

## **Frau – Sexus – Macht**

### **Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches**

*Marie-Theres Wacker*

Durchweg gilt feministischer Kritik das Alte Testament als Dokument des Patriarchats: Der Gott Israels ist ein männlich bestimmter Gott und ein Gott der Männer; Frauen haben in der Öffentlichkeit des Alten Israel, in Recht, Politik, Religion, nur in Ausnahmefällen – so etwa der Richterin Debora (Ri 4–5) oder der Prophetin Hulda (2 Kön 22) – eigenständige Artikulationsmöglichkeiten. Dieses Urteil wird kaum grundsätzlich in Frage gestellt werden können, hilft feministischer wie feministisch-theologischer Auseinandersetzung mit vergangenen und gegenwärtigen Formen von Frauendiskriminierung und -unterdrückung aber nur dann weiter, wenn es nicht in eine pauschale Diffamierung des Alten Testaments einmündet, sondern herausfordert zu einer Analyse der Voraussetzungen und Mechanismen, die in der Geschichte des Alten Israel dem Patriarchat Vorschub geleistet haben. Denn nach dem Alten Testament selbst ist der Zusammenhang einer primär männlich bestimmten Gottesvorstellung in Entsprechung zu einer von Männern beherrschten Gesellschaft nicht einfachhin gegeben, sondern wird in immer wieder neuen Auseinandersetzungen Israels mit seiner eigenen Vergangenheit und Gegenwart und darin zweifellos auch mit Frauenmacht und Frauenreligion herausgebildet.

In diesen Auseinandersetzungen spielt der Prophet Hosea eine herausragende Rolle: am Anfang der Schriftprophetie in Israel thematisiert er zum ersten Mal das Verhältnis Israels zu seinem Gott Jahwe als eine Liebes- bzw. Ehebeziehung, die der weibliche Part durch „Hurerei“ und „Ehebruch“ gefährdet. Dem Mann Hosea wird also die gestörte Beziehung zwischen Israel und Jahwe abbildbar in einem Konflikt zwischen Frau und Mann oder auch zwischen Mutter, Vater und Kindern. Die Frage nach dem Antagonismus von

Männlich und Weiblich und dessen Bezug auf das Sprechen von Gott und Mensch, eine Grundfrage feministisch-theologischer Analyse und Theoriebildung, ist damit an das Buch Hosea nicht von außen herangetragen, ergibt sich vielmehr aus der Konstellation der Texte selbst und reizt zur Nachfrage.

Entsprechend dieser feministisch-theologischen Grundfrage wird nach einem – notgedrungen summarisch bleibenden – ersten Einblick in das Buch Hosea (I) zunächst herausgearbeitet, wie sich der hoseanischen Prophetie der Antagonismus zwischen Frauen und Männern konkret darstellt (II) und sodann ein entsprechender Antagonismus Weiblich – Männlich auch für die Rede von Gott und den Göttern im Hoseabuch aufgewiesen (III), den auch die abschließend betrachteten, auf den ersten Blick in eine andere Richtung weisenden Texte des Buches (IV) letztlich nicht aufheben können.<sup>1</sup> Insofern ist das Hoseabuch eine „recht stroherne Epistel“ für die *Woman's Bible* . . .

## I. „Hurerei“ als Leitkategorie hoseanischer Polemik

Hoseas Prophetie beginnt mit einem Paukenschlag:

„Geh, nimm Dir ein Hurenweib und Hurenkinder,  
denn ganz und gar hurerisch wendet sich das Land  
von hinter Jahwe her weg.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> In dieser Skepsis trifft sich meine Gesamteinschätzung Hoseas bzw. des Hoseabuches (vgl. dazu Anm. 3) mit der von *Helgard Balz-Cochois*, deren Monographie über „Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4,1–5,7“ (Frankfurt 1982) gerade für eine feministisch-theologische Bearbeitung des Hoseabuches nahezu unerschöpfliche Anregungen bietet (und von der Autorin selbst auch feministisch-theologisch weitergedacht wurde, vgl. *dies.*, Gomer oder die Macht der Astarte. Versuch einer feministischen Interpretation von Hos 1–4, in: *Evangelische Theologie* 42 [1982] 37–65). Die Monographie enthält eine Fülle von Details und Darstellungen von Zusammenhängen, nuanciert dargeboten und keiner gängigen Theorie nachgeschrieben, vielmehr abgewogen auf dem Hintergrund der gelebten Erfahrung einer Situation, die bei aller Verschiedenheit zu der der Zeit des Hosea wertvolle Anregungen zur Durcharbeitung des antiken Zusammenhangs gegeben hat: die Situation eines afrikanischen Dorfes in Kamerun, „in welchem Christliches und Traditionelles sich in ‚natürlicher‘ Weise vermischen oder auch unverbunden nebeneinander fortbestehen“ (Gomer 17). Unerschöpfliches Material und anregende Interpretationen bietet auch *Urs Winter*, *Frau und Göttin*, Fribourg/Göttingen 1983.

