

Irmtraud Fischer

Das Buch Jesaja

Das Buch der weiblichen Metaphern

Die Jesaja-Forschung ist in den letzten zwei Jahrzehnten in einem ähnlich gravierenden Umbruch begriffen wie die Pentateuchforschung. Die klassische Dreiteilung des Buches in Jes 1-39 (I, Protojes), 40-55 (II, Deuterojes) und 56-66 (III, Tritojes), die mit den Datierungen vorexilisch, exilisch und (früh-)nachexilisch verbunden war, ist so nicht mehr zu halten: In Jes 1-39 finden sich Texte, die nicht älter sind als jene aus Jes 56-66 und mit einzelnen Redaktionen des gesamten Jesajabuches zusammenhängen. Für die Datierung läßt sich grob feststellen, daß frühe, vorexilische Texte im ersten Buchteil stehen, im zweiten sicherlich exilische Texte vorhanden und im dritten ausschließlich nachexilische Texte gesammelt sind.

Wie kaum in einer anderen alttestamentlichen Schrift wird bei Jes klar, daß das Buch, obwohl es die unterschiedlichen Entstehungskontexte nicht eibnet, als Ganzes als »Jesaja« gelesen werden will. Eine Kommentierung des fortlaufenden Textes erscheint nicht sinnvoll, weil die relevanten Einzelthemen und Motive im Buchverlauf variierend aufgegriffen werden und es so zu ständigen Wiederholungen kommen würde. Die feministisch bedeutsamen Fragestellungen werden im folgenden thematisch gebündelt. Die Botschaft des Buches, die das Wirken des »Heiligen Israels« in der Geschichte Judas und Jerusalems durch etwa ein halbes Jahrtausend aufzeigt, ist weder primär an Frauen gerichtet noch handelt sie vorrangig von Frauen. Jes greift aber in

einer auffälligen Breite zu weiblichen Metaphern, um die Gottesbotschaft zu vermitteln. Diese lassen einerseits auf die soziokulturellen Lebensbedingungen von Frauen, andererseits auf die Vorstellungen vom weiblichen sozialen Geschlecht (gender) in Alt-Israel schließen. Für die metaphorische Sprache ist dabei zu berücksichtigen, daß ein bestimmtes Grundbild (z.B. »Ehefrau«) sich konsequent sowohl in negativ (z.B. »Dirne«) als auch positiv (z.B. »Braut«) konnotierter Richtung entfaltet. Dabei sind die Gegenbilder als zwei Seiten ein und derselben Medaille zu verstehen. Die für Frauen negativen Folgen solcher Bilder müssen damit nicht in der primären Intention der metaphorischen Sprachwahl liegen, sind aber in bezug auf die Rezeption und die Wirkungsgeschichte nicht zu vernachlässigen.

♀ Frauengestalten in Jes

»Historische« Frauenpersönlichkeiten

Die wenigen Frauen, von denen das Buch erzählt, sind namenlose Frauen von Männern mit Namen (vgl. Laffey 1988, 172). Im unter ChristInnen wohl bekanntesten Vers des gesamten Buches, in Jes 7,14, kündigt der Prophet als Zeichen für König Ahas an, daß »die junge Frau«, die schwanger ist, einen Sohn gebären wird. Diesem wird sie den Namen »Immanuel«, »Gott mit uns«, geben. Der Name, den die junge Frau wählt, ist ein Vertrauensbe-

kenntnis zu dem die Stadt schützenden Gott (vgl. Ps 46) und steht hierin in Opposition zum Unglauben des Königs (7,12). Außer der reproduktiven Tätigkeit und der bekenntnishaften Benennung des Kindes erfahren wir von der Frau nichts (es wird aber auch nicht explizit gesagt, wer der Vater des Kindes ist). Vermutlich war sie eine junge Frau im Palast des Königs Ahas. Der bestimmte Artikel (»die junge Frau«) könnte darauf schließen lassen, daß sie beim Gespräch des Propheten mit dem König anwesend war (vgl. Engelken 1990, 53). Die typologische Exegese hat das angekündigte Zeichen nach der griechischen Bibelübersetzung (»Jungfrau«) auf die Jungfrauengeburt Jesu hin gedeutet (vgl. Mt 1,23). Von dieser Frau gewiß zu unterscheiden ist die Prophetin von Jes 8,3, zu der Jesaja geht, die schwanger wird und ebenfalls einen Sohn gebiert. Diesen soll jedoch nach göttlicher Anweisung der Vater mit dem Namen »Maher-Schalal-Hasch-Bas«, »Raubebald-Eilebeute« (Luther), benennen. Mit »der Prophetin« kann nicht einfach Jesajas Ehefrau bezeichnet sein, da diese »die Frau des Propheten« heißen würde, was in der Rede des Propheten ungewöhnlich genug wäre. Sollte »die Prophetin« Jesajas Ehefrau gewesen sein, ist aufgrund dieser Bezeichnung anzunehmen, daß auch sie prophetisch tätig war. Es sind jedoch keinerlei Worte unter ihrem Namen überliefert. Sie ist der Tradition ausschließlich in der klassischen Frauenrolle der Mutter bekannt. Von dem Sohn, der in Jes 9,5 als Heilsbringer geboren wird, sind weder Vater noch Mutter bekannt, sondern nur seine Recht und Gerechtigkeit bringende Funktion auf dem Königsthron Davids. Vom Geistträger aus 11,1-5 ist ebenfalls nur die genealogische Linie Davids angeführt. Alle in Jes 7-11 angeführten Kinder sind Knaben; ein Mädchen mit zeichenhaftem Namen (vgl. Hos 1,6) oder spezifischer, wenn auch zeitlich begrenzter Heilsfunktion gibt es in Jes nicht.

