

## SPUREN DER GÖTTIN IM HOSEABUCH

MARIE-THERES WACKER, *Hünfelden*

### I. Zum Problem

Viele Kommentare älteren und auch jüngeren Datums zum Hoseabuch gehen davon aus, in der Baalspolemik dieser biblisch-prophetischen Schrift seien die Göttinnen mitgemeint<sup>1</sup>. Entsprechend gibt es bisher keine Arbeit, die die Frage nach spezifischen Göttin-Traditionen im Hoseabuch stellt, die Spuren einer expliziten Auseinandersetzung mit solcherart Traditionen sammelt und in einen interpretatorischen Rahmen einfügt. Dies nun soll im folgenden versucht werden. Wenn dabei der Blick auf die Endgestalt des Textes beschränkt bleibt, so im Sinne einer Konzentration, die die Notwendigkeit von Analysen zur Entstehungsgeschichte des Hoseabuches für eine präzise religionsgeschichtliche Situierung der Fragen und Thesen nicht aus-, sondern einschließt<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. nur etwa Wellhausen <sup>4</sup>1963 (<sup>1</sup>1892), 101; Wolff <sup>3</sup>1976, 48 ("Baal ist bei Hosea zum Sammelbegriff kanaänischer Gottheiten ... geworden, da neben ihm nicht einmal Aschera erwähnt wird").

<sup>2</sup> Für die Entstehungsgeschichte des Hoseabuches vgl. v.a die neueren Ansätze von Yee 1987 und Nissinen 1991.

## II. Spurensuche

### 1. Die Göttin in textkritischer Konjektur

Die Vermutung, bei einer derart prononcierten Götterpolemik, wie sie das Buch Hosea biete, müsse doch auch der Kampf gegen weibliche Gottheiten im Text unmittelbar greifbar sein, hat zuweilen zu textkritischen Konjekturen gereizt, durch die eine Göttin dem Text gleichsam zurückgeben werden soll. Solche konjekturalen Göttinrevitalisierungen begegnen v.a. zu Hos 4,18; 9,13 und 14,9.

#### 1.1 "Ascherenhaine" oder "Götterbild"?

Ein Textstück, das allgemein als fast heillos verderbt gilt und entsprechend fast unübersehbar viele Konjekturen hat über sich ergehen lassen müssen, ist Hos 4,17-19:

17a/b	הנח-לו	חבור עצבים אפרים
18a/b	הזנה הזנו	סר סבאם
c/d	קלון מגניה	אהבו הבו
19a/b	ויבשו מזבחותם	צרר רוח אותה בכנפיה

Insbesondere geht es um die auffallenden, da im Zusammenhang nur schwer beziehbaren Femininsuffixe in 18d und 19a sowie die umstrittene Deutung der Nominalverbindung קלון מגניה. Zwei Deutungen begegnen in der Literatur, die in Hos 4,17-19 mit Hilfe textkritischer Konjekturen Hinweise auf eine Göttin bzw. ihre Kultobjekte entdeckt haben.

Harry Torczyner<sup>3</sup> greift relativ stark in den Text ein und gewinnt eine Aussage über Ascherengärten: "Hosea verspottet die Ascheren, denen Israel opfert, als Gärten, deren Äste und Laub der Wind entführt"<sup>4</sup>. Ihm kommt es dabei wohl weniger auf eine Göttin denn darauf an, mit den "Gärten" nichtjehowistische Kultobjekte gefunden zu haben, die Hosea angreife. Da er jedoch mit einer ganzen Serie von

<sup>3</sup> Torczyner 1925.

<sup>4</sup> הנחלו קלון מגניהם צררה רוח אותם בכנפיה  
 "...Schande erntete es (sc. Ephraim) von seinen Gärten. Der Wind faßt sie in seine Flügel..." (a.a.O. 277). - An dieser Deutung ist immerhin bemerkenswert, daß sie auf Hos 4,12 (den Spott über das "Holz") und auf Jes 1,31, die Polemik gegen "Gärten", verweisen kann.

Textfehlern bzw. -korrekturen rechnen muß, erscheint seine Konjekturen trotz der interessanten Intuition recht zweifelhaft.

Grace Emerson<sup>5</sup> beobachtet, daß die LXX לֹהֵנֶה לֹהֵנֶה wiedergibt mit ἔτηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα, dh. das Nomen σκάνδαλα dem Verb und Pronomen hinzufügt, und vermutet deshalb, daß hinter לֹהֵנֶה לֹהֵנֶה der Name bzw. die Bezeichnung einer Göttin ausgefallen sei, eine Bezeichnung, die die griechische Version in ihrer Vorlage noch vorgefunden hätte und so skandalös fand, daß sie ihn umschreibend eben mit σκάνδαλα wiedergab. Auf diesen ursprünglich im Text stehenden Hinweis auf eine Göttin wären dann die Feminina in 4,18 und 19 rückzubeziehen. So kommt sie zu einem Text, der lautet: "Ephraim has fellowship with idols; he has set up for himself [a goddess] (deren Bezeichnung ausgefallen sei, MTW). When their drink is gone, they engage in prostitution. They love the shame of her wantonness. The wind has bound her up in those skirts of hers, and they will be ashamed because of their sacrifices"<sup>6</sup>. Emmersons Annahme hat für sich, daß so die Frage der Feminina gelöst erscheint. Bewiesen ist sie dadurch natürlich nicht.

### 1.2 Ein Hinweis auf die Aschera?

Schon 1867 hatte Heinrich Ewald versucht, die Bezeichnung Aschera *per conjecturam* im Hoseabuch wiederzufinden, und zwar in Hos 9,13<sup>7</sup>. Auch dieser Vers ist im MT nahezu unverständlich:

אפרים כאשר-ראיתי לצור שתולה בנוה  
ואפרים להוציא אל-הרג בניו

Aus dem Relativsatz כאשר-ראיתי nun erhebt Ewald einen Hinweis auf Aschera, geschrieben ohne Femininendung, und erhält das geschlossen wirkende Bild: "Efráim gleicht mir lusthainen von Tyriern in einer Aue gepflanzt: / und Efráim soll seine söhne zum würger hinausführen?"<sup>8</sup>. Der Vorteil dieser Deutung ist, daß das feminine Partizip שתולה einen guten Bezugspunkt erhält.

Betrachtet Ewald die Bezeichnung Aschera aber bloß als Bezeichnung für "Lusthain", so scheint sie 1935 Henryk Samuel Nyberg mit

<sup>5</sup> Emerson 1974.

<sup>6</sup> A.a.O. 497.

<sup>7</sup> Ewald 1867 (I), 171-247, bes. 227.230.

<sup>8</sup> A.a.O. I 227.

einer ganz ähnlichen Konjektur als Göttin Aschera bzw. als auf diese Göttin verweisendes Kultobjekt zu deuten<sup>9</sup>. Nyberg paraphrasiert Hos 9,13: "wie wenn Kinder hingeführt werden zu der tyrischen Aschera, die auf der Aue gepflanzt ist, so ist Ephraim daran, seine Kinder hinauszuführen, um vor der Aschera geschlachtet zu werden". Er denkt also offenbar an hoseanische Polemik gegen Kinderopfer im Namen der Aschera.

