meine Töchter, *ban-ay=[y] w=bānōt-ay=[y]*“ spricht.¹¹ Durch die Eltern-Kind-Beziehung in V6 erscheinen nun aber auch die Aussagen von V4 in einem veränderten

⁷ Dille (s. Anm. 3) untersucht in ihrer Studie zur Elternmetaphorik bei Deuterocesaja Jes 42,8-17, Jes 43,1-7, Jes 45,9-13, Jes 49,13-23 und Jes 50,1-3. Jes 46,3.4 und Jes 40,9-11 schließt sie aus, da ihrer Meinung nach das Motiv des Tragens kaum Berührungspunkte mit der Eltern-Metaphorik aufweist; vgl. Dille (s. Anm. 3) 36. Dilles fundierte Analysen zu den einzelnen Textstellen berücksichtigen leider weder die Frage nach der Geschlechterdifferenz in der Gott-Rede noch den europäischen bzw. deutschsprachigen Diskurs zu Deuterocesaja.

⁸ H.-W. Jüngling, „Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht Vater und Mutter?“ Zu einer Doppelmetapher in der religiösen Sprache, in: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. OBO 139. Hg. v. W. Dietrich – M.A. Klopfenstein. Freiburg – Göttingen 1994, 365-386, 381 urteilt, dass in Jes 40,10f „wenigstens auf indirekte Weise“ die Metapher von „Vater und Mutter“ verwendet wird.

⁹ Für Jes 49,14-50,3 verweise ich auf meine schon vorliegende Studie: Häusl, Gottesbilder in Jes 49,14-50,3 (s. Anm. 6).

¹⁰ G. Vanoni, „Du bist doch unser Vater!“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments. SBS 159. Stuttgart 1995, 44; vgl. auch Dille, (s. Anm. 3) 91-99, die für die Gott-Rede von Jes 43,1-7 ebenfalls die Elemente Löser, Vater und neuer Exodus nennt.

¹¹ Von Gottes Söhnen und Töchtern wird ansonsten nur noch in Dtn 32,19 und Weish 9,7 gesprochen.

Licht. Die für den Gesamttext¹² zentralen Aussagen zur Wertschätzung und Liebe Israels in V4 lassen JHWH nicht nur als Löser erscheinen, sondern weisen bereits auf seine elterliche Liebe voraus. Dass JHWH dabei als Vater vorzustellen sei, ist an der Textoberfläche nicht zu erkennen. Wenn G. Vanoni oder S. Dille¹³ trotzdem vom Vater und nicht vom Elternteil sprechen, so muss darin eine Fortführung der männlichen Rolle des Löserers gesehen werden.

2.3. Jes 40,9-11

Jes 40,9-11 korrespondiert als zweiter Teil des Prologs Jes 40,1-11 mit dem Epilog in Jes 52,7-12,¹⁴ die beide JHWH als den heimkehrenden siegreichen König verkünden: „JHWH kommt mit Kraft, sein Arm herrscht für ihn, sein Siegespreis ist mit ihm und sein Erworbenes geht vor ihm her.“¹⁵ Als weitere Tätigkeit des königlichen Gottes beschreibt Jes 40,11 die Sammlung der Verstreuten¹⁶ und verwendet hierzu das ansonsten in Deuterojesaja seltene Bild des Hirten.¹⁷ Die Hirtenmetapher umfasst neben dem Sammeln der Herde mit starkem Arm auch die Aussagen vom Tragen der Lämmer im Schoß und vom Führen der Mutterschafe.¹⁸ Diese zwei fürsorglichen Tätigkeiten lassen in der Hirtenmetaphorik Elternmetaphorik aufscheinen.¹⁹ Denn das Motiv des Tragens ist atl. ansonsten nicht mit dem Hirtenbild verknüpft, sondern gehört in der Regel zur Elternmetaphorik.²⁰ Dabei wird auch in diesem Text nicht explizit vom Vater oder von der Mutter gesprochen. Eine Aufspaltung der Metaphern nach Geschlechterstereotypen, dass etwa das Sammeln mit starker Hand

¹² U. Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*. HBS 16. Freiburg 1998, 348 sieht in VV5-7 eine Erweiterung aus der Diaspora-Perspektive. Für die Zentralität von V4 und die Verknüpfung der verschiedenen Gottesbilder ist die diachrone Entstehung der Einheit nicht von wesentlicher Bedeutung.