♂ Rekurs auf die (fast ausschließlich) männliche Tradition

Wenn in Jes auf Personen aus Geschichte und Tradition **des Volkes verwiesen wird**, so sind diese **ausschließlich männlich** – mit einer **einzigsten Ausnahme**: In 51,2a werden die **HörerInnen aufgerufen, auf »Abraham, euren Vater, und Sara, die euch gebar«, zu blicken. Allerdings schreibt bereits V.2b die Verheißung ausschließlich dem Patriarchen zu. Dadurch wird klar, daß in der grammatikalisch männlichen Form von den Eltern Israels gesprochen wird. Dabei würde im Rahmen der in Dtjes verankerten Metaphorik der unfruchtbaren, kinderlosen Frau (Zion) die lange Zeit unfruchtbare Ahnfrau Sara ein wesentlich besseres Beispiel abgeben als der Patriarch. Alle übrigen Rekurse auf die Erzeltern nennen nur die Männer: Abraham (29,22; 41,8; 63,16) und Israel (63,16)/Jakob (41,8), wobei der Patriarchenname Jakob in der überwiegenden Mehrzahl der Belege, und meist im Parallelismus mit Israel, als Bezeichnung für das Volk verwendet wird. Im Verweis auf die Exodus- und Wüstenwanderungszeit erinnert 63,11-14 nur an Mose, nicht aber an Mirjam (aber auch nicht an Aaron!). Eine (mythologische) Gestalt, die in nachbiblischer Zeit ihre größere Wirkungsgeschichte hatte, kommt im AT nur in Jes 34,14 vor: Lilit findet Ruhe in dem von JHWH zur Wüste gemachten Edom. Mit Wildtieren gemeinsam hat sie, die hier in Anklang an die mesopotamische Gottheit *lilitu* als dämonische Gestalt gesehen wird (vgl. Handy 1992, 324), im menschenleeren, verödeten Land ihre Ruhestatt. Der späteren jüdischen Tradition nach ist Lilit die erste Frau Adams, die nicht bereit war, die Gleichwertigkeit von Frau und Mann zu verleugnen. Sie wählte statt der Unterwerfung unter den Mann freiwillig die Einsamkeit der Wüste (siehe Cantor 1983).**

Konstruktionen des weiblichen Geschlechts im Jesajabuch

Was im Jesajabuch über den Lebenskontext und die Lebenserfahrungen von Frauen erzählt wird, gibt nicht einfach weibliche Lebensrealität wieder, sondern häufig die männliche Sichtweise derselben. Wenn Jes für die Ankündigung von Heil oder Unheil weibliche Metaphern wählt, so beeinflusst der Inhalt der Botschaft sowohl den Blickwinkel auf Frauen als auch den für die Metapher eingblendeten Ausschnitt des weiblichen Lebens.

Elementare Lebensvorgänge und weibliche Biologie

Metaphern, die Gegebenheiten oder Vorgänge aus dem Bereich der weiblichen Biologie verwenden, illustrieren vom männlichen Blickwinkel aus überwiegend not- und schmachvolle Vorgänge und Zustände: Menstruation wird als Unreinheit wahrgenommen und dient in der metaphorischen Rede im Sündenbekenntnis zur Illustration der aussichtslos schuldigen Existenz (64,5). Die traumatischen Erfahrungen des Aussetzens der Wehen während des Gebärvorganges (37,3) und einer Fehlgeburt, die kein neues Leben zu schenken vermag, sind vom weiblichen Blickwinkel her als Bilder für die hoffnungsvolle Erwartung zu verstehen, die auf tragische Weise enttäuscht wird. Solche Widerfahrnisse bedürfen nicht der Schelte und Beschämung, sondern des trostvollen Zuspruchs. In androzentrischer Sichtweise («male voice»: Brenner/van Dijk-Hemmes 1996), die weibliche Erfahrung klischeehaft wertet und damit oft mißdeutet, dient die Schwangere in Wehen, die kein neues Leben zur Welt bringt, zur Bebilderung des Versagens und der Not (26,18; 33,11; 59,4). Besonders kraß ist dies in Jes 59,1ff im Rahmen einer prophetischen Schelte. Die metaphorische Rede vom Schwangersein mit Mü-

sal und vom Zeugen von Frevel (V.4) gleitet ab V.5 ins Tierreich ab. Aber nur der weibliche Anteil an der Entstehung neuen Lebens, die Schwangerschaft und das Gebären der Frauen, wird mit dem Bild der Giftschlange, die ihre Eier ausbrütet, animalisiert. Die reproduktive Seite weiblicher Sexualität wird mit solchen Metaphorisierungen entmenschlicht (zu Animalisierungen des Weiblichen siehe Brenner 1996, 183). Vom Geburtsvorgang nimmt die männliche Außenwahrnehmung vor allem die unausweichliche Bedrängnis der Wehen, die krampfartigen Schmerzen und das Schreien der Gebärenden wahr (13,8; 21,3; 26,17). Mit dem Bild der Kreißenden wird jeweils der Schrecken über die plötzlich einsetzende, unausweichlich leidensträchtige Vergeltung der sündhaften Verfehlung illustriert. Da dadurch der Gebärvorgang als Folgewirkung von Schuld dargestellt wird, wirkt die Metapher auf die Lebenserfahrungen der Frauen zurück: Frauen müssen solch androzentrische Prophetenbotschaft anders rezipieren als Männer. Nach van Dijk-Hemmes (1996, 176) läßt solch metaphorische Sprache über das Fehlverhalten des Volkes nur für das männliche Publikum einen Fluchtweg vor der Identifikation offen, da sie keine Realität der männlichen Biologie tangiert. Für die Hörerinnen aber legt es sich nahe, ihre Fähigkeit, Leben zur Welt zu bringen, als potentiell unheilvoll und im Sog der Sünde wahrzunehmen.

Im Buchganzen erfährt die geschlechtsspezifische Rezeption der Metaphern um Schwangerschaft und Geburt allerdings eine entscheidende Relativierung: In der Gottesrede von 42,14 verwendet JHWH zur Veranschaulichung seines eigenen Heilshandelns die Metapher der Gebärenden (vgl. Num 11,12; Dtn 32,18). Der Gebärvorgang, der durch spezifische Atemtechnik (Schnauben, Schnaufen, Schreien als pressendes Ausatmen) erleichtert wird (vgl. Gruber 1983, 355), ist kein Bild der

Not, sondern ein befreiender Kraftakt, der das Ziel im Blick hat, neues Leben zur Welt zu bringen. Er wird aus der Sicht der Frauen als Erweis weiblicher Potenz wahrgenommen. Während der prophetische Sprecher (in V.13 wird über JHWH gesprochen!) für das kraftvoll initiierte Neue des göttlichen Handelns das männliche Bild des Kriegers wählt, der den Feind (Babel) niederringt, setzt das weibliche Bild der Kreißenden genau am Beginn der Gottesrede ein. Ähnlich ist der Übergang in 66,6,7ff gestaltet: In der Prophetenrede wird vorerst von der Lärmstimme des Vergeltung übenden Gottes gesprochen; ab V.7 ist das letzte Mal in Jes von der Gebärenden die Rede. Der Gottesspruch von V.9 kommentiert aber nur das Frauen-, nicht aber das Kriegerbild. 66,7f liest sich wie die Aufhebung des Spruchs gegen die Frau aus Gen 3,16, welcher Schwangerschaftsbeschwerden und Schmerzen beim Gebären ankündigte: Nun soll das Kind geboren werden, noch ehe die Wehen einsetzen. Die Geburt ohne Schmerz wird offensichtlich von der Hebamme JHWH eingeleitet und zum raschen Ende gebracht (66,9).

