

Maria Häußl

„Ich aber vergesse dich nicht“

Gottesbilder in Jes 49,14-50,3

1. Gott als Mutter und ... - Problemhorizont

Der Jubilarin ist der Text Jes 49,14-50,3 bestens bekannt, hat sie ihn doch in ihrem Artikel „Mutter Zion im Alten Testament“ unter dem Aspekt der Mütterlichkeit Zions und in ihrem Buch „Denn Gott bin ich, und kein Mann“ unter dem Aspekt der „Mütterlichen Aussage über Gott“ behandelt; sie ist dabei jeweils auf die Rede von Gott als Mutter in V. 15 eingegangen.¹ Wenn nun erneut den Gottesbildern in Jes 49,14-50,3 nachgegangen werden soll, so steht nicht allein das mütterliche Bild für Gott im Zentrum. Die „Neu-Entdeckung“ dieser Gottesmetapher geschah bereits Mitte der 70er Jahre, als die Feministische Theologie auf die weiblichen Gottesbilder in atl Texten aufmerksam machte.² Um die Muttermetapher in Jes 49,15 aber richtig zu verstehen, darf sie nicht isoliert und ohne Kontext betrachtet werden. Um ihre Bedeutung für die Gott-Rede ermessen zu können, muss vielmehr das Nebeneinander der Gottesbilder in Jes 49,14-50,3 insgesamt beschrieben werden, ist dem „switch of metaphors“ in diesem Text nachzugehen, wie *Marjo Korpel* es nennt.³ Konkret stellen sich also die Fragen, wie der Text Jes 49,14-50,3 Metaphern verwendet, um Gott zu beschreiben, und wie insbesondere der Wechsel der Geschlechterbilder motiviert ist?

2. Eine Disputation über Gottesbilder - Textauslegung

Jes 49,14-50,3 ist im deuterocesajanischen Textkorpus kein beliebiger Text; er eröffnet vielmehr den zweiten Teil Jes 49-55, der sich Zion zuwendet, wäh-

¹ Vgl. Helen Schüngel-Straumann, Mutter Zion im Alten Testament; in: H. Schüngel-Straumann/T. Schneider (Hg.), *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten* (FS Elisabeth Gössmann), Freiburg 1993, 19-30; hier zitiert nach: Dies., *Anfänge feministischer Exegese. Gesammelte Beiträge, mit einem orientierenden Nachwort und einer Auswahlbiographie* (Exegese in unserer Zeit 8), Münster 2002, 267-279; Helen Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz 1996, 57ff.

² Vgl. Silvia Strahm Bernet/Doris Strahm, *Gott/Göttin*, in: WFTb 2.Auflage, 244-247.

³ Marjo Ch. A. Korpel, *A Rift in The Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (UBL 8), Münster 1990 251.

rend der erste Teil Jes 40-48 vorrangig die Exilierten in Babylon adressiert.⁴ In seiner Zentralität ist dieser Text vergleichbar mit dem Einleitungstext Jes 40,1-11 und dem daran anschließenden Text Jes 40,12-31, der den ersten Teil Jes 40-48 eröffnet. Ähnlich wie Jes 40,12-31 ist auch Jes 49,14-50,3 als Disputation gestaltet.

Jes 49,14-50,3 wird in der Regel als Komposition gesehen, die bereits auf andere Deuterocesajatekte Bezug nimmt.⁵ Fraglich ist in der Auslegung v.a. die Zugehörigkeit von Jes 50,1-3 zum vorausgehenden Text Jes 49,14-26.⁶ Denn die Redesituation ist verändert: Ist in Jes 49,14-26 Zion wegen ihrer Kinder angesprochen, sind in Jes 50,1-3 die Kinder wegen ihrer Mutter Zion angesprochen.⁷ Die behandelten Themen bleiben allerdings gleich: Auch in Jes 50,1-3 werden die Beziehung JHWHs zu Zion und der Zweifel an der Mächtigkeit JHWHs problematisiert.