¹³ Vanoni (s. Anm. 10) 44; Dille (s. Anm. 3) 91.

¹⁴ Vgl. Berges (s. Anm. 12) 381-385; vgl. dort auch die Datierung und die Diachronie des Prologs.

¹⁵ Berges (s. Anm. 12) 384.

¹⁶ Das Stichwort „sammeln, *QBS*“ verbindet Jes 40,11 mit Jes 43,5(9), Jes 45,20, Jes 49,18, Jes 54,7 und Jes 60,4.7; vgl. Berges (s. Anm. 12) 530; die Stichworte „tragen und leiten“ verbinden Jes 40,11 mit Jes 42,16, Jes 46,3.4, Jes 48,21 und Jes 49,10; vgl. Dille (s. Anm. 3) 110.

¹⁷ Eine Hirtenmetapher klingt ansonsten in Deuterojesaja nur noch in Jes 49,9b-12 an.

¹⁸ *NS ʾtala ʾim b=heq=ō, NHL-D ʾalot*

¹⁹ Vgl. etwa Jer 31,7-9, wo JHWH ebenfalls als König gezeichnet ist, der Israel sammelt und der Vater Israels ist; vgl. Häußl, *Gott als Vater und Mutter* (s. Anm. 6) 272f.

²⁰ Vgl. unten.

männlich-väterlich, das Tragen im Schoß weiblich-mütterlich sei, lässt sich am Text ebensowenig begründen. Deshalb kann Jes 40,10.11 auch nicht als geschlechtliche Doppelmetapher gewertet werden,²¹ das elterliche Motiv des Tragens scheint vielmehr in der sprachlichen Zuweisung einer eindeutigen Geschlechterrolle an JHWH sehr zurückhaltend zu sein.²²

2.4. Jes 46,3.4

In Jes 46,3.4 ist das Motiv des tragenden Gottes zentral. Im Kontrast zu den babylonischen Gottheiten, die in VV1.2 getragen werden (müssen), trägt JHWH Israel vom Mutterschoß an bis ins hohe Alter.²³ Zusammen mit R. Scoralick meine ich, dass dieses Tragen neben der Barmherzigkeit und der Güte ein wesentliches Motiv des elterlichen Gottes ist, wobei das Motiv des Tragens freilich offen bleibt für weitere Assoziationen.²⁴ Sowohl im Buch Jesaja²⁵ als auch im Pentateuch²⁶ wird das Tragen aber nahezu als Synonym für das Großziehen und die Versorgung von Kindern verwendet. In Jes 46,3.4 überbietet JHWH sogar die „normale“ elterliche Fürsorge, wenn er Israel bis an dessen Lebensende trägt.

Auch in diesem Text ist der elterliche Gott nicht näher als Vater oder Mutter gekennzeichnet. Der Text lässt vielmehr offen, ob Vater oder Mutter das Kind tragen. Wir haben damit den gleichen Befund wie in Jes 40,11, und es stellt sich die Frage, ob an allen Belegstellen, die von Gott als dem Tragenden sprechen, Geschlechteroffenheit vorliegt und beide Geschlechter gemeint sind.

Zuvor ist ein Blick auf die religiösen und sozialen Ursprünge der Rede vom tragenden Gott sinnvoll. Während in der religiösen Text- und Bildsprache des Alten Orients ausschließlich Göttinnen als „Kinder tragende und versorgende“ Gottheiten erscheinen,²⁷ sind es im sozialen Bereich

²¹ Anders Jüngling (s. Anm. 8) 381.

²² Darauf wird im Kontext von Jes 46,3.4 noch ausführlicher einzugehen sein.

²³ Ausführlicher zu diesem Text: Häußl, Gott als Vater und Mutter (s. Anm. 6) 276-282; zur Datierung und Diachronie vgl. Berges (s. Anm. 12) 364ff.

²⁴ In Num 14,17f. klingt etwa die Vergebung der Sünden an, in Dtn 1,30f. übernimmt die Gottheit Verantwortung.

²⁵ Vgl. Jes 63,9 und Jes 66,12; Jes 1,2-4 spricht vom Großziehen der Kinder.