Auch die Thematisierung der leidvollen Erfahrung des Säuglingssterbens, das die noch stillende Mutter unmittelbar trifft als etwa den Vater, findet sich in 65,20,23 im Rahmen einer Gottesrede. JHWH wird dafür sorgen, daß das Leben langen Bestand haben wird, die Mühen der Schwangerschaft und Geburt sich auch lohnen. Im Heilsorakel von 44,1-5 verdeutlicht JHWH seinen helfenden Beistand für den Knecht Jakob dadurch, daß er dessen Schöpfer ist und ihn bereits im Mutterleib geformt hat (V.2). Die Schöpfungsaussage wird nicht mit dem männlichen Bild des Zeugens illustriert, sondern mit dem gottgewirkten Werden des Embryos während der Schwangerschaft. Vom Mutterleib an weiß sich daher der Knecht (49,1,5) für seine Sendung berufen und ausgestattet. Die AdressatInnen, an die sich Jes II mit seiner Gottesbotschaft zu wenden hat, sind

andere als jene von Jes I, die sich mit tauben Ohren der Botschaft ihres Gottes versagten (48,8a mit Rekurs auf 6,9f) und daher »abtrünnig vom Mutterleib an« (48,8b) genannt wurden.

Für die Metaphern aus dem Umfeld von Schwangerschaft und Geburt, die exklusiv aus dem weiblichen Lebenskontext stammen, läßt sich resümieren, daß (mit Ausnahme von 33,11) das Bild der Gebärenden in Gottesreden immer aus der weiblichen Perspektive und Innenwahrnehmung – und damit positiv – gesehen wird.

Soziokulturelle Lebensbedingungen von Frauen

Patriarchat bedeutet nicht einfach die Herrschaft der Männer über die Frauen, sondern ist als sozialhierarchisches Gesellschaftssystem zu verstehen (Schüssler Fiorenza 1988, 62). Frauen der wohlhabenden Oberschicht stellt Jes als selbstbewußt und selbstsicher vor (3,16; 32,9). Sie partizipieren an der Position ihrer Männer und Väter und damit auch an den »Früchten« der Ausbeutung von sozial Schwachen, unter denen Frauen und deren unversorgte Kinder die Schwächsten sind. Der Abschnitt 2,6-4,1 liest sich unter diesem Blickwinkel wie eine geschlechtsspezifische Anklage und Drohrede: Der dreimalige Refrain von 2,9.11.17 spricht die Männer direkt an. Alle, die sich hoch und erhaben dünken, werden erniedrigt und gedemütigt werden. Jes 3,1-15 rechnet mit der gesamten männlichen Führungsschicht und deren Nachwuchs ab. In 3,16-4,1 folgt polar dazu die Anklage gegen die Frauen, die »Töchter Zions«, die ebenso unter dem Motto des Hochseins geführt wird. Der Text liest sich wie der Bericht eines Modejournals vom Laufsteg: Die gesamte Toilette der noblen Damen samt deren Benehmen wird vorgestellt und die Pervertierung angekündigt. Alle zur Schau gestellten Besitztümer, die die Zugehörig-

keit zur Oberschicht visualisieren, wird JHWH wegnehmen. In 3,17.26 wird die Vergewaltigung angedroht (vgl. Magdalene 1995, 332f). Der Spruch von 4,1 kehrt offensichtlich die Eheverpflichtung ins Gegenteil: Nur um den Namen tragen zu dürfen, der eine Ehefrau ausweist, verzichten für einen Mann sieben Frauen auf die ihnen zustehende Versorgung. Ohne Mann zu sein, ist offenkundig eine Schande für Frauen – vor allem, wenn sie vorher geschändet wurden. Der sehr späte Text 4,2-6 hebt allerdings nach dem Gericht den schmachvollen Zustand der Töchter Zions auf (V.4), wenn JHWH am Zion wie einstmals am Sinai erscheinen wird (vgl. Fischer 1995, 29ff).

Im Gericht JHWHs werden jedoch die sozialen Unterschiede, auch jene zwischen den Frauen, radikal eingeebnet. Der Herrin und ihrer Magd ergeht es genau gleich wie dem Herrn und seinem Knecht (24,2). Die ökonomisch bestens abgesicherten Frauen, die große Häuser führen und Obstern und Weinlese als Feste des Überflusses feiern können, werden die Kleidung und die Riten der Klagefrauen übernehmen müssen, wenn die einst blühende Kulturlandschaft zur Öde wird (32,9-14). Die gesellschaftliche Realität der Marginalisierung vor allem von Frauen mit niedrigerem Sozialstatus, denen ohne männliche Rechtsvertretung in patriarchaler Gesellschaft das Recht vorenthalten wird, scheint im sprichwörtlichen polaren Wortpaar »Witwen und Waisen« durch. Als Witwe in diesem Sinn sind nicht alle Frauen anzusehen, die ihre Männer überlebt haben, sondern jene, die kinderlos geblieben oder deren Söhne noch nicht erwachsen sind (vgl. 47,8f). Für ihren Lebensunterhalt sorgt daher kein männlicher Verwandter (vgl. W. Schottruff 1992, 60). Wenn Jes die gesellschaftlich Mächtigen schilt, die Witwen und Waisen nicht zu ihrem Recht kommen lassen und ihnen die ökonomische Lebensgrundlage entziehen (1,17.23; 10,2), setzt er sich für diese be-

nachteiligte Gruppe von Frauen ein. Im Gedicht von der ausgestreckten Hand, das im Abschnitt 9,12-16 eine radikale Anklage aller Bevölkerungsgruppen darstellt, stehen jedoch nicht einmal mehr Witwen und Waisen unter JHWHs Erbarmen, da selbst sie zu den GottesverächterInnen gehören (9,16).