<sup>2</sup> Mit „ganz und gar hurerisch“ ist (in Übernahme der Formel bei *Jörg Jeremias*, *Der Prophet Hosea* [ATD 24,1, Neubearbeitung], Göttingen 1983, 24) die *Figura etymologica zānōh tiznāh* wiedergegeben, in dieser Form des Verbums *zānāh* ein Hapax legomenon. Die (hier in Verbindung mit *meact're jhwh* vorliegende) Constructio praegnans, bei der in der Übersetzung ein Verb der Bewegung zu ergänzen ist,

Die Beziehung eines Mannes zu seiner Frau (und seinen Kindern) wird damit gleich von vornherein ins Zentrum gerückt und gibt die Perspektive an, unter der das Buch Hosea insgesamt gelesen werden soll. In der Tat ist der Vorwurf der „Hurerei“ eine Schlüsselkategorie der hoseanischen Prophetie,<sup>3</sup> mit der sich ihre großen Themen einander zuordnen lassen.

1. „Denn Jahwe haben sie verlassen, um Hurerei zu bewahren.“<sup>4</sup> – „Hurerei“ ist in Hoseas Augen zuallererst der Kult Israels. Dies zunächst in einem sehr konkreten Sinn: Israel feiert Feste mit Tieropfern und Räucherwerk, mit Orakelbefragung und berausenden Getränken (Hos 4,11–12), auf baumbestandenen Höhen, die in der Sommerhitze angenehm schattig sind (4,13a). Während dieser gottesdienstlichen Feste, als ihr integraler Bestandteil neben den Opfern und unter maßgeblicher Beteiligung des männlichen und weiblichen Kultpersonals, finden auch sexuelle Kontakte zwischen den anwesenden Männern und Frauen statt (4,13b–14) – für Hosea eine solche Ungeheuerlichkeit, daß er sie sich mit immer nur den gleichen Worten von der Seele reden muß.<sup>5</sup> Denn sie verweist auf das

erscheint häufiger bei Hosea (*H. W. Wolff*, Hosea [BK XIV,1], Neukirchen 1976, 7, nennt noch Hos 2,17.20; 3,5; 12,7 und schreibt sie Hosea selbst zu). – Wenn *Wolff*, Hosea 6, schon in seiner Übersetzung das plastische Bild des von Jahwe weghurenden Landes abschwächt („Denn das Land läuft der Hure gleich von Jahwe weg“), trägt er zu früh seine (entmythologisierende) Deutung ein.

<sup>3</sup> Wenn im Folgenden die Termini „Hoseabuch“, „hoseanische Prophetie“ und „Hosea“ benutzt werden, dann drückt sich darin die Überlieferungssituation der Worte Hoseas aus: Nach der Zerstörung Samarias 722 v. Chr. kam das hoseanische Material ins Südreich Juda und wurde dort bis in die nachexilische Zeit hinein wohl mehrmals bearbeitet bis zur jetzigen Gestalt des *Hoseabuches*. Die *hoseanische Prophetie* lebt von der jetzigen Zusammenstellung des Materials in größeren Redeeinheiten, die möglicherweise z. T. schon 722 v. Chr. vorlagen, also von direkten Schülern Hoseas gestaltet wurden. Ob auf *Hosea selbst* nur jeweils kurze Logia zurückgehen (so etwa *G. Fohrer*, Vom Werden und Verstehen des Alten Testaments, Gütersloh 1986, 176) oder längere Reden, die von Schülern in „Auftrittsskizzen . . . alsbald nach dem Verkündigungsvorgang“ niedergelegt wurden (*Wolff*, Hosea XXV), braucht hier nicht entschieden zu werden – beiden Positionen ist gemeinsam, daß sie mit insgesamt relativ wenig nicht-hoseanischem Material rechnen und die Grenze zwischen „Hosea“ und „hoseanischer Prophetie“ zu Recht fließend halten. Im Folgenden wird auf detaillierte Literarkritik verzichtet; im einzelnen vgl. jedoch zu den jeweils aufgenommenen Stellen des Hoseabuches.