²⁶ Num 11,12 und Dtn 1,30.31; JHWH als elterlicher Vogel, der seine Jungen trägt: Ex 19,4 und Dtn 32,11; JHWH als fürsorgende und vergebende Gottheit: Ex 34,6f., Num 14,17f., Dtn 32,5.6.10-14.18.19; vgl. R. Scoralick, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch. HBS 33. Freiburg 2002, 121-127.

²⁷ Vgl. Häußl, Gott als Vater und Mutter (s. Anm. 6) 281f.

zwar in der Regel die Frauen, die Kinder tragen, es finden sich aber auch vereinzelt Männer, die diese Aufgabe wahrnehmen. In Gen 21,14 und Rut 4,16 sind es Hagar als Mutter und Noomi als Großmutter, die das Kind tragen bzw. hochheben. Die neuassyrischen Reliefdarstellungen der Deportationszüge zeigen neben vielen Frauen aber auch Männer, die Kinder tragen.²⁸

Ein ähnliches Bild ergibt sich im Alten Testament bei metaphorischen Gestalten. Meist wird von weiblich figurierten Städten, v.a. von Zion, berichtet, dass sie Kinder großziehen bzw. tragen.²⁹ In Jes 49,22.23 sind es allerdings die Völker und Nationen, sowie die männlichen Könige und die weiblichen Fürstinnen, die die „neuen Kinder“ Zions tragen und versorgen.³⁰ „Am gewagtesten ist in diesem Zusammenhang die Aussage von [Jes] 60,16, die das Bild aus [Jes] 49,23 weiterentwickelt: Die Kinder Zions werden an der Brust der Könige (!) gesäugt, sie trinken die Muttermilch der Völker.“³¹

Wenn wir auf diesem Hintergrund nochmals die Belegstellen durchgehen, die von JHWH als tragendem Gott sprechen, so zeigt sich kein einheitliches Bild: Jes 40,11, Jes 46,3.4 und Jes 63,9 geben keine Hinweise darauf, ob JHWH als Vater oder Mutter vorzustellen sei, lassen das Bild in diesem Punkt offen. Jes 66,12 ist eindeutig von mütterlichen Bildern für JHWH geprägt, der Text klärt aber nicht eindeutig, ob JHWH oder Zion die Kinder hochnimmt und schaukelt. Die Vogelmetaphern in Ex 19,4 und Dtn 32,10.11 stehen zwar religionsgeschichtlich in der Tradition der schützenden und lebensspendenden Göttinnen, geben aber sprachlich keinen Hinweis darauf.³² Num 11,12 wählt die männliche Metapher „Pfleger“ in „*NS² ha= 'ō* min ha=yō* niq'*“, obwohl durch die vorausgehende Rede von Schwangerschaft und Geburt die Fortführung der Muttermetapher

²⁸ I. Schwyn, Übersicht über die Darstellungen von Kindern und ihren Bezugspersonen auf den neuassyrischen Reliefs. Beilage zu I. Schwyn, Kinderbetreuung im 9. - 7. Jahrhundert. Eine Untersuchung anhand der Darstellungen auf neuassyrischen Reliefs, in: *lectio difficilior* 1 / 2000 (www.lectio.unibe.ch).

²⁹ Vom Großziehen der Kinder durch Städte sprechen Jes 23,4, Jes 49,21, Jes 51,18 und Kgl 2,22.

³⁰ Zum Nebeneinander von Königen und Fürstinnen vgl. unten.

³¹ I. Fischer, Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. Hg. v. L. Schottruff – M.-Th. Wacker. Gütersloh 21999, 246-257, 254.

³² Vgl. S. Schroer, „Im Schatten deiner Flügel“ Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und in Mal 3,20, in: „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“. FS E. Gerstenberger. Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretationen Bd. 3. Hg. v. R. Kessler u.a. Münster 1997, 296-316.

zu erwarten wäre. Die Formulierung „ein Mann trägt sein Kind, NS³³ ^{ʾis} ^{ʾat} ^{bir=ō}“ in Dtn 1,31 scheint schließlich von einer männlichen Person zu sprechen, die Bezeichnung „Vater“ für JHWH aber vermeiden zu wollen.³³ M.E. kann das verwendete ^{ʾis} auch als Indefinitpronomen „jemand“ interpretiert werden, so dass JHWH nicht notwendigerweise auf eine männliche Rolle festgelegt ist.