### 1.3 "Ich bin seine Anath und seine Aschera..."

Am bekanntesten ist sicher die von Julius Wellhausen inaugurierte<sup>10</sup> und seitdem häufiger aufgegriffene<sup>11</sup> Konjektur in Hos 14,9: wo der überlieferte MT *אני עניתי ואשרנו* liest, wollte Wellhausen durch Umvokalisierung verbessern (*אני ענתו ואשרתו*) und so dem Hoseabuch gleich ein Göttinnen-Paar zurückgeben. Hätte er recht, so würde sich der Gott Israels hier also im Mund des Propheten als Anat und Aschera für sein Volk bezeichnen, hätte er die Namen und damit die Funktionen, ja eigentlich die Wirklichkeit dieser Göttinnen insgesamt in sich aufgenommen.

Allerdings ist, wie Wilhelm Rudolph formuliert, diese Konjektur zwar ein "Denkmal des Scharfsinns", aber "im Munde Hoseas schwer denkbar"<sup>12</sup>. Will Rudolph damit jedoch dogmatische Bedenken des Propheten artikulieren, als hätte Hosea den Namen einer Göttin nie in den Mund nehmen können, so sei diese Bemerkung hier eher auf den Text, auf die sprachliche Seite des Hoseabuches bezogen - und damit gleichzeitig auch die Kritik an Ewalds bzw. Nybergs Konjektur mitformuliert: der Text des Hoseabuches lebt sehr stark von den Möglichkeiten des hebräischen Klang- und Schriftbildes, verschlüsselt auf diese Weise die genauerhin gemeinten Sachverhalte eher, als daß

<sup>9</sup> Nyberg 1935, 71: "Ephraim ist wie die Aschera (*ka ʾašera*) / die ein Schauspiel für Tyros ist, / auf der Aue gepflanzt; / und Ephraim ist bereit, hinauszuführen / zum Schlächter seine Kinder."

<sup>10</sup> Wellhausen 1892, 134; cf. 20.

<sup>11</sup> Z.B. bei Duhm 1911, 42f (mit der hochinteressanten Notiz: "die immergrüne Zypresse vertritt neben diesen großen Göttinnen vielleicht die Baumgötter, vielleicht aber auch schon die große Göttin Mutter, der jetzt die Fellachen Kleider und dgl. an den Baum hängen" (43); vgl. Duhm 1910, 47; Sellin 1922, 105f.108; Fohrer 1974, 89; Weinfeld 1984, 122f, zuletzt Loretz 1989.

<sup>12</sup> Rudolph 1966, 249 - schon Sellin hatte in seiner 2. Aufl. 1929, 142, die 1922 akzeptierte Konjektur wieder zurückgenommen.

er sie freilegt. In einem solchen Text ist daher vereindeutigende Rede im Sinne direkter namentlicher Nennung einer Göttin nicht *a priori* zu erwarten. Die zuweilen geäußerte Annahme, der Name weiblicher Gottheiten sei späterer dogmatischer Korrektur zum Opfer gefallen, greift m.E. für das Hoseabuch und seine Sprachwelt nicht. Deshalb sollte hier darauf verzichtet werden, Göttin-Namen textkritisch wiederherzustellen, kann sich die Textkritik bestenfalls - wie bei Emerson geschehen - bis zum Erweis einer Lücke vortasten. Eher ist zu erwarten, daß in der verhüllend-enthüllenden Redeweise der Sprach- und Klangspiele des Hoseabuches sich Spuren der Göttin entdecken lassen.

## 2. Die Göttin im poetischen Klangspiel

Bezugnahme auf eine Göttin mit Mitteln sprachlicher Anklänge läßt sich vor allem in Hos 14,9 und 4,12 vermuten<sup>13</sup>.

### 2.1 Hos 14,9

Wenn auch die Konjektur von Wellhausen wohl zu weit geht, mag es doch sein, daß in der Formulierung *אֲנִי עַנְיָתִי וְאֲשֶׁרֶנּוּ* klangspielartig auf Anat und Aschera Bezug genommen ist. Die Frage stellt sich jedoch, ob zur Zeit Hoseas und danach diese beiden Göttinnamen in Israel bekannt und gebräuchlich waren, so daß eine solche Anspielung überhaupt verständlich war. Was den Namen Anat betrifft<sup>14</sup>, so gibt es außer einigen mit dem Namen Anat gebildeten Ortsnamen, wie etwa Anatot, dem Geburtsort des Propheten Jeremia, oder der Herkunftsbezeichnung des Richters Schamgar, der als Sohn Anats bezeichnet wird (Jdc 3,31), im wesentlichen nur noch die Hinweise auf die Gott-

<sup>13</sup> Deem 1978 hat umgekehrt Hos 2,16f zum Anlaß genommen, eine Etymologie des Göttinnamens Anat zu erwägen, die zu ihrem "Wesen" als Liebesgöttin paßt. In Rechtstexten wie Dtn 21,14; 22,24.29 und Erzähl- bzw. poetischen Texten wie Gen 34,2; Jdc 19,24; 20,5; II Sam 13,12.14.22.31; Ez 22,11; Thr 5,11 hat der D-Stamm von *עָנָה* die Bedeutung von Vergewaltigung. Also könne ein Grundstamm postuliert werden, der "freigewollte" sexuelle Liebe meine und etwa in Hos 2,17 aktualisiert sei. Vielleicht jedoch sollten die erotischen Obertöne von Hos 2,16f nicht überschätzt werden; vgl. etwa Mosis 1989.

<sup>14</sup> Vgl. dazu ausführlicher Wacker 1988, 42ff.

heit Anatjahu aus der nachexilisch-jüdischen Militärkolonie Elephantine in Ägypten, die zuweilen auf Kreise aus dem Nordreich Israel zurückgeführt wird<sup>15</sup>.

Für den Namen Aschera liegen die Dinge dagegen günstiger<sup>16</sup>. Denn immerhin gibt es 40 Ascherabelege in der hebräischen Bibel selbst und sind die berühmten Segensformeln von Jahwe und seiner Aschera aus Khirbet el-Qom und Kuntillet 'Ağrud in die mittlere Königszeit zu datieren. Allerdings bezeichnet Aschera bekanntermaßen in der hebräischen Bibel zuvörderst ein Kultobjekt, wie bei den oben angeführten älteren Konjekturen auch vorausgesetzt wurde, tendiert jedoch die exegetische Diskussion heute deutlich dazu, zumindest die Transparenz dieses Kultobjekts auf eine dahinter geglaubte und verehrte weiblich-göttliche Größe anzuerkennen. Vielleicht also haben eine Hörerin oder ein Hörer aus dem Israel der Königszeit in der Tat aus Hos 14,9 einen verschlüsselten Bezug auf den Namen der Göttin Aschera ableiten können.

