

Irmtraud Fischer

Zur Visualisierung des Weiblichen im Jesajabuch

Ungeachtet dessen, dass alle Schriftpropheten unter männlichen Eigennamen überliefert und in der Rezeptionsgeschichte charismatischen Männern zugeschrieben wurden, gibt es gerade in Jesaja Gründe zur Annahme, dass auch Frauen einige der in diesem Buch gesammelten Texte verfasst haben könnten. Obwohl dieses Prophetenbuch fast keine Frauen namentlich benennt, ist es in seiner metaphorischen Rede überaus reich an weiblichen Personifikationen und Bildern aus dem Bereich der weiblichen Biologie, die auf eine weibliche Innensicht verweisen. Dieser Beitrag beschäftigt sich nicht mit den ohnedies immer hypothetischen Fragen von Verfasserschaft, sondern mit der vielfältigen Visualisierung des Weiblichen in diesem durch Jahrhunderte gewachsenen prophetischen Buch.

Einige wenige namenlose Frauen

Wie fast alle Bücher der Schriftprophetie erwähnt auch das Jesajabuch keine einzige zeitgenössische Frau mit Namen, wenngleich betont werden muss, dass auch nur wenige Männer namentlich genannt werden. Die wenigen Frauenfiguren, die in erzählenden Passagen auftreten, werden aufgrund ihrer Funktion eingeführt: Die junge Frau in Jes 7,14, die die Septuaginta ausdeutend als „Jungfrau“ übersetzt, und die als solche ab der neutestamentlichen Deutung auf Maria Theologiegeschichte geschrieben hat, ist wahrscheinlich eine Frau aus dem Harem des König Acha. Sie ist die Mutter Immanuels, der von vielen als Thronname des späteren Königs Hiskija gedeutet wird.

Zudem ist von einer Prophetin die Rede, zu der nach 8,3 Jesaja geht, von der jedoch nicht gesagt ist, dass sie seine Frau sei. Ihr Kind Maher-Schalal-Hasch-Bas trägt wie der Jesajasohn Schear-Jaschub einen Verkündigungsnamen. Diese beiden, wie auch die verheißenen Kinder in Jes 9 und Jes 11, sind jeweils männlichen Geschlechts. Die Geburt von Mädchen wird im ganzen AT nie verheißen, was wohl nicht primär mit der Geringschätzung von Frauen in patriarchalen Gesellschaften zu tun hat, sondern vielmehr damit, dass die Stammbäume über die männlichen

Nachkommen geführt werden. Söhne verbleiben zudem in einer virilokalen Eheform in der Familie, während die Töchter bei Heirat ihre Herkunftsfamilie verlassen.

Die geschlechtsspezifischen Drohworte in Jes 3 haben wohl auch konkrete Persönlichkeiten der Königszeit im Blick, wenngleich weder die gescholtenen Männer (3,1–15) noch die Frauen der Oberschicht (3,16–26) namentlich genannt werden, sie aber allesamt wegen Korruption, Machtmissbrauch und Ausbeutung angeklagt werden. Das geschlechtsspezifisch gestaltete „Diptychon“ gibt dabei tiefe Einblicke in männliche wie weibliche Eitelkeit (V16–24 ist die umfangreichste Aufzählung von luxuriösen Accessoires in der Bibel), die zum Schaden des Volkes „kulti- viert“ wird.

Die Tradition: fast ausschließlich männlich

Wenn im Jesajabuch auf bedeutende Figuren der Glaubenstradition Israels verwiesen wird, sind es wiederum überwiegend Männer wie Noah (54,9), Abraham (29,22; 41,8; 51,2; 63,16), Jakob/Israel (58,14; 63,16 neben der häufigen Bezeichnung des Volkes als Jakob/Israel), Mose (63,11f.) und David (9,6; 16,5; 38,5; 55,3 neben der häufigen Bezeichnung für Königshaus und -stadt). Eine einzige Frau mischt sich in diese Männerwelt und dieser Vers liefert auch gleich den Schlüssel für das Verständnis der übrigen Texte: in Jes 51,2a werden die Hörenden angewiesen, „auf Abraham, euren Vater, und Sara, die euch gebar“, zu blicken, um sodann in V2b ausschließlich in der grammatikalisch männlichen Singularform fortzufahren: als einzelner sei er berufen worden und zahlreiche Nachkommen wurden ihm geschenkt. Der Patriarch steht offenkundig auch für seine Frau, bei allen männlichen Figuren sind demnach deren Frauen nachzutragen, bei Mose wohl die Schwester Mirjam (vgl. Mi 6,4). Als mythologische Frau – oder vielleicht besser charakterisiert als Wüstendämon – findet Lilit in Jes 34,14 Erwähnung, wo ihr im von JHWH zerstörten Edom Ruhe verheißen ist.

