

Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie

Rezeption mythischer Vorstellungen

*Maria Häußl
Würzburg*

1. Schritt für Schritt zum Thema

1.1 Gott als Vater und Mutter ...

In G. VANONIS Buch „Du bist doch unser Vater“ findet sich der lapidare Satz: „Die Vaternvorstellung ist nicht eindeutig.“¹

Welche (mythischen) Vorstellungen sind im Alten Testament mit Gott als Vater und Mutter konnotiert bzw. nicht konnotiert? Eine Abgrenzung des Alten Testaments von seiner altorientalischen Umwelt, dass nämlich alttestamentlich „nur metaphorisch“ von Gott als Vater und Mutter gesprochen werde und altorientalisch die Vorstellung mythisch zu verstehen sei, ist dabei weder hilfreich noch sinnvoll.² Die Elternvorstellung muss vielmehr als grundlegend angesehen werden. Denn „Vater- und Muttergottheiten gibt es im gesamten Bereich der Religionsgeschichte.“³

Im altorientalischen Raum finden sich die Bezeichnungen einer Gottheit als Vater oder / und als Mutter in ganz unterschiedlichen religiösen Kontexten und Texten:

- in Schöpfungserzählungen⁴

¹ G. VANONI 1995, 38.

² So aber z.B. L. PERLITT 1976, 98: „Zuerst: die Vorstellung einer physischen Vaterschaft Gottes im mythologischen Vollsinn des Ausdrucks ist im AT ausgeschlossen.“ Dagegen schreibt etwa R. ALBERTZ 1978, 238 Anm. 405, im Hinblick auf die mit Gott als Vater verknüpften Schöpfungsvorstellung: „Die physische Abstammung von Gott ist genauso real oder genauso übertragen gemeint, wie alle anderen Schöpfungsvorstellungen auch.“ Vgl. auch G. VANONI 1995, 32.

³ F. STENDEBACH 1983, 153.

⁴ Vgl. die altorientalischen und ägyptischen Vorstellungen der Schöpfung der Welt, der Menschen bzw. der Götter durch Fortpflanzung (Zeugung, Geburt): z.B. der sumerische Text: „Prolog des Streitgesprächs zwischen Holz und Rohr“ (TUAT III 357-360). Vgl. den Überblick bei O. KEEL / S. SCHROER 2002, 100-121, bei R. KRATZ / H. SPIEKERMANN 1999, bei G. FRANTZ-SZABÓ,

- in Herrlichkeitsaussagen und Hymnen⁵
- in der persönlichen Frömmigkeit, etwa in Bittgebeten⁶
- in Texten und Bildern der Königsideologie⁷

So kann eine Gottheit im Bezug auf verschiedene Größen als Vater oder / und als Mutter bezeichnet werden:⁸

- im Bezug auf andere Götter und Göttinnen als Göttervater oder Göttermutter in polytheistischen Systemen⁹
- im Bezug auf den Kosmos als Weltenvater oder Weltenu-mutter¹⁰
- im Bezug auf die Menschheit als Menschenvater oder Menschenmutter¹¹
- im Bezug auf den Einzelmenschen in einem persönlichen Vertrauensverhältnis als „mein Vater“ oder „meine Mutter“¹²
- im Bezug auf den König, den auserwählten Menschen, als Vater des Königs oder als Mutter und Amme des Königs¹³

Art. Muttergöttin, in: RLA 8, 502-519, und bei J. ASSMANN, Art. Muttergott-heit: LÄ IV, 266-271.

⁵ Vgl. etwa die von H.-W. JÜNGLING 1994, 368-380, zusammengestellten ägyptischen, hethitischen und akkadischen Texte; für Ägypten vgl. auch C. LEITZ 2002a, 573-588 und C. LEITZ 2002b, 247-271.

⁶ Vgl. etwa Ps 27, Ps 103 und die sumerischen Herzberuhigungsklagen (H.-W. JÜNGLING 1994, 371-375); vgl. auch Ps 22 und Ps 71, wo JHWH das Kind bei und nach der Geburt versorgt.

⁷ Zu nennen sind die Vorstellung der den König / Prinzen versorgenden göttlichen Mutter und Amme, wie sie in Ugarit, in Ägypten und im neuassyrischen Reich belegt sind (vgl. etwa die Zusammenstellung des Bildmaterials bei M. NISSINEN 1991, 276-290), und die Vorstellung von der Zeugung des Königs durch Amun-Re oder die Osiris-Horus-Konstellation in Ägypten (vgl. J. ASSMANN 1976, 12-49, und 1982a, 13-61).

⁸ Vgl. G. VANONI 1995, 37, und A. BÖCKLER 2000, 49-52; nachfolgend sind jeweils nur Beispiele genannt, Vollständigkeit ist nicht angezielt.

⁹ Z.B. in Ugarit: El als *qny 'ilm*, Schöpfer der Götter (KTU 1.10 III 5; KTU 1.23) bzw. andere Götter als Söhne Els (KTU 1.65:1-3) und Athirat als *qnyt 'ilm*, Erschafferin der Götter und *'um 'ilm*, Mutter der Götter (KTU 1.4 I 23; KTU 2.31:46).

¹⁰ Z.B. in Ägypten Ptah im sog. Denkmal memphitischer Theologie (vgl. O. KEEL / S. SCHROER 2002, 171ff. und Text 11) oder Atum in der Theologie von Heliopolis (vgl. J. VAN DIJK 1995, 1699-1701).

¹¹ Z.B. in Ugarit: El als *'ab 'adm*, Vater der Menschen und *bny bnwt*, Schöpfer der Geschöpfe (KTU 1.14 I 37; KTU 1.4 II 11); in Mesopotamien: die Göttin Mami im Atramchasis-Epos oder die Muttergöttinnen Ninchursanga und Nintu(r).

¹² Vgl. H. VORLÄNDER 1975; vgl. auch die Eigennamen mit den entsprechenden theophoren Elementen im Hebräischen, Ugaritischen und Akkadischen: A. BÖCKLER 2000, 53-172.

¹³ Z.B. in Ugarit: El als *tr 'abh 'il*, Stier, sein Vater El (KTU 1.14 II 6; 1.14 IV 5), Athirat und Anat als Amme des Prinzen (KTU 1.23.24); in Ägypten: vgl. J. ASSMANN 1982a, 13-61; in Mesopotamien: vgl. M. WEIPPERT 1985, 55-93, und M. NISSINEN 1991, 280-290.

1.2 ... und die Sohnschaft des Volkes ...

Unsere Themenstellung bezieht nun die Elternschaft JHWHs auf Israel. Andere Größen, die im Alten Testament ebenfalls als „Kinder JHWHs“ vorgestellt sind, bleiben im Folgenden daher ausgeblendet und unberücksichtigt:

- der König¹⁴
- der Einzelmensch¹⁵
- die Witwen und Waisen¹⁶
- andere Gottheiten¹⁷
- die Welt / der Kosmos¹⁸
- Zion bzw. die Stadt als Tochter¹⁹

Wenngleich Israel im Vergleich zu den anderen Größen am häufigsten als „Kind JHWHs“ erscheint, bedeutet es eine klare Einschränkung, sich beim Thema Gott als Vater und Mutter allein auf die Kindschaft Israels zu konzentrieren.

Die Sohnschaft des Volkes ist nun nicht die einzige und auch nicht die vorrangige Vorstellung für die Bindung JHWHs an Israel bzw. Israels an JHWH im Alten Testament. Vorherrschend sind vielmehr die Rede vom Bund zwischen JHWH und Israel und von der Erwählung durch JHWH.²⁰ Für die Bindung JHWHs an das Volksganze ist ein geschichtlicher Prozess vorauszusetzen, an dessen Anfang die Erfahrungen einzelner israelitischer Sippen standen. Zu denken ist etwa an die Exoduserfahrung oder / und an die Erfahrung des Schutz- und Kriegsgottes JHWH in der Philisterzeit.²¹ Von diesen Erfahrungen ausgehend wird dann eine Theologie entwickelt, in der sich JHWH als Schutzgott erweist, „der nicht mehr allein einzelnen israelitischen Sippen und auch nicht mehr nur einem jüdischen Königshaus, sondern dem Volksganzen verpflichtet ist.“²² Diese wenigen textlichen und

¹⁴ 2 Sam 7,14; Ps 2,7; Ps 89,27f.; 1 Chr 17,13; 1 Chr 22,10; 1 Chr 28,6.

¹⁵ Ps 22; Ps 27; Ps 71; Ps 131,2; Spr 3,12; Mal 3,17.

¹⁶ Ps 68,6.

¹⁷ Göttersöhne in Gen 6,1-4; Ijob 1,6; Ijob 2,1; Ijob 38,7; personifizierte Weisheit in Spr 8,24f.

¹⁸ Ijob 38,8; Ijob 38,28f.; Ps 90,2; Ps 110,3.

¹⁹ Jes 49,14.15. Ein Vergleich der „Sohnschaft des Volkes“ mit der „Tochter-schaft der Stadt“ wäre in verschiedener Hinsicht interessant: Welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten besitzen die Bilder von „Sohn“ und „Tochter“ bzw. die Größen Israel und Stadt? Zur Stadt als Tochter vgl. M. HAUSL 2003, 35-85, und E. SEIFERT 1997, 237-316.

²⁰ Auf mögliche Verknüpfungen von Bundesgedanke, Erwählung und Eltern-Kind-Vorstellung wird im Folgenden nicht näher eingegangen.

²¹ J. VAN OORSCHOT 2002, 129.

²² J. VAN OORSCHOT 2002, 129.

geschichtlichen Hinweise machen deutlich, dass die Rede von der Sohnschaft des Volkes nicht den Anfang der Beziehung JHWH-Israel markieren kann. Die alttestamentlichen Texte zeigen vielmehr ein Bewusstsein für die Geschichtlichkeit der Beziehung JHWH-Israel. So stellt sich die Frage, ob die Sohnschaft des Volkes als eine späte, evtl. inner-alttestamentliche Transformation einer ursprünglich für den König oder für den Einzelmenschen / die kleine Gruppe verwendeten Vorstellung anzusehen ist.

1.3 ... in der Prophetie ...

Die Themenstellung nimmt nicht nur im Hinblick auf die als Kind vorgestellte Größe, sondern auch im Hinblick auf die alttestamentlichen Belege eine Einschränkung auf die prophetischen Schriften vor. Dies bedeutet, dass andere Texte aus dem Alten Testament, die ebenfalls die Elternschaft JHWHs im Bezug auf Israel thematisieren, nicht bzw. nur am Rande behandelt werden.²³ Für den Vortrag wurde aus dem prophetischen Textkorpus exemplarisch ausgewählt. Dies geschah entsprechend der Häufigkeit des Bildes von Vaterschaft, Elternschaft,²⁴ bzw. Mutterschaft für JHWH. Die Textbeispiele sollen zudem die Vielfalt der Konnotationen von JHWH als Vater und Mutter vor Augen führen.²⁵

1.4 ... Rezeption mythischer Vorstellungen

Die Texte bzw. Textkomplexe werden im Folgenden mit ihren thematischen und intentionalen Schwerpunkten vorgestellt, um dann zu klären, welche Funktion die Rede von der Vater-, Mutter- oder Elternschaft JHWHs im je einzelnen Text besitzt, welcher mythischen Konstellationen sich ein Text gegebenenfalls bedient, und wie diese im jeweiligen Text transformiert wurden.

²³ Zu nennen sind etwa: Ex 4,22; Ex 19,4; Ex 34,6ff.; Num 11,12; Num 14,17ff.; Dtn 1,30.31; Dtn 8,5; Dtn 14,1; Dtn 32,5.6.10-15.18.19; Ps 103,13; 1 Chr 29,10.

²⁴ Der moderne Terminus Elternschaft wird in Abgrenzung zu Vaterschaft und Mutterschaft dort verwendet, wo ein Text für beide Elternteile offen ist. Vgl. I. FISCHER 1998, 256f.

²⁵ Nicht ausführlich behandelt werden Jes 42,13.14, das nicht das Bild der Mutter, sondern der Gebärenden für JHWH verwendet, Jes 49,14.15, das von der Kindschaft Zions spricht, Jes 43,6.7, das Jakob / Israel als Söhne und Töchter JHWHs bezeichnet, Jes 45,9-11; Hos 11; Mal 1,6 und Mal 2,10.