## 2.2 Hos 4,12: die 'elah (Terebinthe / Göttin)

Der markanteste und wohl deutlichste Hinweis auf eine Göttin in Form eines Sprachspiels steht jedoch in Hos 4,12c-13d:

12 c	כי רוח זנונים התעה
d	ויזנו מתחת אלהיהם
13 a	על-ראשי ההרים יזבחו
b	ועל-הגבעות יקטרו
c	תחת אלון ולבנה ואלה
d	כי טוב צלה

Die doppelte Ortsangabe "auf Bergen"/"auf Höhen" (13a/b) ist eingefaßt von einer doppelten Angabe, die von der Präposition "unter" bestimmt wird: sie gehen "von unter" ihrem Gott weg und begeben sich dafür unter die genannten Bäume (12d/13c). Auf die darin implizierte Herrschaftsmetaphorik sei hier nur hingewiesen<sup>17</sup>. Schließlich die bei-

<sup>15</sup> Auch wenn ein Siegel aus dem Samaria der E-II-Zeit möglicherweise die Göttin auf dem Pferd, also einen Anattyp zeigt (bei Reisner 1924, II, Tafel 56, 3586, kurioserweise auf dem Kopf abgebildet), ist dies kein Beweis dafür, daß diese Göttin auf dem Pferd tatsächlich als Anat bezeichnet wurde.

<sup>16</sup> Eine Auswahl der - in den letzten Jahren nahezu unübersehbar angeschwollenen - Ascheraliteratur findet sich am Schluß des Aufsatzes.

<sup>17</sup> Vgl. Bird 1989, 83f.

den äußeren Zeilen: vielleicht darf, wie Andersen und Freedman erwägen, der "Huregeist" 12c als eine versteckte Anspielung, gleichsam *pars pro toto*, auf eine Göttin aufgefaßt werden<sup>18</sup>. Dann hätte das auffallende Femininsuffix "ihr Schatten" in 13d einen indirekten Bezugspunkt. Andererseits steht in der unmittelbar voraufgehenden Zeile 13c ein direktes feminines Bezugswort, der zuletzt genannte Baum, die הלא. Der Name dieses Baumes nun ist homonym mit der Femininform zu El - Gott, also Elah / Elat - Göttin. Wenn auch nirgendwo in der hebräischen Bibel das Wort Elah im Sinne von Göttin erscheint, so wird sich dennoch kaum bestreiten lassen, daß diese Homonymie hier zumindest mitzubedenken ist, zumal sich über den sprachlichen Gleichklang hinaus ein Argument anderer Art geltend machen läßt: auf einem spätbronzezeitlichen Kruggefäß aus Lachisch findet sich die Zeichnung eines stilisierten Baumes und dazu eine Inschrift in althebräischen Buchstaben, die so angeordnet ist, daß genau über dem Baum das Wort הלא-Göttin erscheint<sup>19</sup>.

Mit diesem Hinweis wurde auf außerbiblisches, ja auch außertextliches Material ausgegriffen, wurde über die rein literarische Ebene hinaus auch Bildmaterial einbezogen. In der Tat greifen in mancherlei Fällen die literarischen Anspielungen auf Vorstellungen von der Göttin zurück, wie sie uns auch auf Bildträgern in Israel begegnen, so daß es, bei aller gebotenen methodischen Vorsicht<sup>20</sup>, erlaubt sein mag, eine Korrelation von Text- und Bildbefund herzustellen.

### 3. Die Göttin im Bild

Ein unschätzbares Hilfsmittel, Göttin-Motivik im Hoseabuch entschlüsseln zu können, bietet die in den letzten Jahren v.a. von der "Fribourger Schule" aufgearbeitete Göttin-Ikonographie<sup>21</sup>. Dieses reichhaltige Material muß für eine Spurensuche nach der Göttin im Hoseabuch auf doppelte Weise gegengelesen werden: zum einen im Hinblick darauf, welche ikonographischen Befunde im Hoseabuch

<sup>18</sup> Andersen/Freedman 1980, 366.

<sup>19</sup> Vgl. Hestrin 1987 und 1991 sowie zuletzt Keel/Uehlinger 1992, 80.

<sup>20</sup> Methodisch ist dabei sicher zu beachten, daß die Ikonographie einen eigenen "Diskurs" darstellt, d.h. nicht ohne weiteres und v.a. nicht nur punktuell von den Texten auf die Bilder bzw. umgekehrt geschlossen werden darf.

<sup>21</sup> Besonders Winter 1983; Schroer 1987a; Keel/Uehlinger 1992.

textliche Entsprechungen finden, und zum anderen daraufhin, was aus der konkreten zeitlichen und räumlichen Umgebung des Propheten Hosea, insbesondere aus der Hauptstadt des Nordreiches, aus Samaria, an Bildträgern archäologisch erschlossen ist<sup>22</sup>.

### 3.1 Die Schilde der Göttin?

Zunächst ein Beispiel für einen erfolglosen Versuch, Göttinikonik ins Spiel zu bringen: Nyberg<sup>23</sup> hatte vorgeschlagen, Hos 4,18 auf eine Göttin hin auszudeuten, ohne dazu eines textkritischen Eingriffs zu bedürfen. Er faßt die Nominalverbindung *מגנין קלון* als asyndetischen Relativsatz in Objektfunktion zum vorangehenden Verb, so daß folgende Übersetzung entsteht: "sie lieben (heftig) (die), deren Schilde Schande sind". Der Relativsatz weist nach Nyberg auf eine Göttin, für deren Ikonographie Schilde charakteristisch waren<sup>24</sup>.

Nun hängt ja nach der Vermutung Nybergs das Argument sehr stark am ikonographischen Nachweis einer Göttin mit Schilden. Allerdings ist ein solcher Nachweis bisher nicht zu führen. Der Bildtyp der Frau mit der Scheibe, von der einige Exemplare auch in Samaria gefunden wurden<sup>25</sup>, mag auf den ersten Blick zwar einschlägig ausdeutbar sein, die neueren Untersuchungen von Silvia Schroer, Christoph Uehlinger und Carol Meyers aber tendieren eher zur Deutung der Scheibe als Brot und v.a. als Handpauke<sup>26</sup>. Die Frau mit Scheibe mag damit zwar wohl in den Umkreis von Göttinkult gehören, für Hos 4,18 aber trägt dieser Bildtyp nichts aus.

### 3.2 Die Göttin als Baum

Weiterführend ist der Blick auf Hos 4,12f. Die sprachliche Homonymie Elah / Baum bzw. Göttin, wie sie hinter Hos 4,13c stehen dürfte, hält als solche bereits ein Göttinbild bereit, das der Göttin als Baum. Auf dem genannten Krug aus Lachisch sind Baumikonik und identifi-

<sup>22</sup> Hilfreich dafür v.a. Reisner u.a. 1924; Crowfoot u.a. 1938 und 1957.

<sup>23</sup> Nyberg 1935, 33f.

<sup>24</sup> Braulik 1992, 119f, rezipiert Nybergs Verständnis mit Hinweis auf einen bisher unveröffentlichten Artikel von Lohfink. Andersen/Freedman 1980, 373.376, übernehmen gleichfalls die Idee, aber mit anderer Syntaxstruktur für den hebräischen Text.

<sup>25</sup> Keel/Uehlinger 1992, Abb. 190e, a.a.O. 185.

