

Gott als Mutter in Hosea 11?

SIEGFRIED KREUZER

In einem engagierten Beitrag, der mittlerweile auch im anglo-amerikanischen Raum verbreitet ist, wurde von Helen Schüngel-Straumann* die Behauptung vertreten, Hos 11 vergleiche das Tun Jahwes an Israel nicht mit väterlichem, sondern mütterlichem Tun, und es werde das Handeln Jahwes darüber hinaus typisch männlichem Verhalten betont entgegengesetzt (»Gott bin ich und nicht Mann«; V. 9). Mit dieser Auslegung tritt sie nicht nur der üblichen Interpretation des Kapitels »von einem stark christlich geprägten, trinitarischen Gottesverständnis her« (120) entgegen, sondern Hos 11 wird geradezu zum Beleg für eine feministische Wende des Propheten gegenüber seiner eigenen Botschaft: »Offenbar hat Hosea gerade am Ende seines langen leidvollen Wirkens die Tragfähigkeit männlicher Gottesbilder als zweifelhaft erfahren. Die Metaphern Richter, König, Held, Ehemann helfen nicht mehr. In der verzweifelten Situation vor dem endgültigen Zusammenbruch des Nordreichs greift der Prophet auf Bilder zurück, die besser geeignet sind, seine letzten und tiefsten Erfahrungen mit seinem Jahwe, dem Gott Israels, auszudrücken. Nur in der Mutterliebe Jahwes sieht der Prophet noch eine Chance für Israel!« (133).

Übergehen wir die Beobachtung, daß Hosea nie von Jahwe als König redet (weder Nomen noch Verbum), und die Rückfrage, welches hebräische Wort hier mit »Held« übersetzt ist; lassen wir zunächst auch die Beobachtung, daß die Liebe und Treue Jahwes zu seinem Volk, die allein einen Weiterbestand Israels ermöglicht und begründet – also das, worum es auch in Hos 11 geht –, in Hos 2 und 3 mit dem Bild von Jahwe als Ehemann ausgedrückt wird. Wenden wir uns der Überprüfung der Argumentation bezüglich Hos 11 zu.

Zunächst allerdings noch eine Vorbemerkung: Es ist zu würdigen, daß S. sich sehr ernsthaft auf den Text einläßt und sich um den vorliegenden Text bemüht. Sie verzichtet auf pauschale Verdächtigungen, der Text sei patriarchalisch entstellt oder androzentrisch verdreht etc. Vielmehr geht es ihr wirklich um Exegese des Textes und Auseinandersetzung mit der Auslegungstradition (allerdings nimmt sie gerne Konjekturen zu Hilfe).

Die Argumentation von Schüngel-Straumann

Hos 11 setzt ein mit der Erinnerung an die Herausführung Israels aus Ägypten: »Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, aus Ägypten rief ich meinen Sohn« (V. 1). Im weiteren Verlauf werden zunächst Jahwes Wohltaten im Bild der Betreuung eines Kindes – bzw. z. T. vielleicht auch im Bild der Lenkung eines Tieres – und Israels Ungehorsam und Weglaufen zu den Baalen gegenübergestellt (V. 2–5). Dem folgt die Ankündigung von verschiedenen Strafgerichten, denen zum Trotz Israel am Abfall von Jahwe weiterhin festhält. Die Konsequenz wäre die völlige Preisgabe und Vernichtung Israels. Doch dieser Konsequenz widerstreitet Jahwe selber (V. 7. 8a):

* ThQ 166 (1986) 119–134; engl. in: ThD 34 (1987) 3–8. Hervorhebungen in den folgenden Zitaten stammen von der Autorin.

»Wie soll ich dich preisgeben, Ephraim?
 Ich dich aufgeben, Israel?
 Wie kann ich dich preisgeben wie Adma?
 Dich behandeln wie Zeboim?«

Es entsteht ein Konflikt im Wollen Jahwes, wobei sein Erbarmen mit Israel siegt (V. 8b. 9):

»Es kehrt sich gegen mich mein Herz,
 ganz und gar ist entbrannt *nihumaj* (mein Erbarmen).
 Nicht vollstrecke ich meinen glühenden Zorn,
 nicht kehre ich zurück, um Ephraim zu verderben.
 Denn Gott bin ich und nicht *'iš* (Mann/Mensch),
 in deiner Mitte heilig und nicht komme ich [in/mit] Zornesglut.«

Auf der Suche nach Argumenten für ein feminines Subjekt des Textes stellt S. zunächst *tirgalti* in V. 3 heraus. Dieses Wort wird üblicherweise von der Wurzel *rgl* hergeleitet, wobei allerdings die Form als Tif'el, die wohl dem Hif'il entspricht, singularär ist. Die Bedeutung wäre etwa »laufen lehren«¹. Demgegenüber nun S.: »Aber das Verb ist sonst im Alten Testament in dieser Bedeutung nicht belegt, die Form wird nur für diese Hoseastelle postuliert. Im Arabischen bedeutet die Wurzel *rġl* »säugen, stillen.« (123; mit Verweis auf W. Rudolph, der allerdings diesen von M. D. Goldman gemachten Vorschlag ablehnte)². Für S. ergibt sich damit ein folgerichtiger Ablauf in der Fortsetzung: »Ich war es doch, der Ephraim gestillt hat, indem ich ihn auf meine Arme nahm.« – »Der Säugling wird auf die Arme genommen, um genährt zu werden« (124; weiteres dazu s. u.).

In Entsprechung dazu entscheidet sich S. in V. 4 bei der Alternative *'ül*, Säugling, oder *'ol*, Joch, auch für die Fortsetzung des Textes beim Bild vom Kind zu verbleiben, in der »Meinung, daß der Prophet konsequent bei einem einzigen Bild bleibt« (124). Der Satz lautet vom Hebräischen her übersetzt: »Und ich war für sie wie solche, die einen Säugling an ihre Wange (*l'hêhäm*) aufheben.« – Demgegenüber S.: »Die meisten Kommentare übersetzen hier mit »Wangen«. Richtiger wäre aber *l'hêqām* mit »Busen« wiederzugeben, dann wäre auch der Plural erklärt!« (124). Und dann in der Anmerkung dazu: »Vgl. z. B. Rut 4, 16! Nach KBL . . . wird damit die »untere, äußere Vorderseite des menschlichen Leibes, wo man Geliebte, Tiere, Kinder hegt«, bezeichnet. Bei der Frau ist dies der Busen« (Anm. 13).