Wenn man nochmals die Belege überblickt, dann wird für das religionsgeschichtlich als Integration einer Göttinnenfunktion zu deutende Motiv des Tragens sprachlich am ehesten eine für beide Elternteile offene Metaphorik gewählt, daneben finden sich aber auch explizit weibliche bzw. männliche Bilder für JHWH.

2.5. Jes 42,13-16

In V13 wird JHWH mit einem Kriegshelden verglichen, der mit Kriegsgeschrei ausziehen wird gegen seine Feinde. JHWH selbst vergleicht in V14 sein Aktiv-Werden mit einer Gebärenden. Gerade die aktive Gebärrarbeit – Atemtechnik und Schreien – wird als Bild für JHWHs Handeln verwendet. In zweierlei Hinsicht klingt die Geburt in den folgenden Bildern von VV15.16 nochmals an. In V15 ist es wohl der als (göttlicher) Atem vorzustellende Wind, der die Natur verdorren lässt. In V16 ist davon die Rede, dass Finsternis zu Licht wird. Von der Finsternis ans Licht zu kommen, ist aber altorientalisch eine gängige Metapher für den Geburtsvorgang.³⁴ So betont auch U. Berges die Zusammengehörigkeit der „Sequenz von vier Bildern, die die Heiliszusendung JHWHs zugunsten des exilierten Israels verdeutlichen.“³⁵

³³ Vgl. A. Böckler, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes. Gütersloh 2000, 362.

³⁴ E. Feucht, Der Weg ins Leben, und K. Volk, Vom Dunkel in die Helligkeit. Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien, in: Naissance et petite enfance dans l'antiquité: Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. OBO 203. Hg. v. V. Dasen. Göttingen 2004, 33–53 bzw. 71–92.

³⁵ Berges (s. Anm. 12) 347. Jes 42,13-16 wird in der Regel der deuterojesajanischen Grundschrift zugerechnet. Verschiedentlich wird V13 als Begründung zum vorausgehenden, aber erst durch die heimkehrende Gola ergänzten Aufruf zum Jubel VV10–12 gerechnet; vgl. etwa J. Werlitz, Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40-55. BBB 122. Berlin 1999, 319ff. Dagegen ist aber einzuwenden, dass V13 asyndetisch einsetzt und mit seiner futurischen Ausrichtung kaum als Begründung für den Jubel geeignet ist; vgl. Berges (s. Anm. 12) 347.

Die Doppelmetapher von JHWH als männlichem Krieger in V13 und als weibliche Gebärende in V14 will in beiden Bildern die macht- und heilvolle Initiative JHWHs beschreiben, die in V16 als Heimführung und Rettung angedeutet ist. Da die unmittelbar nebeneinander stehenden Geschlechtermetaphern denselben Aspekt ansprechen, ist ein Geschlechterdualismus bzw. eine Geschlechterwertigkeit aufgebrochen. Männlich steht nicht für stark und positiv, weiblich steht nicht für schwach und negativ.

Der Vergleich mit einer Gebärenden darf dabei nicht einfach als Muttermetapher gedeutet werden, wie auch im männlichen Bild nicht vom Vater, sondern vom Krieger die Rede ist. Gerade die Situation der Gebärenden und die Situation des Kriegers sind in atl. sowie assyrischen und griechischen Texten wechselweise als Vergleichskontexte aufeinander bezogen.³⁶ An der Situation des Kriegers und an der Situation der gebärenden Frau wurden wohl eine Vielzahl gemeinsamer Aspekte wahrgenommen. In Jes 42,13.14 sind es die Aspekte der Anstrengung, der Stärke und der Einsatz (für das Neue), die in beiden Metaphern aufscheinen, während ansonsten atl. der „Vergleich mit einer Frau in Wehen“ der Verdeutlichung der Unausweichlichkeit einer Notsituation dient.

2.6. Jes 45,9-13

Die zentrale Aussage des Textes findet sich in V13: JHWH hält daran fest, dass er Cyrus berufen hat. Diese Geschichtsmächtigkeit JHWHs begründet der Text mit JHWHs Schöpfungsmächtigkeit: er hat den Himmel, die Sterne und die Menschen geschaffen – niemand kann ihm etwas vorschreiben. Die in VV 9.10 vorausgehenden Wehe-Rufe erläutern auf der inhaltlichen Ebene JHWHs Schöpfungshandeln durch die Metaphern vom Töpfer und von den Eltern und unterstreichen auf der pragmatischen Ebene die Klage JHWHs in V11, dass Israel an seiner absoluten Souveränität zweifelt.³⁷

³⁶ Vgl. Häusl, *Bilder der Not* (s. Anm. 6) 108f.; Häusl, *Geburt* (s. Anm. 6).