Leitend sind dabei folgende übergreifenden Fragen:²⁶

1. Welche Aspekte benennt die Eltern-Kind-Beziehung als kreatürliche und verwandtschaftliche Vorstellung, wenn sie die Beziehung JHWH-Israel beschreibt?
2. Wird bei der Rede von der Elternschaft JHWHs bzw. der Sohnschaft des Volkes Bezug genommen auf geschichtliche Traditionen oder Erfahrungen Israels mit JHWH?
3. Welche mythischen Wurzeln hat die Eltern-Kind-Vorstellung, die wir in den prophetischen Texten für die Beziehung JHWH-Israel verwendet finden?

2. Die Vielfalt der Aspekte in den Texten

2.1 „Ich dachte, ‚Mein Vater‘ würdet ihr mich rufen!“ – Jer 2.3*

2.1.1 Zur Textintention

Bei Jer 2.3*²⁷ handelt es sich um eine bedingte Verheißung mit ausführlichen Schuld aufweisen. Inhaltlich geht es um die Frage, wie nach der Vernichtung, verursacht durch den Abfall von JHWH, eine erneute Beziehung zu JHWH möglich ist. Dazu hebt der Text als grundlegende Bedingungen erstens die Schuldeinsicht und zweitens die Anerkennung der Tatsache hervor, dass eigentlich keine Beziehung zu JHWH mehr möglich ist. Der Neuanfang hängt vielmehr allein von JHWHs Güte ab.²⁸ Aufgrund der Geschichtsrückblicke, dem Hauptschuldvorwurf der Hinwendung zu anderen Gottheiten und der Möglichkeit zur Umkehr, die allein an

²⁶ Auf den sozialen Ursprung der (mythischen) Rede von Gott als Vater bzw. Mutter wird nicht ausführlich eingegangen.

²⁷ Jer 2.3* wird als kompositorische Einheit angesehen. Zur ausführlichen Begründung vgl. M. HÄUSL 2003, 303-306 (vgl. auch R. CARROLL 1986, 115-118; K. SEYBOLD 1993, 71-80; D. BÖHLER 1995, 91-127). Diese Position richtet sich v.a. gegen zwei Annahmen, nämlich gegen die literarkritische Trennung aufgrund des Wechsels der Personen 2. fem. sg. und 2. mask. pl. (M. BIDDLE 1990) und gegen die literarkritische Trennung von Jer 2 und Jer 3 (z.B. K. SCHMID 1996, 277-294).

²⁸ Um die Zustimmung zur Richtigkeit der JHWH-Perspektive zu erreichen, verwendet der Text für Israel drei verschiedene Figuren, die als 2. mask. pl., 2. fem. sg. bzw. 2./3. mask. sg. angesprochen sind (vgl. M. HÄUSL 2003, 306-342).

der Güte der Gottheit hängt, ist Jer 2.3* wohl in die Nähe von JerD zu rücken.²⁹

2.1.2 Zu JHWHs Vaterschaft in Jer 2.3*

In Jer 2.3* finden sich insgesamt drei „Vaterbekenntnisse“, die nicht getrennt voneinander gedeutet werden dürfen, sondern aufeinander bezogen sind und in der Komposition Jer 2.3* zentrale theologische Aussagen entwickeln. Alle drei Aussagen sind von JHWH als Bekenntnisse Israels zitiert. Als Zitate lassen sie auf theologische Positionen schließen, gegen die sich der Text richtet.

Jer 2,26.27

26a	<i>k' = bušt gannāb</i>	Wie die Schande den Dieb trifft
b	<i>kī yimmašē(')</i>	wenn er gefunden wird,
c	<i>kin hō*bīšū bēt YŠR'L</i> <i>him[Ⓜ]a(h) malākē=him</i> <i>šar[r]ē=him</i> <i>w' = kō*hinē=him</i> <i>w' = nābī'ē=him</i>	so ist das Haus Israel beschämt, sie, ihre Könige, ihre Fürsten; und ihre Priester und ihre Propheten.
27a	<i>'ō*mirim l'=[h]a='iṣ</i>	Sie sagen zum Holz:
b	<i>'abī=[y] 'attā</i>	„Mein Vater bist du!“
c	<i>w' = l'=[h]a = 'abn</i>	und zum Stein:
d	<i>'att yālādī* = nī</i>	„Du hast mich geboren!“
e	<i>kī panū 'il-ay=[y] 'urp</i> <i>w' = lō(') panīm</i>	Ja, sie wenden mir den Nacken zu und nicht das Gesicht.
f	<i>w' = b' = 'i[t]t</i> <i>ra'[']at-a = m yō(')mirū</i>	In der Zeit ihrer Not aber werden sie rufen:
g	<i>qūm-a(h)</i>	„Steh auf
h	<i>w' = hōšī' - i = nū</i>	und hilf uns!“

Im Schuldaufweis Jer 2,26.27 wird der Abfall Israels zu anderen Gottheiten an dessen falschen Bekenntnissen aufgezeigt. Man sagt zum Holz „Mein Vater bist du!“ und zum Stein „Du hast mich geboren!“³⁰ und ruft nur in Notsituationen JHWH um Hilfe an. Es fällt auf, dass die ersten beiden Zitate singularisch formuliert sind, als ob sie von einer Einzelperson gesprochen wären.

²⁹ Vgl. R. ALBERTZ, 2001, 238, der zwar Jer 2.3 nicht JerD zuweist, aber darauf hinweist, dass JerD – anders als das DtrG – schon eine verhaltene Zukunfts- bzw. Heilsperspektive besitzt.

³⁰ Das Ktib der masoretischen Form יְהוָה יִשְׁעֵנוּ ist als 2. fem. sg. + ePP 1.sg. zu interpretieren; vgl. C. FREVEL 1995, 361, und A. BÖCKLER 2000, 302f.

Jer 3,4.5.12e-g

4a	<i>hā=lō(wʾ) mi[n]=ʿitt-a(h)</i>	Hast du nicht von da an
	<i>qarā(ʾ)ti l=i</i>	zu mir gerufen:
bV	<i>ʾabī=[y]</i>	„Mein Vater!
b	<i>ʾallūp nāʿūr-ay=[y] ʾattā</i>	Der Erzieher / Lehrer meiner Jugendzeit bist du!
5a	<i>hā=yinṭur lʾ=ʿōlam</i>	Wird er ewig zürnen
b	<i>ʾim yišmur la=nash</i>	oder für immer (Zorn) bewahren?“
c	<i>hinni(h) dibbarti</i>	Siehe, so hast du gesprochen
d	<i>wa=tiʾsī ha=raʿ[ʿ]ōt</i>	und Schlechtes getan.
e	<i>wa=tūkāl</i>	Das hast du vollbracht.
	...	
12e	<i>lō(wʾ) ʾappīl pan-ay=[y]</i>	Ich verfinstere mein Gesicht nicht
	<i>ba=kim</i>	vor euch,
f	<i>kī ḥasīd ʾanī</i>	denn ich bin gütig.
fJ	<i>nāʿūr*m YHWH</i>	– Spruch JHWHs –
g	<i>lō(ʾ) ʾittu(w)r lʾ=ʿōlam</i>	Ich zürne nicht ewig.

In Jer 3,4, dem Bekenntnis des weiblich figurierten Israels, wird nun JHWH als Vater angerufen und als „*ʾallūp nāʿūr-ay=[y]*“ bezeichnet. Mit A. BÖCKLER meine ich, dass „beide Begriffe [Vater und *ʾallūp*] nahestehende Personen bezeichnen, die Erziehungsfunktionen innehaben.“³¹ Denn das Verb *ʾLP* hat eine dem Verb *LMD* vergleichbare Bedeutung³² und meint ein Lehr- und Erziehungsverhältnis. So ist in Jer 3,4 nicht an ein Eheverhältnis zu denken, sondern daran, dass in einem Vater-Tochter-Verhältnis der Vater als der Erzieher / Lehrer erscheint. In Jer 3,5 hält JHWH anschließend aber fest, dass im Verhalten Israels noch keine Veränderungen erkennbar sind, dass also die Anrufung JHWHs als Vater als reines Lippenbekenntnis zu werten ist.

Jer 3,19.20

19a	<i>wʾ=ʾanō*kiʾ ʾamarti</i>	Aber ich hatte gesagt:
b	<i>ʾē-k ʾāšit-i=k</i>	Ich will dich
	<i>bʾ=[h]a=banīm</i>	unter die Söhne rechnen,
c	<i>wʾ=ʾittin l-a=k ʾarš ḥimdā</i>	und will dir ein liebliches Land,
	<i>niḥlat šaby šabāʾōt gōyī*m</i>	ein herrliches Erbe unter den Völkern geben.
d	<i>wa=ʾō[ʾ]mīr</i>	Und ich dachte:
e	<i>ʾabī=[y] tiqrāʾū l=i</i>	„Mein Vater“ würdet ihr mich rufen,
f	<i>wʾ=mi[n]=ʾaḥᶜār-ay=[y]</i>	und euch
	<i>lō(ʾ) tašūbū</i>	nicht von mir abwenden.

³¹ Vgl. A. BÖCKLER 2000, 312f.

³² Vgl. Jer 13,21.

20a	<i>'akin bagādā 'iššā</i> <i>mi[n]=ri'-a=h</i>	Aber wie eine Frau wegen ihres Freundes treulos ist,
b	<i>kin bāgadtim b=i</i>	so seid ihr mir treulos geworden,
bV	<i>bēt YSR'L</i>	Haus Israel.
bJ	<i>nā'ū*m YHWH</i>	– Spruch JHWHs –

Jer 3,19.20 ist eine zusammenfassende Rückerinnerung, die vor der Umkehr Israels in Jer 3,21-25 und der Verheißung an Israel in Jer 4,1.2 nochmals verdeutlicht, wie sich JHWH die Beziehung zu Israel vorgestellt hätte. JHWH hätte das weiblich figurierte Israel gern unter seine Söhne gerechnet, sie mit einem schönen Land ausgestattet und erwartet, dass Israel – nun als 2.mask.pl-Gruppe – ihn als Vater anruft und sich nicht von ihm abwendet.³³

Die Schuldvorwürfe in Jer 2.3* thematisieren die Exklusivität JHWHs als Gott Israels. Darum kritisiert Jer 2,27 die Bezeichnung anderer Gottheiten als Vater bzw. als Gebälerin. *'iš* und *'abn*, Holz und Stein bezeichnen sehr wahrscheinlich kultische Symbole einer männlichen und einer weiblichen Schöpfungsgottheit im Familienkult.³⁴ Anders als in einer allgemeinen Götzenbildpolemik kritisiert Jer 2,27 *'iš* und *'abn* nicht einfach als die Materialien, aus denen Götterbilder gemacht werden.³⁵ Denn die Verwendung des Artikels vor den Substantiven lässt darauf schließen, dass ein bestimmter Stein und ein konkretes Holz gemeint sind.³⁶ Dass es um die Kritik an Schöpfungsgottheiten geht, wird durch *YLD* und das parallel verwendete *'ab* angezeigt. Da die Bekenntnisse singularisch formuliert sind, handelt es sich wahrscheinlich um Zitate aus der Familienfrömmigkeit,³⁷ die von Schöpfung durch Zeugung und Geburt des einzelnen Menschen sprechen.³⁸ Die beiden Bekenntnisse und weniger die Differenzierung in Holz und Stein³⁹ legen m.E. das Nebeneinander einer männlichen und einer weiblichen Gottheit in der familiären Frömmigkeit nahe. Mit

³³ Eine Änderung der Verbalformen in Jer 3,19e.f von 2. mask. pl. zu 2. fem. sg. ist nicht erforderlich.

³⁴ Gegen S.M. OLYAN 1987, 254-259, der *'abn* mit JHWH identifizieren will.

³⁵ Vgl. C. FREVEL 1995, 362.374-379.

³⁶ Vgl. A. BÖCKLER 2000, 300f.

³⁷ Gegen A. BÖCKLER 2000, 302f., die den Zitatcharakter bestreitet. Ihre Begründung mit Hilfe der Andersartigkeit der weiteren Zitate in Jer 2 ist nicht überzeugend; vgl. M. HÄUSL 2003, 308.

³⁸ Vgl. R. ALBERTZ 1974, 156f., und R. ALBERTZ 1992, 146. Ob Holz und Stein allerdings Ahnenbilder bezeichnen, wie dies O. KEEL / S. SCHROER 2002, 50, meinen, scheint fraglich.