<sup>4</sup> Hos 4,10. Zur Verbindung von *lischmor* (4,10) und *zenuth* bzw. einem konjiziertem *z'nunim* (4,11) vgl. etwa *Wolff*, Hosea 89; *Jeremias*, Hosea 63 Anm. 6.

<sup>5</sup> In der Anklage Hos 4,9–14 ist allein siebenmal vom „Huren“ die Rede (4,10/11.12<sup>2</sup>.13.14<sup>2</sup>), inklusive der für Hosea (und danach Ezechiel) typischen Abstraktbildung *z'nunim*. Wiederholung ist ein hoseanisches Stilmittel: *Wolff*, Hosea XVII.

Grundübel in Israels Verhältnis zu seinem Gott Jahwe und ist sein vielleicht sprechendster Ausdruck: In Israels rauschenden Kultfeiern ist für Hosea nicht Jahwe gemeint, sondern Baal; indem man nämlich Jahwe als „meinen Baal“ anruft (vgl. Hos 2,18) und ihn durch solche Feiern ehrt, hat man ihn de facto durch Baal verdrängt.<sup>6</sup> Von diesem Baal wird Leben im umfassenden Sinn erwartet, er gilt als Garant der Vegetation, des Gedeihens der Tiere und auch der menschlichen Nachkommenschaft als Voraussetzung für Wohlstand und politische Stärke. In Hoseas Augen setzt Israel damit auf falsche Karten. Seine gesamte Prophetie, vor allem aber die ersten drei Kapitel des Buches dienen dem Aufweis, daß Israels Verhalten das einer Hure ist, die fremden Männern nachläuft, statt bei ihrem Mann zu bleiben, der sie liebt, und daß dieses Verhalten, das der Lebenssicherung dienen soll, in die sichere Katastrophe führt. Denn ein solchermaßen gestörtes Gottesverhältnis mit seinen entsprechenden kultischen Ausdrucksformen äußert sich nach Hosea zwangsläufig auch in verhängnisvollem politischem Verhalten, in der Innen- wie in der Außenpolitik.

2. „*Sie selbst haben Könige gekürt, doch ohne meinen Auftrag.*“<sup>7</sup> – Innenpolitisch ist die Zeit Hoseas gekennzeichnet durch eine Serie von blutigen Thronstürzen. „Nach dem Tode Jerobeams II. ging es im Nordstaat Israel mit der von Jehu begründeten Dynastie rasch zu Ende. Zunächst bestieg Jerobeams Sohn Sacharja (747) den Thron. Doch schon nach sechs Monaten kam es zu Wirren, in deren Verlauf der König von einem Usurpator namens Schallum ben Jabesch getötet wurde. Dieser wiederum erfreute sich einer Regierungszeit von nur einem Monat; danach fiel er durch die Hand eines Mannes, der sich in den Wirren als die stärkste Figur erwiesen hatte: Menachem ben Gadi.“<sup>8</sup> Nach seiner etwa zehnjährigen Regierung folgte

<sup>6</sup> Wenn nach Hos 2,18 Israel in Zukunft nicht mehr zu Jahwe sagen wird „mein Baal“, dann besagt dies für die Gegenwart, daß Jahwe offenbar *als* Baal verehrt, daß Jahwe „baalisiert“ wurde. Der Kampf Hoseas ginge dann um das „wahre Gesicht“ Jahwes: Jahwe ist keine Erscheinungsform des Baal, so daß Baal Jahwe gleichsam in sich aufgesogen hätte – und in diesem Sinne richtet sich Hoseas Polemik gegen Baal, der *an die Stelle* von Jahwe getreten ist, bzw. gegen Israel, das, statt Jahwe allein anzuhängen, den Baal verehrt. (Für das religionsgeschichtliche Problem des Vergleichs zwischen Jahwe und Baal wäre es interessant, diese Spur – Jahwe als mögliche kultische Repräsentation Baals – weiterzuverfolgen, ähnlich wie dies F. M. Cross für das Verhältnis Jahwe – El versucht hat. Vgl. *Balz-Cochois*, Gomer 122–28.)