Der katastrophale Zustand der politischen Führungsschicht des Volkes wird in 3,12 dadurch illustriert, daß auch Frauen¹ regieren. Der (weitgehende) Ausschluß von Frauen aus öffentlichen Leitungsbämtern wird in 3,12 nicht als Diskriminierung dargestellt, sondern in den Deutungsmustern der geschlechtsspezifischen Rollenvorstellungen, die diesen in patriarchalen Gesellschaften ideologisch begründen wollen: Frauen seien aufgrund ihres Geschlechts unfähig zu regieren. Jes 3,12 ist damit nicht primär als Hinweis auf Frauen in öffentlichen Ämtern (so Ackerman 1992, 164) zu deuten, sondern als Demütigung der korrupten Führungsmannschaft, die der Prophet damit zu »Weibern« (Luther) degradiert. Eine derartige »entmannende Erniedrigung« von Männern durch Feminisierung (vgl. dazu auch 60,16 unter *Gottesknecht und »Frau Zion«*) findet sich auch in der Ankündigung des Gerichts über Ägypten: »An jenem Tag wird Ägypten wie die Weiber sein, erschrecken und zittern ...« (19,16). Der Spruch zeigt deutlich die krasse Minderbewertung des Weiblichen, das dadurch zum Schandmal für Männer werden kann. Männer werden jedoch nicht nur durch »diskursive Feminisierung« (s. Müllner 1996, 96f) erniedrigt, sondern auch durch Gewalttat an ihren Frauen. Im Spruch gegen Babel (Jes 13,16) wird gedroht, daß vor den Augen der Männer deren Säuglinge zerschmettert, deren Häuser geplündert und deren Frauen vergewaltigt werden. Frauen sind hier nicht einmal mehr Objekte, die zum Opfer gemacht werden, sondern Mittel zum Zweck, um Männer zu Opfern zu machen. Vergewaltigung von Frauen und Mädchen (vgl. 23,12) zur Demütigung des

(männlichen) Feindes ist bis in unsere Tage bittere Realität der Fortführung des Krieges mit anderen Waffen. Die Problematik, die für das Gottesbild entsteht, wenn JHWH für sein Gericht dieselben Mittel benützt wie die feindlichen Männer zur Kriegsführung, haben Magdalene (1995) und Bowen (1995) aufgezeigt.

Die Ehemetapher und die Treueverpflichtung der Frau

Wenn Jes in metaphorischer Sprache über die Geschlechterbeziehung spricht, so werden die androzentrischen Vorstellungen derselben im Rahmen der patriarchalen Ehe deutlich. Aufgrund der Applikation der Geschlechterbeziehung auf das Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk reden die Texte über männliche Liebe, deren Zuwendung und Enttäuschung. Wenn das Weinberglied von 5,1-7 als Liebeslied zu verstehen ist, dann ist der allein Aktive der Mann, der seinen Weinberg, die Frau, hegt und pflegt und dafür ein seinen Vorstellungen entsprechendes Verhalten fordern kann. Die potentiell gefährdete Lebensrealität von Ehefrauen schimmert in Jes 54 durch: Der Ehemann kann seiner Frau zürnen und sie kinderlos und unversorgt verlassen. Dies bringt der Frau sozialen Abstieg und den Kampf um das Überleben ein und läßt sie schutzlos zurück. Aber selbst die Bilder von Bräutigam und Braut, die aus der Sphäre der Liebenden genommen sind, sehen in der Geschlechterbeziehung vorrangig den Mann als agierenden und gebenden-Teil (vgl. 61,10f; 62,4f; Sawyer 1996, 213).

Die in anderen Prophetenbüchern (→ Jer, → Ez, → Hos) wesentlich breiter ausgeführten Metaphern der Prostituierten und Hure, mit denen die Abtrünnigkeit des als Frau vorgestellten Volkes gedeutet wird, begegnen in Jes nur am Rande. Jes 1,21 beklagt, daß die Ortschaft, in der einst Recht und Gerechtigkeit zu Hause waren, zur Hure geworden ist. Daran ist allerdings nicht

Zion selber schuld, sondern ihre korrupte, unfähige (männliche) Führungsschicht. Wenn JHWH Israel Richter und Ratgeber wie am Anfang geben wird, wird man die zur Dirne Gewordene wieder »Stadt der Gerechtigkeit und Siedlung der Treue« nennen (1,26). Jes 57,3-13 bezieht sich offensichtlich auf dieses Bild. Obwohl in 57,3 das Ehebild nicht die Beziehung zwischen Volk und Gott ausdeuten kann, da die Angeredeten als »Kinder einer Hure und eines Ehebrechers« bezeichnet werden, wird dennoch das aus → Jer und → Ez bekannte Bild der sexuell unersättlichen Frau (V.6-13) verwendet. Die der Hurerei beschuldigten Menschen gehen offensichtlich Fremdkulten nach (V.5ff; vgl. Jer 2,20-24 u.ö.). Es ist m.E. unwahrscheinlich, daß das Hurenbild sich den Propheten deswegen nahelegte, weil Frauen in der männerdominierten JHWH-Religion keine spirituelle Erfüllung fanden und deswegen primär Frauen Fremdkulten nachgingen (Ackerman 1992, 164). Die sexuell unersättliche und daher untreue Frau, die sich – als Gipfel der Perversion weiblicher »Sittsamkeit« – ihre Liebhaber selber kauft (57,8), ist ein logisches Folgebild der patriarchalen Ehevorstellung, welche ausschließliche Treue nur von der Frau fordert, nicht aber vom Ehemann. Wenn das Volk als Ehefrau Gottes ins Bild gebracht wird, wird Götzendienst als Abfall von JHWH folgerichtig im Bild des Ehebruchs vorgestellt.

Städte im Bild von Frauen

In den prophetischen Schriften werden häufig Länder und Städte als Frauen angesprochen. Die Vorstellung kommt offensichtlich aus dem westsemitischen Kulturkreis (das Wort für »Stadt« ist dort grammatikalisch weiblich), wo sie mit der Stadtgöttin in Zusammenhang steht (siehe Darr 1994, 126ff; Maier 1994, 87f). Israel übernimmt zwar die Metapher, nicht aber die dahinterstehende Göttinnenvorstellung. Die

Konnotationen der Frauen-Metaphern für eine Stadt sind im weiblichen sozialen Geschlecht (gender) begründet: *Geborgenheit* durch den Schutz innerhalb der Stadtmauern, die *nährende Funktion* für ihre BewohnerInnen, die in ihr auch ohne Landbesitz Arbeit und Auskommen finden, sowie die prächtigen Bauten, die einer Stadt *Schönheit* und Glanz verleihen, aber auch das *schutzlose Ausgeliefertsein*, wenn der Feind in die Stadt eingedrungen ist.