Hier zeigt sich die Argumentationsweise: Weil von der Frau die Rede sein soll, wird das von Männern wie von Frauen verwendete Wort so übersetzt, daß es nur mehr für die Frau paßt. Zugleich wird damit ein Scheinproblem gelöst: *hêqām* ist nämlich gar kein Plural! Nicht das Nomen steht im Plural, sondern nur das Suffix. Jahwe vergleicht sich mit mehreren (vgl. das Partizip im Plural), die einen Säugling an ihren *hêq* heben. Das kann ein Mann tun oder eine Frau. Nun ist es auch etwas merkwürdig, daß der Busen die »untere [!], äußere Vorderseite« sein soll, und es ist wohl richtig, bei der in KBL angegebenen Wiedergabe mit »Schoß« zu bleiben³. Darum geht es auch in Rut 4, 16: Noomi, die Großmutter, nimmt das Kind auf ihren Schoß.

Das alles ist aber noch immer nicht der hebräische Text: S. hat nämlich, ohne es zu sagen (oder ohne es zu merken?), das hebräische Wort gewechselt. Der hebräische Text hat nicht *l'hêqām*,

1. So die übliche Auffassung in Anlehnung an die Denomination des Verbums vom Primärnomen *rägäl*, Fuß; z. B. H. W. Wolff, Hosea (BK 14/1). Neukirchen ³1976, 246: »Wo ich doch Ephraim laufen lehrte.«

2. Vgl. W. Rudolph, Hosea (KAT 13/1). Gütersloh 1966, 209; M. D. Goldman, Lexicographical Notes on Exegesis (5): ABR 4 (1954/55) 87–92; darin 91 f: »The Real Interpretation of Hosea XI, 3.«

3. Übrigens kommt das Wort nur im Singular vor; vgl. G. André, Art. *hêq*, in: ThWAT 2, 912. Für »Brüste, Busen« hat das Hebräische ein eigenes Wort, nämlich *šadd*, das bei Hosea in 2, 4 und 9, 14 vorkommt.

sondern *l'hēhām*. Nichts nötigt, von diesem Text und von der oben gegebenen Übersetzung abzugehen⁴.

Die nächste Stütze für S.s Interpretation findet sich in V. 8b: Sie übersetzt zunächst in Zustimmung zu H. W. Wolff⁵: »Mein Herz kehrt sich gegen mich, meine Reue entbrennt mit Macht«, fährt dann aber fort: »Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, diese Stelle zu lesen. Wörtlich heißt der Masoretentext: Es kehrt sich gegen mich mein Herz, ganz und gar ist entbrannt mein *naḥam* (Pl.)« (128). – Worin soll der Unterschied liegen? Auch Wolff übersetzte den »Masoretentext«! Er stellte lediglich entsprechend der deutschen Syntax das Subjekt voran: »Mein Herz . . .« S. will der hebräischen Syntax entsprechend das Verbum voranstellen, muß aber notgedrungen ein »Es« einfügen. Das kann man machen. Aber ist es besser? Dasselbe gilt für die Übersetzung von *jahad* mit »ganz und gar« bzw. »mit Macht«. Problematischer ist die Wiedergabe »mein *naḥam* (Pl.)«. Hier bleibt zu wenig erkenntlich, daß im Text die Pluralform *niḥumaj* steht. Es ist richtig, daß schon J. Wellhausen »anstelle dieses letzten Wortes . . . den Begriff *raḥamaj* vorgeschlagen hat«, wofür man auf Targum und die syrische Übersetzung hinweisen könnte (128). S. bevorzugt aber deswegen den Singular von *naḥam* statt des Abstraktplurals *niḥūmāj*, weil sie nicht bei Wellhausens *rah^mmāj* bleiben, sondern zu *rāḥām* zurückgehen will, und hier speziell zur Bedeutung »Mutterschoß«. Damit ist für S. wieder bewiesen, daß hier nur von Gott als Mutter geredet sein kann.

Mit dem Rückgriff auf die vielleicht richtige Etymologie ist jedoch die konkrete Bedeutung an dieser Stelle nicht entschieden. *rāḥām* wird nämlich keineswegs nur im Blick auf Mütter verwendet. Zwar kommt die berühmte Stelle aus dem Salomonischen Urteil: »Es regte sich nämlich in ihr das Mitleid mit ihrem Kind« (1 Kön 3, 26) der Grundbedeutung und Situation des Wortes sehr nahe, aber auch dort steht bereits *rah^mmāj*, also der Abstraktplural. Dementsprechend übersetzt auch S. diese Stelle mit: »es regte sich in ihr das Mitleid« und nicht, wie sie es nach ihrer Vorgangsweise bei Hosea tun müßte, »ihre Mutterschöße« (Plural). Sowohl der Abstraktplural *rah^mmim* als auch der Singular *rāḥām* haben im Hebräischen des Alten Testaments die Bedeutung von Mitleid, Mitgefühl; und zwar gemäß der Grundsituation des Mitleids mit dem Kind »im Alten Testament immer vom Höheren gegenüber dem Niedrigeren, niemals vom Menschen gegenüber Gott gebraucht«⁶. Nicht nur das Verbum *ḥm* wird genauso im Blick auf Männer wie auf Frauen gebraucht: »Wie sich ein Vater über seine Kinder erbarmt . . .« (Ps 103, 13), auch das Nomen und die konkrete Formulierung vom Entbrennen (*kmr*) des Mitleids (*rah^mmaw*) wird ebenso vom Mann verwendet: „Josef eilte hinaus, denn entbrannt war sein Mitleid mit seinem Bruder« (Gen 43, 30). Es stellt sich die Frage, ob die Etymologie von *rāḥām* überhaupt auf Mutterschoß eingeengt werden darf oder ob nicht der Bauchraum insgesamt gemeint ist⁷.

4. Es gibt auch von den alten Übersetzungen her keinen Grund, vom masoretischen Text abzuweichen. Der von S. übernommene, bei Rudolph (s. Anm. 2) 210 zitierte, aber abgelehnte Vorschlag geht auf H. G. May, *The Fertility Cult in Hosea*: AJSL 48 (1931/32) 73–98 zurück. May zieht aber das *l* zu *ʿl* und liest *ʿolal hēqām*, »Kinder ihres Schoßes«, weil er Belege für bzw. Bilder aus dem kanaanäischen Fruchtbarkeitskult sucht. Hier ist ebenfalls der Wunsch der Vater des Gedankens, d. h. der Konjekturen.