<sup>7</sup> Hos 8,4a.

<sup>8</sup> H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2* (ATD Erg. Reihe 4/2), Göttingen 1986, 303.

sein Sohn Pekachja, gegen den sich (nach 2 Kön 15,25) sein Schildträger Pekach empörte. Dieser wiederum wurde wenige Jahre später von einem Hosea ben Ela gestürzt (2 Kön 15,30).

Der Hintergrund dieser Thronwirren ist die Herausbildung des neuassyrischen Großreiches und sein immer stärker werdender Druck auf die Staaten der syropalästinischen Landbrücke, dessen diese sich mehrmals durch Staatenkoalitionen zu erwehren versuchten. Das Nordreich Israel unternahm 734 mit seinem Nachbarn Damaskus einen Krieg gegen den Bruderstaat Juda, um diesen zum Beitritt zu einer antiassyrischen Koalition zu zwingen (sogenannter syrisch-ephraimitischer Krieg). Die Folge dieses Blutvergießens nach innen waren die assyrische Eroberung von Damaskus und die Bestätigung des Putschisten Hosea ben Ela als Vasallenkönig von Assurs Gnaden in Israel.<sup>9</sup>

Der Prophet Hosea bezieht das Königtum seiner Zeit in seine Anklage auf „Hurerei“ mit ein. Das erste Kind aus der Ehe mit Gomer, dem „Hurenweib“, das er auf Befehl Jahwes geheiratet hat und dessen Kinder „Hurenkinder“ sind (Hos 1,2a), erhält den Namen Jisreel, Hinweis auf eine der königlichen Residenzstädte:

„Nenne seinen Namen Jisreel –

denn noch kurze Zeit,

dann werde ich die Bluttaten Jisreels ahnden am Hause Jehu

und ein Ende setzen dem Königtum des Hauses Israel“ (Hos 1,4).

Schon die mächtige Dynastie Jehu ist demnach ein „Hurenkind“, Produkt verkehrter Beziehungsverhältnisse – im Kontext kann dies nur heißen, eine nicht von Jahwe legitimierte Dynastie, da durch „Bluttaten“, durch Usurpation, durch Eigenmächtigkeit an die Macht gekommen.<sup>10</sup> Umgekehrt scheint ein jahwegemäßer König als Symbol einer intakten Beziehung zwischen Gott und Volk gelten zu können.<sup>11</sup> In der Gegenwart sieht Hosea jedoch nur Königsmacherei zur Steigerung der Macht (vgl. Hos 8,4; 13,10), so daß die einzig mögliche Schlußfolgerung gezogen werden muß: „Das Vertrauen auf

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 303–309.

<sup>10</sup> Dieses Urteil ist um so erstaunlicher, als nach 2 Kön 9 Jehu durch den Jahwepropheten Elischa zur Revolution ermächtigt worden war.

<sup>11</sup> Nach Hos 3,3 wird die soeben erworbene Frau von Liebhabern und vom eigenen Ehemann ferngehalten (*w<sup>g</sup>gam-<sup>a</sup>ni eläjik* – „und so [mache] auch ich mit Dir“ = „ich komme nicht zu Dir“), in der Deutung: von König und Fürsten und von Opfern, Masseben, Ephod, Teraphim. Wenn hier das „Ich“, der Ehemann, „König und Fürsten“ vertritt, würden diese, positiv gesehen, Jahwe im Volk repräsentieren können.

die Machtpolitik wird zur Saat des Todes“,<sup>12</sup> der König selbst wird in den Untergang mit einbezogen (vgl. Hos 10,15; 13,11)<sup>13</sup>.

3. „Denn sie selbst sind nach Assur hinaufgestiegen – Ephraim gab Liebesgeschenke.“<sup>14</sup> – Außenpolitisch ist die Zeit Hoseas gekennzeichnet durch den Versuch, mit wechselnder Bündnispolitik eine relative Sicherheit zu erzielen. Unter dem König Menachem zahlt Israel Tribut an Assur, unter Pekach wird ein Aufstand versucht; Hosea ben Ela erkennt zunächst die assyrische Oberhoheit an, sucht dann aber Kontakte nach Ägypten (2 Kön 17,4) und stellt die Tributzahlungen an Assur ein. Nach knapp drei Jahren fällt das Nordreich Israel der assyrischen Strafexpedition zum Opfer und hört auf zu bestehen (722 v. Chr.).<sup>15</sup>

Der Prophet Hosea hat den Untergang des Nordreiches wohl nicht mehr erlebt. Für ihn jedoch war die genannte Bündnispolitik insgesamt sinnlos:

„Ephraim wurde wie eine Taube –  
verführbar, ohne Verstand.