Städte als Töchter – die Tochter Zion

In Jes 1-39 tritt die weibliche Figur der Tochter sowohl für fremde Städte als auch für Zion auf. Die »Tochter« wird in dieser Vorstellung weniger in ihrer patriarchalen Abhängigkeit vom Vater her, sondern eher als unabhängige, für Männer begehrenswürdige junge Frau gesehen. Von den fremden Städten finden sich die Tochter Dibon (15,2 Text korrr.), die die Klase anstimmen soll, sowie die Tochter Tarschisch, der JHWH im Gericht ihren Hafen nehmen wird (23,10), und die Tochter Sidon, die als vergewaltigte Jungfrau keine Ruhe mehr finden wird (23,12). Die dritte Seemacht im Mittelmeer, Tyrus, wird 70 Jahre vergessen sein und sich in Erinnerung rufen müssen wie eine vergessene Dirne, die nächstens mit der Leier durch die Stadt streift, um auf sich aufmerksam zu machen (23,15f). Jes zitiert in V.16 offensichtlich ein Lied, das Prostituierte singen (van Dijk-Hemmes 1996, 82). Wenn »das Geschäft« dann wieder floriert, weil JHWH (!) sich ihrer annimmt, wird der Dirnenlohn allerdings nicht mehr gehortet, sondern für JHWH geheiligt werden und für jene zur Verfügung stehen, die in seinem Angesicht wohnen. JHWH als Zuhälter – ein gewagtes Bild auch in Anbetracht des Verbotes von Dtn 23,19, Hurenlohn in den Tempel zu bringen. Die Aussage ist sicher mit Sprüchen aus Jes II-III in Zusammenhang zu sehen, wo JHWH ebenfalls in unkonventionellster Weise für die Seinen sorgt. Ob

die Rezipientinnen der Prophetenbotschaft eine solch metaphorische Rede von Gott jedoch tatsächlich mit Fürsorge in Verbindung bringen können, sei dahingestellt. Auch Jerusalem wird in Jes I häufig als »Tochter Zion« angesprochen, nie jedoch als (Ehe-)Frau. In 1,8 wird die einzig verschonte Stadt unter den Städten Judas als »Tochter Zion« bezeichnet. Sie steht verlassen wie eine Hütte im Weinberg. Die Tochter Gallim (10,30) soll ihre Stimme lassen, die Vororte Jerusalems sollen ihr antworten, da der Feind gegen den Berg der Tochter Zion (10,32 nach MT) Stellung bezieht. Wenn Jerusalem am von JHWH beschlossenen Tag der Verheerung eingenommen werden wird, wird die Stadt fassungslos über das Geschehen sein (22,1ff). Über die Gewalttat an der »Tochter meines Volkes« (V.4) kann der Prophet, der das Gericht anzukündigen hat, nur mehr untröstlich weinen. Im Spruch über Moab (Töchter Moabs 16,2) werden allerdings auch wieder heilvollere Zeiten für den »Berg der Tochter Zion« angekündigt (16,1). Im Gotteswort an Hiskija, der nach dem Empfang der Botschaft von der assyrischen Abordnung Zuflucht bei JHWH gesucht hatte, wird das Wort gegen Sanherib mit dem Spott der »Jungfrau, der Tochter Zion«, der »Tochter Jerusalem«, eingeleitet (37,22). Nichts als Verachtung hat diese für den machtbesessenen Herrscher übrig. Die Tochter Zion findet sich mit ihrem Spott in der Gesellschaft der altorientalischen Frauen, die ihren Hohn über den (besiegten) Feind ausgießen und damit den Triumph feiern, daß ihnen die Schrecken der Niederlage, die für Frauen immer auch Vergewaltigung bedeuten, erspart blieben (van Dijk-Hemmes 1996, 46ff). Im deuter- und tritojesajanischen Textkomplex findet sich die Tochter Zion nur jeweils einmal: In Jes 52,2 fordert JHWH die gefangene Tochter Zion auf, die Fesseln von ihrem Hals zu lösen, um in einem neuen Exodus fortziehen zu können (V.11f). In 62,11 wird der Tochter Zion angekündigt,

daß ihre Kinder zu ihr zurückkehren. Die Aussagen, die mit der Tochter Zion verbunden werden, sind sowohl jene der Befreiung und des selbstbewußten Spotts der unabhängigen Frau (37,22) als auch jene des Verlassenseins (1,8) und der Bedrängnis (10,32; 22,1-4). Nicht die »Tochter Zion« hat die verheerende Vergeltung JHWHs zu verantworten, sondern ihre Herren, die Machthaber der Stadt (22,1-4; 1,10ff.23). Das Schicksal der Gewalttat und Erniedrigung wird nie direkt auf ihr eigenes Verhalten zurückgeführt.

Diese Sichtweise wird in Dtjes, wo die Frauenmetapher von Jes I ausgeführt (vgl. Maier 1994, 88) und die Frau Zion zur Ehefrau wird, etwas relativiert. Die betreffenden Texte, die mit Jes 49 einsetzen, lesen sich wie eine Gegenrede zum ausführlichsten Text, der eine Fremdmacht im Bild der Tochter darstellt: Jes 47,1ff kündigt den Untergang der »Jungfrau Tochter Babel« an. Die »Tochter Chaldäa« (47,1,5) wird als egoistische Frau, die in Sicherheit ihr Wohleben führt, dargestellt (V.8,10). In ihrer Hybris meint sie, nie kinderlos und zur Witwe werden zu können (V.8). JHWH, der sein Volk aus ihren Händen befreien wird, wird jedoch an ihr Rache nehmen, die überhebliche Herrin zu Sklavinnendiensten heranziehen (V.2), sie durch Entblößung sexuell demütigen (V.3) und zur kinderlosen Witwe machen (V.9). Sie wird die für Frauen typischen Kriegsfolgen erleiden und hierin Jerusalem auf ihrem Leidensweg nachfolgen. Indem der Prophet ankündigt, daß Gott selber so handelt, wird durch die Rezeption der Metapher fortwirkend Gewalt gegen Frauen im Rahmen des Krieges nach der Devise »JHWH tut das ja auch!« legitimiert.

Zion in den Bildern der erwachsenen Frau

In Kontrast zur (noch) sorglos dahinlebenden Tochter Babel sieht Zion sich als eine kinderlose, unfruchtbare, verlassene und

verstoßene Frau (49,21b; 54,1b.4b.6), die von JHWH, ihrem Ehemann, geschieden (50,1) und von ihm vergessen wurde (49,14). Als *schutzlose Frau* hat sie den betäubenden Becher des Zorns getrunken, **aber** keiner ihrer vielen Söhne hat die Taumelnde geführt. Sie mußte wehrlos zusehen, wie ihre Kinder im Krieg fielen (51,17-20) und die Eroberer über sie hinwegtrampelten (51,23). Der *Zuspruch an Zion* beginnt jedoch nicht mit dem Bild des Ehemannes, der seine verstoßene Frau zurückholt, sondern mit dem Bild der Mutter, die ihr Kind nicht vergessen kann (49,15). Wenngleich Zion in Jes 49 nirgends als »Tochter« angesprochen wird, sondern die Metapher über die Braut (V.18b) zur kinderreichen Mutter (V.20ff) fortgeführt wird, entsteht im fortlaufenden Jesajabuch der Eindruck, daß die Beziehung zwischen JHWH und der Tochter Zion jene zwischen Mutter und Tochter ist (vgl. Sawyer 1996, 212). Nirgends erscheint im Kontext der weiblichen Gestalt Zion Gott als Vater – wohl aber als Mutter!