5. Vgl. Wolff (s. Anm. 1) 246.

6. H. J. Stoebe, Art. *ḥm* pi., sich erbarmen, in: THAT 2, 764.

7. Vgl. W. v. Soden, Akk. Handwörterbuch II. Wiesbaden 1972, 951 f: »*rāmu(m)* I, nA raʿāmu I. . . ›Liebe‹; »*rāmu(m)* II, ass u zT jünger raʿāmu(m) II, . . . ›lieben‹; vor allem das häufiger belegte Verbum hat eine große Bedeutungsbreite und bezeichnet sowohl die Liebe zu Menschen, zu Göttern als auch verschiedensten Dingen. Die sexuelle Bedeutung des Verbums ist nur eine von vielen, in diesem Fall auch mit maskulinem Subjekt. Ähnliches gilt für »*rēmu(m)* I, . . . (sem. außer äth. *rah(i)m*) ›Mutterleib; Erbarmen, Mitleid‹ und »*rēmu(m)*, ass. *reʿāmu(m)* (sem. *ḥm*, äth. *mhr*) ›sich erbarmen, Mitleid haben (mit = Akk.)‹« (ebd. 970 f). – Jedenfalls zeigen die Belege für das Akkadische ebenso wie für das Hebräische, daß die jeweilige Bedeutung nicht mehr von einer (hypothetisch eingeengten) Grundbedeutung her bestimmt werden kann. Selbst wenn

Jedenfalls ist für das Hebräische der alttestamentlichen Zeit eine Einengung im Sinn von S. nicht möglich. Die Parallelstellen (auch die von S. zitierte Stelle 1 Kön 3, 26) sprechen zudem gegen eine Verschiebung von Hos 11, 8 in den Singular; ebenso die Analogie zum seltenen und offensichtlich bewußt gewählten Abstraktplural *niḥûmāj*. Soviel zu S. s Folgerungen auf der Basis von Wellhausens Konjektur. Der masoretische Text liest aber *niḥûmāj*, wo S. s Spekulationen von Haus aus nicht möglich sind. Übrigens hat Wolff die Konjektur von Wellhausen (unabhängig von der hier vorliegenden Fragestellung) ausführlich diskutiert und mit guten Gründen abgelehnt⁸. S. nimmt also hier wieder eine Konjektur und führt sie, wie in V. 4, in einseitiger, so nicht haltbarer Weise weiter, um zu ihrem »Beweis« zu kommen. Was aus V. 8 abgeleitet werden kann, ist, daß vom Gefühl der Reue bzw. des Erbarmens gesprochen wird. Diese Aussage könnte – wenn man sie isoliert betrachtet – von einer Frau bzw. Mutter ebenso gemacht werden wie von einem Mann bzw. einem Vater. Alles weitere ist Wunschenken und irreführend.

Die letzte Stütze der Argumentation ist für S. zugleich der »Höhepunkt sämtlicher Aussagen des Kapitels« (129): »Denn Gott bin ich (*kî 'el 'ānokî*) und nicht Mann (*w'lo' 'iš*), in deiner Mitte heilig (*b'qirb'kâ qādōš*), und nicht komme ich, um zu zerstören« (V. 9b). Entgegen der geläufigen Übersetzung von 'iš mit »Mensch« insistiert S. auf der »wörtlichen« Wiedergabe mit »Mann«: »Diesem 'el-Sein Gottes wird das 'iš-Sein entgegengesetzt, und zwar als Begründung für das Gesagte, für den Umsturz im Inneren Gottes. Dies bedarf näherer Erläuterung. Gott handelt so, weil er 'el ist und nicht ein Mann ('iš). Von letzterem wäre zu erwarten, daß er konsequent seinen Zorn vollstreckt, daß er seinen einmal gefaßten Vernichtungsplan durchführt. Jahwe setzt sich hier ab von einem Handeln, wie es für einen »Mann« folgerichtig ist und erwartet wird . . . Der in der Übersetzung korrekt wiedergegebene Ausdruck 'iš = Mann wird in der Auslegung einfachhin zu »Mensch« verallgemeinert. Hier ist aber nicht allgemein *menschliches* Verhalten geschildert, sondern ein spezifisch *männliches*. Die neueren Kommentare zeigen im wesentlichen alle dasselbe Bild. Keiner hat die eigentliche Aussage Hoseas kommentiert, daß 'iš »Mann« heißt, und zwar in einem geschlechtsspezifischen Sinn, und nicht einfachhin »Mensch«« (129 f).

»Männliches Verhalten würde somit [vgl. die Aussagen des Kontexts] bedeuten, eine Strafe konsequent durchzuziehen, dem Zorn seinen Lauf zu lassen, eine Gerechtigkeit durchzusetzen, die für Israel den Untergang bedeutete . . . Mehr als um seinen Stolz, seine Selbstdarstellung, sein Rechthaben oder ein männliches »sein Gesicht wahren« geht es diesem Jahwe um die Rettung seiner *Beziehung*, eine Verhaltensweise, die Frauen viel öfter und stärker zugeschrieben wird als Männern« (131).

Wieder die Frage, ist 'iš hier im geschlechtsspezifischen Sinn zu übersetzen und damit die Alternative, Jahwe ist nicht Mann, sondern ist bzw. handelt wie eine Frau, aufzustellen? Zunächst fällt auf, daß S. zwar die wenigen Belege von 'ādām, Mensch, im Hoseabuch erwähnt (Anm. 36), nicht aber das Vorkommen von 'iš. Von den insgesamt zehn Belegen bei Hosea⁹ bezeichnen einige konkret einen Mann, besonders in 9, 7, wo mit »verrückt ist der Mann des Geistes« Hosea selbst gemeint ist. In Hos 2, 12: »kein Mann soll sie aus meiner Hand erretten« und in Hos 4, 4: »nicht mit irgendeinem Mann soll man Rechtsstreit führen, nicht irgendeinen Mann soll man verklagen« ist die Aussage nicht auf »Mann« einzuengen, sondern im Sinn von »niemand«, »kein Mensch« zu verstehen. Ein Blick in die Konkordanz bzw. in die theologischen Wörterbücher stellt diese Beobachtung auf eine breitere Basis:

»Die verschiedenen Belege von 'iš kommen vorwiegend aus dem profanen Bereich. Ein

die Grundbedeutung »Mutterschoß« gewesen wäre, kann sie (zudem Jahrtausende später) nicht zur Selektion innerhalb eines zahlreich belegten, weiteren semantischen Feldes herangezogen werden.