<sup>26</sup> Schroer 1987b, 277-281; Keel/Uehlinger 1992, 187f; Meyers 1991.

zierende Schrift kombiniert; allerdings läßt sich der Nachweis einer Verbindung von weiblicher Gottheit und Baum- bzw. Zweigsymbolik im Alten Orient auch rein ikonographisch führen, wie dies Silvia Schroer mit umfänglichem Bildmaterial gezeigt hat<sup>27</sup>. Für das Hoseabuch und seine Zeit ist dabei der folgende Befund bemerkenswert: in der Spätbronzezeit ist die nackte Göttin mit Capriden und zumeist auf einem Löwen ein charakteristisches Motiv, wird aber auch hier bereits durch ihr Symbol, den Baum, ersetzt - wie etwa der Krug aus Lachisch zeigt. Für die Eisenzeit dagegen, die Zeit, in der Israel als eigenständige Größe erstmals faßbar wird, nimmt die Stelle der weiblichen Gestalt eher ein stilistischer Baum ein, der wie diese auf einem Löwen steht und von Capriden flankiert ist. Sprechende Beispiele sind der zweite Kultständer aus Taanach und eine Krugzeichnung aus Kuntillet 'Agrud<sup>28</sup>. Aus dem Samaria der Zeit Hoseas stammt ein Elfenbeinbruchstück mit einer stehenden Capride, das zu einer Komposition "Baum mit Capriden" gehören könnte<sup>29</sup>, und zum anderen ein Siegel mit Menschen vor einem Baum, die Hände verehrend erhoben<sup>30</sup>. Nach all dem scheint es kaum noch zweifelhaft, daß die Baummetaphorik von Hos 4,12 tatsächlich transparent sein soll auf eine anwesend geglaubte und verehrte weibliche Gottheit.

### *3.3 Die Göttin als Kuh*

Ein weiterer Bereich der Göttinsymbolik in der Eisenzeit ist die Kuh und Kalb-Motivik. Ein schönes Beispiel stammt wiederum aus Kuntillet 'Agrud; in Samaria ist sie - was natürlich Zufall sein kann - nicht belegt, dafür jedoch auf einem kleinen Stempelsiegel vom Tell el-Far'ah (Nord)<sup>31</sup>. Im Hoseabuch erscheint zweimal das Motiv der Kuh, Hos 4,16 und Hos 10,11, beidemal jedoch nicht auf den Bereich

---

<sup>27</sup> Schroer 1987a.

<sup>28</sup> Abb. bei Keel/Uehlinger 1992, Nr. 184, S. 179 und Nr. 219, S. 239.

<sup>29</sup> Bei Crowfoot 1938, II Pl. 13,6.

<sup>30</sup> Erstmals bei Zayadine 1968, 585 fig. 9,8; übernommen bei Jaroš 1980, 208 No. 7. Vgl. für weitere Belege Keel-Leu 1991, 67. Da in diesen Kompositionen Capriden und Löwen fehlen, ist der Hinweischarakter des Baumes auf eine weibliche Gottheit allerdings weniger sicher festzumachen.

<sup>31</sup> Die Zeichnung aus Kuntillet 'Agrud ist abgebildet in Keel/Uehlinger 1992, Abb. 220, S. 241. Zum Stempelsiegel aus Tell el-Far'ah (Nord) vgl. de Vaux 1951, 580f. - Das einzige mir bekannte Bovidensiegel aus Samaria gehört nicht in die Göttinikonographie; abgebildet bei Reisner 1924, II, Tafel 56, 3980.

des Göttlichen bezogen, sondern, wie der abgehackte Baum, auf Israel bzw. Ephraim. Einmal im negativen, einmal im positiven Bild geht es darum, daß JHWH diese Kuh gern unter seiner Leitung hätte: scheint hier eine der Weisen auf, wie sich Hosea die Zuordnung des Weiblich-Göttlichen zum Gott Israel vorgestellt hat? Schon 1879 jedenfalls hatte Karl August Reinhold Tötterman vermutet: "Vielleicht mit Hinsicht auf den Kälberdienst vergleicht der Prophet Israel mit einer widerspenstigen Kuh"<sup>32</sup>.

### 3.4 Die Göttin im Bild einer Frau

Neben den genannten tier- und pflanzengestaltigen Göttinsymbolen sind in der Eisen-II-B- und C-Zeit auch weiterhin Darstellungen der Göttin im Bild einer Frau zu vermerken. Ab etwa dem 8. Jh. erscheinen in zunehmender Menge in den Häusern und auch Gräbern Israels Figürchen einer Frau mit Glockenrock und freien Brüsten, die Arme entweder seitlich herabhängend oder angewinkelt, so daß die Hände die Brüste stützen. Die plausibelste Deutung dieser sogenannten *pillar figurines* ist die einer Göttinikone im Familienkult, einem Zentrum von Frauenreligiosität. Auch in Samaria sind nach Ausweis der Grabungsberichte eine Reihe solcher *pillar figurines* ans Tageslicht befördert worden<sup>33</sup>, was bedeutet, daß auch hier die Göttin, vorgestellt als Frau, im Hauskult eine große Rolle gespielt haben muß. Daneben sind in Samaria mehrere Terrakotta-plaquetten zum Vorschein gekommen, die eine sitzende Frau mit Kind, also wohl den Typ einer *dea lactans*, eine mütterliche Gottheit repräsentieren<sup>34</sup>, wie auch die *pillar figurines* mit ihren betonten Brüsten im Unterschied zu den nackten Göttinbildern der früheren Jahrhunderte mit ihrer Tier- und Pflanzenwelt integrierenden erotischen Ausstrahlung auf ihre mütterlich-nährenden Funktionen konzentriert erscheinen. Auf der anderen Seite darf nicht unerwähnt bleiben, daß unter den Elfenbeinen aus

<sup>32</sup> Tötterman 1879, 70. - Was wohl Rudolph gemeint haben mag, wenn er schreibt (1966, 114), es gehe nicht nur um das Arbeitstier, das zu störrisch ist, sich ins Joch spannen zu lassen, sondern "die Kuh will auch den Stier nicht an sich herankommen lassen und weicht vor ihm zurück. Erst beides zusammen drückt die Aufsässigkeit Israels gegenüber seinem Gott voll aus"? - In Hos 10,5 (עגלות) glauben Andersen/Freedman 1980, 555, auch einen Hinweis auf eine Göttin annehmen zu dürfen.

<sup>33</sup> Reisner 1924, II, Tafel 75; Crowfoot 1938, II, Tafel XI.

<sup>34</sup> Vgl. Crowfoot 1957, III, Tafel XII,6-8; ein Ausschnitt davon bei Keel/Uehlinger 1992, 383.

Samaria, die wohl in den Kontext des Hofes gehören, eine kleine Darstellung der sog. "Frau am Fenster" sich befindet, eine Darstellung, die ihrerseits transparent ist auf die Göttin, in diesem Fall als Liebesgöttin<sup>35</sup>. Auch hier jedoch fällt eine Reduktion der Darstellung auf, die Reduktion auf den Kopf, das Gesicht, wie im übrigen auch bei den *pillar figurines* einzig das Gesicht fein ausgearbeitet ist. Dieses doppelte Gefälle im ikonographischen Befund, die Konzentration auf den mütterlichen Aspekt und die Reduktion des Erotischen auf das Gesicht dürfte wichtig sein für eine adäquate historische und bibeltheologische Beurteilung des Umgangs mit Göttintraditionen im Hoseabuch.