Die Komposition Jes 49,14-50,3 wird strukturiert durch vier Einwände und deren Entgegnungen:

	Sprechende/r	Inhalt
V. 14	Zion	1. Einwand: JHWH hat Zion verlassen und vergessen.
V. 15-23	JHWH	Entgegnung: JHWH hat Zion nicht vergessen. V. 15-19 Zion wird reiche Nachkommenschaft sehen und hören. V. 21 Zion wundert sich, woher ihre Kinder kommen. V. 22.23 Zions Söhne und Töchter werden zurückgebracht, umsorgt von Königen und Fürstinnen.
V. 24	[Zion]	2. Einwand: Können die Kinder einem Mächtigen entrissen werden?
V. 25.26	JHWH	Entgegnung: JHWH selbst wird die Kinder Zions retten und auslösen.
V. 1	JHWH	3. zu erschließender Einwand der Kinder Zions: JHWH hat Zion nicht vergessen, sondern verstoßen Entgegnung: Es gibt keine endgültige Scheidung Zions. Sie ist Leidtragende, aber nicht Schuldige.

⁴ Ulrich Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg 1998, 549 sieht in Jes 49,14-50,3 etwa die Eröffnung der 1. Jerusalemer Redaktion durch die heimgekehrte Gola.

⁵ So etwa Ulrich Berges, *Jesaja* (s. Anm. 4) 373ff oder Odil H. Steck, *Beobachtungen zu Jesaja 49,14-26*, in: BN 55 (1990) 36-46.

⁶ Richtsje Abma, *Bonds of Love. Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery* (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hos 1-3, Jeremiah 2-3) (*Studia Semitica Neerlandica* 40), Assen 1999 63f sieht Jes 50,1-3 etwa als eigene, vom vorausgehenden Text Jes 49,14-26 zu trennende kleine Einheit.

⁷ Richtsje Abma, *Bonds* (s. Anm. 6) 64.

- V. 2 JHWH 4. zu erschließender Einwand der Kinder Zions:
JHWH hat keine Macht.
- V. 2.3 Entgegnung: Am Austrocknen des Wassers zeigt sich
- JHWHs Macht im Chaoskampf
 - JHWHs Schöpfungsmacht
 - JHWHs Wirken im Exodus.

In V. 14 sagt Zion erstens, JHWH habe sie verlassen (עזב) und vergessen (שכח). JHWH antwortet darauf mit der rhetorischen Frage (V. 15), wie denn eine Frau ihren Säugling vergessen könne; und selbst wenn das möglich sein sollte, JHWH werde Zion nie vergessen.⁸ Ein bereits für eine Mutter undenkbares Handeln wird für JHWH negiert. Damit erscheint JHWHs Bindung zu Zion stärker als die Bindung einer Mutter an ihren Säugling. Die Entgegnung JHWHs geht dabei nur auf das zweite Verb שכח, vergessen, ein, während das erste Verb עזב, verlassen, in der JHWH-Rede V. 15-26 nicht aufgegriffen wird. Diese fehlende Bezugnahme auf עזב erweist sich dann in Jes 50,1 als Anstoß für den dritten Einwand, der da lautet, JHWH habe Zion nicht vergessen, sondern verstoßen.

Das Stichwort עזב im Munde Zions (V. 14) lässt verschiedene AuslegerInnen vermuten, dass Zion von JHWH als ihren Ehemann spreche, der sie verlassen habe. Eine solche engführende Verknüpfung von עזב mit Ehemetaphorik ist allerdings nicht überzeugend.⁹ Auch wenn es sich in Deuterojesaja um ein Themawort der Ehemetaphorik handeln sollte, kann עזב diese Vorstellung nicht allein hervorrufen. עזב ist vielmehr ein allgemeiner Terminus der Klage, der mit ganz unterschiedlichen Gottesbildern verknüpft sein kann.¹⁰

In V. 16-23 beschreibt JHWH anschließend, was es bedeutet, Zion nicht vergessen zu haben. Zion wird wieder aufgebaut und v.a. neu bevölkert werden. Die Verheißung reicher Nachkommenschaft ist zentral, und Zion kommt dabei als „neue“ Mutter, nicht aber als Ehefrau in den Blick. Ihre Mutterschaft ist kontrastiert mit ihrer Selbstbeschreibung als kinderlos, unfruchtbar, verbannt in der Ferne, allein übrig geblieben (V. 21), „zukunftslos“, wie *Ulrich Berges* es formuliert.¹¹ Deshalb fragt sich Zion auch (V. 21), wer ihr denn die Kinder geboren (ילד) bzw. großgezogen habe (גדל Pi.). Auf diese Frage Zions,

⁸ Vgl. Ulrich Berges, *Jesaja* (s. Anm. 4) 373.