8. Wolff (s. Anm. 1) 249; ähnlich nun auch F. I. Andersen – D. N. Freedman: Hosea (AncB). Garden City, N. Y. 1980, 589; ». . . the proposed emendation to *rahmāj* is fatuous.«

9. Hos 2, 4. 9. 12. 18; 3, 3; 4, 4 (2×); 6, 9; 9, 7; 11, 9.

anschauliches Bild davon bieten die folgenden Verbindungen: a) ›Mann‹ [sc. mit verschiedenen Gegenüberstellungen zur Frau bezüglich des Geschlechts oder bestimmten Eigenschaften, aber auch mit Gegenüberstellungen zu Knabe oder Greis, also bezüglich des Alters, oder mit Charakterisierung der Berufs- oder Volkszugehörigkeit]. b) ›Ehemann‹ [sc. gegenüber *iššā* ›Ehefrau‹ und parallel zu *ba'al*]. c) ›Mensch‹ (besonders Ri 9, 49b, wo *'iš* [Pl.], neben *'iš* ›Mann‹ und *'iššā* ›Frau‹, steht): als Bezeichnung der Gattung ›Mensch‹, die ›Mann‹ und ›Frau‹ umfaßt, sowohl im profanen als auch im religiösen Bereich; so *'anšē qodāš*, Ex 22, 30 [heilige Leute]; *'ārāš lo' 'iš* [das Land, wo niemand ist] (als Parallele zu *midbar* [Wüste]), Hi 38, 26; weiter als Parallele zu *'ānōš* [Mensch] und als Synonym zu *ādām* [Mensch], Jes 2, 9. 11. 17; 31, 8; Jer 2, 6; Spr 6, 12; vgl. Ps 22, 7; Spr 30, 2 oder zu *ben 'ādām*, Num 23, 9; Jes 52, 14; vgl. 1. Sam 4, 7 . . . «¹⁰

›Im anthropologischen Sinn lassen sich einige Stellen hervorheben, wo *'iš* als Synonym von *'ādām* und *'ānōš* erscheint und wo eine Abgrenzung der menschlichen Natur angedeutet wird.

a) Zunächst wird der Mensch von Gott unterschieden . . . Der Mensch ist sich der unermeßlichen Überlegenheit Gottes bewußt. Vor der Erhabenheit Gottes wird der Hochmut des Menschen erniedrigt (Jes 2, 11. 17). So erhebt sich auch die Frage ›Wer ermißt den Geist JHWHs, und wer ist sein Berater?‹ (*'iš 'aṣat*, Jes 40, 13). «¹¹

›Die Belegstellen für *'iš* im spezifisch theologischen Sinn lassen sich in drei Gruppen einteilen: a) In der ersten Gruppe wird *'iš* in der Bedeutung ›Mensch‹ . . . , d. h. als Synonym von *'ādām*, *'ānōš* gebraucht, wodurch scharf zwischen Mensch und Gott unterschieden wird . . . Gott ist allgegenwärtig und allsehend. ›Kann sich ein Mensch so heimlich verbergen, daß ich ihn nicht sehe?‹ fragt Gott selbst Jer 23, 24. Da er alles durchschaut, erkennt er als unecht, was ihm Menschen als wahre Verehrung vorbringen, was aber letztlich nur *miṣwat 'anāšim m'elummādā* ›angelernte Menschensatzung‹ ist und so sein Volk von ihm fernhält (Jes 29, 13). Von einer derartigen Unterscheidung zeugt auch der zweite Bileam-Spruch: *lo' 'iš 'el wikazzeb* ›Gott ist kein Mensch, daß er lüge‹ (Num 23, 19), der gleich wie Hos 11, 9 den wahrhaftigen Gott von jeglicher Schwäche und Fehlbarkeit unterscheidet. «¹²

Diese Belege zeigen zur Genüge, daß es in Hos 11, 9 unmöglich ist, vom Wort *iš* her die Übersetzung mit ›Mensch‹ zu bestreiten und auf ›Mann‹ im Gegensatz zu einem weiblich akzentuierten Gott einzuengen. Zwar wird man einräumen können, daß Hosea wohl zunächst an einen Mann bzw. Männer denkt (insofern könnte man vielleicht noch übersetzen: »denn Gott bin ich und nicht irgendein Mann, heilig inmitten von dir«). Der Gegensatz, um den es geht, ist aber nicht der zwischen Mann und Frau, sondern der zwischen Gott und den Menschen, konkret zwischen Jahwe und Israel. Mit Recht betont S. den Parallelismus in den Aussagen von V. 9, besonders von Jahwes »*el*-Sein und . . . dem Begriff *qādōš* . . . Dabei wird mit *qādōš* nichts Moralische bezeichnet, sondern ein Anderssein, ein Abgesondertsein, das auch ein Handeln gegen die Erwartung möglich macht« (131). Richtig ist wohl auch, daß »wenn *qādōš* die Distanz betont, so *b'qirb'kā* die Nähe, so daß dieser Gott in einem spannungsgeladenen Gegensatz steht zwischen Distanz und Nähe« (ebd.); willkürlich und falsch ist aber die unmittelbare Fortsetzung: »zwischen männlichem und weiblichem Verhalten«. Wie wenig diese Alternative gemeint ist, zeigt ein Vergleich mit den oben genannten Stellen Jer 23, 24 und Num 23, 19: Bezüglich der Fähigkeit, alles Verborgene zu durchschauen, und der Unfähigkeit zur Lüge wären die Israelitinnen, im Sinn von S. wohl alle Frauen, auf die Seite Jahwes zu rechnen, denn der Gegensatz von Jahwes Wesen und Verhalten besteht ja nach S. nur zum Verhalten der Männer, nicht der Menschen generell.

Daß die von S. aufgerichtete Alternative auch im Hoseabuch nicht haltbar ist, hätte die von S. übergangene Stelle Hos 2, 18 deutlich gezeigt. Dort wird, in Erwartung einer ähnlichen

10. N. P. Bratsiotis, Art. *'iš*, in: ThWAT1, 239 f. Die hebräischen Worte sind hier und in den folgenden Zitaten in Umschrift und vokalisiert wiedergegeben.