Viele Sprachbilder aus der weiblichen Biologie

Im Jesajabuch finden sich gerade für die Ankündigung der Not, die dem Volk durch den von JHWH tolerierten oder sogar initiierten Feindeinfall bevorsteht, viele Bilder aus der weiblichen Biologie. Die Unausweichlichkeit und der alles mitreißende Schmerz der Wehen (13,8; 21,3; 26,17) illustriert das hereinbrechende Kriegsgeschehen. Die Schuldhaftigkeit des Volkes wird mit der Unreinheit eines von der Menstruation befleckten Kleides verglichen (64,5) und die Schwangere, die in Wehen kommt und kein neues Leben hervorbringt, dient zur Illustration des Versagens (26,18; 33,11; 59,4). Besonders bitter ist das Bild der Gebärenden, bei der die Wehen aussetzen – was in dieser Epoche den sicheren Tod von Mutter und Kind bedeutete – als Bild des

**Dr. theol. Dr. phil. h.c.
Irmtraud Fischer**

(i.fischer@uni-graz.at), geb. 1957 in Bad Aussee (Österreich).
Universitätsprofessorin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz. Anschrift: Heinrichstraße 80, A-8010 Graz. Veröffentlichung u. a.: Herausgeberin der vier-sprachigen internationalen Reihe „Die Bibel und die Frauen“, Stuttgart 2010.

Unvermögens des Volkes (37,3). Diese noch zu erweiternden Beispiele zeigen eindeutig eine männliche Sichtweise auf Abläufe des weiblichen Körpers, zu denen Männer noch bis vor kurzem auch in unseren Breiten keinen Zutritt hatten: Menstruation und Gebären waren Tabuzonen für Männer, sie konnten ihre Frauen dabei nicht unterstützen, hörten ihr Kreißen und auch ihre Panik bei Komplikationen nur von ferne. Dass gerade diese Gegebenheiten des weiblichen Körpers mit dem vitalen Kraftakt, Leben zu spenden, verbunden sind, war Männern nicht unmittelbar einsichtig. Umso mehr verblüfft es, dass das Jesajabuch gerade in einer Gottesrede die speziellen Techniken zur Erleichterung und Beschleunigung einer Geburt visualisiert (Jes 42,14).

Personifikationen: weiblich und auch männlich

Die Marginalisierung des weiblichen Elements in Gesellschaft und Geschichte findet in der metaphorischen Rede keine Entsprechung. Wenngleich das Prophetenbuch das Volk häufig mit Jakob/Israel personifiziert oder in Dtjes der Gottesknecht kollektive Bedeutung hat, finden sich auch durchgängig weibliche Personifikationen. Wie im gesamten Alten Orient üblich werden Städte und Länder als Frauen vorgestellt. Ob dies seinen Grund in einer Vorstellung der schützenden und nährenden Stadtgöttin oder in der grammatikalisch weiblichen Form beider Bezeichnungen hat, sei dahingestellt. Im Jesajabuch wird fast die gesamte mögliche Palette des Lebenslaufes eines Frauenlebens in die Personifikation Zions projiziert (nur Kindheit und Geburt wie in Ez 16,1–14 sowie das gebrechliche Alter fehlen).

Als Tochter ist Zion die begehrte und noch unabhängige junge Frau, die stolz auf ihre Bevölkerung und Architektur ist (vgl. Jes 62). Die lebensfrohe Tochter repräsentiert die uneingekommene Stadt, die der Belagerung standgehalten hat (37,22), aber auch die Gefangene und als Sklavin Verkaufte (52,2f.). In manchen Texten wird Zion als Mutter beschrieben (49,20f.; 66,8f.). Als Ehefrau ist sie im Bund mit ihrem Gott und als solche zur Treue verpflichtet, welcher sie jedoch nach manchen Texten nicht nachkommt (1,21; 57,3) und als Gipfel des Ehebruchs sogar ihre Liebhaber bezahlt (57,8). Deshalb bekam sie einen traumatisierenden Becher zu trinken (vergleichbar heutigen K.O.-Tropfen), der sie schutzlos ihren Peinigern aussetzte (51,17–23). Zion wird zwar nie als verstoßene, rechtlich gültig geschiedene Frau beschrieben, wohl aber als Verlassene (49,14; 50,1; 54,6–8; 62,4), der man zudem die Kinder geraubt hat. Sogar als Unfruchtbare, die nie geboren hat, wird sie beschrieben (54,1). In Trostworten wird ihr verheißen, dass ihre exilierten Kinder wieder zurückkehren werden (54,3), die Stadt-Frau nicht länger mehr verlassen und öde sein wird. Tritoesaja führt dazu die Brautmetaphorik ein: in Jes 61,10f. und 62,4f. (vgl. auch 49,18) wird die verlassene Stadt wieder zur begehrten Braut und in allen Ehren Angetraute, ihre Kinder werden sogar durch Könige zurückgebracht, mit allen Schätzen und Reichtümern zusammen nach Jerusalem zurückgeführt (49,22–26; 60,1–22).