³⁹ Ob eine polemische Zuordnung der Materialien Holz und Stein als Symbole der männlichen bzw. weiblichen Gottheit vorliegt, ist unsicher.

Namen kann man diese Gottheiten allerdings aufgrund von Jer 2,27 nicht greifen.

Im Sinne der Exklusivität JHWHs plädiert Jer 2.3* nun dafür, dass JHWH allein für Israel zuständig ist und ihm allein das Vater-Bekenntnis gebührt. In welchem Sinne aber will der Text Jer 2.3* JHWH als Vater Israels verstanden wissen, wenn er das Vater-Bekenntnis für JHWH in Jer 3,4.19 explizit aufgreift, die Aussagen über Schöpfung durch Zeugung und Geburt dagegen nicht auf JHWH bezieht?

Jer 2.3* ist bemüht das Vatertum JHWHs geschichtlich zu verorten, es bleibt nicht unbestimmt, sondern ist auf eine geschichtliche Zeit bezogen. Denn Jer 3,19 spielt auf die Landnahme an, wenn JHWH als Vater seine Erbtöchter mit Land ausstatten will.⁴⁰ In Jer 3,4 wird durch die Bezeichnung *'allūp nā'ūr-ay=[y]* auf Jer 2,2 Bezug genommen, das von der Zeit der Wüstenwanderung spricht. Das für JHWH entworfene Vater-Bild enthält mit Jer 3,19 einen rechtlichen Aspekt und mit Jer 3,4 einen Erziehungsaspekt. Der Aspekt des Schöpfertums wird in Jer 2.3* dagegen nicht explizit mit dem Vater-Bild für JHWH verbunden.⁴¹

Das Vater-Bild für JHWH besitzt aber in Jer 2.3* noch einen weiteren Aspekt. So erscheint JHWH in Jer 3,4.5.12 nicht nur als erziehender Gott, sondern als gütiger Gott, der nicht ewig zürnt.⁴² Gerade die Güte und die Barmherzigkeit JHWHs sind von zentraler theologischer Bedeutung in Jer 3*, weil die erneute Beziehung zwischen JHWH und Israel allein von JHWHs Güte abhängt. Auf die Frage in V. 5, ob JHWH ewig zürnen werde, antwortet JHWH in V. 3,12e-g, dass er gerade nicht ewig zürnen werde, sondern gütig ist.⁴³

Wir erhalten also folgende Vatervorstellung in Jer 2.3*: JHWH erweist sich in der Geschichte als Vater, er ist der Vater Israels seit der Wüstenzeit und durch die Landgabe. Sein Vatertum besitzt einen rechtlichen Aspekt, einen Erziehungsaspekt und den Aspekt der Güte und Barmherzigkeit. Ein solches Vaterbild wird in Abwehr anderer Gottheiten und im Sinne der Exklusivität JHWHs

⁴⁰ In Dtn 32,8 ist interessanterweise die Erbgabe auch als mythisches Motiv belegt, wenn El den anderen Gottheiten ihr Erbe zuteilt; vgl. hierzu v.a. A. SCHENKER 1991, 1-53.

⁴¹ Schöpfung im Sinne von Zeugung und Geburt ist aber an anderen Stellen auf JHWH bezogen: Dtn 32,18; Num 11,12; Zeugung des Königs in Ps 2,7.

⁴² Zur Verknüpfung der beiden Vorstellungen vgl. G. VANONI 1995, 68-77.

⁴³ Dabei bedient sich Jer 3,12 nicht des bekannten Credosatzes vom „gütigen und barmherzigen Gott“, wie ihn R. SCORALICK 2002 nun eingehend untersucht hat.

entworfen. Dabei fehlen die Integration der Aspekte der Göttin und der Schöpfung, die in Jer 2,27 aufscheinen.

Im religionsgeschichtlichen Vergleich erscheint JHWH durch den Vater-Titel und durch die damit verknüpften Aspekte – nicht durch deren geschichtliche Verortung – als El-gestaltig, als JHWH-El.⁴⁴

2.2 „Du bist doch unser Vater!“ – Jes 63,7-64,11

2.2.1 Zur Textintention

Jes 63,7-64,11⁴⁵ kreist um „das theologische Grundproblem der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk. ... Die einst so heilvolle, von JHWH initiierte Verbindung (63,8) zu Israel, die sich in der rettenden Präsenz Gottes manifestierte, wurde von beiden Seiten her abgebrochen (63,10). Dem sündigen, von JHWH abgewandten Volk bleibt nur noch die Erinnerung (63,7.11) an die früheren Heilstaten in der gegenwärtigen Erfahrung der Absenz Gottes.“⁴⁶ Die Präsenz Gottes in der Vergangenheit und die Absenz Gottes in der Gegenwart strukturieren den Text:

1. Jes 63,7: Hymnische Einleitung

I. Jes 63,8-14: Rückblick

2. Jes 63,8-10: Summarischer Geschichtsrückblick

3. Jes 63,11-14: Erinnerung an Gottes Führung in der Exodus- und Wüstenzeit

II. Jes 63,15-64,11: Gegenwart: Bitte um Zuwendung

4. Jes 63,15-19a: Bitte um Sinneswandel JHWHs

5. Jes 63,19b-64,3: Theophanie-Bitte

6. Jes 64,4-8: Bitte um das Ende des Zorns

7. Jes 64,9-10: Schilderung der Zerstörung

8. Jes 64,11: Liedabschluss: Klage über JHWHs Schweigen

⁴⁴ Vgl. R. SCORALICK 2002, 44ff., die die neueste Literatur zur Frage des Verhältnisses von El und JHWH kritisch sichtet und feststellt, dass eine „gründliche Untersuchung religionsgeschichtlicher Parallelen und möglicher Hintergründe der Gottesprädikationen in Ex 34,6f noch aussteht.“ Vgl. auch M. KORPEL 1990, 168f.

⁴⁵ Jes 63,7-64,11 wird seit längerem als literarische Einheit erachtet – wenn auch aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt. Vgl. J. GOLDENSTEIN 2001, 26f. Ob Jes 63,7-64,11 allerdings als literarisches Produkt anzusehen ist, das bewusst für den Kontext von Tritojesaja bzw. für das Gesamtjesajabuch geschaffen wurde, wie dies die Studie von J. GOLDENSTEIN 2001 erweisen will, scheint mir noch fraglich.

⁴⁶ I. FISCHER 1989, 284.

2.2.2 Zu JHWHs Vaterschaft in Jes 63,7-64,11

Das Eltern- bzw. Vater-Kind-Motiv ist an drei zentralen Stellen belegt:

Jes 63,8-10

8a	<i>wa=yō(ʾ)mir</i>	Er sprach:
b	<i>ʾak ʿamm=ī him^a(h) banīm</i>	„Ach, mein Volk sind sie, Kinder,
bR	<i>lō(ʾ) y šaqqirū</i>	die nicht täuschen.“
c	<i>wa=yihy la=him lʾ=mōšīʿ</i>	Er wurde für sie zum Retter.
9a	<i>bʾ=kul[l] šar[r]at-a=m l=ō šar[r]</i>	In all ihrer Not hatte er Not. ⁴⁷
b	<i>wʾ=malʾak pan-a(y)=w hōšīʿ-a=m</i>	Der Bote seines Angesichts rettete sie.
c	<i>bʾ=ʾahbat=ō wʾ=bʾ=himlat=ō hū(ʾ) gāʾal-a=m</i>	Durch seine Liebe und sein Mitleid löste er selbst sie aus.
d	<i>wa=yʾnaṭṭil-i=m</i>	Er hob sie hoch
e	<i>wa=yʾnaššīʾ-i=m kul[l] yāmē ʿōlam</i>	und trug sie alle Tage der Vorzeit.
10a	<i>wʾ=him^a(h) marū</i>	Sie aber waren widerspenstig,
b	<i>wʾ=ʾiṣṣibū ʾat rūḥ qudš=ō</i>	so dass sie den Geist seiner Heiligkeit betrübten.
c	<i>wa=yi[h]hapik la=him lʾ=ʾoyib</i>	Da wandelte er sich für sie zum Feind,
d	<i>hū(ʾ) nilḥam b-a=m</i>	er selbst kämpfte gegen sie.

Der erste summarische Rückblick Jes 63,8-10, nicht die folgende Rückerinnerung an die Exodus- und Wüstentradition in Jes 63,11-14 ist von einer Eltern-Kind-Vorstellung geprägt. Diese Eltern-Kind-Beziehung erscheint damit im Aufbau des Gesamtgebets noch vor der Exodustradition als Grundlage der Beziehung zwischen JHWH und Israel. JHWH bezeichnet Israel als sein Volk und als seine Kinder; er liebte sie, teilte ihre Not, wurde ihr Retter, löste sie aus, hob sie hoch und trug sie in der Vorzeit. Sie aber waren widerspenstig, so dass er zum Feind wurde. Die göttliche Fürsorge, die mit dem Ungehorsam der Kinder kontrastiert wird, geschieht dabei in einer unbestimmten Vorzeit und wird nicht geschichtlich verortet. Es finden sich Aussagen über JHWHs

⁴⁷ In V. 9a wird mit *Q l=ō* gelesen und *bʾ=kul[l] šar[r]at-a=m l=ō šar[r]* als eigener Satz angesehen; vgl. I. FISCHER 1989, 6.7.36, und G. VANONI 1995, 80; die meisten Ausleger ziehen *bʾ=kul[l] šar[r]at-a=m* dagegen zu V. 8c, so auch wieder J. GOLDENSTEIN 2001, 54-57.

emotionale Bindung sowie über seine Fürsorge. Das Großziehen und Tragen von Kinder sind dabei nicht einfach sozialweltliche Vorstellungen, sie finden sich vielmehr auch in mythischen Kontexten, worauf später bei den Texten Jes 1,2-4, Jes 46,3.4 und Jes 66,10-13 noch einzugehen sein wird.⁴⁸

Im zweiten Teil, dem Bittteil wird JHWH dreimal 'abi=nu „unser Vater“ genannt.

Jes 63,15.16

15a	<i>habbiṭ miš=šamaym</i>	Blick vom Himmel,
b	<i>w'=r'ē(h) miz=z'bū* qudš=ka</i>	und schau vom Wohnsitz deiner Heiligkeit
	<i>w'=tip'art-i=ka</i>	und deiner Pracht:
c	<i>'ayyē(h) qin'at=ka</i>	Wo sind dein Eifer
	<i>w'=gābūrō*t-i=ka</i>	und deine Heldentaten,
	<i>hāmōn mi'ē=ka</i>	die Regung deines Inneren
	<i>w'=rahmē=ka</i>	und deine Erbarmungen?
d	<i>'il-ay=[y] hit'appiqū</i>	Vor mir(?) halten sie sich zurtück.
16a	<i>kī'attā 'abi=nū</i>	Du bist doch unser Vater
b	<i>kī'BRHM lō(') yāda'-a=nū</i>	denn Abraham kennt uns nicht
c	<i>w'=YŠR'L lō(')</i>	und Israel weiß nicht
	<i>yakkīr-a=nū</i>	um uns.
d	<i>'attā</i>	Du,
dV	<i>YHWH</i>	JHWH,
d	<i>'abi=nū</i>	bist unser Vater
e	<i>gō*'il-i=nū mi[n]= 'ōlam</i>	Unser Löser seit jeher
	<i>šim-i=ka</i>	ist dein Name.

Jes 64,7.8

7a	<i>w'='itt-a(h)</i>	Jetzt aber,
aV	<i>YHWH</i>	JHWH,
a	<i>'abi=nū 'attā</i>	unser Vater bist du.
b	<i>'ānahnū ha=humr</i>	Wir sind der Ton,
c	<i>w'='attā yō*šir-i=nū</i>	und du bist unser Töpfer,
d	<i>w'='ma'šē(h) yad=ka</i>	Das Werk deiner Hände
	<i>kull-a=nū</i>	sind wir alle.
8a	<i>'al tiqšup</i>	Zürne,
aV	<i>YHWH</i>	JHWH,
a	<i>'ad m(')ōd</i>	nicht gar so sehr,
b	<i>w'='al la='ad tizkur</i>	und denke nicht für immer
	<i>'awō*n</i>	an die Schuld.
c	<i>hin[n] habbiṭ nā(')</i>	Siehe, schau,
	<i>'amm=ka kull-a=nū</i>	dein Volk sind wir allesamt.