Ägypten haben sie angerufen, Assur sind sie nachgelaufen“  
(Hos 7,11).

Israels politische Verführbarkeit aber führt Hosea wiederum auf den in Israel herrschenden „Geist der Hurerei“ (vgl. Hos 4,12; 5,4) zurück; die Bündnispolitik ist selbst Ausdruck von Hurerei: Israel bringt Assur „Liebesgeschenke“ (Hos 8,9),<sup>16</sup> biedert sich diesem

<sup>12</sup> Wolff, Hosea 245.

<sup>13</sup> K. Koch stilisiert den Zusammenhang von Hurerei/Ehebruch und Königtum bei Hosea noch stärker: „Durch die Benennung des ersten ‚Kindes der Hurerei‘ mit einem auf das Haus Jehuweisenden Namen wird dieses in einen Baalszusammenhang hineingestellt . . . Hosea greift wohl nicht von ungefähr den Namen Jesreel ‚El sät (besamt)‘ auf, der anscheinend von Anhängern des Königshauses als Ausdruck für die Mitte des Landes aufgefaßt wird (vgl. 2,24) und das Königtum in die Mitte der Fruchtbarkeit wirkenden Kräfte einbezieht. Auch 3,4 gilt der König als die erste Frucht göttlich-völkischer Ehe, 7,3f die Freude am König als Ehebruch. Und mit Hilfe des Stiers von Samaria war nach 8,4f der König gekürt worden. Den Stellen liegt eine Auffassung zugrunde, nach der der König nicht primär politische Spitze, sondern Garant der Fruchtbarkeit des Landes ist.“ In diesem Sinn erscheint das Königtum „als Produkt einer falschen Gottestheorie und einer verhängnisvollen kultischen Praxis“ (K. Koch, *Die Profeten I*, Stuttgart 1978, 98f).

<sup>14</sup> Hos 8,9.

<sup>15</sup> Vgl. Donner, *Geschichte* 313–316.

<sup>16</sup> Dabei könnte an erhöhte Steuerlasten gedacht sein, womit die „Liebesgeschenke“ der Obrigkeit an Assur vom einfachen Volk bezahlt werden müßten – insofern hat die Kritik an der „Hurerei“ auch eine sozialkritische Komponente.

Liebhaber an, beschwört damit aber nur seine eigene Vernichtung herauf (8,10).

## II. Frauen – Opfer männlicher Gewalt

Das solcherart gestörte Verhältnis Israels zu Jahwe nun sieht Hosea symbolisiert in seiner Beziehung zu seiner eigenen Frau Gomer. Dadurch gerät ganz Israel in die Rolle des „Hurenweibes“, woraus jedoch keineswegs folgt, daß sich Hoseas Anklagen gegen die konkreten Frauen seiner Zeit richten (1). Andererseits ist der Vorwurf der Hurerei auf eine bestimmte Frau, nämlich Gomer, bezogen und betrifft demnach Frauen offenbar auf eine besondere Weise (2).

1. *Frauen – Opfer männlicher Verfehlungen.* – Für Hosea stellt sich, anders als für seinen älteren Zeitgenossen Amos, die Gegenwart als eine rein von Männern beherrschte dar. Hatte Amos noch die Männer wie die Frauen der Oberschicht verklagt, indem er die Frauen mit fetten Kühen verglich, die die Geringen wie Gras zertreten, sich also aktiv an der Unterdrückung der Armen beteiligen (Amos 4,1–3),<sup>17</sup> so sind für Hosea die Frauen keine direkten Ansprechpartner seiner prophetischen Äußerungen, dementsprechend aber auch nicht (mehr) selbstverantwortlich Handelnde.