⁹ Vgl. etwa Helen Schüngel-Straumann, *Mutter Zion* (s. Anm. 1), 274; Gerlinde Baumann, *Prophetic Objections To YHWH as the Violent Husband of Israel. Reinterpretations of the Marriage Metapher in Second Isaiah (Isa 40-55)* in: A. Brenner (Hg.), *Prophets and Daniel. A Feminist Companion to the Bibel* (2nd Series), Sheffield 2001, 88-120, 102 lässt offen, ob in der Klage V. 14 wirklich eine Eheverhältnis angesprochen ist, weist aber darauf hin, dass das Verb עזב im Kontext der Ehemetaphorik bedeutungsvoll ist.

¹⁰ Vgl. etwa Ps 38,22, Kgl 5,20; in Ps 27,9 findet sich ebenfalls ein elterliches Bild für JHWH in Verbindung mit dem Verb עזב.

¹¹ Ulrich Berges, *Jesaja* (s. Anm. 4) 373.

woher ihre „neuen“ Kinder kommen, antwortet JHWH in V. 22.23, dass Völker und Nationen ihre „neuen“ Söhne und Töchter am Busen bringen bzw. auf den Schultern tragen werden (אָנאַרן Hif., אָנאַרן) und dass Könige und Fürstinnen Pfleger (אַמאָן) und Ammen (אַמאָן Hif.) sein werden. JHWHs Antwort entfaltet das Bild der Kleinkinder, die versorgt und großgezogen werden müssen, also weiter und setzt dabei an die Stelle von Großziehen „Bringen am Busen“, „Tragen auf den Schultern“ sowie „Pfleger und Amme sein“. V. a. das Tragen meint nicht einfach die „Rückkehr aus dem Exil“, sondern ist sowohl im sozialen als auch im religiösen Kontext nahezu Synonym für die Fürsorge der (göttlichen) Eltern für ihre kleinen Kinder.¹² Dieses Motiv des „tragenden Gottes“ findet sich auch im AT mehrmals für JHWH, wenn er als elterlicher Gott beschrieben ist.¹³ In V. 22.23 ist JHWH zwar nicht derjenige, der selbst wie ein Elternteil die Kinder trägt und versorgt. Aber er ist Mitwirkender bei der Versorgung der Kinder. Wenn JHWH seine Hand hebt und ein Zeichen bei den Völkern aufrichtet, dann ist wie in Jes 11,11f eher an einen Schwurgestus¹⁴ und weniger an eine militärische Machttat zu denken.¹⁵ JHWHs Mitwirkung an der Versorgung der Kinder schließt sich zudem gut an den Vergleich JHWHs mit einer Mutter in V. 15 an. Dass ab V. 20 auch Zion als Mutter vorgestellt ist, darf nicht dazu verleiten, JHWH hier als Ehemann oder Vater einzutragen. Denn auch in Jes 66,7-13 geht das Bild Zions als Mutter über in die Vorstellung von JHWH als Mutter.¹⁶

Für die Gott-Rede in Jes 49,14-50,3 ist außerdem bedeutsam, dass bei der Erwähnung der verschiedenen Personengruppen in V. 22.23 regelmäßig beide Geschlechter nebeneinander genannt sind: Söhne und Töchter Zions, Könige und Fürstinnen, Pfleger und Ammen. Bereits *Irmtraud Fischer* und *Gerlinde Baumann* werten dieses Bemühen um inklusive Sprache als ein Kennzeichen

¹² Das Tragen von Kindern wird etwa bei weiten Wanderungen erwähnt oder dargestellt, z.B. in Gen 21,14 oder auf Abbildungen der neuassyrischen Palastreliefs (vgl. Irene Schwyn, Kinderbetreuung im 9. – 7. Jahrhundert. Eine Untersuchung anhand der Darstellungen auf neuassyrischen Reliefs, in: *lectio difficilior* 1 / 2000 (www.lectio.unibe.ch)). Die neuassyrische Königsideologie beschreibt Göttinnen als den König tragende und versorgende Gottheiten (vgl. Manfred Weippert, Die Bildsprache der neuassyrischen Prophetie, in: H. Weippert/K. Seybold/M. Weippert, Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (OBO 64), Freiburg/Göttingen 1985, 55-93).