Aber auch fremde Länder und Städte werden als „Stadtfrauen“ bzw. als Frauen, die Territorien symbolisieren, ins Bild gesetzt. Um nur einige der vielen Beispiele zu nennen: Babel, das imperiale Zentrum des Eroberers Jerusalems, wird in Jes 47 als Jungfrau und stolze Tochter, aber auch als Vergewaltigte und Gedemütigte, als Witwe und Kinderlose beschrieben. Im Kontext der sogenannten „Fremdvölker-sprüche“ wird in Jes 23 den stolzen Seefahrervölkern angedroht, dass der Tochter Tarschisch kein Hafen mehr bleiben wird (V10), die jungfräuliche Tochter Sidon vergewaltigt (V12), und Tyros als Prostituierte ihr Geld verdienen muss (V15–18), wobei dieses Bild dadurch noch abstoßender wird, als alle anderen es ohnedies sind, dass JHWH, die Gottheit Israels, ihr wie ein Zuhälter auch noch den Dirnen-lohn wegnimmt.

Diese Metaphorik von Städten und Ländern als Frauen mögen in patriarchalen polygynen Ehen in sich schlüssig sein: Der Ehemann hat das alleinige Recht auf die Sexualität der Frau, hat bei Treuebruch das Recht zu Züchtigung und öffentlicher Bloßstellung, möglicherweise auch das alleinige Scheidungsrecht (Heiratsurkunden aus der jüdischen Gemeinde von Elefantine bezeugen allerdings auch ein Scheidungsrecht von Frauen). Er selber muss die ausschließliche Treue nicht leben. Davon abgesehen, dass derlei biblische Sprachbilder in heutigen westlichen Gesellschaften mit Geschlechterdemokratien rechtlich nicht mehr gültig sind, sind sie trotzdem immer noch gefährlich: Sie sind dazu angetan, Gewalt gegen Frauen, die auch in geschlechteregalitären Gesellschaften immer noch ein massives Problem darstellt, zu rechtfertigen und insofern auch zu legitimieren, als Gott selber ja auch so handle und sich nicht ungestraft betrügen oder gar verlassen lasse.

Historisch gesehen sind solche Texte allerdings der Traumabewältigung zuzuordnen: Indem Kriegsgräuere an Frauen in solchen Stadt-Frauen-Texten explizit thematisiert werden, werden sie aus dem in solchen Kontexten üblichen Verschweigen bzw. aus der Zuordnung von Kriegsverbrechen als „Kollateralschäden“ gehoben. Das in den Texten verschriftete Leid der Frauen setzt nicht nur diesen ein Denkmal, sondern macht auch die Gewalttäter sichtbar und brandmarkt sie stets aufs Neue, wenn die Texte gelesen werden. Da sexuelle Gewalt zu allen Zeiten auch als „Kriegstechnik“ eingesetzt wird, um damit Männer zu demütigen, die nicht in der Lage sind, ihre eigenen Frauen und Kinder zu schützen (vgl. 13,16), können solche Texte auch als „Memoria Passionis“ gelesen und zu „gefährlichen Erinnerungen“ werden, die die Kriegsverbrecher und ihre Praktiken ächten.

Problematisch für uns Heutige erscheint zudem die Reversibilität dieser traumatischen Gewalterfahrungen: Man wünscht diese den Feinden, die einem das angetan haben. Da man selber nicht in der Lage ist, entsprechende Vergeltung zu üben, greift man zur „mächtigen Rede der Ohnmächtigen“ und hofft darauf, dass die eigene Gottheit sie ausführt. Ein gewalttätiges und Gewalt legitimierendes Gottesbild ist die unabwendbare Folge einer Strategie, die ursprünglich dazu gedacht war, endlich aus der Rolle des ohnmächtigen Opfers, in die Traumatisierte gedrängt werden, herauszukommen.