11. Ebd. 241.

12. Ebd. 245.

eschatologischen Wende des Verhaltens Jahwes gegenüber Israel wie in Hos 11 in einem Jahwewort gesagt: »... dann wirst du mich ›mein Mann‹ [ʾišī] nennen, und nicht mehr ›mein Baal‹ [baʿalī¹³]. « Hier ist ʾiš höchster, ja geradezu ein Ehrentitel Jahwes, der die Vertrautheit mit Israel ausdrückt. (Übrigens die einzige Stelle des Alten Testaments, wo nicht nur Israel als [Ehe-]Frau [ʾiššā] Jahwes bezeichnet wird, sondern auch für Jahwe die Bezeichnung [Ehe-)Mann [ʾiš] explizit verwendet wird.)

Die Nachprüfung zeigte, daß die von S. aufgestellte Alternative und die Behauptung, Jahwe sei hier zwangsläufig als Mutter bzw. weibliches Wesen gedacht, *falsch* ist. Bestenfalls kann gesagt werden, daß einige Aussagen in V. 1–7 nicht nur von einem Vater, sondern *auch* von einer Mutter gemacht werden könnten. Wenden wir uns von daher noch einmal der Schlüsselstelle in V. 3 zu, wo S. die ungewöhnliche Form *tirgalti* statt von *rgl* im Sinn von ›gehen lehren‹, ›großziehen‹ von einer arabischen Wurzel *rġl*, stillen, herleitet:

Zunächst ist auch hier auf ein Scheinproblem bzw. eine Scheinlösung hinzuweisen. Bei *tirgalti* ist das Problem die singuläre Tif'el-Form. Dieses grammatische Problem wird nicht durch den semantischen Wechsel zu einer homophonen Wurzel beseitigt. Auch *tirgalti* als »ich habe gestillt« ist ein singuläres Tif'el, und zwar gegenüber einer im Alten Testament bestens bezeugten Wurzel von einer solchen, die im Hebräischen nicht vorkommt, sondern nur im Arabischen. *tirgalti*, »ich habe gestillt«, wäre also bestenfalls eine mögliche Alternative, daß die Stelle so verstanden werden könnte, keinesfalls eine exklusive Lösung. – Wenn es die arabische Wurzel *rġl*, stillen, überhaupt gäbe!

Sucht man die angebliche Wurzel *rġl*, stillen, zunächst im (vorzugsweise das heutige Arabisch, aber das heißt durchaus auch den Koran berücksichtigenden) weit verbreiteten und wegen der Umschrift leicht zugänglichen arabischen Wörterbuch von H. Wehr¹⁴, so findet man sie nicht. Dort gibt es zwar das wie im Hebräischen mit *rgl* zusammenhängende Verb *raġila*, zu Fuß gehen, das im X. Stamm (Kausativ, wie das hebräische Hif'il) »ein Mann werden, erwachsen werden« bedeutet, nicht aber ein Verb, das »stillen« bedeutet oder auch nur eine Ähnlichkeit hätte.

Für die Behauptung: »Im Arabischen bedeutet die Wurzel *rġl* ›säugen, stillen‹« verweist S. auf (den Kommentar von) Rudolph, der den Vorschlag von Goldman (ohne ihn bezüglich des Arabischen zu prüfen) für Hos 11, 3 »bei männlichem Subjekt trotz Num 11, 12 [als] wenig wahrscheinlich« ablehnte¹⁵. Geht man auf Goldman zurück, so findet sich dort unter »The Real Interpretation of Hosea XI, 3« folgendes: »In the verb *tirgalti* the meaning of the root *rgl* is to be looked for elsewhere. In our opinion it is connected with the Arabic ›*ragala*‹ for which the dictionaries have ›allowed to suck its mother‹ (young animal) and the binyan tif'el *trgl* as evident in *tirgalti*, ruling the dative, is a rare causative, suggesting the meaning ›to suckle‹. The phrase . . . has then to be translated ›but I suckled Ephraim‹.«¹⁶ – Betrachten wir wieder die Methode: Goldman hat nur einen Beleg für die Grundform »(allowed) to suck«, also saugen, nicht für das Kausativum. Das Kausativ muß er postulieren, um die Entsprechung zu *tirgalti* zu erhalten.

13. *Ba'al* ist hier natürlich zugleich eine Anspielung auf den Gott Baal bzw. ein baalisiertes Verständnis von Jahwe, die Grundlage aber ist der auch sonst belegte Gebrauch dieses Wortes für Ehemann/Eheherr: »In 15 von den genannten 84 Belegen ist *ba'al* als der Besitzer einer Frau, also als ›Eheherr, Ehemann‹ zu verstehen; die Stellen mit dieser Bedeutung sind über das ganze AT zerstreut . . . ʾiš in der Bedeutung ›Ehemann‹ ist neutraler als *ba'al*, das mehr an ein Besitzverhältnis denken läßt« (J. Kühlewein, Art. *ba'al*, Besitzer, in: THAT 1, 328). – Die Gegenüberstellung »nicht mehr mein *ba'al*, sondern: mein Mann (ʾišī)« ist eine äußerst gewichtige Aussage über Jahwes Verhältnis zu Israel und für Hoseas Gottesbild. Ebenso sollte bezüglich des Verhältnisses von Mann und Frau in Israel nicht übersehen werden, daß ʾiš nicht nur in der allgemeinen, sondern auch in der speziellen Bedeutung Ehemann im AT wesentlich häufiger vorkommt als *ba'al*.

14. H. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Wiesbaden ⁴1984, 296 f.

15. Rudolph (s. Anm. 2) 209.

16. Goldman (s. Anm. 2) 91 f.

Wissenschaftliches Vorgehen würde gebieten, auch beim arabistischen Vergleich Alternativen zu berücksichtigen. Der erwähnte Kausativstamm von arabisch *rağala*, zu Fuß gehen, ist erstens belegt und würde zweitens mit der dort gegebenen, übertragenen Bedeutung ›erwachsen werden‹ auch für Hos 11, 3 nicht nur auf ›gehen lehren‹ im engeren Sinn, sondern auf ›groß ziehen‹ u. ä. hinweisen.