¹³ Z. B. in Jes 46,3.4, Jes 63,9, Jes 66,12, Num 11,12, Dtn 1,30.31; vgl. Maria Häusl, Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen, in: H. Irsigler (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (QD 209), Freiburg 2004, 258-289, 280-282; Ruth Scoralick, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg 2002, 52.126f

¹⁴ Vgl. Gerlinde Baumann, *Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage*, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 220-250, 228f.

¹⁵ So Ulrich Berges *Jesaja* (s. Anm. 4) 374.

¹⁶ Vgl. Maria Häusl, *Gott als Vater* (s. Anm. 13) 278f.

der deutero- und tritojesajanischen Sprache insgesamt,¹⁷ das der Intention entspringt, männliche und weibliche Personen mit ihren Lebenswelten sichtbar zu machen.¹⁸ Für die deuterojesajanische Rede von Gott kann also ein ähnliches Bemühen vermutet werden.

In V. 24 formuliert Zion als zweiten Einwand, dass es nicht leicht sei, einem Starken d.h. einer Weltmacht, „die Beute“ zu entreißen. JHWHs Zusicherung, Zion wie eine Mutter nicht vergessen zu haben und die Kinder heim tragen zu lassen, reicht also nicht aus. Wird sich JHWH als mächtig genug erweisen, um diese Rückkehr bewirken zu können? JHWH entgegnet (V. 25.26), dass er selbst Zions Kinder befreien werde. Der Blick ist nicht mehr auf die Heimführung gerichtet, sondern auf die Befreiungstat, die der Heimkehr vorausgehen muss. Wollte man das Bild der Kleinkinder aus V. 21-23 in V. 25 fortgeführt sehen, so müsste man in der Rettungstat JHWHs die „Geburtsstunde“ der Kinder sehen.¹⁹ Bei genauer sprachlicher Analyse dieses Textabschnittes V. 24-26 fällt auf, dass JHWHs zwar als mächtig, aber nicht ausschließlich als kämpfender Krieger gezeichnet ist. Denn V. 25 beginnt mit Passivformulierungen und das für JHWHs Handeln verwendete Verb *רָיַב* besitzt keine militärische Konnotation. Allein die Bilder vom Essen und Trinken deuten ein von JHWH angerichtetes Blutbad an. Zentral sind die abschließenden Selbstbezeichnungen JHWHs als „Retter“ und „Löser“ in V. 26. Die Bezeichnung als „Löser“ impliziert die Vorstellung von Gott als einem nahen Familienangehörigen, der bestimmte Pflichten seinen Verwandten gegenüber hat; die Auslösung und Rückführung des verlorenen „Sippen-Eigenen“ gehört wesentlich dazu.²⁰ JHWHs Mächtigkeit wird sich zwar im Kampf mit der (militärischen) Weltmacht Babel erweisen, die Gottheit erscheint dabei aber nicht in erster Linie als Kriegsherr und Kämpfer, sondern als Retter und Löser.

„Mit 49,14-26 ist die Überzeugungsarbeit ... keineswegs beendet, im Gegenteil. Kaum ist der Vorwurf, JHWH habe Zion vergessen, abgewehrt, kommt es mit 50,1 zur Verschärfung der Disputation. Nicht vergessen habe JHWH Zion, lautet der Einwand, sondern verstoßen!“²¹ JHWH habe Zion, so der dritte nun von den Kindern Zions vorgebrachte Einwand, wie eine geschiedene Ehefrau endgültig entlassen. Zugleich habe er als pater familias seine Kinder in die Schuldklaverei verkauft. Die anschließende Entgegnung auf

¹⁷ Gerlinde Baumann, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH - Israel in den Prophetenbüchern* (SBS 185), Stuttgart 2000, 207.

¹⁸ Irmtraud Fischer, *Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern*, in: L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh ²1999, 246-257, 255.