⁴⁸ Vgl. Punkt 2.4.2: „Zum Elternmotiv: Großziehen von Kindern“.

Beide Textausschnitte enthalten Bitten um die erneute Zuwendung JHWHs, und in beiden Texten begründet die Vaterschaft JHWHs diese Bitten um Machterweis und Erbarmen.

In Jes 63,16 steht JHWH als Vater und Löser in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu Israel. JHWH ist auch dann noch Vater, wenn man von den irdischen Vätern verlassen ist. Wenn dabei die Abraham- und Jakob-Kindschaft negiert wird, bedeutet dies m.E. nur in zweiter Linie eine Verwerfung der Vätertradition.⁴⁹ In erster Linie soll die Unauflöslichkeit der Vaterschaft JHWHs im Vergleich zur Vaterschaft irdischer Väter betont werden, wie wir dies auch in Jes 49,14.15 – dort verknüpft mit einer Muttervorstellung – oder in Ps 27,10 finden.

In Jes 64,7 ist die Vaternvorstellung dagegen mit der Vorstellung eines Töpfers, also mit der Vorstellung eines souveränen Schöpfers verknüpft. JHWHs Schöpfungshandeln geschieht hier nicht durch Zeugung, sondern durch das handwerklichen Tun eines Töpfers. Gerade eine solche die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf betonende Vorstellung erklärt nun aber sehr gut die vielen Bitten nicht nur um Erbarmen, sondern um Theophanieerfahrungen und um das machtvolle Eingreifen der Gottheit zugunsten des Volkes. Als Schöpfer ist JHWH fähig, sich für die Rettung Israels machtvoll einzusetzen.⁵⁰ JHWHs Schöpfertum wird in diesem Text als der Urgrund für die erneute Rettung Israels angesehen. Es ist dem Gesamttext zentral wichtig, die Souveränität JHWHs zu betonen. Die Vaternvorstellung enthält also die Aspekte des souveränen Schöpfers und des Verwandten, als der JHWH zugleich fähig und willens ist, sich für Israel einzusetzen; er ist ein naher, kein ferner Gott. Die mythische Vorstellung von Schöpfung durch Töpfern ist altorientalisch und altägyptisch breit belegt; es sei nur auf die bekannten Beispiele der ägyptischen Götter Chnum und Ptah verwiesen.⁵¹

Dreimal wird JHWH dabei im Bitteil explizit als *'abi=nu* bezeichnet. Weibliche Metaphorik fehlt oder ist in diesem zweiten

⁴⁹ Vgl. I. FISCHER 1989, 115f.; anders dagegen A. BÖCKLER 2000, 284-288, die in der Ablehnung der Väter-Tradition eine Bezugnahme und Betonung der am Anfang des Gebetes in Jes 63,11-14 vorhandenen Exodustradition sieht. Dies scheint mir aber kaum überzeugend, wenn man bedenkt, dass nicht dieser zweite, sondern der erste Rückblick in Jes 63,8-10 von einer Elternvorstellung geprägt ist.

⁵⁰ Vgl. S. PAAS 2003, 427: „In a number of texts there is indeed the supporting of the salvation belief by means of the creation belief. JHWH not only is willing to save, but the fact that He is the Creator implies that he is also able to do so.“

⁵¹ Vgl. aber auch El in Ugarit (KTU 1.16 V 25-38); vgl. die Zusammenstellung bei O. KEEL / S. SCHROER 2002, 121ff.

Teil des Gebetes gar vermieden.⁵² Dadurch ergibt sich im Hinblick auf die verwendete Elternvorstellung für JHWH ein gewisse Spannung zwischen dem rückblickenden ersten Teil und dem bit-tenden zweiten Teil des Gebetes. Im ersten Teil wird als Grund-lage der Beziehung zwischen JHWH und Israel die Vorstellung einer von Empathie und Fürsorge geprägten Eltern-Kind-Bezie-hung entworfen, die für beide Elternteile offen ist. Diese wird nicht geschichtlich verortet, sondern „spielt“ in einer unbestimm-ten Vorzeit. Im Bittteil des Gebetes wird JHWHs „Elternschaft“ als Vaterschaft expliziert und dabei der Aspekt des souveränen Schöpfertums betont.

Die Verknüpfung der Eltern- bzw. Vaternvorstellung mit der Ge-schichte ist in Jer 2.3* und Jes 63,7-64,11 verschieden. Während sich in Jer 2.3* JHWHs Vaterschaft gerade als „Fürsorge“ in der Geschichte, nämlich während der Wüstenzeit und durch die Land-gabe erweist, und der Aspekt des Schöpfertum vernachlässigt wird, ist die Vorstellung des souveränen Schöpfers in Jes 63,7-64,11 zentral. Schöpfertum ist der Grund, warum JHWH in der gegenwärtigen Notsituation für Israel eingreifen kann und soll. In Jer 2.3* hängt dagegen alles an der Güte und Barmherzigkeit der Gottheit.

2.3 Efraim als Erstgeborener und Lieblingskind – Jer 31,7-9 und Jer 31,18-20

Als letzter Text mit Vater-Metaphorik soll Jer 31,7-9 vorgestellt werden. Da Jer 31,7-9 eng mit der Elternmetaphorik in Jer 31,18-20 zusammenhängt, wird dieser Text ebenfalls besprochen.

Für Jer 30.31 kann keine literarische Einheitlichkeit vorausge-setzt werden. Jer 31,18-20 wird weithin zur Grundschrift gerech-

⁵² Nimmt man eine Rezeption von Deuterocesajatekten durch diesen Trito-jesajatekt an (vgl. G. VANONI 1995, 45, und I. FISCHER 1989, 114f.), so schei-nen an vier Stellen weibliche Metaphern für JHWH bewusst vermieden wor-den zu sein, weil die in den Deuterocesajatekten vorhandene Weiblichkeits-metaphorik nicht mitaufgegriffen wurde. Jes 63,15 und Jes 64,11 beziehen sich auf Jes 42,13-16, ohne dass das Bild der Gebärenden für JHWH erwähnt wäre (vgl. U. BERGES 1998, 488f.). In Jes 45,9-11 ist JHWH wie in Jes 64,7 als Vater und Töpfer angesprochen (vgl. U. BERGES 1998, 493). Allerdings ist dort neben der Zeugung durch den Vater auch die Geburt durch die Mutter erwähnt. In Jes 63,16 ist JHWH Vater, auch wenn die irdischen Väter Abra-ham und Israel ihre Kinder nicht kennen, in Jes 49,14.15 ist JHWH dagegen eine Mutter, die ihr Kind Zion nicht vergessen kann. Außerdem lässt Jes 63,16 die Erwähnung der Mutter Sara aus Jes 51,2 weg.

net, während Jer 31,7-9 von den meisten Auslegern als sekundäre Ergänzung angesehen wird.⁵³

2.3.1 Zur Vatermetaphorik in Jer 31,7-9

Jer 31,7-9

7a	<i>kī kō(h) 'amar YHWH</i>	Ja, so hat JHWH gesprochen:
b	<i>runnū l' = Y'QB šimhā</i>	Jubelt Jakob mit Freuden zu,
c	<i>w' = šahlū b' = rō(')š</i> <i>ha = gōyi *m</i>	und jauchzt über das Haupt der Völker,
d	<i>hašmī'ū</i>	lasst hören,
e	<i>hal[li]lū</i>	jubelt
f	<i>w' = 'imrū</i>	und sagt:
g	<i>hōšī' YHWH 'at 'amm = ka</i> <i>'āt š(')ērūt YŠR'L</i>	JHWH hat dein Volk gerettet, den Rest Israels.
8a	<i>hin[ni] = nī mibī(') 'ōt-a = m</i> <i>mi[n] = 'arš šapōn</i>	Seht, ich bringe sie aus dem Nordland,
b	<i>w' = qibbaštī = m</i> <i>miy = yarikātē 'arš</i>	ich sammle sie von den Enden der Erde.
c	<i>b-a = m 'iwwir w' = pissih</i> <i>harā w' = yō *lidt yaḥd-aw</i>	Unter ihnen sind Blinde und Lahme, Schwangere und Wöchnerinnen gleichermaßen.
d	<i>qahal gadu(w)l yašūbū</i> <i>hinn-a-h</i>	Als große Gemeinde kehren sie hierher zurück.
9a	<i>b' = bākū yabō *'ū</i>	Unter Weinen kommen sie,
b	<i>w' = b' = taḥnūnīm 'ōbīl-i = m</i>	mit Erbarmen geleite ich sie.
c	<i>'ōlīk-i = m 'il naḥālē maym</i> <i>b' = dark yašar</i>	Ich führe sie an Wasserbäche und auf geradem Weg,
cR	<i>lō(') yikkašilū b-a = h</i>	wo sie nicht stolpern.
d	<i>kī hayīti l' = YŠR'L l' = 'ab</i>	Denn ich wurde Israel zum Vater.
eP	<i>w' = 'PRYM</i>	und Efraim –
e	<i>būkur = ī hū(')</i>	er ist mein Erstgeborener.

Jer 31,7-9 thematisiert in Ergänzung zur Zionszentriertheit der folgenden Verse VV. 10-14 pointiert die Heimkehr des Restes Israels. Der Text handelt also von der Sammlung und Rückfüh-

⁵³ Vgl. etwa K. SCHMID 1996, 110-153.433, der eine differenzierte literarische Schichtung für Jer 30.31 annimmt, zählt zur „Grundkomposition“ von Jer 30.31 die Texte Jer 30.4.5-7, Jer 30.12-17*, Jer 30.18-21, Jer 31.4f und Jer 31.15-22.26. Als sekundär gegenüber der Grundkomposition in Jer 30.31 werden Jer 30.1-3, Jer 30.17d, Jer 30.23.24, Jer 31.1, Jer 31.23-40 angesehen. Meist werden auch Jer 30.8.9 und Jer 31.7-14 zu den sekundären Passagen gerechnet; vgl. etwa B. BOZAK 1991, 82, die gezeigt hat, dass VV. 7-14 das Komplementärstück zum Aufruf in V. 6 ist, und K. SCHMID 1996, 156, der auf die unterschiedliche Personenführung in VV. 7-9 und VV. 10-14 hinweist und damit begründet, dass es sich um zwei selbstständige Einheiten handelt.

rung des Restes Israels. Dass JHWH die Verstreuten heimführt, wird damit begründet, dass er Efraim zum Vater wurde. Die Rede von einem Vater-Sohn-Verhältnis JHWHs zu Israel / Efraim⁵⁴ kommt im Text allerdings sehr unvermittelt, zumal nicht gesagt ist, wie und warum JHWH zum Vater wurde. Als Erklärung wird in der Auslegung deshalb gern auf die Exodus-Tradition verwiesen, die hier als Hintergrund anklingen soll. Immer wieder genannt werden Ex 4,22, wo Israel ebenfalls als Erstgeborener JHWHs bezeichnet wird, und Hos 11,1, wo davon die Rede ist, dass Efraim aus Ägypten gerufen wird. Eine Bezugnahme auf diese Texte oder auf den Exodus scheinen mir aber für Jer 31,7-9 wenig wahrscheinlich, da mit Ausnahme des Lexems *būkūr* und des Namens Efraim ansonsten keinerlei rückerinnernde Anklänge an die Exodus-Thematik vorhanden sind.

Die sprachliche Gestaltung *kī hayitī l' = YŠR'L l' = 'ab* verweist vielmehr auf die Vaterschaftsformel für den König in 2 Sam 7,14, die die Erwählung des Königs durch JHWH bezeichnet, und die in Jer 31,9 auf Efraim übertragen scheint. Wenn es stimmt, dass Jer 31,7-9 als sekundäre Erweiterung ihr Augenmerk besonders auf die Rückführung des Restes Israels legen will, so kann damit durchaus die Absicht verbunden sein, diesen zurückkehrenden Rest gegenüber anderen Gruppen in besonderer Weise zu legitimieren. Dieser Absicht würde dann auch die Bezeichnung des Restes als *būkūr* ‚Erstgeborener‘ dienen.⁵⁵

Stimmt die Vermutung, dass in Jer 31,7-9 das Bild der Vaterschaft JHWHs aus der Königsideologie stammt, so ist als mythischer Hintergrund auf diejenigen Texte und Bilder zu verweisen, die eine männliche Gottheit als Erzeuger und Vater des Königs kennen. Zu nennen wären neben den einschlägigen alttestamentlichen Texten⁵⁶ besonders die ägyptische oder die ugaritische Königsideologie.⁵⁷

Grundsätzlich scheint die Vater-Sohn-Metaphorik in Jer 31,9 aber durch die Familienmetaphorik der Grundschrift in Jer 30,31

⁵⁴ Israel und Efraim bezeichnen dieselbe Größe; vgl. Hos 11, wo Israel und Efraim allerdings das Nordreich bezeichnen.