Woher hat Goldman seinen Beleg für *rğl*, ›stillen‹? Er gibt keine Quelle an! So bleibt nur, den Thesaurus der arabischen Sprache – *Edward W. Lane, An Arabic-English Lexicon*¹⁷ – zu Rate zu ziehen. Aber auch dort gibt es keine Wurzel *rağala* im Sinn von saugen oder säugen/stillen, sondern nur eine Fülle von Belegen für *rağala*, zu Fuß gehen, mit Abwandlungen in den verschiedenen Stammformen und mit verschiedenen Derivaten. Lediglich unter den verschiedenen Belegen des Grundstammes gibt es folgende Bemerkung: »*rağala* *’ummahu*, He (a young camel, or a lamb, or kid, or calf) sucked his mother.« Das ist aber kein Beleg für eine selbständige Wurzel *rağala* = saugen/säugen und wird auch nicht als solche aufgeführt, sondern eine Umschreibung: Das Jungtier läuft mit der Mutter mit, um bei ihr zu trinken (und meist auch nur, solange es dies kann). – Somit ist der Rückgriff auf arabisch *rğl*, stillen, hinfällig.

Die Überprüfung ergab somit, daß alle Argumente für ein feminines Subjekt in Hos 11 hinfällig sind. Der Kontext des Hoseabuches würde jedenfalls für die unmittelbaren Aussagen über Jahwe – soweit sie überhaupt eine Aussage bezüglich des Geschlechts machen wollen (siehe 2, 18) – das Maskulinum nahelegen. Wie bereits erwähnt, könnte man einige der Tätigkeiten auch auf Mütter bzw. Frauen beziehen (V. 3: laufen lehren, heilen bzw. versorgen; V. 4: leiten, auf den Arm heben; bzw. das Joch anheben, wenn man beim Tiervergleich bleiben will). Insofern ist die von S. kritisierte (125) Einheitsübersetzung, die in V. 4 von ›Eltern‹ redet, sehr beachtlich!

Es gibt aber darüber hinaus noch zwei ganz konkrete, grammatische Gegenargumente: In V. 4: »Ich war für sie wie solche, die einen Säugling an die Wange heben« ist das Aufheben mit *kim’rîmê*, d. h. Partizip maskulinum (!), formuliert. Ebenso hat *l’hêhâm*, ihre Wange, bzw. das von S. bevorzugte *l’hêqâm*, ihr Schoß, ein Suffix der 3. Person Plural maskulin (!). Die Bezugnahme auf eine Frau und die Behauptung von »Gott als Mutter in Hosea 11« ist daher nicht nur nicht notwendig oder im Blick auf das Hoseabuch unwahrscheinlich, sondern allein schon grammatisch nicht möglich!

Abschließende und weiterführende Überlegungen

1. *Zum Methodischen*: Es ist gewiß möglich und berechtigt, eine herkömmliche Auslegungstradition zu hinterfragen und eine andere Auffassung als heuristische Hypothese an den Text heranzutragen. Man könnte auch etwas abseits liegende Textvarianten und zur Not sogar Konjekturen in diese Hypothese einbauen. Man müßte sich aber doch der (größeren oder geringeren) Wahrscheinlichkeit bewußt bleiben. Eine Hypothese, die durchgehend auf Konjekturen und auf willkürlich-selektiver Einengung von Wortbedeutungen basiert, ist in sich noch nicht allzu wahrscheinlich. Selbst wenn es arabisch *rğl*, saugen/stillen, gäbe und selbst wenn die Formen in V. 4 nicht eindeutig maskuline wären, so wäre die Hypothese von S. nur eine mögliche Alternative zur herkömmlichen Deutung, aber kein Gegenbeweis: Wenn die Alternative von S. möglich wäre, müßte erst das Abwägen der Möglichkeit und der Gründe einsetzen. Dieses Abwägen geschieht bei S. nur scheinbar. Allerdings ist einzuräumen, daß schon die Herren May und Goldman die Belege für ihr jeweiliges Interesse zurechtgebogen bzw. konjiziert haben.

2. *Zum Exegetischen*: An exegetischen Erkenntnissen ist am ehesten aufzunehmen, daß in V. 1–7 »ein einziger logischer Gedankengang und ein einziges Bild verwendet [sind]« (127), nämlich der fürsorglichen Zuwendung Jahwes zu seinem Sohn Israel. Allerdings ist dieser Gedankengang

17. London – Edinburgh 1863–1874.

und dieses Bild nicht exklusiv, sondern nur vorherrschend: *rāpā'*, heilen, eventuell auch pflegen (120. 124), ist nicht ganz vom ärztlichen Tun zu trennen, auch wenn es durch den Vater (bzw. die Mutter) geschieht. Die Frage, ob nicht doch in V. 4 bei *'ol*, Joch, zu bleiben ist¹⁸, kann nicht nur von der Stimmigkeit des Gesamtbildes her entschieden werden. Das Gesamtbild konvergiert hier aber mit den Einzelbeobachtungen: ». . . weder *hābāl* noch *'abot* gehören jemals zur Topik der Rede vom *'ol* . . . , und V. 4a geht nicht von dem Vergleich Israels mit dem Kind des Vaters zum Tiergleichnis über (wie 4, 6; 10, 11). Auch G. bleibt im menschlichen Bereich.«¹⁹

Hilfreich – wenn auch anders, als von S. beabsichtigt – erscheint der arabistische Vergleich, indem im Arabischen das Kausativum von *rǧl* nicht so sehr das Gehen-Lernen im wörtlichen Sinn bedeutet, sondern »ein Mann werden, erwachsen werden«. Damit ist einerseits die Annahme eines (sonst im Hebräischen nicht belegten)²⁰ Kausativs von *rǧl* gestützt, andererseits ist die auch sonst nicht sehr sinnvolle Polemik: ». . . daß »gehen lehren« viel zu sehr von unserem modernen Kulturkreis her gesehen ist. Frühere Zeiten maßen diesem Akt keine Bedeutung zu, das lernten die Kinder vielmehr von selbst« (124) hinfällig.

3. Zur *Anthropologie*: Besonders in ihrer Diskussion von V. 9 bringt S. einige Aussagen, die man sich wegen ihrer anthropologischen Dimension und wegen des prinzipiellen Anspruches: ». . . ist es an der Zeit, sie [sc. Texte, die andere als patriarchale Vorstellungen enthalten] aus einer feministischen Sicht neu zu interpretieren« (134) bewußt machen sollte. »Diesem *'el*-Sein Gottes wird das *'iš*-Sein entgegengesetzt . . . Gott handelt so, weil er *'el* ist und nicht Mann (*'iš*). Von letzterem wäre zu erwarten, daß er konsequent seinen Zorn vollstreckt, daß er seinen einmal gefaßten Vernichtungsplan durchführt. Jahwe setzt sich hier ab von einem Handeln, wie es für einen »Mann« folgerichtig ist und erwartet wird . . . Hier ist nicht allgemein *menschliches* Verhalten geschildert, sondern ein spezifisch *männliches*« (129 f). »*Männliches* Verhalten lehnt Jahwe für sich ab, nicht (wahrhaft) *menschliches*!« (130).