³⁷ Berges (s. Anm. 12) 356 sieht VV9-10 sowie V13b als spätere Ergänzungen an: Jes 45,11-13 „oszilliert zwischen Diskussionswort und Gerichtsrede. Schon früh sollte sich die Waage zwischen Disput und Anklage zugunsten letzterer neigen, da zwei Weherufe (45,9–10) eingesetzt wurden, die nicht nur dem exilischen Israel, sondern jedem Hörer die absolute Abhängigkeit vom Schöpfer vor Augen führen. Das Prophetenwort richtet sich an die Gola und an die in ihr, die nicht erkennen wollen, dass JHWH als ‚Gestalter Israels‘ einen fremdländischen Feldherrn als Befreier berufen hat. Doch JHWH lässt sich sein Recht auf die eigenmächtige Geschichtslenkung, das er sich als Schöpfer von Erde, Menschen und Gestirnen erworben hat,

Die Doppelmetapher vom Vater, der zeugt, und von der Frau, die Geburtswehen hat, will die Herkunft und Abhängigkeit von den Eltern, von Vater und Mutter, veranschaulichen. Das in den Metaphern von VV9.10 beschriebene Schöpfungshandeln Gottes fokussiert sowohl die radikale Abhängigkeit des Geschaffenen als auch die vollkommene Souveränität der Gottheit auch in der Geschichte. Sprachlich ist dabei auffällig, dass nicht explizit von der Mutter gesprochen wird. Der Begriff „Mutter“ – nicht das weibliche Bild – scheint für JHWH vermieden zu sein, wie dies auch in Jes 49,14 der Fall ist.³⁸

Auf eine wichtige religionsgeschichtliche Parallele zu den beiden Doppelmetaphern Jes 42,13.14 und Jes 45,10 hat H.-W. Jüngling aufmerksam gemacht. In ägyptischen und altorientalischen Gebeten und Hymnen, die „im religiösen Vollzug und im Ritus“ der exklusiven Bindung an eine Gottheit und der „Vergewisserung des Göttlichen“ dienen, findet sich ebenfalls die Benennung des Göttlichen „als Mann und Frau zugleich.“³⁹ Gerade die Herrlichkeit einer Gottheit und die Totalität ihrer Wirklichkeit führen dazu, sie mit „fraulichen und männlichen Attributen und Eigenschaften“⁴⁰ zugleich auszustatten. H.-W. Jüngling betont deshalb zu Recht, dass der Vergleich einer Gottheit mit Vater und Mutter nicht nur in der persönlichen Frömmigkeit, sondern auch in der Herrlichkeitsbeschreibung von Hochgottheiten seinen Ort hat.⁴¹

Bei einem nochmaligen Blick auf die Doppelmetaphern in Jes 42,13.14 und Jes 45,10 fällt deshalb auf, dass diese Metaphern die Aspekte der Souveränität der Gottheit und der macht- und heilvollen Initiative und nicht die Aspekte der Bindung und Fürsorge veranschaulichen.

Die Verwendung von geschlechtlichen Doppelmetaphern reiht sich darüber hinaus in das deuterocesajanische Bemühen um inklusive Sprache ein. Denn bei der Erwähnung von Personen und Figuren werden in Jes 40-55 regelmäßig beide Geschlechter nebeneinander genannt. In Jes 43,6 wird etwa von JHWHs Söhnen *und* Töchter gesprochen. Das Bemühen um inklusive Sprache kommt besonders gut in Jes 49,14-50,3 zum Ausdruck, wo von Söhnen und Töchtern Zions, von Königen und Fürs-

von keinem Streitig machen: „Ich habe ihn erweckt in Gerechtigkeit, und alle seine Wege werde ich ebnen.“

³⁸ In Jes 66,13 wird JHWH dagegen ausdrücklich mit einer Mutter verglichen. Auch für die Vater-Bezeichnung lässt sich im AT die gleiche Tendenz sie zu vermeiden beobachten; vgl. Böckler (s. Anm. 33), 362 und Vanoni (s. Anm. 10), 39.77: „auf der Suche nach Gott als Vater darf man sich nicht auf das Wort ‚Vater‘ beschränken.“

³⁹ Jüngling (s. Anm. 8) 366.