⁵⁵ Vgl. Ps 89,27, wo der König als *būkūr* bezeichnet ist.

⁵⁶ 2 Sam 7,14; Ps 2,7; Ps 89,27f.; 1 Chr 17,13; 1 Chr 22,10; 1 Chr 28,6.

⁵⁷ Vgl. für Ägypten den Mythos von der Geburt des Gottkönigs (J. ASSMANN 1982a) und für Ugarit KTU 1.14 II 6; 1.14 IV 5, wo El als *tr 'abh 'il* bezeichnet ist. Für einen religionsgeschichtlichen Überblick zur Sohnschaft des Königs in der altorientalischen Umwelt vgl. A. BÖCKLER 2000, 197-211.

motiviert zu sein.⁵⁸ Deshalb soll die zentrale Stelle der Familienmetaphorik in Jer 30.31*, Jer 31,18-20 genauer untersucht werden.

2.3.2 Zur Familienmetaphorik in Jer 31,18-20

Jer 31,18-20

18a	<i>šamō' šama'ti' PRYM</i> <i>mitnōdid</i>	Sehr gut höre ich Efraim klagen:
b	<i>yissarta=ni</i>	„Du hast mich erzogen,
c	<i>wa='iwwasir k'='igl</i>	und ich ließ mich erziehen wie ein
cR	<i>lō(') lummad</i>	unbelehrbarer Jungstier.
d	<i>hāšīb-i=ni</i>	Lass mich umkehren,
e	<i>w'='ašūb-a(h)</i>	und ich werde umkehren,
f	<i>kī' attā YHWH</i> <i>'ilō*h-ay=[y]</i>	denn du bist JHWH, mein Gott.
19aI	<i>kī' aḥ[⊕]ārē šūb=i</i>	Denn nach der Abkehr
a	<i>ni[h]hami</i>	reute es mich
bI	<i>w'='ah[⊕]ārē hiwwadi'='i</i>	und nach meiner Einsicht
b	<i>sapaqtī 'al yarik</i>	schlage ich mir auf die Hüfte:
c	<i>bušti</i>	Ich verspüre die Schande
d	<i>w'='gam niklamī</i>	und schäme mich,
e	<i>kī' našā(')tī harpat</i> <i>nā'ūr-ay=[y]</i>	denn ich trage die Schmach meiner Jugendzeit.“
20a	<i>hā=bin yaqqīr l=i PRYM</i>	Ist mir Efraim ein so teurer Sohn
b	<i>'im yald ša'šū*im</i>	oder ein Wonnekind?
cI	<i>kī' mid=dē dabbir=i b=ō</i>	Denn sooft ich auch gegen ihn redete,
c	<i>zakō*r 'izkūr-an=[h]u(w)</i> <i>'ōd</i>	muss ich doch immer wieder an ihn denken.
d	<i>'al kin hamū mi'-ay=[y]</i> <i>l=ō</i>	Deshalb bebt mein Inneres
e	<i>raḥ[h]im</i> <i>'rah[h]im-an=[h]u(w)</i>	und fühle ich Erbarmen mit ihm.
eJ	<i>nā'ū*m YHWH</i>	– Spruch JHWHs –

Die Grundschrift in Jer 30.31 stellt die von JHWH verheißene Zukunft als Wende der Not dar und verwendet hierzu für Israel je zwei weibliche und männliche Symbolgestalten: Jakob und Ra-

⁵⁸ G. VANONI 1995, 79, bezeichnet Jer 31,7-9 als „Familienzusammenführung“ durch JHWH. A. BÖCKLER 2000, 275, nennt noch eine weitere Erklärung für die Vatermetaphorik in Jer 31,7-9. Das Sammeln der Verstreuten wird altorientalisch als Aufgabe des Königs beschrieben, der dabei ebenfalls als Vater seines Volkes bezeichnet ist. JHWH würde in Jer 31,7-9 also aufgrund seiner königlichen Aufgabe als Vater erscheinen. Die Frage allerdings, ob die Vatervorstellung vom König auf die Gottheit oder umgekehrt von der Gottheit auf den König übertragen wurde, ist umstritten.

chel, sowie Efraim und die Jungfrau Israel. Drei der Symbolgestalten Jakob, Rachel und Efraim stellen dabei „eine (Groß-)Familie in ihren Lieblingsbeziehungen vor Augen“⁵⁹ und betonen so den Aspekt der Gemeinschaft in der heilvollen Zukunft.⁶⁰ Als Kind dieser Großfamilie repräsentiert Efraim zusammen mit der Jungfrau Israel, die dies allerdings auf andere Weise tut, das Ende der Not und die Zukunft.

Efraim ist aber nicht nur das Kind dieser Familie, sondern auch der Sohn JHWHs. Angesichts der Umkehr und der Reue Efraims in Jer 31,18.19 bekennt JHWH in Jer 31,20 seine Liebe zu diesem Sohn und offenbart seine tiefsten Empfindungen für ihn. Eine solche Gott-Rede scheint v.a. wirkintentional begründet zu sein. Denn in einer Situation der Bedrängnis und Not erzeugt die Vorstellung JHWHs als Elternteil Hoffnung, zumal eine starke Emotionalisierung der Gottesvorstellung vorliegt.⁶¹ Eine eindeutige Festlegung JHWHs auf einen bestimmten Elternteil ist dagegen nicht möglich; der Text besitzt vielmehr eine Offenheit für die Vater- und Mutterrolle.⁶²

JHWH wird als Elternteil in die Familienmetaphorik der Symbolgestalten Jakob, Rachel und Efraim einbezogen. Wir finden also eine doppelte Verwendung der Elternmetapher für zwei verschiedene Sachaspekte. Sie steht für den Gemeinschaftsaspekt der Zukunft Israels und für die diese Zukunft garantierende Beziehung der Gottheit zu Israel. Israel wird selbst als Familie vorgestellt, in der zugleich JHWH eine Elternrolle besitzt.⁶³

⁵⁹ G. FISCHER 1993, 107.

⁶⁰ Vgl. G. FISCHER 1993, 252.

⁶¹ Vgl. G. FISCHER 1993, 276f.: „Wir sind hier in Jer 31,20 an einem Höhepunkt und zugleich an Grenzen für das Sprechen von Gott im AT gelangt. ... Es ist ihm [Gott] aufgrund seines inneren Empfindens unmöglich, diese Haltung der erbarmenden Zuwendung zu Efraim aufzugeben. ... Mit der Schilderung eines Gottes, der durch seine seelischen und körperlichen Empfindungen in seinem Handeln beeinflusst wird, sind wir freilich auch an Grenzen des Redens von Gott gestoßen. ... Die Vorstellung eines menschlichen, ‚begrenzten‘ Gottes wird offensichtlich als anstößig empfunden.“ G. VANONI 1995, 80, spricht von „JHWH, der sein Herz offenlegt“. Dieser Gott begegnet uns auch wieder in Ps 103,13 und Jes 63,9.15, wobei Jer 31,20 meist als Wurzel dieser Gott-Rede herangezogen wird.

⁶² P. TRIBLE 1976, 271-280, R. CARROLL 1986, 600, gehen von einem mütterlichem Gott aus; U. WINTER 1983, 531-535, meint dagegen, dass kein Elternteil ausgeschlossen werden kann, vielmehr ein mütterlich-väterlicher Gott vorzustellen ist. Die Gefahren einer einseitigen Verknüpfung von *RHM* mit Mütterlichkeit in der Gott-Rede zeigt R. SCORALICK 2002, 50f.: Verfestigung unreflektierter Geschlechterstereotypen und Fehlen einer grundsätzlichen Revision der Gott-Rede angesichts der Geschlechterdifferenz.

⁶³ Die Elternvorstellung ist in Jer 31,18-20 ergänzt durch das Erziehungsmotiv und das ebenfalls sozialweltliche Motiv des „widerspenstigen Sohnes“, die

Religionsgeschichtlich sind zwei sich nicht ausschließende Wurzeln einer solchen Gottesvorstellung denkbar. Die dominante Familienmetaphorik und das Fehlen jeglicher geschichtlicher Bezugnahmen machen es wahrscheinlich, dass JHWH als Schutzgott einer Familie gezeichnet ist. Wir hätten also eine Gottesvorstellung aus der Familienreligion vorliegen, in der die Gottheit eine innige Beziehung zur Familie besitzt. Die Rede von der Barmherzigkeit Gottes und die Nähe von Jer 31,20 zu Hos 11,8 lassen JHWH erneut als El-gestaltig, sowie als Aschera-gestaltig erscheinen.⁶⁴

2.4 Ich habe euch getragen und großgezogen, wie eine Mutter tröste ich euch –

Jes 1,2-4, Jes 46,3.4 und Jes 66,10-13

Abschließend sollen drei Texte aus Jesaja besprochen werden, die die Vorstellung von der Versorgung kleiner Kinder enthalten. Jes 1,2-4 und Jes 46,3.4 sind in der Metaphorik offen für beide Elternteile, Jes 66 verknüpft die Vorstellung der Versorgung kleiner Kinder mit einem Muttervergleich für JHWH.

2.4.1 Texte und Textintentionen

Jes 1,2-4

2a	<i>šim'ū</i>	Höre,
aV	<i>šamaym</i>	Himmel,
b	<i>w'=ha'zini</i>	horche,
bV	<i>'arš</i>	Erde,
c	<i>kī YHWH dibbir</i>	denn JHWH hat gesprochen:
d	<i>banim giddalti</i>	Kinder habe ich großgezogen
e	<i>w'=rōmanti</i>	und aufgebracht.

uns in anderer Ausprägung schon in Jer 2.3* und Jes 63,8-10 begegnet sind. Vgl. dazu ausführlicher unter Punkt 2.4.2. „Zu den widerspenstigen Kindern“.

⁶⁴ So ist auf den Titel Athirats *rhmy*, Barmherzige in KTU 1.23:13-15 zu verweisen (vgl. R. SCORALICK 2002, 52f.). Zur Gottesvorstellung in Hos 11 vgl. M.-Th. WACKER 1996, 295: „Der Duktus von Hos 11 ließe sich also lesen als immer neues Bemühen JHWH-Els um sein Kind, sein ‚Zögern im Zorn‘, sein schließliches Dreinschlagen, dann aber seines erneuten Erbarmens. Die JHWH in Hos 11,1-4 zugeschriebenen Züge der königlichen Amme dagegen mögen an Els ugaritische Paredros Athirat / Aschera erinnern, die zusammen mit Anat als Amme von Göttern und Prinzen auftritt. Wären in der Gottheit von Hos 11 also die Züge Els und Ascheras zusammengefloßen?“

f	w'= <i>him pašā'ū b=ī</i>	Sie aber lehnten sich gegen mich auf.
3a	<i>yada' šōr qōš*n-i=hu(w)</i>	Ein Stier kennt seinen „Besitzer“
b	w'= <i>himōr 'ibūs</i> <i>bā'al-a(y)=w</i>	und ein Esel die Krippe seines Herrn.
c	<i>YŠR'L lō(')</i> <i>yada'</i>	Israel aber weiß nichts,
d	<i>'amm=ī lō(')</i> <i>hitbōnan</i>	und mein Volk verhält sich uneinsichtig.
4aJ	<i>hōy</i>	Wehe,
aV1	<i>gōy hōš*īā(')</i>	du sündiges Volk,
aV2	<i>'am[m] kābīd 'awō*n</i>	du Volk, schwer an Schuld,
aV3	<i>zar' miri'[']īm</i>	du Brut an Übeltätern,
aV4	<i>banīm mašhīīm</i>	ihr Verderben bringende Kinder,
aVR1	<i>'azābū 'at YHWH</i>	die JHWH verließen,
aVR2	<i>ni'[']īšū 'at qādu(w)š</i> <i>YSR'L</i>	die den Heiligen Israels verschmähten,
aVR3	<i>nazō*rū 'aḥōr</i>	die ihm den Rücken kehrten.