»*Männliches* Verhalten würde somit bedeuten, eine Strafe konsequent durchzuziehen, dem Zorn seinen Lauf zu lassen, eine Gerechtigkeit durchzusetzen, die für Israel den Untergang bedeutete. Wenn dies das Wesen von *'iš* ausmacht . . . , dann handelt Jahwe wesentlich anders . . . Mehr als um seinen Stolz, seine Selbstdarstellung, sein Rechthaben oder ein *männliches* »sein Gesicht wahren« geht es um die Rettung seiner *Beziehung*, eine Verhaltensweise, die Frauen viel öfter und stärker zugeschrieben wird als Männern« (131; Hervorhebungen in allen Zitaten von S.).

Hier wird ein sehr interessantes Bild von »typisch männlich« entworfen, demgegenüber werden alle positiven Züge aus V. 1–7 (lieben, versorgen, pflegen bzw. heilen, helfend aufnehmen) und aus V. 8 (Erbarmen haben, sich eine Strafe reuen lassen) vorwiegend bis exklusiv (siehe die Argumentation mit *rāhām* und die Polemik gegen »Eltern«) auf Frauen bzw. Mütter bezogen. – Da Frau S. die exegetischen Wörterbücher kennt und benützt (z. B. Anm. 6) oder sich mit Hilfe der Konkordanzen einen eigenen, »neutralen« Überblick verschaffen könnte, spiegelt ihre Exegese von V. 9 nicht nur offensichtlich ihre eigenen Vorstellungen von *'iš* und *'iššā*, sondern verengt sie auch den Textbefund, um dieses Leitbild bei Hosea wiederzufinden.

Warum aber muß Recht-Haben, Sein-Gesicht-Wahren und Seinen-Zorn-Vollstrecken und Zerstören spezifisch männliches Verhalten sein? Warum muß man einem Vater Lieben, Versorgen, Helfen, Sich-Erbarmen und Sich-seinen-Zorn-gereuen-Lassen absprechen? Was ist damit in »wahrhaft menschlicher Weise« oder auch in theologischer Hinsicht gewonnen? Wird

18. So Rudolph (s. Anm. 2) 210; Andersen – Freedman (s. Anm. 8) 581 f; J. Jeremias, Hosea (ATD 24/1). Göttingen 1983, 142.

19. Wolff (s. Anm. 1) 247. G. = Griech. Übersetzung (LXX).

20. Auch in KBL³, 4. Lfg. wird keine weitere als die hier diskutierten Erklärungen und keine andere Ableitung als die Denomination von *rāgāl*, Fuß, angeführt. Herrn Prof. Dr. J. J. Stamm danke ich für die gewährte Einsicht in das Manuskript.

hier etwas anderes gemacht, als was man sonst sexistisch, androzentrisch oder patriarchalisch geprägtem Denken vorwirft, nämlich das andere Geschlecht abzuwerten und Gott auf die eigene Seite zu ziehen?

4. Zur Theologie: Die dargestellte, keineswegs singuläre Vorgangsweise hat m. E. auch für das Reden von Gott sehr problematische Konsequenzen. Das Problem ist eigentlich nicht das Herausstellen der unbestreitbar im Alten Testament vorhandenen mütterlichen Aspekte im Gottesbild²¹ (auch wenn es für Hos 11 nicht haltbar ist). Das Problem ist das Zurücktragen anthropologischer Polarisierungen in das Gottesbild.

Es ist ja auffallend, wie leicht in der feministischen Theologie weithin die Argumente der Religionskritik, sei es marxistisch-materialistischer, sei es psychologischer Provenienz, übergegangen werden. Müßte man nicht schon allein aus Gründen der Religionskritik bei der Suche nach weiblichen Zügen im Gottesbild (ebenso wie bei der Betonung männlicher Züge) wesentlich befangener und sich der eigenen Interessenslage selbstkritischer bewußt sein?

Darüber hinaus macht ein Blick auf die altorientalische Religionsgeschichte deutlich, daß die Verehrung von Göttinnen keineswegs eindeutig patriarchale Strukturen ausschließt. Gesellschaftliche und wirtschaftliche Faktoren, bis hin zur Frage, welchen Handlungsspielraum eine bestimmte Bevölkerung überhaupt hat, haben wohl die Stellung der Frauen (und der Männer) mindestens so stark beeinflußt wie die Position der Göttinnen im Pantheon. Außerdem erscheinen diese himmlischen Frauen von den sehr irdischen Sorgen der irdischen Frauen meist wenig tangiert. Es ist auch die Frage, ob die Herausstellung weiblicher Züge im Gottesbild oder gar von Göttinnen wirklich dazu angetan ist, Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten aufzuheben oder sie – vielleicht etwas modifiziert – eher zu fixieren. M. E. wäre die ethische Relevanz des biblischen Monotheismus neu zu bedenken.

So deutlich Hos 11 Gott als Vater voraussetzt, so ist auffälligerweise doch das Wort nicht explizit verwendet. Vielmehr wird der Blick des Hörers bzw. Lesers ganz auf die Handlungen gelenkt: Er liebt, er errettet, er versorgt, er heilt, er führt, er straft, er erbarmt sich. Die Breite der Begriffe und das eigentliche Anliegen, das Handeln Jahwes an Israel zu verdeutlichen, führen dazu, daß auch in Hos 11, wenn auch nicht so stark wie in Hos 1–3²², die »Sachhälfte« (Geschichte Jahwes mit Israel) klarer identifizierbar ist als die »Bildhälfte«. Es wäre zweifellos falsch, die Aussage etwa im Sinn der alten Jülicherischen Gleichnistheorie auf ein abstraktes »tertium comparationis« zu reduzieren. Dabei ginge Wesentliches verloren. Die gewählten Bilder haben ihren unverzichtbaren und unersetzbaren Eigenwert. Die menschlichen Bilder gehören aufs engste zusammen mit den »menschlichen Seilen«, mit denen Jahwe sein Volk leitet (V. 4). Gerade darum ist aber zu beachten, wie die Bilder und wie weit sie ausgeführt werden. Mit diesem Beobachtungshorizont gewinnt die erwähnte, einerseits breite und menschliche, andererseits bezüglich der »Identifikation« des anthropomorphen Subjekts sehr zurückhaltende Aussageweise ihre theologische Relevanz. Besonders deutlich wird das bei den exegetisch und theologisch bisher kaum beachteten Formulierungen in V. 4 mit Hilfe der Vergleichspartikel und im Plural: ». . . ich war für sie wie solche, die den Säugling an die Wange heben.« Während in V. 1–3 gewissermaßen der Blick ganz auf dem Sohn ruht bzw. darauf, was Jahwe für ihn tat, käme mit dem Heraufheben an die Wange der Vater in den Blick. Und genau an dieser Stelle erfolgt der Wechsel von der unmittelbaren Aussage in den Vergleich: ». . . ich war für sie wie«. Eine fast noch stärkere Grenze wird zudem durch den folgenden Plural aufgerichtet: »wie solche, die . . .«. Der Plural macht jede Gleichsetzung