Gottesknecht und »Frau Zion«

Während die männliche Gestalt, die (zumindest in den späteren literarischen Schichten) das Volk symbolisiert, der Gottesknecht, das massive Interesse der atl. Forschung auf sich gezogen hat, hat sein weibliches Pendant, die Frau Zion, in der exegetischen Literatur bis vor kurzem ein Mauerblümchendasein geführt. Die vielfältigen, parallelen Züge dieser beiden Gestalten sind erst in den letzten Jahren aufgezeigt worden (Wilshire 1975; Steck 1992 [Erstpublikation 1989]; Sawyer 1989; Jeppesen 1993; Korpel 1996). Beide haben einen Auftrag und eine Funktion am Volk – und an den Völkern – zu erfüllen. Während der Knecht sühnende Funktion hat, hat Zion als schützende und ernährende Stadt »Jahwequalität« (Steck 1992, 132). Obwohl die beiden metaphorischen Figuren in einem eng umgrenzten Textbereich vorkom-

men, werden sie nie miteinander verknüpft. Der Knecht führt das Volk nicht an den Zion, und Zion hat am Knecht keine Mutter- oder Partnerfunktion. Ihr Ehemann ist – wie der Auftraggeber des Knechtes – JHWH. Warum wählt Dtjes zwei gegengeschlechtliche Figuren, um das Handeln JHWHs am Volk darzustellen? Ist es dieselbe Motivation, die in Jes 40–66 Gott nicht nur männlich, sondern auch weiblich erscheinen läßt, nämlich die Einsicht, daß das Männliche nur die Hälfte symbolisiert – sowohl in bezug auf das Volk als auch in bezug auf Gott?

Die Söhne und Töchter Zions und ihre BetreuerInnen aus den Völkern

JHWH wird der kinderlosen Frau Zion ihre Kinder – nicht nur ihre Söhne, sondern auch ihre Töchter – zurückbringen (43,6; 49,22; 60,4). Die Fremdvölker, die die Aufgabe der Rückführung im Dienste JHWHs übernehmen, werden ebenfalls mit Menschen beiderlei Geschlechts illustriert: Sie werden zu Knechten und Mägden Israels (14,2), ihre Könige werden zu Kinderwärtinnen und ihre Fürstinnen zu Ammen (49,23). Am gewagtesten ist in diesem Zusammenhang die Aussage von 60,16, die das Bild aus 49,23 weiterentwickelt: Die Kinder Zions werden an der Brust der Könige (!) gesäugt, sie trinken die Muttermilch der Völker. Die mütterliche Fürsorge JHWHs für die Kinder Zions geht so weit, daß er sie durch die Völker nicht nur sammeln und rückführen läßt, sondern sogar die Mächtigsten derselben zu mütterlicher Umsorgung, ja zum Stillen heranzieht. Solch inklusive Sprache ist in Jes jedoch nicht durchgängig nachweisbar, was bei der Interpretation zu beachten ist. Unter jenen z.B., die vor allem in Jes III als JHWH-treue »Knechte« bezeichnet werden, sind nicht nur Männer zu verstehen. Frauen sind in der generischen Sprache auch in Jes in den ausschließlich Männer nennenden Bezeichnungen mit-

gemeint (z.B. der »Mann« und die Fremden, die nach 56,1ff Proselyten werden; die »Söhne«, sofern nicht eine weibliche Gruppe gegenübergestellt wird).

Feministisch signifikante Aspekte des Gottesbildes in Jes

JHWH, der unkonventionelle Ehemann

Wie bereits unter *Städte als Töchter – die Tochter Zion* erwähnt wird, wechselt das in Jes I vorherrschende Bild von der Tochter Zion ab Jes 40 in das Bild der »Frau« Zion, die in ehelicher Verbindung zu ihrem Gott steht. Jes II–III greift in seiner Metaphorik beinahe alle für eine erwachsene Frau möglichen sozialen Standesangaben auf: Zion kann Braut (49,18; 61,10; 62,4f), Ehefrau (54,5), Mutter (49,20ff; 66,8ff) und von ihrem Ehemann Verlassene (49,14; 50,1; 54,6; 62,4), Kinderlose und Unfruchtbare (49,20f; 54,1), ja sogar Geschiedene (50,1) und unversorgte Witwe sein (54,4) sein, wobei die beiden letzten Bilder explizit negiert werden, da Zions Bräutigam und Ehemann der lebendige Gott selber ist. Daß man die unterschiedlichen Bilder als »Lebensgeschichte« der Frau Jerusalem verstanden hat, zeigt anschaulich Bar 4,5–5,9.

Das Bild der Geschlechterbeziehung für die Relation zwischen JHWH und seinem Volk klingt bereits im Prolog von Dtjes, in 40,2, an. Jerusalem soll »zu Herzen geredet« werden. Diese Wendung findet sich auch als Ausdruck für das Bemühen eines Mannes, eine bereits leiderfahrene Frau zu überreden (vgl. Gen 34,3; Ri 19,3; Hos 2,16; Rut 2,13; siehe Wacker 1996, 76f). Zwar wird auch im Zusammenhang von 40,2 von der beglichenen Schuld und der bestrafte Sünde Zions gesprochen; aber in Dtjes wird im Gegensatz zur Ehemetaphorik in → Hos – die Frau nicht als untreu und hurerisch, sondern als verlassene Jugendliebe (54,6) vorgestellt. Der Eheherr ist daher nicht im

Bild des enttäuschten Liebenden, der einen Neuversuch wagt, vorgestellt, sondern als einsichtiger Ehemann (vgl. Sawyer 1989, 94f), der das volle Ausmaß des Unglücks seiner unversorgt verlassenen Frau erkennt und diese daher geduldig davon zu überzeugen versucht, daß seine Liebe nicht vergangen ist (54,6–8). Das »Zu-Herzen-Reden« des göttlichen Liebhabers und Bräutigams, der seine verlassene Frau wieder zur Braut macht (49,18; 62,1–5,12), gelingt erst in 61,10f nach vielen Überzeugungsversuchen (49,14ff; 50,1; 51,17ff; 52,1ff; 54,1ff). Vom Literarischen her ist der göttliche Zuspruch jeweils als Reflex auf die Klage der Stadt zu lesen. Die miserable Lage in Jerusalem hat sich noch zu wenig gewandelt, als daß Zion bereits beim ersten Zuspruch in Jubel ausbrechen könnte.