Vor Himmel und Erde klagt JHWH in VV. 2.3 Israel bzw. dessen Verhalten an. Er beklagt, dass Israel ihn als Herrn nicht kenne, es keine Einsicht habe, obwohl er sie als Kinder großgezogen hat.⁶⁵

Jes 46,3.4

3a	<i>šim'ū 'il-ay=[y]</i>	Hört auf mich,
aV	<i>bēt Y'QB w'='kul[l]</i> <i>š(')ērīt bēt YŠR'L</i>	Haus Jakob und aller Rest des Hauses Israel,
b	<i>ha='āmū*šim min[⊖]-ī baṭn</i>	die ihr aufgeladen seid vom Mutterleib an,
c	<i>ha=nāsū*īm min[⊖]-ī raḥm</i>	die ihr getragen seid vom Mutterschoß an. ⁶⁶
4a	<i>w'='ad ziqnā 'ānī hū(')</i>	Bis ins hohe Alter da bin ich's,
b	<i>w'='ad šēbā 'ānī 'isbul</i>	bis zum Ergrauen werde ich tragen.
c	<i>'ānī 'ašīī</i>	Ich habe es getan,
d	<i>w'='ānī 'isšā(')</i>	und ich werde hochheben.
e	<i>w'='ānī 'isbul</i>	Ich selbst werde tragen
f	<i>w'='mallīṭ</i>	und ich werde retten.

In Jes 46,3.4 beschreibt sich JHWH als ein Gott, der Israel von Kindheit an bis ins Alter trägt. Alle Zeitangaben *min-ī baṭn*, *min-ī raḥm*, *'ad ziqnā* und *'ad šēbā* beziehen sich auf Jakob / Israel.⁶⁷ Auf den Zeitangaben in V. 4 liegt der spezielle Akzent des Textes, denn sie stehen betont voraus. V. 4 überbietet somit die Aussage

⁶⁵ R. KESSLER 1997.

⁶⁶ Die Vulgata schreibt: „qui portamini a meo utero qui gestamini a mea vulva“, bezieht den Mutterschoß und den Mutterleib durch die Personalpronomina 1.sg eindeutig auf JHWH und zeichnet JHWH damit als Mutter.

⁶⁷ I. FISCHER 1998, 256.

und das Bild aus V. 3. Nicht nur als Kind, sondern während seiner ganzen Lebensspanne ist Israel von JHWH getragen. „Selbst wenn die Kinder erwachsen und sogar alt geworden sind, will JHWH sie tragen und schleppen, wie er es vom Mutterleib an getan hat.“⁶⁸ JHWHs Handeln steht zudem im krassen Gegensatz zu den in VV. 1.2 genannten Götzen, die selbst getragen werden müssen. Der kurze Text Jes 46,1-4 sichert in dem eindrücklichen Bild vom Tragen den Exilierten Hilfe zu und stellt so die Wirkmächtigkeit JHWHs in der Notsituation heraus.

Jes 66,10-13

10a	<i>šimhū 'it[t] YRWŠLM</i>	Freut euch mit Jerusalem!
b	<i>w' = gīlū b-a = h</i>	Jubelt in ihr,
bV	<i>kul[l] 'ō*hibē = ha</i>	alle die sie lieben!
c	<i>šīšū 'itt-a = h mašōš</i>	Seid fröhlich,
cV	<i>kul[l] ha = mit'abbilīm</i> <i>'al-ē = ha</i>	alle über sie Trauernden!
11a	<i>l' = ma'n tīnāqū</i>	Dann werdet ihr saugen
b	<i>w' = šāba'tim miš = šud</i> <i>tanhū *mē = ha</i>	und euch sättigen an der Brust ihrer Tröstungen.
c	<i>l' = ma'n tamuššū</i>	Dann werdet ihr schlürfen
d	<i>w' = hit'annagtim miz = zīz</i> <i>kābōd-a = h</i>	und euch laben an der Mutterbrust ihres Reichtums.
12a	<i>kī kō(h) 'amar YHWH</i>	Ja, so spricht JHWH:
b	<i>hīn[ni] = nī nō*tā 'il-ē = ha</i> <i>k' = nahar šalōm</i>	Siehe, ich leite wie einen Strom den Frieden zu ihr,
c	<i>w' = k' = nahl šōṭip kābōd</i> <i>gōyī *m</i>	und wie einen Bach den Reichtum der Völker.
d	<i>w' = yānaqtim</i>	Dann werdet ihr saugen.
e	<i>'al šad[d] tinnaši 'ū</i>	Auf die Hüfte werdet ihr hochgehoben
f	<i>w' = 'al bārkaym t' šu'ša' ū</i>	und auf den Knien geschaukelt werden.
13a.aR	<i>k' = 'iš 'āšr 'imm = ō</i> <i>t' nah[h]im-an = [h]u(w)</i>	Wie jemanden seine Mutter tröstet,
b	<i>kin 'anō *kī</i> <i>'nah[h]im = kim</i>	so werde ich euch trösten,
c	<i>w' = b' = YRWŠLM</i> <i>t' nuh[h]amū</i>	und durch / in Jerusalem werdet ihr getröstet.

In Jes 66,5-17 ist als Situation die Bedrängnis einer Gruppe im nachexilischen Jerusalem vorzusetzen,⁶⁹ der von JHWH eine heilvolle Zukunft in Aussicht gestellt wird.

⁶⁸ I. FISCHER 1998, 256.

⁶⁹ Vgl. J. RO 2002, 62.

Jes 66,7-9 beginnt mit der Beschreibung einer wunderbaren, schmerzlosen und kinderreichen Geburt Zions,⁷⁰ bei der JHWH als Geburtshelfer, als Hebamme fungiert.⁷¹ In VV. 10-12 wird die Vorstellung von einer Mutter fortgeführt. Die Gruppe soll und kann sich an Zions Milch satt trinken.⁷² Darüber hinaus werden sie als Kinder getragen und geschaukelt – ob von Zion oder von JHWH, lässt der Text mit seinen Passivformulierungen allerdings offen. Im anschließenden V. 13 vergleicht sich JHWH zudem selbst mit einer Mutter; er selbst ist wie eine Mutter, die die bedrängte Gruppe tröstet. Dabei kommt der Vergleich JHWHs mit einer Mutter überraschend, denn als Fortführung und Ergänzung der Vorstellung Zions als Mutter wäre der Vergleich JHWHs mit einem Vater oder Ehemann zu erwarten. Wie in Jer 31,18-20 liegt aber auch hier die doppelte Verwendung einer Metapher, nämlich der Muttermetapher vor. In Jer 31,18-20 wurde die Familienmetapher für Jakob und Rachel und Efraim sowie für Efraim und JHWH verwendet. Hier sind sowohl JHWH als auch Zion (wie eine) Mutter, beide trösten die angesprochene Gruppe.⁷³ Der Vergleich JHWHs mit einer tröstenden Mutter fasst abschließend die Aussagen über eine neue Zukunft und über die Versorgung mit Reichtum zusammen. Jes 66,7-13 will Trost spenden,⁷⁴ und dies geschieht mit Hilfe einer Vielzahl weiblicher Bilder für Zion und JHWH.⁷⁵

⁷⁰ Das Bild von Zion als Kinderloser, die auf wunderbare Weise zu Kindern kommt, verbindet diesen Text mit Jes 49,14-23 und Jes 54,1-4.

⁷¹ Die Rede von Gott als Geburtshelfer/in ist nicht singular, sondern findet sich auch in Ps 22,10 und Ps 71,6. JHWH erscheint dabei in der Rolle einer Geburtsgöttin; vgl. U. WINTER 1983, 380-385.

⁷² Das Bild der Milch wird in V. 12 gedeutet, wenn vom Frieden und vom Reichtum aus den Völkern gesprochen wird.

⁷³ Vgl. die Deutung von U. BERGES 1998, 524ff. Ob die Verwendung der Mutter-Metapher für JHWH von der Mütterlichkeit Zions herrührt, wie dies J. SCHMITT 1985, 557-569, annimmt, scheint mir fraglich.

⁷⁴ Jes 66,13 schließt auch das im Jesajabuch wichtige Leitthema „Trösten“ ab: Jes 12,1; Jes 40,1; Jes 49,13; Jes 51,3; Jes 51,12.19; Jes 52,9; Jes 54,11; Jes 61,2; vgl. U. BERGES 1998, 527.

⁷⁵ Das Elternbild für JHWH ist als Themamotiv des Gesamtjesajabuches zu werten. So steht das Elternmotiv am Anfang des Jesajabuches in Jes 1,2-4, findet sich dann in Jes 43,6, Jes 46,3.4, Jes 45,9-11, Jes 49,14-23 und wird in der Vatermetaphorik von Jes 63,7-64,11 und dem Muttervergleich in Jes 66,13 abgeschlossen. H.-W. JÜNGLING 1994, 382, sieht den Muttervergleich in Jes 66,13 als bewusste Ergänzung zum Vaterbild in Jes 63,7-64,11: „Die Texte 63,7-66,24 sind nach der für Gott verwendeten Doppelmetapher *Vater – Mutter* geordnet. ... Die hervorgehobene Anrede JHWHs als *unser Vater* hat ihre Entsprechung in dem direkten Vergleich JHWHs mit der *Mutter* in 66,13.“

2.4.2 Zum Elternmotiv: „Großziehen von Kindern“

In allen drei Texten Jes 1,2-4, Jes 46,3.4 und Jes 66,10-13 wird JHWH als (mütterlicher) Elternteil beschrieben, der Kinder großzieht oder trägt. Weitere Belegstellen finden sich, so dass sich folgende Übersicht ergibt:

- Gott zieht Kinder groß in Jes 1,2-4, Hos 11,1-4.
- Gott trägt Kinder in Jes 46,3.4, Jes 63,9, Jes 66,12, Num 11,12, Dtn 1,30.31.⁷⁶

Hochheben und Tragen erscheinen als wesentliche und zentrale Motive, die allein oder zusammen mit anderen Tätigkeiten⁷⁷ das Großziehen von Kindern durch JHWH beschreiben und bezeichnen.⁷⁸ *GDL-D* meint dabei die konkrete Versorgung eines kleinen Kindes als Folgetätigkeit des Gebärens, die in der Regel von einer weiblichen Gestalt ausgeübt wird.⁷⁹ *YSR* in Sinne von Erziehung ist dagegen mit *GDL-D* primär nicht verbunden.⁸⁰

⁷⁶ R. SCORALICK 2002, 52.126f., zeigt, dass die Elternrolle Gottes im Pentateuch nicht nur an den Adjektiven *rahūm* und *hanūn*, sondern wesentlich auch am Verb *NS'* hängt. Neben den oben genannten Texten sind deshalb zu ergänzen: Ex 19,4 und Dtn 32,11, wo JHWH als elterlicher Geier erscheint und Num 14,19, wo bewusst die Doppeldeutigkeit von *NS'* als „hochheben“ und „vergeben“ für die Gott-Rede verwendet ist. A. BÖCKLER 2000, 350, deutet *NS'* in Dtn 1,30.31 dagegen nicht als Bild, sondern als „Verantwortung tragen für jmd.“

⁷⁷ Hos 11,1-4; Jes 66,10-13; Num 11,12.

⁷⁸ Narrative Texte erwähnen das Tragen eines Kindes mit Ausnahme des syntaktisch schwierigen Gen 21,14 nicht. Eine deutliche Vorstellung davon, wie das Tragen von Kindern in altorientalischer Zeit geschah, geben aber die neuassyrischen Palastreliefs der Deportationszüge. (vgl. die Interpretation von I. SCHWYN 2000). Das Großziehen von Kindern (*GDL-D*, *RūM*, *RBV-H*) ist auch Thema in prophetischen Texten, wo eine Stadt, v.a. Zion als Mutter ihrer Bewohner/innen erscheint: Jes 23,4; Jes 49,21-23; Jes 51,18; Kigl 2,22. Besonders interessant ist Jes 49,21-23, wo *NS'* eng mit dem Großziehen von Kindern verbunden ist und zugleich die Rückkehr aus dem Exil anklingen lässt (vgl. auch Jes 60,4).

⁷⁹ Vgl. R. KESSLER 1997, 134-139. Die Aufgabe des Tragens und des Großziehens fällt also in der Regel der Mutter zu oder wird von einer Amme übernommen. Wenn 2 Kön 10,6, Num 11,12, Jes 49,23 männliche Personen nennen, so ist entweder nicht das Großziehen von Kleinkindern im Blick wie in 2 Kön 10,6, oder es ist mit einer kontextbedingten Wahl des männlichen Geschlechtes zu rechnen. Bevor an allen Stellen, wo Gott als Großziehender und Tragender erscheint, beide Geschlechter „mitgelesen“ werden, wie dies H.-W. JÜNGLING 1994, 382, vorschlägt, wäre der sprachliche Umgang mit der Integration von weiblichen Rollenstereotypen im Gottesbild noch näher zu prüfen.