¹⁹ Odil H. Steck, *Beobachtungen* (s. Anm. 5) 38, der in V. 25 die Antwort auf die erste Frage aus V. 21 sieht: „Und schließlich – 'Wer hat mir diese geboren?' Antwort: Jahwe hat sie aus den Fängen Babels gerettet (V. 25f); dies ist gleichsam ihre Geburtsstunde.“ Jes 42,13f verwendet beispielsweise Geburtsmetaphorik für JHWHs Befreiungshandeln.

²⁰ Gottfried Vanoni, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 159), Stuttgart 1995 59f.

²¹ Ulrich Berges, *Jesaja* (s. Anm. 4) 375.

diesen Vorwurf distanziert sich in zweifacher Hinsicht von der Ehemetaphorik, wie sie in Hos, Jer und Ez verwendet ist. Dort verdeutlicht das Bild der Ehe den Abfall Israels / Zions von JHWH. Ehebruch erscheint als Metapher für die Schuld, Vergewaltigung und Scheidung erscheinen als Metaphern für die Strafe.²² Jes 50,1 kann insbesondere als Auslegung des Rechtsfalls Jer 3,1 verstanden werden,²³ wo mit Verweis auf die Rechtsbestimmung Dtn 24,1-4 festgestellt wird, dass nach einer vollzogenen Scheidung der Frau Israel von ihrem Ehemann JHWH eine Wiederaufnahme der Beziehung und eine Rückkehr in die Ehe für beide unmöglich ist. Die Entgegnung in Jes 50,1 distanziert sich nun von der Ehemetaphorik, indem sie die in Jer 3,1 vorausgesetzte Scheidung schlicht negiert. „Da niemand aber einen solchen Scheidebrief vorweisen könne, seien auch der Fall Jerusalems und das nachfolgende Exil nicht als Entlassung der Frau Zion durch JHWH zu deuten.“²⁴ Noch ein zweiter Aspekt, der für die Ehemetaphorik wesentlich ist, wird in Jes 50,1 ebenfalls negiert: Zion wurde nicht wegen ihrer eigenen Schuld „entlassen“, sondern wegen der Schuld der Kinder.²⁵ Diese Konstellation, dass die Stadt Zion wegen der Schuld ihrer Kinder „zerstört“ wurde, findet sich auch in den Klgl und in Jer 4-10, die weitgehend ohne Ehemetaphorik auskommen, während die Ehemetaphorik gerade die „Ehefrau“ als schuldig ansieht. Ein solcher Schuldvorwurf wird hier zurückgenommen, Zion ist nicht schuldig, sie ist „nur“ Leidtragende. Mit diesen beiden inhaltlichen Abänderungen der Ehemetaphorik wird aber deren Angemessenheit insgesamt fraglich. Denn die wesentlichen Aspekte der Ehemetaphorik sind in Jes 50,1 negiert: Es gibt weder eine Schuld Zions, die die Scheidung verursacht hätte, noch eine Scheidung.²⁶

Jes 50,2 wiederholt als viertes Problem erneut den Zweifel an der Wirkmächtigkeit JHWHs. Auch die (heimzukehrende) Bevölkerung Zions zweifelt an JHWHs Macht zur Rettung, wie dies zuvor Zion in Jes 49,24 getan hat. Diesem Zweifel antwortet JHWH, dass er das Meer austrocknen und die Flüsse zur Wüste machen werde. Das Motiv des Austrocknens des Wassers ist in seiner Deutung offen und kann als Chaoskampfmotiv, Schöpfungsmotiv und als Verweis auf die Exodusthematik verstanden werden.²⁷ Die Trauer des Himmels in V. 3 kann ebenfalls als Theophanie, näherhin als Ausdruck der Trauer JHWHs, interpretiert werden, der mit Trauer auf die fehlende Reaktion der Kinder Zions in V. 2 antwortet.²⁸

²² Zur Ehemetaphorik in Hos, Jer und Ez vgl. Gerlinde Baumann, *Liebe* (s. Anm. 17) 91-174.

²³ Als Auslegungen zu Jer 3,1 können auch Jer 3,6-12 und Hos 3 interpretiert werden.