Dies zeigt sich wiederum besonders auffällig im Kult. Zwar beklagt Hosea, daß die „Töchter und Schwiegertöchter“ Unzucht und Ehebruch begehen, zieht dafür jedoch nicht sie selbst zur Verantwortung, sondern nur die Männer<sup>18</sup>:

„Nicht will ich strafen eure Töchter, daß sie huren,  
und Schwiegertöchter, daß sie ehebrechen,

<sup>17</sup> Das hier stehende Verbpaar *'sq/ršš* (Am.4,1; 1Sam 12,3f; Dtn 28,33 wie auch Hos 5,11) gehört zu den Topoi der Einforderung sozialer Gerechtigkeit.

<sup>18</sup> F. Hitzig, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, Leipzig 1881, 23 (zu Hos 4,13f), muß dafür eine Erklärung suchen: „Der Prophet findet aber, der Umstand, dass die Männer und Väter sich der gleichen Sünde schuldig machen (gemeint ist: wie die Frauen, MTW), entschuldige die Weiber. Das Weib, sinnlich und leicht zu bethören, neigte vorzugsweise zum Götzendienste und was daran hängt; nun aber gingen die Väter mit dem bösen Beispiel den Töchtern voran, und die Männer hielten ihren Weibern die Treue auch nicht.“ Nüchtern hält dagegen M. Deden, *Die kleinen Propheten*, Roermond/Maaseik 1953, 40. 41 fest: „In . . . 11–14 protestiert Hosea gegen die Sünden der Hausväter . . . V. 14a ist kein Freibrief für die Frauen, aber die Hauptschuld tragen doch die Männer, weil sie damit begonnen haben, die Sittlichkeit zu unterminieren.“

denn sie gehen ja selbst beiseite mit den Huren  
und opfern mit den Qedeschen“ (Hos 4,14).<sup>19</sup>

Der Vorwurf ist wohl an die Sippenhäupter gerichtet, unter deren Autorität die nicht verheirateten Töchter sowie die Frauen der Söhne, die Schwiegertöchter, stehen<sup>20</sup>: Diese Männer unternehmen nichts, um die jungen Frauen in ihrem Einflußbereich von den Festen fernzuhalten, zwingen sie vielleicht sogar dorthin<sup>21</sup> und nehmen vor allem selbst mit anwesenden Prostituierten und weiblichen Tempelangestellten an der allgemeinen Festpromiskuität teil.

Die Schuld der ebenfalls teilnehmenden Priester ist in Hoseas Augen noch größer, denn sie verweigern die ihnen mögliche bessere Einsicht und die ihnen zukommende Belehrung des unwissenden Volkes (Hos 4,6). Der Priester, den Hosea in seiner Anklage besonders heraushebt (4,4–6), zieht mit sich selbst seine Nachkommen, aber ebenso seine Mutter ins Verderben (4,5).<sup>22</sup> Der sich hier also zeigende innere Zusammenhang zwischen den Verfehlungen eines Mannes und den sich daraus ergebenden tödlichen Folgen für Frauen und Kinder gilt nun nicht nur in Einzelfällen, sondern für ganz Ephraim-Israel, für seine Gegenwart ebenso wie schon für seine Vergangenheit:

<sup>19</sup> Das hebräische Femininum *q̄deschah* (= „Heilige“; „Geweihete“) wird zumeist als „Kultprostituierte“ erklärt, ein Terminus, der den Abscheu patriarchalischer Wissenschaft vor einer solchen Institution schon in der Wortbildung verrät und den *D. Arnaud*, *La prostitution sacrée en Mésopotamie – un mythe historiographique?* in: *Revue d'histoire des religions* 183 (1973) 111–115, aufklärt als bis noch hinter Herodot zurückreichende vulgarisierende Mißdeutung weiblich-priesterlicher Funktionen. Allerdings wird auf der anderen Seite in der traditionellen wie auch und gerade in der feministischen Literatur das Konzept der „Heiligen Hochzeit“ häufig zu undifferenziert verwendet in der Intention, der weiblichen Sexualität ihre göttliche Dignität (als Quelle von Macht) wiederzugeben. „Heilige Hochzeit“ ist „nur auf sozial höchster Ebene bezeugt“ (*Balz-Cochois*, Gomer 146); Qedeschen sind nicht einfach Priesterinnen der Heiligen Hochzeit – eher Stellvertreterinnen der erotischen Göttin bei den Kultfeiern des Volkes, wie *Balz-Cochois* zu umschreiben versucht (*dies.*, Gomer 146–150) – indem sie zugleich auf die „Funktionalisierung“ und „Unfreiheit“ dieser Frauen (ebd. 150) hinweist . . .