⁴⁰ Jüngling (s. Anm. 8) 367.

⁴¹ Jüngling (s. Anm. 8) 380ff.

tinnen, von Pflegern und Ammen die Rede ist.⁴² Das Geschlechter-Splitting bei Personenbezeichnungen ist freilich nicht durchgängig zu beobachten, man muss aber damit rechnen, dass an denjenigen Stellen, wo nur von *bānīm* die Rede ist, der Terminus inklusiv als „Kinder“ und nicht exklusiv als „Söhne“ zu deuten ist. Darüber hinaus kennt Deuterocesaja neben der „männlichen“ Größe Jakob-Israel als zweite zu tröstende Größe das „weibliche“ Jerusalem. Zwei Figuren sind es auch, die beauftragt sind, das Heil dem Volk und den Städten zu künden und zu bringen: die Stadtfrau Zion und der Gottesknecht.⁴³

3. Unvergleichlichkeit und Ausschließlichkeit – ein Resümee

Die vorgestellten Texte⁴⁴ enthalten an weiblichen Metaphern die Frau bei der Geburtsarbeit (Jes 42,14) sowie die werdende Mutter (Jes 45,10),⁴⁵ an männlichen Metaphern den Kriegshelden (Jes 42,13), den zeugenden Vater (Jes 45,10) und den die Aufgabe des Lösers wahrnehmenden solidarischen Verwandten (Jes 43,1.3-4).⁴⁶ Geschlechtlich nicht zu differenzieren ist die Metapher der Eltern, die ihre Kinder tragen (Jes 46,3.4) und lieben (Jes 43,4.6).⁴⁷

Die weiblich-männlichen Doppelmetaphern verdeutlichen den Aspekt der Mächtigkeit JHWHs, die Elternmetaphern dagegen beschreiben die Fürsorge und Liebe JHWHs zu Israel. Bindung und Mächtigkeit sind die zentralen Aspekte, die diese deuterocesajanischen Texte in der Gottesvorstellung behandeln. Beide Themen sind auch im hier ausgesparten Text Jes 49,14-50,3 zentral; die Bindung wird dort durch die geschlechtlich differenzierten Bilder der Mutter, des Lösers, des Ehemannes und des

⁴² Vgl. Fischer (s. Anm. 31) 254 und G. Baumann, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern*. SBS 185. Stuttgart 2000, 207.

⁴³ So sind in Jes 40,1.2, Jes 45,13, Jes 46,13, Jes 52,9 das Volk und Zion/Jerusalem unmittelbar nebeneinander genannt, ihnen gilt das Heilshandeln JHWHs. Die Geschlechtergrenze spielt zwischen den beiden Größen, wie es scheint, keine Rolle, wenn JHWH in Jes 51,16 zu Zion sagt: „Du bist mein Volk.“ Inwiefern sich Zion und der Knecht in ihren Aufgaben unterscheiden (vgl. etwa Fischer (s. Anm. 31) 253) muss hier offen bleiben. Im späten Text Jes 61 trägt Zion jedenfalls eindeutig Züge des Knechtes.

⁴⁴ In den Fußnoten wird auch auf den hier nicht besprochenen Text Jes 49,14-50,3 verwiesen.

⁴⁵ Jes 49,15: Mutter in ihrer Bindung an das Kind.

⁴⁶ Jes 49,25.26: Kriegsherr; Jes 49,26: Löser und Retter; Jes 50,1: Ehemann.

⁴⁷ Jes 49,16-23: fürsorgende/r Verwandte/r.

pater familias veranschaulicht, während für die Mächtigkeit der Gottheit allein „männliche“ Bilder aus dem militärischen Kontext Verwendung finden. Neben der die Geschlechtergrenze überschreitenden Familienmetaphorik ist in Jes 49,14-50,3 vor allem die nicht-festlegende sprachliche Gestaltung der Metaphern charakteristisch und wesentlich.⁴⁸