⁸⁰ Dass das Erziehungsmotiv mit der Elternrolle Gottes verknüpft ist, ist damit unbestritten. Wir finden es etwa auch in Jer 3,4 und Jer 31,18, allerdings in sehr verschiedenen Ausformung; vgl. etwa auch Dtn 8,5. An diesen Stellen ist allerdings nicht vom Großziehen kleiner Kinder die Rede.

In allen drei Texten Jes 1,2-4, Jes 46,3.4 und Jes 66,10-13 ist die Vorstellung der Versorgung durch die Gottheit für die Beziehung JHWH-Israel nicht geschichtlich aufgelöst. Sie verbleibt in der Urzeit, Frühzeit, Vorzeit, „Neuen Zeit“. Die so deutlich werdende Fürsorge scheint nämlich grundsätzlich die Funktion zu haben, das (Ur-)Vertrauen in die Gottheit zu festigen bzw. zu begründen.⁸¹

Die alttestamentlichen Texte, die von einem elterlichen, versorgenden Gott sprechen, stehen in der altorientalischen Religionsgeschichte nicht isoliert, sondern greifen Vorstellungen auf, die auch für andere Gottheiten belegt sind. Die Vorstellung der großziehenden, das Kind tragenden Gottheit findet sich sowohl auf den König bezogen als auch in der persönlichen Frömmigkeit. Dabei sind außerhalb des Alten Testaments mit Versorgen, Großziehen und Tragen des Königs, bzw. des einzelnen Menschen ausschließlich Göttinnen betraut. Die hier vorgestellten Texte zeigen aber, dass es möglich ist, die ursprünglich mit Göttinnen verknüpften Funktionen in der Rede von JHWH zu integrieren. Im fließenden Übergang ergänzen sich in Jes 66,7-13 etwa die Vorstellung einer mütterlichen Göttin, einer Helferin bei der Geburt und einer Amme zu einem weiblich-göttlichen Motivkomplex für JHWH.

Als Beispiel aus der Religionsgeschichte sei für die Königs-ideologie auf die neuassyrische Prophetie verwiesen,⁸² in der die Vorstellung einer Göttin als Mutter und / oder Amme des Königs breit belegt ist. Regelmäßig erscheinen Ischtar von Arbela und Mullissu in dieser Funktion.⁸³ Die Texte dienen der Legitimierung und Garantierung der Herrschaft des jeweiligen Königs, sprechen also in eine Zeit hinein, in der die Herrschaft gefährdet ist. M. NISSINEN nennt folgende Parallelen zu Hos 11,1-4* – wir könnten ergänzen, nicht nur zu Hos 11,1-4*, sondern auch zu anderen Texten: „1) die göttliche Liebe zu einem Kind, 2) seine Benennung als Sohn Gottes, 3) die Fütterung des Kindes, 4) das Großziehen des Kindes, 5) das Tragen des Kindes auf den Armen.“⁸⁴ Da darüber hinaus für das Mutter- bzw. Ammen-Motiv sowohl in

⁸¹ In der Anklage Jes 1,2-4 freilich nur indirekt.

⁸² Vgl. M. WEIPPERT 1985, 55-93, und M. NISSINEN 1991, 280-292.

⁸³ Als Beispiel sei zitiert: NAP 7: 20-25: (Du,) dessen Mutter Mullissu ist, fürchte dich nicht! (Du,) dessen Amme die Herrin von Arbela ist, fürchte dich nicht! Wie eine Amme nehme ich dich auf den Schoß, als einen Granatapfel(?) setze ich dich zwischen meine Brüste. Des nachts wache ich und beschütze dich/ jeden Tag gebe ich dir Milch, morgens .../ Du, fürchte dich nicht, mein Kalb, das ich aufziehe! (Übersetzung nach M. NISSINEN 1991, 287).

⁸⁴ M. NISSINEN 1991, 290.

Ägypten als auch in Ugarit ikonographische sowie textliche Belege vorhanden sind,⁸⁵ kann man wohl von einer gemeinaltorientalischen religiösen Konstellation sprechen.

Als Beispiel dafür, dass auch in der persönlichen Frömmigkeit die Vorstellung des Großziehens durch eine Gottheit vertraut ist, sei auf (auch) in Palästina gefundenen Göttinnen-Figurinen mit erhobenen Brüsten oder die Darstellungen einer thronenden und stillenden Göttin mit Kind auf dem Arm verwiesen.⁸⁶ Auch die mit 'MS gebildeten Eigennamen, der Name *Giddil* sowie die Beschreibung JHWHs als Helfer/in nach der Geburt in Ps 22,10 und Ps 71,6 belegen die Vorstellung der Versorgung durch die persönliche Gottheit.⁸⁷

2.4.3 Zu den „widerspenstigen Kindern“

Die Vorstellung von JHWH als versorgender Elternteil ist in Jes 1,2-4 mit der „Widerspenstigkeit“ der Kinder kontrastiert. Zu dieser Aussage sei deshalb noch einiges angemerkt.

In der Forschung wird häufig zwischen dem Motiv der Vaterschaft JHWHs und dem der Sohnschaft Israels unterschieden, wobei die Sohnschaft v.a. mit Gehorsam konnotiert sei. Gerne würden die Propheten in ihren Anklagen den Abfall von JHWH als „Ungehorsam der Söhne“ verdeutlichen.⁸⁸ Eine solche Trennung der Beziehungsmetaphern Vater / Mutter – Kind scheint mir aber nicht überzeugend. Für die „Widerspenstigkeit der Kinder“ zeigt sich zudem keine einheitliche auf das Bild der Kinder abgestimmte Terminologie.⁸⁹ Die entsprechenden Lexeme werden vielmehr auch dort für den Abfall von JHWH verwendet, wo Israel nicht als Kind gezeichnet ist. Dass vom ungehorsamen Israel als Kind gesprochen wird, kann vielmehr in den meisten Fällen als Fortführung der Familien-Bildwelt erklärt werden, die an den entsprechenden Textstellen entfaltet ist.⁹⁰

⁸⁵ Vgl. U. WINTER 1983, 389.

⁸⁶ Vgl. etwa O. KEEL / C. UEHLINGER 1992, Abb. 103; Abb. 326; Abb. 327b; Abb. 328.

⁸⁷ Vgl. R. ALBERTZ 1974, 34f.

⁸⁸ Vgl. z.B. A. BÖCKLER 2000, 379.

⁸⁹ Jes 1,2: PŠ' sich auflehnen; Jes 63,10: MRY, widerspenstig sein, 'SB kränken; Jer 31,18: lō' LMD-Gp unbelehrbar sein; Jes 30,1.9: SRR störrisch sein. In Hos 11 und Jer 2.3* wird der Abfall von JHWH ohne Verwendung von Eltern-Kind-Metaphorik beschrieben.

⁹⁰ Vgl. Jes 1,2; Jes 63,10; Jer 31,18; Dtn 32,5.6.18.19. Nur in Jes 30,1.9 und Jer 4,22 ist keine Eltern-Kind-Metaphorik vorhanden.

Die Rede von der Widerspenstigkeit oder dem Ungehorsam der Kinder besitzt jedenfalls keine mythischen Hintergründe. Es sind aber Anklänge an das weisheitliche Ideal der Erziehung (eines ungelehrigen Kindes etwa durch Züchtigung) vorhanden.⁹¹ Deshalb ist es erklärlich, dass etwa in Jer 3,4 oder Jer 31,18 die Vorstellung von JHWH als Erzieher aufscheint.⁹²

3. Fragen und Antworten

Stellen wir nun abschließend nochmals die Fragen, mit denen wir begonnen haben, und schauen wir zusammenfassend, welche Antworten sich in den Texten fanden.

1. Welche Aspekte benennt die Eltern-Kind-Beziehung als kreatürliche und verwandtschaftliche Vorstellung, wenn sie die Beziehung JHWH-Israel beschreibt?
2. Wird bei der Rede von der Elternschaft JHWHs bzw. der Sohnschaft des Volkes Bezug genommen auf geschichtliche Traditionen oder Erfahrungen Israels mit JHWH?
3. Welche mythischen Wurzeln hat die Eltern-Kind-Vorstellung, die wir in den prophetischen Texten für die Beziehung JHWH-Israel verwendet finden?

3.1 Zu den Aspekten und zum Geschichtsbezug

In den behandelten prophetischen Texten umfasst das Bild der Elternschaft Gottes vor allem zwei Aspekte: 1. die (anfängliche) Versorgung durch die Gottheit und 2. die Barmherzigkeit und Güte der Gottheit. Interessanterweise stellt R. SCORALICK für die Elternrolle Gottes im Pentateuch auch genau diese beiden Aspekte heraus.⁹³ Der Tatbestand des Abfalls von JHWH, der in der Klage und Anklage, im Schuldvorwurf und Schuldbekennnis ebenfalls aufscheint, wird teilweise als „Widerspenstigkeit bzw. Ungehorsam der Kinder“ aufgegriffen.

Nicht alle behandelten Texten enthalten aber diese drei Aspekte Versorgung, Widerspenstigkeit und Barmherzigkeit. Welche Aspekte im Einzeltext betont sind, hängt vielmehr an der jeweiligen Aussageabsicht. Darüber hinaus unterscheiden sich die Texte auch

⁹¹ Z.B. Spr 15,5; Spr 22,15; Spr 23,13f.; Spr 29,15.

⁹² Vgl. auch Dtn 21,18-21, das dargelegt, wie Eltern mit ihrem widerspenstigen und störrischen Sohn umgehen sollen.

⁹³ R. SCORALICK 2002, 121-127.

in ihren Bezugnahmen auf Geschichtstraditionen und in ihren Zeithorizonten. In Jes 1,2-4 finden sich keine zeitlichen oder geschichtlichen Bezüge, wenn in der Klage bzw. Anklage Gottes seine elterliche Versorgung mit der Auflehnung der Kinder kontrastiert wird. Ganz ähnlich ist der Rückblick Jes 63,8-10 gestaltet. Dort geschieht JHWHs umfassende elterliche Fürsorge, die als Grundlegung der Beziehung JHWH-Israel erscheint, in den Tagen der Vorzeit, ohne dass Bezugnahmen auf Geschichtstraditionen, etwa auf die Exodustradition, greifbar wären. In Jes 46,3.4 dagegen erfolgt die Fürsorge Gottes nicht in einer Zeit vor dem Abfall, in einer Vorzeit. Sie ist vielmehr als immerwährend und auf die aktuelle Situation bezogen gedacht, wenn JHWH Israel vom Mutterleib an bis ins hohe Alter trägt. Das Heilswort Jes 46,3.4 verwendet ausschließlich die Vorstellung des elterlichen Tragens, um Gottes Hilfe und Zuwendung zuzusichern. In Jes 66,7-13 lassen die Bilder von Geburt, Stillen und Tragen die Vorstellung von einer „Neue Schöpfung“ entstehen. Die (mütterliche) Fürsorge besitzt hier eine eschatologische Orientierung und nimmt deshalb auch nicht auf zurückliegende geschichtliche „Ereignisse“ Bezug. Es fällt auf, dass die Versorgung durch die Gottheit in diesen vier Texten auf drei völlig verschiedene Zeithorizonte bezogen ist. In Jes 63,8 und Jes 1,2-4 geschieht die Fürsorge in einer unbestimmten Vorzeit, in Jes 46,3.4 dagegen in der gegenwärtigen Situation und in Jes 66,12 in einer „Neuen Zukunft“. In allen vier Texten ist die Vorstellung der Versorgung durch die Gottheit dabei nicht mit einem „geschichtlichen Ereignis“ in der Beziehung JHWH-Israel verknüpft.

Jer 31,18-20 thematisiert die Aspekte der Widerspenstigkeit sowie der Barmherzigkeit und der Güte. An Stelle des Versorgungsmotives finden wir hier allerdings ein Erziehungsmotiv. Aber auch dieser Text besitzt keine Bezugnahmen auf „geschichtliche Ereignisse“, sondern bleibt sowohl beim Schuldbekenntnis des Sohnes Efraim als auch in der erneuten Zuwendung JHWHs im Bild der Familie.