Ein weiteres Problemfeld eröffnet sich durch die einlinigen Schuldzuweisungen: Israel ist all das widerfahren aufgrund der Sünde des Treuebruchs seiner Gottheit gegenüber. Da die von JHWH als Werkzeuge für die Bestrafung herangezogenen Völker ihre Aufgabe jedoch exzessiv ausgeführt haben, muss er sie nun selber dafür bestrafen. Für uns, die wir in (derzeit) sicheren Ländern leben, beginnt sich damit die Gewaltspirale immer weiter zu drehen. Für Menschen, die sich mitten in scheinbar nie enden wollenden Kriegsgeschehen befinden, sind dies klassische Strategien, nach den lähmenden traumatisierenden Ohnmachtserfahrungen wieder das Gesetz des Handelns in die Hand zu bekommen – und sei es nur dadurch, dass man die Schuld, den Urgrund der nicht zu bewältigenden Erfahrungen, bei sich selber sucht.

Das Gottesbild: männlich und auch weiblich!

Durch die Verwendung solcher Metaphorik legt sich als Gottesbild jenes des Kriegers (z. B. Jes 42,13; 63,1–8) nahe oder auch des (Er)Lösers, dem auch die Verpflichtung zur Blutrache und des Rückkaufs aus der Schuldklaverei zukommt (vgl. Lev 25,47–54; Num 35,12–27). Solche Bilder gibt es in Jesaja aufgrund der kriegerischen Epochen, aus der das Buch stammt, zuhauf, aber sie sind nicht die einzigen. Andernorts habe ich diese Prophetenschrift „das Buch der weiblichen Metaphern“ genannt – und dies bezieht sich auch auf die Gottesbilder.

Auch wenn in Hos 11,9 explizit gesagt wird „Gott bin ich, nicht Mann“, und Dtn 4,16 an erster Stelle von allen ikonografischen Götterbildern das männliche als offenkundig gefährlichstes verbietet und die Gottheit Israels jenseits geschlechtlicher Differenzierungen angesiedelt wird (vgl. auch Gen 1,26f. die Gottheit als Bildgeberin für einen zweigeschlechtlichen Menschen), so wird durch die Tatsache, dass von JHWH im Hebräischen durchgehend in grammatikalisch maskuliner Form gesprochen wird, diese Gottheit als männlich imaginiert. Das gilt für viele Lesenden selbst für jene Stellen, die Bilder aus der weiblichen Biologie als Metaphern für die Gottheit heranziehen.

In Jes 42,14 wird der Vergleich mit einer Gebärenden gebraucht (vgl. auch Num 11,12–14 Gott als Schwangere, Gebärende und stillende Mutter): In einer Gottesrede stellt sich die Gottheit JHWH darin als Frau vor, die sich im Vorgang des Gebärens befindet, der durch spezifische Atemtechnik, durch Hecheln, Schnaufen und Schreien als pressendes Ausatmen erleichtert und beschleunigt wird. Während die Wehen im AT üblicherweise als Bilder für die Not stehen, die unausweichlich hereinbricht, werden sie hier als ein befreiender Kraftakt gesehen, durch den neues Leben geschaffen wird. Wird in Jes 42,13 über JHWH gesprochen und das kraftvoll Neue des göttlichen Handelns mit dem männlich konnotierten Bild des Kriegers, der den Feind niederringt, beschrieben, so setzt die Gottesrede just mit dem Bild der Kreißenden ein und thematisiert den Vorgang als Ausdruck weiblicher Potenz. Auch in Jes 66,6–13 ist das Umfeld der Geburt als Bildgeber aus der Innenperspektive der Frauen gesehen. Ähnlich wie Jes 42,13f. ist auch der Übergang gestaltet:

Während in der Prophetenrede von der Lärmstimme Gottes, der Vergeltung übt, die Rede ist (66,6), thematisiert die Gottesrede von 66,7–13 den Gebärvorgang. Jes 66,7 nimmt dabei auf den Strafspruch gegen die Frau von Gen 3,16 Bezug und hebt ihn insofern auf, als Schwangerschaftsbeschwerden und Schmerzen beim Gebären keine Rolle mehr spielen und das Kind geboren wird, noch bevor die Wehen einsetzen. Das schmerzlose Gebären wird von der Hebamme JHWH eingeleitet und gut zum raschen Ende gebracht (Jes 66,9; vgl. Ps 71,6). In Jes 66,13 wandelt sich das Bild, das Jerusalem als eine soeben Mutter gewordene Frau und JHWH als Hebamme vorstellt, nochmals: JHWH vergleicht sich selber mit einer stillenden Mutter, die einen weinenden Säugling tröstet.