Wenn wir nochmals auf unsere Ausgangsthese blicken, dass sich die für ein monotheistisches Bekenntnis wichtige Vielfalt der Metaphern gerade im Umgang mit der „Genderkategorie“ messen lässt, so sind die Beobachtungen zu Jes 49,14-50,3 richtungsweisend, wenn dort sowohl eine nicht-festlegende Sprache als auch der Wechsel von Metaphern über die Geschlechtergrenze hinweg zu finden sind. In allen hier vorgestellten Texten zeigt sich ebenfalls eine große Offenheit in der Verwendung von Metaphern. Die Aussageintention der männlichen und weiblichen Bilder lässt sich dabei nicht durch unsere Geschlechterstereotypen erklären. So stehen etwa nicht alle weiblichen Bilder für Empathie und Bindung der Gottheit. Auch innerhalb des deuterocesajanischen Textkorpus variieren die für eine Aussage verwendeten Metaphern und werden Einzelmetaphern auf überraschende Weise miteinander verknüpft. So wird für Empathie und Bindung der Gottheit sowohl geschlechtlich differenzierte als auch geschlechteroffene Metaphorik verwendet. Für den Aspekt der Mächtigkeit der Gottheit können sowohl männliche Metaphern als auch geschlechtliche Doppelmetaphern stehen. Um beide Aspekte zugleich anzusprechen, wird etwa in Jes 40,10.11 die Hirtenmetaphorik mit Eltermetaphorik verknüpft.

Unter Gender-Perspektive gehört zu dieser Offenheit im Umgang mit Metaphern das Nebeneinander von geschlechtlichen Doppelmetaphern und geschlechteroffenen Bildern. Denn durch die Verknüpfung dieser beiden sprachlichen Ausdrucksweisen können ihre spezifischen „Gefahren“ vermieden werden. Die weiblich-männlichen Doppelmetaphern stehen nämlich in der Gefahr auf Geschlechterstereotypen festgelegt und essentialistisch interpretiert zu werden: Das Weibliche komme etwa nur im Gebären oder im Mutter-Sein zu sich selbst und könne nur aufgrund dieser Aspekte in der Gott-Rede aufscheinen. Die geschlechteroffenen Gottesbilder stehen dagegen in der Gefahr, dass aus Offenheit Unsichtbarkeit erwächst, und dass im Sinne des Androzentrismus eine Gleichsetzung von Gott und Mann begünstigt wird.

Metaphernvielfalt und -offenheit sind in Deuterocesaja der Versuch die Unvergleichlichkeit JHWHs sprachlich zum Ausdruck zu bringen.

⁴⁸ Häußl, Gottesbilder in Jes 49,14-50,3 (s. Anm. 6).

Daneben wird, wie eingangs dargelegt, in Deuterojesaja aber auch JHWHs Ausschließlichkeit im Sinne eines expliziten monotheistischen Bekenntnisses besonders betont.

Um diese beiden Aspekte der Unvergleichlichkeit und Ausschließlichkeit vereinen zu können, muss ein stark integratives Potential im JHWH-Glauben vorhanden sein, ohne dass dabei auf die Universalität oder das Entstehen für Gerechtigkeit verzichtet wird.⁴⁹ Die unter Genderperspektive vorgenommene Durchsicht der deuterojesajanischen Gottesbilder bestätigt diese Aspekte. Denn das Motiv des Tragens ist eindeutig als Integration von Göttinnenbildern und -funktionen zu werten. Die geschlechtlichen Doppelmetaphern von „Mann und Frau“ beschreiben dagegen die Totalität der Wirklichkeit und eignen sich daher besonders die Mächtigkeit und Universalität JHWHs zu verdeutlichen. Zugleich müssen die weiblichen Bilder für Gott auch als notwendiger Bezug des Einen Gottes auf alle elementaren Grundbedürfnisse der Menschen gewertet werden.⁵⁰ E.A. Knauf fasst diese für den Monotheismus wesentlichen Aspekte prägnant zusammen: „Nur ein Gott, der bereit ist, die für das menschliche Leben wesentlichen Funktionen anderer Götter und Göttinnen zu übernehmen, kann auf lange Sicht erwarten, sich gegen seine Konkurrenz durchzusetzen.“⁵¹

⁴⁹ Vgl. M.-Th. Wacker, „Monotheismus“ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: dies., *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht*. Münster 2004, 139-155.

⁵⁰ Vgl. Fischer (s. Anm. 31) 255f: „Da mit dem Weiblichen elementare Grundfunktionen und -bedürfnisse der Menschen angesprochen werden, muss der Eine Gott auch diese ansprechen und integrieren.“

⁵¹ Knauf (s. Anm. 5) 43.