#### 4. Die Göttin und literarische Frauenrollen

Ging es in den bisherigen Aufweisen um eher punktuelle Berührungen mit der Göttinthematik im Hoseabuch, so werden im folgenden diejenigen Textzusammenhänge in den Blick genommen, in denen eine gezielte Auseinandersetzung mit der geglaubten Macht der Göttin erfolgt, und zwar vor allem vermittelt über Frauenrollen bzw. deren literarische Gestaltung. Es handelt sich um die Texte Hos 4, besonders die Verse 11-14, um Hos 11, Hos 14 und hier wieder insbesondere die letzten Verse des Kapitels, und schließlich um Hos 2,4-25.

##### 4.1 Frauen im "Schatten" der Göttin

Hos 4 schlägt in einem einleitenden Stück, den Versen 1-3, den Grundton der Streitrede mit Israel an und geißelt in zwei großen Abschnitten, 4-10 sowie 11-19, das verfehlte Gottesverhältnis Israels. Geht es in 4,4-10 schwerpunktmäßig um die Schuld der Priester, die das Volk in Unwissenheit halten, so in 4,11-14 um die Folgen dieser Unwissenheit: die Priester tolerieren, fördern sogar Kulte, die in den Augen des Propheten zu Fall bringen, ins Nichts führen.

Der Abschnitt 4,11-14 ist gerahmt von zwei Sätzen (11/14e), die klanglich und inhaltlich aufeinander bezogen sind und das, was dazwischen steht, wie in einer Klammer zusammenbinden. So legt die Text-

---

<sup>35</sup> Vgl. Crowfoot 1938, II, Tafel XIII,2; Deutung etwa bei Winter 1983, 296-301 und Keel/Uehlinger 1992, 225f.

struktur es nahe, ihn insgesamt unter einer einheitlichen Perspektive zu lesen, konkret als Auseinandersetzung mit einem Kultbetrieb, der als ganzer als irreführend gekennzeichnet wird. Das irreführende Volk wird im Text selbst spezifiziert einzig nach seiner weiblichen Seite hin: es sind die Töchter und Bräute bzw. Schwiegertöchter, die Huren und Qedeschen. Den Töchtern und Schwiegertöchtern wird nichteheliche Sexualität vorgeworfen; die Qedeschen werden, da in einem Atemzug mit Dirnen genannt, ebenfalls in diesen Kreis sexuell tätiger Frauen miteinbezogen, wenn auch ihre unmittelbare Funktion in diesem Gemälde in der Beteiligung am Opfer zu liegen scheint. Die Anklage richtet sich hier offenbar auf eine Verbindung von Kult und Sexualität im Schatten der Göttin. Sollte darüberhinaus in der Bezeichnung der Qedeschen noch eine Erinnerung an die entsprechende Bezeichnung der erotischen Göttin als *Qudšu* oder *Qedešet*, wie sie in Stelen der Spätbronzezeit belegt ist<sup>36</sup>, mitzudenken sein, böten die Qedeschen ein zusätzliches Argument für die im Text evozierte Aura einer Göttin: sie wären anwesend als gleichsam ihre Repräsentantinnen von Amts wegen. Der gesamte Abschnitt Hos 4,11-14 dürfte sich dementsprechend auf eine Kritik des Kultes einer Göttin richten, in dem Frauen und ihre aus der Sicht des Kritikers irreführende Sexualität eine zentrale Rolle spielen<sup>37</sup>.

Auch in Hos 4,16-19 scheint, wie oben angedeutet, Göttinmotivik greifbar: so mag das 4. Kapitel insgesamt - nach den Eingangsversen 1-3 - einen falschen JHWH-Kult (4,4-10) und einen abzulehnenden Göttingkult (4,11-19) nebeneinanderstellen und sich damit als ein durchkomponiertes Dyptichon erweisen.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Keel 1992, 203 ff.

<sup>37</sup> Ähnlich schon Robinson 1938, 20. Eine Entscheidung darüber, was tatsächlich konkret zu Hoseas Zeiten kultisch praktiziert wurde, ist damit noch nicht gefällt. Balz-Cochois 1982a hat aufgrund ihrer 10jährigen Beobachtung afrikanisch-christlichen Synkretismus' vermutet, in Hos 4 könne auf eine dörfliche Festorgie Bezug genommen sein, in deren Verlauf auch wohl eine Initiation junger Mädchen stattfand. Nehmen wir andererseits das im Hoseabuch angeprangerte Kriegstreiben der Mächtigen des Volkes als Verständnishintergrund, so mag sich anbieten, hinter Hos 4,11-14 einen von den Kirchen- und Staatsmännern inszenierten Kult zur Steigerung der Geburtenrate anzunehmen, den Hosea beklagt. Auch die erkennbare Konzentration der Göttin-Ikonographie auf Mutterfunktionen könnte diese Interpretation stützen. Allerdings müßten solche Aussagen zu den realhistorischen Hintergründen erst an einer gründlichen auch entstellungsgeschichtlichen Untersuchung des Textes überprüft werden - einstweilen beschränke ich mich hier auf den Duktus des Textes selbst, der mit seiner ironisch-polemischen und zugleich klagenden Diktion durchaus *nicht* beabsichtigt, die vorausgesetzten Verhältnisse realhistorisch zu beschreiben.

#### 4.2 "JHWH in der Rolle der Muttergottheit"

Hos 11, eine in sich geschlossene Komposition, zeichnet die Liebe Gottes zum kleinen Sohn Israel, der jedoch eigene Wege geht und dabei in sein Unglück rennt. Gott aber kann den Sohn nicht vergessen, führt eine Umkehr in sich selbst herbei, kulminierend in dem Satz "Denn Gott bin ich, nicht אֱלֹהִים" (11,9), wodurch wiederum die Umkehr, die Rückkehr Israels ermöglicht wird. Helen Schüngel-Straumann hat die Diskussion über diesen Text neu entfacht<sup>38</sup>, vertritt sie doch die feministisch-theologische These, Hos 11 sei zu lesen als Entwurf einer gynozentrischen Gottrede; Hosea stelle seinen Hörerinnen und Hörern das Bild Gottes als der Mutter vor Augen. Eine reine Gynozentrik dieses Textes wird wohl nicht durchgehalten werden können, sondern es geht eher um einen Konflikt zwischen der väterlich-männlichen und der mütterlich-weiblichen Seite in Gott selbst. In diesem Konflikt aber, darin hat Schüngel Straumann völlig recht, behält die mütterlich-weibliche Seite das letzte Wort<sup>39</sup>. Auf seine Weise hat kürzlich Martti Nissinen die weibliche Dimension von Hos 11 weiter entfaltet: er stellt die Königsgöttin Ischtar aus den neuassyrischen Königsorakeln der Gottheit von Hos 11 an die Seite und bettet damit das Muttergleichnis konsequent in einen politischen Kontext ein<sup>40</sup>. Die zentrale Metapher für Mütterlichkeit in Hos 11 nun ist das Nähren des kleinen Knaben: "ich neigte mich zu ihm und gab ihm zu essen" (11,4). Gerade dieser Aspekt des Nährens steht auch im Vordergrund des ikonographischen Typs der *dea lactans*, scheint zumindest ein wesentliches Moment zu sein, das sich des weiteren mit den *pillar figurines* verbindet. Selbst der Baum zwischen den Capriden in Kuntillet 'Agrud trägt Früchte, so daß sich der Eindruck bestätigt, daß zur Zeit Hoseas das Mütterliche in der Wahrnehmung des Weiblich-Göttlichen stark dominierte<sup>41</sup>. Hos 11 ist, so darf zusammengefaßt werden, ein Text, der auf dem Hintergrund einer gestiegenen

<sup>38</sup> Schüngel-Straumann 1986.