Jer 2.3* enthält alle drei Aspekte, Versorgung, Widerspenstigkeit sowie Barmherzigkeit und Güte. Jer 2.3* nimmt dabei deutlich auf Geschichtstraditionen Bezug. JHWH ist der Vater (und Erzieher) Israels seit der Wüstenzeit und durch die Landgabe. Der Abfall Israels von JHWH, der in den anklagenden Passagen in Jer 2.3* breit entfaltet ist, besteht in der Hinwendung zu anderen fremden Gottheiten. In Jer 2,26.27 ist dieser Vorwurf auch mit Hilfe der Eltern-Kind-Vorstellung formuliert, wenn der Vorwurf lautet, Israel rufe andere Gottheiten als Vater oder Mutter an.

Zentrale Aussage in Jer 2.3* ist nun, dass JHWHs Vaterschaft sich insbesondere in seiner Güte erweist, denn nur sie ermöglicht eine erneute Beziehung zu JHWH.

Jes 63,7-64,11, ein Text, der, wie bereits ausgeführt, in Jes 63,8-10 ebenfalls von Versorgung und Widerspenstigkeit spricht, betont nun in seinem Bittteil, der auf eine erneute Beziehung zu JHWH abzielt, nicht die Barmherzigkeit JHWHs, sondern seine Schöpfungsmächtigkeit. JHWH ist als der Vater Israels dessen souveräner Schöpfer. In seinem Schöpfertum wird der Urgrund für die erneute Rettung Israels gesehen.

Das Vaterbild in Jer 31,7-9, dem letzten behandelten Text, lässt sich dagegen nicht mit dem Schema Versorgung – Widerspenstigkeit – Barmherzigkeit erklären. Jer 31,7-9 betont vielmehr die Aspekte der Erwählung und Legitimierung, wie sie auch bei der Sohnschaft des Königs wichtig sind.

3.2 Zu den Wurzeln

Bildebene – Sachebene	Mythische Hintergründe
Elterliche Versorgung von Kindern ⁹⁴ – Erfahrung der Präsenz JHWHs	- Gott der persönlichen Frömmigkeit - Muttergottheit, göttliche Amme: z.B. Athirat und Anat in Ugarit, Ishtar und Mullissu in Assyrien, Isis und Hathor in Ägypten.
Barmherzigkeit, Erbarmen, Güte – erneute Beziehung zu JHWH	- Gott der persönlichen Frömmigkeit - El in Ugarit, bei den Aramäern - Athirat in Ugarit
Vater und Töpfer – Gott als Schöpfer	Schöpfergottheit als Töpfer: z.B. El in Ugarit, Chnum und Ptah in Ägypten
Vaterschaft – Erwählung und Legitimierung	- Vorstellung der Zeugung des Königs durch eine männliche Gottheit: z.B. Amun-Re in Ägypten, El in Ugarit
Widerspenstige und ungehorsame Kinder – Abfall von JHWH	- kein mythischer Hintergrund, - Fortführung der Familien-Bildwelt, - sozialweltliche Metapher

Wenn die prophetischen Texte mit dem Bild der Elternschaft häufig die Aspekte Versorgung und Erbarmen hervorheben, wird

⁹⁴ Die Vorstellung der göttlichen Versorgung kann dabei auch mit Erziehung verknüpft sein, wobei Erziehung in den alttestamentlichen Texten nicht notwendigerweise mit einer Eltern-Kind-Vorstellung verbunden sein muss.

die Elternschaft JHWHs als engstes Verwandtschaftsverhältnis verstanden, das für das Kind Fürsorge, Schutz und Erbarmen bedeutet. Es ist als ein inniges Vertrauensverhältnis beschrieben, in der die Gottheit Verantwortung übernimmt, das Kind versorgt und eine emotionale Bindung zum Kind besitzt. Als religionsgeschichtliche Wurzel der Rede von JHWH als Elternteil, Vater und / oder Mutter ist m.E. deshalb in erster Linie auf die persönliche bzw. Familienfrömmigkeit zu verweisen. Darin unterscheidet sich das Alte Testament nicht von seiner altorientalischen Umwelt. Die Fürsorge und Empathie der persönlichen Gottheit begleiten das Kind seit seiner Geburt.

Eine letzte abschließende Bemerkung sei gemacht: Dieser Textdurchgang hat auch gezeigt, dass Elternmetaphorik für JHWH weit häufiger im Alten Testament vorhanden ist, als gemeinhin angenommen wird, wenn man sich bei der Suche nicht auf die Worte Vater und Mutter beschränkt. Damit ist auch das Urteil zu revidieren, dass diese Metaphorik im Alten Testament nur ein Randdasein führt.

Abstract

In every religion and in the Ancient Near Eastern religions as well we find father-gods and mother-goddesses in different contexts, in relation to different objects and with different connotations. This paper examines the idea of god as father and mother of the son Israel in the prophetic corpus from the point of view of the following questions: Which aspects of the relation JHWH - Israel are described by a parent-child-relation? Which (historical) traditions of Israel are mentioned as well? Which mythical sources are detectable in the prophetic texts? While Isa 63:15-64:11 is dominated by the idea of god as potter and sovereign creator and Jer 31:7-9 legitimates Ephraim by calling god father and Ephraim his first-born, the other texts Jer 2; 3*; Isa 63:8-10; Jer 31:18-20; Isa 1:2-4; Isa 46:3,4 and Isa 66:10-13 emphasize god's providing for and mercy upon his child. Therefore these texts are mostly based on conceptions of god in family religion which exist not only in Israel but also in the Ancient Near Eastern cultures.

Literatur

- ASSMANN, J. 1976: Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: TELLENBACH, H. (Hrsg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart 1976, 12-49.
- 1982a: Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: ASSMANN J. / BURKERT W. / STOLZ F., *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele: OBO 48*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982, 13-61.
- 1982b: Art. Muttergöttin, in: *Lexikon der Ägyptologie Bd. IV*, Wiesbaden 1982, 266-271.
- ALBERTZ, R. 1974: *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen: CThM 3*, Stuttgart 1974.
- 1978: *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon: CThM 9*, Stuttgart 1978.
- 1992: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit: GAT 8/1.2*, Göttingen 1992.
- 2001: *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.: Biblische Enzyklopädie 7*, Stuttgart 2001.
- BERGES, U. 1998: *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt: HBS 16*, Freiburg i.Br. u.a. 1998.
- BIDDLE, M. 1990: *A Redaction History of Jeremiah 2:1-4:2: AThANT 77*, Zürich 1990.
- BÖCKLER, A. 2000: *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000.
- BÖHLER, D. 1995: *Geschlechterdifferenz und Landbesitz. Strukturuntersuchungen zu Jer 2,2-4,2*, in: GROB, W. (Hrsg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“: BBB 98*, Weinheim 1995, 91-127.
- BOZAK, B. 1991: *Life „Anew“. A Literary-Theological Study of Jer 30-31: Analecta Biblica 122*, Rom 1991.
- CARROLL, R. 1986: *Jeremiah. A Commentary*, London 1986.
- DIJK, J. VAN 1995: *Myth and Mythmaking in Ancient Egypt*, in: SASSON J.M. (Hrsg.), *Civilization of the Ancient Near East Vol. III*, New York 1995, 1697-1709.
- FISCHER, G. 1993: *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31: SBB 26*, Stuttgart 1993.
- FISCHER, I. 1989: *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung: SBB 19*, Stuttgart 1989.
- 1998: *Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern*, in: SCHOTTROFF L. / WACKER M.-Th. (Hrsg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998.²1999, 246-257.
- FRANTZ-SZABÓ, G. 1993-1997, *Muttergöttin A. I. In Mesopotamien*, in: RLA, Berlin 1993-1997, 502-519.

- FREVEL, C. 1995: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs: BBB 94/1.2, Weinheim 1995.
- GOLDENSTEIN, J. 2001: Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63,7-64,11 im Jesajabuch: WMANT 92, Neukirchen-Vluyn 2001.
- HÄUSL, M. 2003: Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia: HBS 37, Freiburg i.Br. u.a. 2003.
- JÜNGLING, H.-W. 1994: „Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht Vater und Mutter?“ Zu einer Doppelmetapher in der religiösen Sprache, in: DIETRICH W. / KLOPFENSTEIN, M.A. (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte: OBO 139, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1994, 365-386.
- KEEL, O. / UEHLINGER, C. 1992: Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen: QD 134, Freiburg i.Br. u.a. 1992.⁵2001.
- KEEL, O. / SCHROER, S. 2002: Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2002.
- KESSLER, R. 1997: „Söhne habe ich großgezogen und emporgebracht ...“ Gott als Mutter in Jes 1,2, in: ders. (Hrsg.), „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände“, FS für E. GERSTENBERGER zum 65. Geburtstag, Münster 1997, 143-147.
- KORPEL, M.Ch.A. 1990: A Rift in The Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine: UBL 8, Münster 1990.
- KRATZ, R. / SPIEKERMANN, H. 1999: Art. Schöpfer / Schöpfung II, Altes Testament: TRE 30 (1999) 258-283.
- LEITZ, C. (Hrsg.) 2002a,b: Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen 1-7: OLA 110-116, Leuven 2002, hier OLA 110: 2002a und OLA 112: 2002b.
- NISSINEN, M. 1991: Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11: AOAT 231, Neukirchen-Vluyn 1991.
- OLYAN, S.M. 1987: The Cultic Confessions of Jer 2,27a: ZAW 99 (1987) 254-259.
- OORSCHOT, J. VAN 2002: „Höre Israel ...!“ (Dtn 6,4f.) Der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit, in: KREBERNIK M. / OORSCHOT J. VAN (Hrsg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients: AOAT 298, Münster 2002, 113-135.
- PAAS, S. 2003: Creation and Judgement. Creation Texts in Some Eighth Century Prophets: OTS 47, Leiden 2003.
- PERLITT, L. 1976: Der Vater im Alten Testament, in: TELLENBACH H. (Hrsg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, Stuttgart 1976, 50-101.
- RICHTER, W. 1997: Biblia Hebraica transcripta, Release 4, BH¹-Software, München 1997.

- RO, J.U.-S. 2002: Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel: BZAW 322, Berlin 2002.
- RÖMER, W.H.Ph., Übersetzung des „Prologs des Streitgespräches zwischen Holz und Rohr“: TUAT III (1997) 237-360.
- SCHENKER, A. 1991: Gott als Vater – Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher: FZPhTh 25 (1978) 3-55, zitiert nach ders., Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien: OBO 103, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1991, 1-53.
- SCHMID, K. 1996: Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches: WMANT 72, Neukirchen-Vluyn 1996.
- SCHMITT, J. 1985: The Motherhood of God and Zion as Mother: RB 92 (1985) 557-569.
- SCHWYN, I. 2000: Kinderbetreuung im 9. – 7. Jahrhundert. Eine Untersuchung anhand der Darstellungen auf neuassyrischen Reliefs, in: lectio difficilior 1/2000 (www.lectio.unibe.ch).
- SCORALICK, R. 2002: Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch: HBS 33, Freiburg i.Br. u.a. 2002.
- SEIFERT, E. 1997: Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter: Neukirchner Theologische Dissertationen und Habilitationen 9, Neukirchen 1997.
- SEYBOLD, K. 1993: Der Prophet Jeremia. Leben und Werk, Stuttgart 1993.
- STENDEBACH, F. 1983: Vater und Mutter. Aspekte der Gottesvorstellung im alten Israel und ihre anthropologische wie soziologische Relevanz, in: KATH. BIBELWERK (Hrsg.), Dynamik im Wort, Stuttgart 1983, 147-162.
- TRIBLE, P. 1976: The Gift of a Poem. A Rhetorical Study of Jeremiah 31:15-22: Andover Newton Quarterly 17 (1976) 271-280.
- VANONI, G. 1995: „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments: SBS 159, Stuttgart 1995.
- VORLÄNDER, H. 1975: Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament: AOAT 23, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1975.
- WACKER, M.-Th. 1996: Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch: HBS 8, Freiburg i.Br. u.a. 1996.
- WEIPPERT, M. 1985: Die Bildsprache der neuassyrischen Prophetie, in: WEIPPERT H. / SEYBOLD K. / WEIPPERT M. (Hrsg.), Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien: OBO 64, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1985, 55-93.
- WINTER, U. 1983: Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt: OBO 53, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1983.²1987.