<sup>20</sup> Vgl. neben *Deden* (Anm. 18) 40 bes. *L. Rost*, *Erwägungen zu Hosea 4,13f.*, in: *ders.*, *Das kleine Credo*, Heidelberg 1965, 53–64, 56.

<sup>21</sup> Muß nicht, ebenso wie *Balz-Cochois* es für die Qedeschen tut, auch über die Freiheit bzw. Unfreiheit der an Kult teilnehmenden Frauen nachgedacht werden? Das Hoseabuch insgesamt macht auf mich nicht den Eindruck, gegen – im gängigen feministischen Sinn – „matriarchalische“ Strukturen zu kämpfen, sondern scheint auch auf der Gegenseite schon patriarchalische Strukturen anzutreffen – wenn man nicht behaupten will, die Prophetie des Hosea schaffe sie allererst.

<sup>22</sup> So pointiert etwa *N. Lohfink*, *Zu Text und Form von Os 4,4–6.*, in: *Biblica* 42 (1961) 303–332, bes. 308–311; vgl. *Wolff*, *Hosea* 244. Die Stelle wird häufig auf das Volk als Mutter des Priesters gedeutet: der Priester ziehe sein Volk mit ins Verderben. Vgl. etwa *A. Deissler*, *Zwölf Propheten. Hosea. Joel. Amos*, Würzburg 1981, 25 z. St.



„Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel,  
wie eine Frühfrucht am Feigenbaum sah ich eure Väter.  
Sie aber kamen nach Baal-Peor und weiheten sich der Schande  
und wurden Scheusale wie ihr Liebhaber.  
Ephraim ist wie ein Vogel. Seine Herrlichkeit verfliegt:  
Keine Geburt, keine (Schwangerschaft im) Mutterleib, keine  
Empfängnis.

Selbst wenn sie ihre Söhne großbringen, mache ich sie  
kinderlos – keiner bleibt“ (Hos 9,10–12).

Schon die „Väter“ Israels haben ihre Liebe an den Baal vergeudet,  
der hier nur verächtlich „Schande“ und „Scheusal“ heißt. Angespielt  
ist wohl auf die Num 25,1 ff erzählte Begebenheit, wonach die israeli-  
tischen Männer mit moabitischen Frauen ähnliche Kultorgien  
begangen, sich „der Schande geweiht“ haben, wie sie in Hoseas  
Gegenwart an der Festordnung sind. Dann aber fällt auf, daß Hosea  
die „Väter“ gerade nicht, wie es in Num 25,1 ff der Fall ist, als durch  
die Frauen „Verführte“ darstellt, sondern als in voller Eigenverant-  
wortung Handelnde, wie es den Verhältnissen seiner Gegenwart  
entspricht. Die Folgen männlicher Verfehlung im Kult aber sind  
spürbar vor allem an den Müttern, und zwar in direkter Entspre-  
chung zur Sünde der „Väter“, die sich dem vermeintlich lebenspen-  
denden Baal zugewandt haben: Keine Geburt, nicht einmal Schwan-  
gerschaft kommt mehr zustande, und auch die heranwachsenden  
Kinder werden ihnen genommen.<sup>23</sup>

Todbringende Folgen für Mütter und Kinder hat ebenso die  
männliche Machtpolitik am Hofe: Die Machthaber sind allesamt  
störrisch, das heißt: lehnen sich gegen Jahwe auf (Hos 9,15) – und  
deshalb nützt es nichts, wenn die Frauen Kinder gebären, denn diese  
werden durch die Hand Jahwes gleich nach der Geburt sterben (9,17).  
Israels Kriegsführung, bei der die waffentragenden Söhne des eigenen  
Volkes in den Krieg getrieben werden (Hos 9,13),<sup>24</sup> kehrt sich gegen  
die eigene Zivilbevölkerung, allen voran die Mütter mit ihren noch

<sup>23</sup> Wie man(n) den Sachverhalt entstellen kann, zeigt der Kommentar von *D. Ryan*, Hosea, in: *A New Catholic Commentary on the Holy Scripture*, London/New York 1969, 676–688, 684, der alle Schuld den Frauen selbst zuschiebt: „Die Frauen Israels suchten Fruchtbarkeit durch Verkehr mit Baal; nur Unfruchtbarkeit kann sie über die Torheit ihres Unterfangens belehren.“