<sup>39</sup> Vgl. Wacker 1989. Auch der Beitrag von Keel 1989 bestätigt die Intuition von Schüngel-Straumann mit einem Verweis auf die Rolle JHWHs in der Sintflutgeschichte: dort wandelt sich, so Keel, JHWH von einer männlich-destruktiven zu einer mütterlich-bewahrenden Gottheit. - Die Kritik von Kreuzer 1989 ist zwar der Sache nach in manchem zutreffend, aber in einem Stil vorgetragen, der wenig Sensibilität für die angesprochenen Fragen spüren läßt.

<sup>40</sup> Nissinen 1991, 268ff.

<sup>41</sup> Nissinen 1991, 290ff bringt mit 11,4 die Kuh-Kalb-Motivik zusammen, was wiederum den Aspekt des Mütterlich-Nährenden unterstreichen würde.

Hinwendung Israels zur mütterlich-nährenden Göttin seinerseits auf weiblich-mütterliche Metaphorik für die Rede von JHWH rekurriert.

#### 4.3 JHWH "als" Baumgöttin

In Hos 14,5-9, den Schlußversen des Buches, wird JHWH selbst einem grünenden ברוש verglichen, dessen Früchte Ephraim-Israel zugute kommen. Daß der Gottes-Baum hier mit ברוש bezeichnet wird, hat stilistische Gründe: die Zeilen 14,9a-d/b-c, chiasmisch aufeinander bezogen, bieten jeweils miteinander noch einmal einen Klang-Chiasmus.

a	<u>אפרים</u>	<u>מה-לי</u>	עוד	<u>לעצבים</u>
b				
c				
d	<u>נמצא</u>	<u>פרוך</u>	<u>ממני</u>	

Auch das Schattenmotiv, das bereits in Hos 4,12 begegnet war, kehrt in 14,8 wieder. Die Bedeutung des Schattens dürfte im übrigen mit einer rein funktionalen Erklärung, etwa als Spender von Kühle, kaum erschöpft sein: der Schatten scheint eher noch einmal eine Präsenzform des Göttlichen anzudeuten. Nach Hos 14,8-9 kommen dem Gott Israels selbst demnach die Analogien des Baumes, seiner Früchte und seines Schattens zu<sup>42</sup>.

Auf dem Hintergrund der in Kap. 4 dargestellten Auseinandersetzung mit der Faszination der Baumgöttin legt es sich nahe anzunehmen, daß die Übernahme dieser Metapher in die Rede von Gott hier gezielt erfolgt: in aller Vorsicht, vergleichsweise, wird das Symbol der Göttin mit dem Gott Israels in Beziehung gebracht. JHWH selbst übernimmt Züge der Baumgöttin, ihre im Schatten angezeigte numinose Präsenz und vor allem den nährenden Aspekt ihrer Früchte. Und Ephraim-Israel erscheint in dem paradiesischen Bild, das Hos 14,5-9 entwirft, als Lilie, vom Gottestau benetzt, und als Weinstock - auch

<sup>42</sup> Ein dritter Hinweis auf Baumikonik mag in Hos 9,16 entdeckt werden. Der Vers läßt das Bild Ephraims als eines abgehackten Baumes erstehen, wobei das Wort für "Früchte" (פרי) sich wortspielartig auf den Namen Ephraim bezieht. Gleichzeitig läßt die Formulierung בלי יעשון aber auch den Namen Baal Peor aus 9,10 ironisch anklingen: der Baal Peor, seiner beiden Ajyn beraubt, durch Sprache gleichsam entmachtet, und Ephraim ohne Frucht, d.h. hier Nachkommen, sind jeweils Spiegelbild füreinander. Die Frage stellt sich, ob hier über die antithetischen Anklänge an Ps 1 und den Gerechten, als Baum am Wasser gepflanzt, hinaus nicht doch auch Göttinsymbolik mitzuhören sei.

der Rauschtrank, der den Verstand benebelt und den irregeleiteten Kult befördert (4,11), ist hier transformiert. Hos 14, so hat es besonders Helgard Balz-Cochois herausgearbeitet<sup>43</sup>, stellt also im Kontrast zu Hos 4 die Weise dar, in der der Gott Israels die Faszination der Göttin positiv in sich aufnehmen kann.

#### 4.4 Göttin-Thematik in Hos 2

Hos 2,4-25 ist ein durchgehender großer Gottesmonolog, eine Streitrede, in der sich JHWH und eine weibliche Gestalt gegenüberstehen. Diese Frau hat Züge einer Mutter - der Text ruft eingangs ihre Kinder zu Zeugen gegen sie auf - und einer Hure bzw. Ehebrecherin, die sich an ihre Freier hält (vgl. bes. 2,7). Mit dreimaligem Neueinsatz (2,8.11.16) schreitet der Monolog die Wege ab, die die Frau von ihren Liebhabern weg und allein zu JHWH führen sollen - es ist deutlich, daß dieser Text als eine Allegorie von Israels gestörtem Gottesverhältnis entschlüsselt werden kann und von der Voraussetzung ausgeht, daß Israel JHWH allein anzuerkennen hat.

Die niederländische feministische Exegetin Fokkelen van Dijk-Hemmes<sup>44</sup> hat nun die Frage gestellt, warum Israels Nicht-Anerkennung der Einzigkeit JHWHs in Gestalt einer Frau und Mutter dargestellt werde, die hinter ihren Liebhabern her ist. Die in der Exegese gängigste Antwort darauf ist, daß die eigene Eheerfahrung des Propheten mit einer untreuen Frau diese Metaphorik geradezu aufgedrängt hat, und daß vielleicht zusätzlich eine Volksmythologie, nach der das Land als Gemahlin des Baal, der Landesgottheit aufgefaßt worden sei, im Hintergrund stehe. Van Dijk bietet hier nun eine Alternative an: sollte nicht die in Kap. 4 konkret beschriebene Hinwendung Israels zu einer Göttin den unmittelbaren Anlaß für die Metaphern in Kap. 2 geboten haben? Sie verweist insbesondere auf die beiden Texten gemeinsame Rede von  $\text{יְהוָה וְאִשׁוֹ}$ , die in Hos 4,12 vielleicht auf die Göttin bezogen ist<sup>45</sup>. Der Blick in die Ikonographie führt zu einer weiteren Stützung dieser These: In der Tat scheint auf-

<sup>43</sup> Balz-Cochois 1982a und 1982b.

<sup>44</sup> Van Dijk-Hemmes 1989.