Obwohl das Bild der Ehe die Beziehung zwischen JHWH und Zion deutet, scheut Jes gezielt vor der letzten Konsequenz des Bildes zurück: Die zahlreichen Kinder, die Zion künftig haben wird, werden nicht von den Ehepartnern gezeugt, Zion wird durch Sammlung und Rückführung der Exilierten wieder zu ihren Kindern kommen (vgl. Steck 1992, 140). Zion ist damit nicht als Stadtgöttin zu sehen, aus deren Vereinigung mit dem männlich gedachten Gott JHWH ihre Kinder, die Bewohner der Stadt, entstehen. Sie ist keine JHWH ebenbürtige göttliche Partnerin (vgl. Winter 1983, 632–639). Als Ehefrau ist und bleibt Zion Geschöpf; JHWH als Ehemann ist ihr Schöpfer und Gemahl (54,5). Als erwählte Braut ist und bleibt sie die erbaute Stadt, die mit ihrer Mauerkrone das königliche Diadem (62,3) und prunkvolle Hochzeitskleider (61,10; vgl. 52,1) trägt. JHWH aber ist selbst als Bräutigam ihr Erbauer (62,5).

Weibliche Bilder für JHWH

Für alle, die eine Verankerung des Weiblichen im Symbolischen in vorgeblicher Treue zum biblischen Gottesbild strikt ablehnen, ist Jes eines der besten Lehrbü-

cher innerhalb der Bibel, um sich vom Gegenteil überzeugen zu lassen. Jene Texte, die Gott mit weiblichen Metaphern beschreiben, finden sich allesamt in Abschnitten, die frühestens spätexilisch, eher aber nachexilisch zu datieren sind; den »Monotheismus« deuterojesajanischer Prägung setzen sie bereits voraus. Häufig vertreten feministische Forschungen die These, daß der (grammatikalisch) männliche Gott JHWH mit den weiblichen Metaphern die Symbole und Funktionen der verdrängten Göttinnen usurpiere (vgl. Schroer 1995, 161–164). Der Befund kann aber auch anders gedeutet werden: Die Herausbildung der monotheistischen Gottesvorstellung läßt die Unmöglichkeit der ausschließlich männlichen Rede von Gott deutlicher hervortreten als etwa die vor-exilische »Alleinverehrung«. Da mit dem Weiblichen elementare Grundfunktionen und -bedürfnisse der Menschen angesprochen werden, muß der Eine Gott auch diese ansprechen und integrieren. JHWH läßt sich nicht nur im Bild eines Mannes beschreiben, sondern auch in dem einer Frau. Selbst aus dem Bereich der Fauna werden nicht nur männliche Tiere (z.B. 31,4: Löwe) für die metaphorische Rede von Gott genommen, sondern ebenso weibliche (31,5: Vogelmutter; vgl. auch JHWHs besondere Fürsorge für die Mutterschafe: 40,11). Die Metaphernsprache für Gott kann und muß gerade deswegen weibliche **und** männliche Bilder benutzen, um sicherzustellen, daß JHWH jegliche menschliche Erfahrung und Verfaßtheit, ja sämtliche innerweltliche Realität, die einer Gottesmetapher zum Vergleichspunkt werden kann, transzendiert. Das strikte ikonographische Bilderverbot (vgl. Dtn 4,15ff) findet in der Metaphorik durch eine Überfülle von sprachlichen Bildern, die damit keine Festlegung auf ein einziges ermöglicht, ihr Pendant. Die Götzenpolemik von 44,9–20 macht sich jedenfalls lustig über jene, die ein männliches Götterbild schnitzen (V.13), um sich vor diesem niederzuwerfen. Das

Schnitzmaterial nehmen diese Leute noch dazu von dem Holz, das ihre Frauen beim Heizen der Kochstelle für den Braten übrigließen (V.15f.19; vgl. 27,11). Daß JHWH selber den Beginn seines neuen Heilshandelns durch die Metapher der Gebärenden ausdrückt, wurde unter *Elementare Lebensvorgänge und weibliche Biologie* dargelegt. Auch die Frage Zions aus 49,21, wer ihr denn die vielen Kinder geboren hätte, könnte auf Gott selber verweisen (Rupprecht 1988, 130). Jes 45,9ff spricht ein zweifaches »Wehe!« über jene, die die Souveränität des Schöpfers JHWH hinterfragen (V.11). Die drei parallel gestalteten Metaphern sprechen vom Ton, der mit dem Töpfer rechtet (V.9), vom Kind, das seinen Vater befragt, warum er zeugt, und die Frau, warum sie Wehen hat (V.10). Wird hier das Weibliche zu einem von drei Vergleichen für den göttlichen Lebensspender herangezogen, so lassen die Gottesreden von Jes 46,3f und 49,15 keinen Wunsch nach Deutlichkeit offen. Den Vergleichspunkt der Metaphern bildet jeweils die nie endende Liebe der Mutter zu dem Kind, das sie geboren hat. Selbst wenn das Unwahrscheinliche bei menschlichen Müttern eintreten und ihre Liebe versagen sollte, so versagt JHWHs mütterliche Liebe niemals (49,15). Selbst wenn die Kinder erwachsen und sogar alt geworden sind, will JHWH sie tragen und schleppen, wie er es vom Mutterleib an getan hat (46,3f): »Hört auf mich, Haus Jakob und der ganze Rest vom Hause Israel, die Aufgebürdeten vom Mutter schoß an, die Getragenen vom Mutterleib an!« (V.3) Im hebräischen Text ist es nicht eindeutig, ob in V.3b der Parallelismus »vom Mutter schoß an« (*mny bṭn*) / »vom Mutterleib an« (*mny rḥm*) auf JHWH hin zu lesen ist (1 QIs^a: *mmny*). In der Vulgata ist dies jedoch klargestellt: »qui portamini a meo utero qui gestamini a mea vulva« sind eindeutig auf das göttliche Subjekt bezogen. Phyllis Trible (1993, 46-88), die die »Wanderung der Metapher« *rḥm* vom »Mutterleib der Frau zum Erbarmen

und Mitgefühl Gottes« (49) nachgezeichnet hat, erhält von der lateinischen Bibelübersetzung Unterstützung. In Jes 66,7-13 kippt das Bild von JHWH, der Hebamme, die den Geburtsvorgang einleitet und zum guten Ende bringt (V.9), zum Abschluß in das Mutterbild: »Wie jemanden seine Mutter tröstet, so tröste ich euch!« (V.13) Das vorausgehende Bild der Frau, die ihre Kinder stillt, im Arm trägt und auf den Knien schaukelt, erfährt durch diesen Schlußsatz eine Fokussierung auf JHWH hin. Offensichtlich hebt Jes 66 den Strafspruch gegen die Frau aus Gen 3,16 nicht nur in bezug auf den Wehenschmerz auf, sondern auch in bezug auf die Herrschaft des Mannes über die Frau: JHWH ist in diesem letzten Kapitel nirgends mehr der Eheherr der Frau Zion.