²⁴ Ulrich Berges, *Jesaja* (s. Anm. 4) 375; vgl. auch Richtsje Abma, *Bonds* (s. Anm. 6) 74.

²⁵ Richtsje Abma, *Bonds* (s. Anm. 6) 73f., Gerlinde Baumann, *Objections* (s. Anm. 9) 106.

²⁶ Gerlinde Baumann, *Objections* (s. Anm. 9) 106 beurteilt die Ehemetaphorik dieses Textes folgendermaßen: "We can conclude the following: In Isa. 50,1, there is a denial of YHWH's divorce from Jerusalem. She is not a sinner; her children are to blame. The imagery of Jerusalem remains, however, within the framework of the patriarchal marriage. Nonetheless, only YHWH plays an active role, whereas the wife is completely passive and is being acted upon."

²⁷ Richtsje Abma, *Bonds* (s. Anm. 6) 75-77.

²⁸ Richtsje Abma, *Bonds* (s. Anm. 6) 80f.

3. Gott in der Vielfalt – ein Überblick

Bereits auf der rein sprachlichen Ebene muss die nicht festlegende Verwendung von Metaphern konstatiert werden. Denn die Gott-Rede in Jes 49,14-50,3 zeichnet sich durch folgende sprachliche Gestaltungen aus.²⁹ Beim Vergleich JHWHs mit einer Mutter wird durch das sprachliche Mittel der Negation die Unähnlichkeit und Unvergleichlichkeit der Gottheit hervorgehoben (V.15). Bei der Beschreibung der Mächtigkeit JHWHs werden JHWH kaum militärische Kampfhandlungen zugesprochen (V.25f). Durch die Negierung der Schuld Zions und der Scheidung ist die Angemessenheit der Ehemetaphorik insgesamt in Frage gestellt (V. 1). Und das Motiv des Austrocknens des Wassers ist schließlich in dreifacher Weise deutbar als Chaostkampfmotiv, als Schöpfungsmotiv und als Verweis auf die Exodusthematik (V. 2).

Als weiteres wichtiges Moment der Nicht-Festlegung auf eine einzige Gottesvorstellung ist der Wechsel in den Metaphern zu benennen. Wenn wir die Abfolge der Metaphern betrachten, so wechseln sie sich nicht nur einfach ab, sondern überlagern einander sogar.

Thema: Bindung						
Bild: Familie	Mutter	fürsorgende/ Verwandte/r		Löser	Ehe- mann pater fam.	
	V. 15	V. 16-23	V. 25-26	V. 26	V. 1	V. 2.3
Bild: (militär.) Kampf		Militärische Handlungen	Kriegsherr, Kämpfer	Retter		Chaos- kämpfer Schöpfer Gott des Exodus
Thema: Mächtigkeit						

Bindung und Mächtigkeit sind die zentralen Aspekte, die in der Gottesvorstellung angefragt sind. Die Gott-Metaphern sind entsprechend aus dem Bereich der Familie und des (militärischen) Kampfes genommen. Aus dem Bereich der Familie stammen die Bilder der Mutter, der/des fürsorgenden Verwandten, des Löser, des Ehemannes und des pater familias, aus dem kriegerischen Bereich stammen die Bilder des Kriegsherrn, des Kämpfers, und – mythologisch erweitert – des Herrn über die Welt, ihrer Mächte und der Ge-

²⁹ Gottfried Vanoni, Vater (s. Anm. 20), 27.

schichte. Diese beiden bildspendenden Bereiche wechseln sich regelmäßig ab und überlagern einander in V. 16-23 bzw. in V. 26. Der Wechsel in den Metaphern muss ernst genommen werden, denn er dient dazu, die Aspekte der Bindung/Treue und Mächtigkeit in der Gottesvorstellung aufs engste miteinander zu verknüpfen. Deshalb darf die Vielfalt der Gottesbilder nicht zugunsten einer Festlegung JHWHs auf eine einzige Vorstellung aufgegeben werden. Es widerspricht der aufsprenghenden Strategie des Textes geradezu, JHWH bereits in V. 14 als Ehemann zu sehen.