Jes 45,9–12 thematisiert die Souveränität des Schöpfers JHWH (V11) durch zwei parallele Bilder, wobei eines geschlechterdifferenziert, männlich und weiblich, ist: Der Ton, der nicht mit dem Töpfer streiten kann, warum er geformt wurde (V9), und das Kind, das von seinen Eltern keine Rechenschaft fordern kann, nicht vom Vater, warum er zeugt, und nicht von der Frau, warum sie Wehen hat (V10). In den Gottesreden von Jes 46,3f. und 49,15 wird die unendliche Liebe der Mutter zu dem Kind, das sie geboren hat, als Metapher für die nicht endende Gottesliebe benützt: Selbst wenn menschliche Mütter in ihrer Liebe zum Kind versagen sollten, so wird dies mit JHWHs mütterlicher Liebe niemals geschehen (49,15), denn selbst wenn die Kinder erwachsen und alt geworden sind, will JHWH sie tragen und schleppen, wie sie es seit der Schwangerschaft getan hat (46,3):

„Hört auf mich, Haus Jakob
und alle, die übrig geblieben sind vom Haus Israel!
Die Aufgebürdeten vom Mutterschoß an,
die Getragenen vom Mutterleib an!

Der Parallelismus „vom Mutterschoß an“/„vom Mutterleib an“ in 46,3b sind in diesem Kontext wohl auf JHWH hin zu lesen. Die Vulgata verdeutlicht dies jedenfalls, indem sie „a utero meo“ und „a vulva mea“ in der Gottesrede übersetzt. Dies ist auch insofern naheliegend, als *rhm*, „Mutterschoß“, „Gebärmutter“, im AT als klassischer Begriff für das Erbarmen und das Mitgefühl Gottes verwendet wird.

Resümee

Jesaja ist ein Prophetenbuch mit durchgängig weiblicher Metaphorik. Dabei fällt auf, dass es im Vergleich zu Jer oder Ez nicht nur zurückhaltender in Bezug auf die Prostituiertenmetaphorik ist, sondern auch wesentlich weniger „pornoprophetische“ Texte aufweist, die sich an der Bestrafung der Frau Zion durch öffentlich vollzogene sexuelle Gewalt weiden. Aber es setzt sich von der übrigen Prophetie auch dadurch ab, dass es keinerlei Scheu hat, menschliche Metaphorik für göttliches Handeln heranzuziehen und hierin beinahe geschlechtergerecht auswählt: JHWH ist nicht nur wie ein Vater, sondern auch wie eine Mutter. Ja, die Mutterschaft der Gottheit Israels ist die Gewähr, dass ihr Erbarmen nie aufhören wird.

Bei all dem muss freilich bewusst bleiben, dass nicht nur dort weibliche Metaphorik vorliegt, wo die Bilder aus der spezifisch weiblichen Biologie stammen, und quasi alle andere Metaphorik aus dem menschlichen Bereich ein männliches Gottesbild unterstütze. Vielmehr muss gelten, dass überall dort, wo wir sozialgeschichtlich und durch biblische Belege nicht ausschließen können, dass auch Frauen eine Tätigkeit oder einen Beruf ausgeführt haben, oder Eigenschaften schlicht menschlich und daher geschlechtlich undifferenziert sind, wir es mit menschlichen Gottesbildern, weiblichen wie männlichen zu tun haben. Das heutige Christentum kann also auch in diesem Aspekt viel von der alttestamentlichen Prophetie lernen.

Lesenswert dazu:

- I. Fischer, Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: L. Schottroff/M.-T. Wacker (Hrsg.), *Kompendium Feministische Bibleauslegung*, Gütersloh 1998, 246–257.
- I. Fischer/J. Claassens (Hrsg.), *Prophetie (Die Bibel und die Frauen Bd. 1.2)*, Stuttgart 2019 (erscheint im Frühjahr).
- Mayer I. Gruber, *The Motherhood of God and Other Studies (Studies in the History of Judaism Vol. 57)*, Atlanta 1992.
- A. Kühner, *Kollektive Traumata. Konzepte, Argumente, Perspektiven (Psyche und Gesellschaft)*, Gießen 2007.
- Dies., *Trauma und kollektives Gedächtnis (Psyche und Gesellschaft)*, Gießen 2008.
- H. Løland, *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49 (Forschungen zum Alten Testament 2 Bd. 32)*, Tübingen 2008.
- R. Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (Supplements to Vetus Testamentum Vol. 154)*, Leiden 2012.
- O. H. Steck, *Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament*, in: ders. (Hrsg.), *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja (Forschungen zum Alten Testament Bd. 4)*, Tübingen 1992, 126–145.
- St. Wyss, *Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht*, Fribourg 1984.