21. S. dazu etwa G. Sauer, Weibliche Züge im Gottesbild des Alten Testaments: Entschluß 35 (1980) H. 5, 13–15.

22. Vgl. Jeremias (s. Anm. 18) 26 zu Kap. 1–3, besonders zu 1, 2: »Es ergibt sich also der merkwürdige Tatbestand, daß die Sachaussage, auf die die »symbolische Handlung« abzielt, voll verständlich ist, die Handlung selber in ihrer Darstellung aber keineswegs.«

unmöglich und fordert praktisch die Relativierung durch die Vergleichspartikel. Man kann eben Jahwe nicht so einfach – um im Bild zu bleiben – ins Gesicht schauen und ihn festlegen.

Dieser überraschende Plural, der in seinem Anliegen und seiner theologischen Bedeutung an den Plural von Gen 1, 26 erinnert, wahrt die Grenze anthropologischen Redens von Gott, zugleich gibt er große Freiheit auf der menschlichen Seite und auch die Freiheit, menschliches, ›humanes‹ Verhalten zu würdigen: Es ist eben nicht nur ein bestimmter und einziger Vater, es sind mehrere und verschiedene Väter, die ihren Sohn an ihre Wange heben. Man könnte noch einen Schritt weitergehen und auf eine überraschende grammatikalische Offenheit der Stelle hinweisen: Das Pluralpartizip *kim'rimê* und das Pluralsuffix in *l'hêhâm* sind zwar eindeutig maskuline Formen und widerlegen insofern eindeutig die Behauptung von Gott als Mutter in Hos 11, die Plurale erlauben es aber zugleich, neben den maskulinen auch feminine Subjekte anzunehmen, d. h. neben den Vätern auch an Mütter, die den Säugling an die Wange heben, zu denken. Damit kommen die ›Eltern‹ der Einheitsübersetzung zu neuen Ehren! – Natürlich liegt hier nur eine Unbestimmtheit bzw. Offenheit des Textes vor, aber es erscheint mir angebracht, sie aufzuzeigen. Sie in dieser Weise auszufüllen ist nicht nur von aktuellen Fragestellungen veranlaßt, sondern auch von den für Hosea täglich beobachtbaren Gegebenheiten in israelitischen Familien her nicht unwahrscheinlich.

Mit dieser Überlegung stehen wir aber noch immer auf der Seite der Menschen bzw. der menschlichen Handlungsweisen, mit deren Hilfe das Handeln Jahwes für und an Israel vergleichend beschrieben wird. Es wäre gegen das Gefälle der anthropomorphen Rede des Textes, nun doch wieder die Mutter oder auch ein gefühlvolles Bild von Eltern auf Jahwe zurückzuübertragen. Nicht die Vergleiche bestimmen das Wesen Jahwes, sondern vom Wesen und Verhalten Jahwes her werden die Vergleiche und die gewählten Bilder modifiziert und gegebenenfalls begrenzt²³.

Es gehört m. E. zur Größe und Tiefe des alttestamentlichen Gotteszeugnisses, daß gerade in den Krisenzeiten Israels die Aussagen von Liebe, Treue und Fürsorge Jahwes zum tragenden Grund werden und daß zu deren Verdeutlichung die menschlich so grundlegenden Erfahrungen von väterlicher und mütterlicher Liebe, Treue und Fürsorge herangezogen werden. Zugleich weiß das Alte Testament auch in diesem elementaren Bereich um die Grenzen des Menschseins und hält das ›deus semper maior‹ fest. Zwei Texte mögen das Gemeinte illustrieren. Deuterocesaja fragt: »Kann auch eine Frau ihres Kindes vergessen, daß sie sich nicht erbarmte über den Sohn ihres Leibes?« (Jes 49, 15a). – Natürlich nicht!, ist die zu erwartende Antwort, und ebensowenig wird Jahwe Israel vergessen. Aber Deuterocesaja bzw. Jahwe geht noch einen Schritt weiter: »Und selbst wenn sie seiner vergäße, so will ich [Jahwe] doch deiner [Israels bzw. Jerusalems] nicht vergessen!« (V. 15b). Hier wird die wohl tragfähigste menschliche Beziehung zum Vergleich herangezogen, und zugleich bleibt die Grenze und Fehlbarkeit alles Menschlichen bewußt. Ähnlich geschieht es in der Vertrauensaussage von Ps 27, 10: »Vater und Mutter verlassen mich, aber Jahwe nimmt mich auf.«

Es liegt wohl auf dieser Linie, wenn bei aller Bedeutung des Bildes der väterlichen bzw. elterlichen Liebe, Treue und Fürsorge in Hos 11 festgestellt wird: ». . . denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, heilig [und das heißt nicht zuletzt: anders] in deiner Mitte!« (V. 9). In diesem Sinn und im Horizont der alttestamentlichen Befreiungstraditionen und der alttestamentlichen Ethik leitet Hos 11 dazu an, nicht menschliche Differenzierungen und damit verbundene Konflikte auf Jahwe zu projizieren und ihn auf die eigene Seite zu ziehen, sondern das jeweils nötige Humanum in Freiheit und Verpflichtung zu suchen und anzustreben, eben weil Gott heilig, d. h. anders und größer ist und doch in unserer Mitte.

23. Das läßt sich z. B. auch am Umgang Israels bzw. des Jahweglaubens mit den verschiedenen Festen beobachten. S. dazu G. Sauer, Israels Feste und ihr Verhältnis zum Jahweglauben (FS W. Kornfeld). Wien 1977, 135–141.