<sup>45</sup> Dieser Hinweis läßt sich noch vertiefen: auch in Kap. 5 heißt es in einem Kontext der Polemik gegen falschen Kult: "Huregeist ist in ihrer Mitte, und JHWH haben sie nicht erkannt". Die Gegenaussage dazu dürfte in Hos 11,9 zu finden sein: ein Heiliger (bin ich, El) in eurer Mitte - statt des Hurengeistes in Israels Mitte nun der Heilige Israels.

fällig, daß die Frau in Hos 2 gerade diejenigen Züge besitzt, die nach Ausweis der Ikonographie die Göttinvorstellung der späteren Königszeit bestimmen: das Mütterliche der *dea lactans* und das Ausschauen nach Liebhabern wie die "Frau am Fenster". Dazu kommt die Tatsache, daß auch die "Hurenzeichen" in Hos 2,4 ikonographisch verständlich gemacht werden können: Frauen im Dienst der Liebesgöttin haben sich anscheinend Stirn und Brüste geschmückt, und auch die Liebesgöttin selbst kann so dargestellt werden<sup>46</sup>. So hat es viel Plausibilität anzunehmen, daß in Hos 2 implizit eine Auseinandersetzung mit der Macht der Göttin geführt wird.

Diese Auseinandersetzung nun geschieht auf zwei Ebenen: achtet man zum einen auf die Differenz zwischen Kindern und Mutter, so wird deutlich, daß der Sprechende die Kinder von ihrer Mutter distanzieren und, so der Schluß des Textes (2,25), zu seinen eigenen Kindern erklären will. Diese Bewegung läßt sich entschlüsseln als der prophetische Kampf gegen die Macht der Göttin in Israel und für die Anerkennung JHWHs allein. Wird andererseits das Gegenüber JHWHs zur Frau in den Blick genommen, so zeigt sich, daß darin das Verhältnis des Gottes Israels zur Göttin geklärt wird. Zunächst: ein weiblich-göttliches Gegenüber JHWHs kann es nicht geben, wenn einzig JHWH Gott ist; an dessen Stelle tritt Israel selbst als Frau. Das Verhältnis JHWHs zu Israel aber ist das eines vorgängigen Handelns JHWHs, dem sich Israel allererst verdankt, ein Verhältnis, das seinen Niederschlag deshalb nicht in einem frauen-, denn das hieße ja: israelzentrierten Beziehungsmodell findet, sondern im androkratischen Ehekonzept mit seinem Doppelaspekt, der Selbstverpflichtung des Eheherrn gegenüber seiner Frau, aber auch seiner Verfügungsgewalt über sie. In diesem Rahmen erst hat auch die erotisch-sexuelle Faszination der Göttin ihren Platz: Hos 2,18-24 schildert die gleichsam paradisiatischen Flitterwochen des neuverlobten Paares JHWH-Israel und benutzt in 2,22 die Formulierung: "dann wirst du JHWH erkennen" - eine solche Formulierung des Erkennens, die auch Sexualverkehr meinen kann, wird ansonsten in der hebräischen Bibel durchweg mit männlichem Subjekt benutzt, signalisiert also hier nicht zuletzt auch eine Anerkennung weiblich-erotischer Aktivität<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Vgl. Keel 1981, 193ff.

<sup>47</sup> Für eine bibeltheologische Rezeption dieses Textes scheint mir Vers 2,18 in der hebräischen, nicht griechischen Fassung zentral: während die griechische Fassung, nach der sich etwa die Zürcher Bibel und die Einheitsübersetzung richten, indikativisch konstatiert: 'An jenem Tage wird sie (die Frau) mich "mein Mann" nennen',

### III. Literarische und religionsgeschichtliche Implikationen

Ein Blick zurück auf den Gang der Spurensuche läßt eine Zug um Zug deutlichere Konturierung einer Auseinandersetzung des Hoseabuches mit der geglaubten Macht einer Göttin erkennen: schien es zunächst nicht geraten, *per conjecturam* den Namen einer Göttin dem Text zurückzugeben, so konnten doch bereits klangspielartige Hinweise aufgezeigt werden und zeigte nicht zuletzt die Einbeziehung ikonographischer Dokumente, daß das Verständnis der Texte Hos 4, 11, 14 und 2 als implizit geführte Auseinandersetzung um Göttin-Traditionen neue Konturen gewinnt.

Mit Blick auf diese vier Textzusammenhänge läßt sich behaupten, daß der Göttinthematik im Hoseabuch eine nicht geringe Bedeutung zukommt, handelt es sich doch bei diesen Texten um Stücke, die in der Gesamtkomposition des Buches einen markanten Ort haben: Die Kapitel Hos 4 und 11 mit ihrer jeweiligen Göttin-Metaphorik bilden die Eckstücke des Mittelteiles Hos 4-11, Hos 14 ist das Schlußkapitel des gesamten Buches und Hos 2 steht im Zentrum der Eingangskomposition Hos 1-3. Zudem sind diese Texte thematisch und z.T. auch sprachlich noch einmal miteinander verzahnt: geht es in Hos 4 um Klage über die Faszination der Baumgöttin, der Israel erlegen ist, so in Hos 11 um eine Evokation des mütterlich-göttlichen Aspektes in JHWH selbst und in Hos 14 schließlich um eine vorsichtige Integration auch der Baumgöttin-Metaphorik. Hos 2 bildet demgegenüber zunächst eine eigenständige Komposition, die Abscheu vor der und Faszination durch die Göttin zugleich verarbeitet. In ihrer paradiesischen Vision des neuen Verhältnisses zwischen JHWH und Israel entspricht sie aber, darauf hat Gale Yee in ihrem feministischen Hoseakommentar unlängst hingewiesen<sup>48</sup>, der ebenfalls paradiesisch anmutenden Schilderung Israels in seinem fruchtbaren Land, wie sie in Hos 14,5ff das Buch abschließt.

Der so sichtbare hohe Stellenwert der Göttinthematik beruht sicherlich auf literarischer Weiterarbeit am Hoseabuch; ohne dies hier ausführen zu können, sei die These gewagt, daß sie in ihren wesentlichen Zügen in einem frühnachexilisch-deuteronomistischen Kontext

---

wechselt der hebräische Text hier in den Imperativ: 'Nenn mich doch "mein Mann" und nicht mehr "mein Baal"'. Es bedarf der Zustimmung der Frau, das von JHWH gewünschte Verhältnis herzustellen.

<sup>48</sup> Yee 1992.

zu sehen ist. Die Thematik ist sicherlich nicht ohne Anhalt am "historischen Hosea", hat ihre Ausarbeitung und Zuspitzung aber erst bei ihrer Fortschreibung in Judäa erhalten<sup>49</sup>. Das Hoseabuch kann daher als Kompendium der Auseinandersetzung mit Traditionen des Weiblich-Göttlichen im biblischen Israel gelten<sup>50</sup>.

## LITERATUR

### *Literatur speziell zu "Aschera"*

- Day, John, Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature: JBL 105 (1986) 385-408.
- Dever, William, Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence From Kuntillet 'Ajrud: BASOR 255 (1984) 21-37.
- Dietrich, Manfred / Loretz, Oswald, Jahwe und seine Aschera, Münster 1992.
- Hadley, Judith, The Khirbet el-Qom Inscription: VT 37 (1987) 50-62.
- Hadley, Judith, Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud: VT 37 (1987) 180-211.
- Koch, Klaus, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem: UF 20 (1988) 97-120.
- Lemaire, André, Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de Jhwh: RB 84 (1977) 595-608.
- Meschel, Zeev, Did Yahweh Have A Consort? The New Religious Inscriptions from the Sinai: BAR 5 (1979) 24-35.
- Schroer, Silvia, Die Zweiggöttin in Israel/Palästina: Kückler, Max/Uehlinger, Christoph (Hg.), Jerusalem. FS Othmar Keel u. Hildi Keel-Leu, Fribourg 1987a (NTOA 6) 201-225.
- Smith, Mark, God Male and Female in the Old Testament. Yahweh and His "Asherah": TS 48/2 (1987) 333-340.