Wie ist nun der Wechsel der Geschlechterbilder motiviert? Der Aspekt der Mächtigkeit JHWHs ist mit keinen expliziten weiblichen Bildern verknüpft, wie wir dies etwa in der Doppelmetapher von Kriegsheld und Gebärende in Jes 42,13.14 vorfinden. Aber V. 16-23 sind geschlechteroffen formuliert; es kann vom Text her nicht entschieden werden, ob JHWH als Verwandte oder Verwandter bei der Heimkehr der Kinder mitwirkt. Außerdem versucht V. 25-26 ein einseitig kriegerisches und damit stark männliches Bild der Gottheit zu vermeiden. Ein explizites Nebeneinander von Geschlechterbildern verwendet Jes 49,14-50,3, um JHWHs Bindung und Beziehung zu Zion und ihren Kindern zu beschreiben. JHWH ist Mutter ihrem Kind gegenüber, ist Ehemann der Ehefrau gegenüber, ist Verwandte/r mit der Aufgabe des Lösers. Dabei handelt es sich um wesentliche, für eine Familie konstitutive Beziehungen, mit denen JHWHs schützende und fürsorgende Bindung beschrieben ist.

Jes 49,14-50,3 zeigt damit, dass die Gott-Rede die elementaren Erfahrungen der Menschen ansprechen muss.³⁰ So wie die inklusive Sprache die Lebenswelten von Frauen und Männern sichtbar machen will, so muss der Eine Gott auch „die mit dem Weiblichen verbundenen elementaren Grundfunktionen und -bedürfnisse der Menschen ansprechen und integrieren.“³¹ Dieser Text bestätigt also ein gerade für den Monotheismus wesentliches Merkmal der Gott-Rede. Der Wechsel der Gottesmetaphern, insbesondere der Wechsel über die Geschlechtergrenze hinweg, macht deutlich, dass von dem Einen Gott angemessen nur in der Vielfalt von Gottesbildern gesprochen werden kann.³² Die

³⁰ Vgl. Ernst A. Knauf, Ist die Erste Bibel monotheistisch?, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ATHANT 82), Zürich 2003, 39-48, 45: „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.“

³¹ Irntraud Fischer, Jesaja (s. Anm. 18) 254.

³² Vgl. Ernst A. Knauf, Erste Bibel (s. Anm. 30), 47: „Die Pluralität der Aspekte und Bilder verhindert [damit] effektiv, dass es vom Einen Gott auch nur ein – oder eben das – Gottesbild gibt.“ Mit Blick auf die Integration von weiblich-mütterlichen Bildern schreibt Helen Schüngel-Straumann, Das weibliche Antlitz Gottes, in: Dies., Anfänge feministischer Exegese. Gesammelte Beiträge, mit einem orientierenden Nachwort und einer Auswahlbiographie (Exegese in unserer Zeit 8), Münster 2002, 297-306, 301: „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 nicht von ihm gesprochen werden kann.“

Gott-Rede in Jes 49,14-50,3 kann als beispielhaft gelten in ihrer sprachlich nicht festlegenden Ausdrucksweise und in ihrem sogar die Geschlechtergrenze übersteigenden Wechsel der Metaphern.³³ Dabei ist hinter dieser Rede von Gott, die „die für das menschliche Leben wesentlichen Funktionen“³⁴ integriert und Bilder vielfältig, aufbrechend und überlagernd einsetzt, immer die für Deuterocesaja so zentrale Frage mitzuhören: „Mit wem wollt ihr mich vergleichen, neben wen mich stellen?“

³³ Gottfried Vanoni, Vater (s. Anm. 20), 27: „Mit Nachdruck ist in diesem Zusammenhang auf eine Besonderheit der biblischen personalen Gott-Metapher hinzuweisen, die man Aufbrechung oder Aufspaltung nennen könnte. Durch sie wird bewirkt, dass die Metaphern treffend und doch nicht festlegend sind. ... Besonders wirksame Mittel zur Aufbrechung von Vorstellungen sind die Negation und die Pluralisierung bzw. Dualisierung. Der Spezialfall der Dualisierung liegt in Texten vor, die Gott als Frau und Mann vergegenwärtigen.“

³⁴ Ernst A. Knauf, Erste Bibel (s. Anm. 30) 45.