Alle Aussagen, die Gott im Bild einer Frau erscheinen lassen, finden sich in Gottesreden: Nach dem Zeugnis von Jes hält JHWH weibliche Rede von sich selber nicht für unangebracht oder gar unmöglich. Das Weibliche repräsentiert das Heilige ebenso gut wie das Männliche! Bei den Metaphern um Schwangerschaft, Gebären und Stillen ist die Konnotation mit dem Weiblichen unausweichlich. Es würde jedoch eine Verfestigung der geschlechtsspezifischen Rollenvorstellungen bedeuten, nur jene Metaphern, die das Männliche absolut ausschließen, mit dem Weiblichen in Verbindung zu sehen. Es ist daher zu betonen, daß alle Bilder, die nicht exklusiv Männer nennen oder mit Vorgängen aus dem männlichen Lebenszusammenhang verbunden sind (wie etwa Zeugen, reguläre Kriegsführung, das schlachtopfernde Priestertum oder die Bilder vom Vater und Ehemann), mit dem *Menschen* in Verbindung zu sehen sind und nicht automatisch mit dem männlichen Geschlecht. Dies gilt etwa für all jene Bilder, in denen das Volk als Kinder oder auch als Sohn angesprochen wird (vgl. Darr 1994, 46-84). Wo von Gott nicht ausdrücklich als »Vater« Israels gesprochen wird, ist das Bild der Erziehenden mit der Vorstellung der

Eltern zu füllen. Die Geschlechterstereotype erweisen jedoch auch in der metaphorischen Rede für Gott ihre Dichotomie: JHWH im Bild einer Frau ist nie gewalttätig; wohl ist er es aber im Bild eines Mannes. Die Gefahr, daß der als Mann ins Bild gesetzte Gott als Vorbild für Männer Gewaltanwendung – auch gegen Frauen, in Familie und im Krieg – legitimiert, ist latent vorhanden. Gerade jene Texte, die oft als »Evangelium des ATs« bezeichnet werden, geben daher mit den Bildern von Gott als Frau, die Leben gibt und dieses erhält, ein notwendiges und heilsames Korrektiv.

Literatur:

SUSAN ACKERMAN, *Isaiah*, in: WBC, London/Louisville 1992, 161-168 – NANCY R. BOWEN, *Can God be Trusted? Confronting the Deceptive God*, in: Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (FC 8), Sheffield 1995, 354-365 – ATHALYA BRENNER/FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts* (BIS 1), Leiden 1996 – AVIVA CANTOR, *The Lilit Question*, in: Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist*, New York 1983, 40-50 – KATHERYN PFISTERER DARR, *Like Warrior, Like Woman: Destruction and Deliverance in Isaiah 42:10-17*, in: CBQ 49 (1987) 560-571 – DIES., *Isaiah's Vision and the Family of God* (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville 1994 – KAREN ENGELKEN, *Frauen im Alten Testament* (BWANT 130), Stuttgart 1990 – IRMTRAUD FISCHER, *Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches* (SBS 164), Stuttgart 1995 – ERHARD S. GERSTENBERGER, *Jahwe – ein patriarchaler Gott?*, Stuttgart 1988 – MAYER I. GRÜBER, *The Motherhood of God in Second Isaiah*, in: RB 90 (1983) 351-359 – LOWELL K. HANDY, *Lilith*, in: ABD 4, 324-325 – KNUD JEPPESEN, *Mother Zion, Father Servant: A Reading of Isaiah 49-55*, in: Heather A. McKay/David J. A. Clines (eds.), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages*, FS R. Norman Whybray (JSOT.S 162), Sheffield 1993, 109-125 – MARJO C. A. KORPEL, *The Female Servant of the Lord in Isaiah 54*, in: Bob Becking/Meindert Dijkstra (eds.), *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes* (BIS 18), Leiden 1996, 153-167 – ALICE L. LAFFEY, *An Introduction to the Old Testament.*

A Feminist Perspective, Philadelphia 1988 – F. RACHEL MAGDALENE, *Ancient Near Eastern Treaty-Curses and the Ultimate Texts of Terror: A Study of the Language of Divine Sexual Abuse in the Prophetic Corpus*, in: Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (FC 8), Sheffield 1995, 326-352 – CHRISTI MAIER, *Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16*, in: Hedwig Jahnow u.a., *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, Stuttgart 1994, 85-105 – VIRGINIA R. MOLLENKOTT, *Gott eine Frau?*, München 1984 – ILSE MÜLLNER, *Tödliche Differenzen*, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen* (BIS 17), Leiden 1996, 81-100 – ANNEMARIE ÖHLER, *Mutterschaft in der Bibel*, Würzburg 1992 – FRIEDERIKE RUPPRECHT, *Jes 49,14-23: Leben für Zion – Leben für uns*, in: Eva Renate Schmidt u.a. (Hg.), *Feministisch gelesen*, Bd. 1, 2.Aufl. Stuttgart 1989, 127-136 – JOHN F. A. SAWYER, *Daughter of Zion and Servant of the Lord in Isaiah: A Comparison*, in: JSOT 44 (1989) 89-107 – DERS., *The Fifth Gospel*, Cambridge 1996, 198-219 – JOHN J. SCHMITT, *The Motherhood of God and Zion as Mother*, in: RB 92 (1985) 557-569 – LUISE SCHOTTROFF/SILVIA SCHROER/MARIE-THERES WACKER, *Feministische Exegese, Darmstadt 1995* – WILLY SCHOTTROFF, *Die Armut der Witwen*, in: Marlene Crüsemann/ders. (Hg.), *Schuld und Schulden*, München 1982, 54-89 – HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Mutter Zion im Alten Testament*, in: Theodor Schneider/dies. (Hg.), *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten*, FS Elisabeth Gössmann, Freiburg 1993, 19-30 – DIES., *Denn Gott bin ich und kein Mann*, Mainz 1996 – ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988 – ODLI HANNES STECK, *Zion als Gelände und Gestalt*, in: ders., *Gottesknecht und Zion* (FAT 4), Tübingen 1992, 126-145 – PHYLLIS TRIBLE, *Gott und Sexualität im Alten Testament*, Gütersloh 1993 – MARIE-THERES WACKER, *Figureationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (HBS 8), Freiburg i.Br. 1996 – LELAND EDWARD WILSHIRE, *The Servant-City: A New Interpretation of the »Servant of the Lord« in the Servant Songs of Deutero-Isaiah*, in: JBL 94 (1975) 356-367 – URS WINTER, *Frau und Göttin* (OBO 53), Fribourg 1983.

Anmerkung:

1. Nach dem hebräischen Text (=MT); EÜ liest 3,12 nach der Septuaginta (»Wucherer«).