<sup>49</sup> Dieser literarisch zu erhebende Befund würde mit den von Keel/Uehlinger 1992, 370-386, dargestellten Verschiebungen von der reinen Baumikonik ohne explizierte Transparenz auf eine weibliche Gottheit in der E-II-B-Zeit hin zu einem Neuaufleben gynaikomorpher Göttingestaltungen in den *pillar figurines* v.a. in der E-II-C-Zeit in Judäa korrelieren - die Aktualität der Auseinandersetzung mit gynaikomorphen Göttingestalt(ung)en, wie sie das Hoseabuch führt, muß vor allem Judäern und Judäerinnen der ausgehenden Königszeit und im Exil verständlich gewesen sein.- Demgegenüber scheint die "Frau im Fenster" als Motiv des 8. Jh. ein Zentralargument für die hoseanische Herkunft von Hos 2,4ff\* zu sein.

<sup>50</sup> Für ausführlichere Textanalysen und Begründungen vgl. meine demnächst abgeschlossene Studie zum Hoseabuch.

- Wacker, Marie-Theres, Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen: Dies./Zenger, Erich (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, Freiburg 1992 (QD 135) 137-150.
- Weinfeld, Moshe, Kuntillet <sup>c</sup>Ajrud Inscriptions and Their Significance: SEL 1 (1984) 121-130.

### *Allgemeine Literatur*

- Andersen, Francis I. / Freedman, David N., *Hosea*, Garden City/NY 1980.
- Balz-Cochois, Helgard, Gomer, Frankfurt 1982a.
- Balz-Cochois, Helgard, Gomer oder die Macht der Astarte: Ev Th 42 (1982b) 37-65.
- Bird, Phyllis, *To Play the Harlot: Peggy Day* (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 75-94.
- Braulik, Georg, Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel: Wacker, Marie-Theres/Zenger, Erich (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin*, Freiburg 1992 (QD 135) 106-136.
- Crowfoot, J. W., u.a., *Samaria-Sebaste*. Vol. 2 *The Ivories*, London 1938; Vol. 3 *The Objects*, London 1957.
- Deem, Ariella, *The Goddess Anath and some Biblical Hebrew Cruces*: JSS 23 (1978) 25-30.
- van Dijk-Hemmes, Fokkelen, *The Imagination of Power and the Power of Imagination*: JSOT 44 (1989) 75-88.
- Duhm, Bernhard, *Die Zwölf Propheten*. In *den Versmaßen der Urschrift*, Tübingen 1910.
- Duhm, Bernhard, *Anmerkungen zu den Zwölf Propheten*, Giessen 1911.
- Emmerson, Grace, *A Fertility Goddess in Hosea IV 17-19?*: VT 24 (1974) 492-497.
- Ewald, Heinrich, *Die Propheten des Alten Bundes*, 3 Bde., Stuttgart <sup>2</sup>1867/8.
- Fohrer, Georg, *Die Propheten des 8. Jahrhunderts*, Gütersloh 1974.
- Hestrin, Ruth, *The Lachish Ewer and the Asherah*: IEJ 37 (1987) 212-223.
- Hestrin, Ruth, *Understanding Asherah*: BAR 17/5 (1991) 50-59.
- Jaroš, Karl, *Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3*: ZAW 92 (1980) 204-215.
- Keel, Othmar, *Zeichen der Verbundenheit*: Casetti, Pierre, u.a. (Hg.), *Festschrift Dominique Barthélémy*, 1981 (OBO 38) 159-240.
- Keel, Othmar, *JHWH in der Rolle der Muttergottheit*: *Orien.* 53 (1989) 123-132.
- Keel, Othmar, *Das Recht der Bücher gesehen zu werden*, 1992 (OBO 122).
- Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, Freiburg 1992 (QD 134).
- Keel-Leu, Hildi, *Vorderasiatische Stempelsiegel*, 1991 (OBO 110).
- Kreuzer, Siegfried, *Gott als Mutter?*: ThQ 169 (1989) 123-132.
- Loretz, Oswald, <sup>c</sup>Anat-Aschera (Hos 14,9) und die Inschriften von Kuntillet <sup>c</sup>Ajrud: SEL 6 (1989) 57-65.
- Meyers, Carol, *Of Drums and Damsels*: BA 45/1 (1991) 16-27.

- Mosis, Rudolph, Die Wiederherstellung Israels: Ders./Ruppert, Lothar (Hg.), Der Weg zum Menschen. Festschrift Alfons Deissler, Freiburg 1989, 110-133.
- Nissinen, Martti, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch, 1991 (AOAT 231).
- Nyberg, Henryk Samuel, Studien zum Hoseabuche, Uppsala 1935.
- Reisner, George A., u.a., Harvard Excavations at Samaria, 2 Vol., Cambridge/Mass. 1924.
- Robinson, Theodore H., Hosea bis Micha: Ders./Horst, Friedrich, Die Zwölf Kleinen Propheten. Tübingen 1938 (HAT I/14).
- Rudolph, Wilhelm, Hosea, Gütersloh 1966 (KAT XIII/1).
- Schüngel-Straumann, Helen, Gott als Mutter in Hos 11: ThQ 166 (1986) 119-134.
- Schroer, Silvia, In Israel gab es Bilder, 1987b (OBO 74).
- Sellin, Ernst, Das Zwölfprophetenbuch, Leipzig/Erlangen 1922<sup>2</sup>1929 (KAT 12).
- Tötterman, Karl August Reinhold, Die Weissagungen Hoseas bis zur ersten assyrischen Deportation (I - VI,3). Nebst einem Commentar des Karäers Jephet ben Ali zu Hos. Cap. I - II,3, Helsingfors 1879.
- Torczyner, Harry, Dunkle Bibelstellen: Festschrift Karl Marti, 1925 (BZAW 41) 274-280.
- de Vaux, Roland, Les fouilles de Tell el-Far<sup>c</sup>ah, près Naplouse: RB 53 (1951) 541-589.
- Wacker, Marie-Theres, Gefährliche Erinnerungen: Dies. (Hg.), Theologie-feministisch, Düsseldorf 1988, 14-58.
- Wacker, Marie-Theres, Gott als Mutter?: Concilium 25 (1989) 523-528.
- Wellhausen, Julius, Die Kleinen Propheten. Skizzen und Vorarbeiten 5, Berlin [1892] <sup>3</sup>1898 - repr. Berlin <sup>4</sup>1963.
- Winter, Urs, Frau und Göttin, 1983 (OBO 53).
- Wolff, Hans-Walter, Dodekapropheton I. Hosea, <sup>3</sup>1976 (BK XIV/1).
- Yee, Gale, Tradition and Composition in the Book of Hosea, Atlanta/GA 1987.
- Yee, Gale, Hosea: Newsom, Carol/Ringe, Sharon (eds.), The Woman's Bible Commentary, London/Louisville 1992, 195-204.
- Zayadine, Fawzi, Une tombe du fer à Samarie-Sébaste: RB 75 (1968) 562-585.