<sup>24</sup> „Ephraim, wie ich sehe, hat seine Söhne zum Jagdwild gesetzt. Nun muß Ephraim ausziehen lassen zum Schlächter seine Söhne.“ So die Übersetzung von *Wolff*, Hosea 207. Vgl. seine Erläuterungen zu dieser textkritisch sehr schwierigen Stelle, ebd. 208. 216.

kleinen Kindern – wo man(n) auf die Macht der Truppen vertraut, wird das Ergebnis unvermeidlich selbstzerstörerisch sein:

„Du hast auf deine Macht vertraut  
und auf die Menge deiner Krieger;  
darum erhebt sich Kriegslärm gegen dein Volk,  
und alle deine Festungen werden zerstört,  
wie Schalman im Krieg Bet-Arbeel zerstörte,  
am Tag der Schlacht,  
an dem man die Mutter niederstreckte  
über ihren Kindern“ (Hos 10,13b–14).<sup>25</sup>

Insgesamt erscheinen damit in der Sicht Hoseas die Frauen (mit ihren Kindern) als Opfer männlicher Verfehlung in Kult und Politik.

2. *Frauen – Opfer männlichen Rechts.* – Daraus darf jedoch nicht geschlossen werden, Hosea sei als ein Anwalt der Frauen gegen die Willkür der Männer aufgestanden. Denn dadurch, daß der Vorwurf der „Hurerei“ und des „Ehebruchs“ an seine eigene Frau Gomer gerichtet ist, erhält seine Polemik gegen die mächtigen Männer seines Volkes eine eigentümliche Ambivalenz; wenn man diese herausstellt, zeigt sich eine andere Art, wie Frauen zu Opfern männlicher Gewalt werden.

Allerdings – dies sei vorweg festgehalten – entstammen die meisten Versatzstücke des angeblichen hoseanischen Ehedramas den Männerphantasien der Kommentatoren vom Altertum bis in die Gegenwart. So etwa hat die Kennzeichnung Gomers als (wörtlich) „Frau der Hurerei“ (Hos 1,2b) zu den gewagtesten Spekulationen über den zügellosen und wollüstigen Charakter der Frau Hoseas vor, in und nach der Ehe angeregt<sup>26</sup> und mußte ihre Herkunftsbezeichnung als „Tochter von Diblaim“ (1,3) dafür herhalten, aus ihr eine Dirne zu machen, die für „zwei Feigenkuchen“ billig zu haben ist, das heißt

<sup>25</sup> Übersetzung nach *Deissler*, Zwölf Propheten 48f, der an dieser Stelle auf „den grausigen Kriegsbrauch des Mütter- und Kindermordes“ (49) angespielt sieht. Damit ist die andere Deutungsmöglichkeit auf eine „Mutterstadt“ mit von ihr abhängigen Ortschaften (so etwa *Wolff*, Hosea 244) nicht ausgeschlossen; Zerstörung von Ortschaften und Massaker an den Einwohnern gehen Hand in Hand (vgl. nur Hos 14,1 und 2 Kön 8,12).

<sup>26</sup> War sie schon Hure, als Hosea sie heiratete? Oder gab sich ihr wahrer Charakter erst in der Ehe zu erkennen? Lief sie etwa Hosea davon, weil sie die Enge der Ehe nicht mehr aushielt? Vgl. die reichen Literaturhinweise zur Diskussion um Hoseas Ehe bei *H. H. Rowley*, *The Marriage of Hosea*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 39 (1956) 200–233. Besonders krass ist *K. Budde*, *Der Abschnitt Hosea 1–3 und seine grundlegende religionsgeschichtliche Bedeutung*, in: *Theologische Studien und Kritiken* 1925, 1 (Sonderheft), 14ff.

keine hohen Ansprüche an ihre Freier zu stellen pflegt<sup>27</sup>. Sogar ihr Vorname Gomer wurde ausgeschlachtet, was sicher nicht zuletzt durch seine tendenziöse Vokalisierung nach dem Muster *boschet* = Schande schon im hebräischen Text Unterstützung erhielt.<sup>28</sup> Dementsprechend bezweifelte man, daß die drei Kinder, die Gomer gebiert, eheliche Kinder des Hosea sind, so daß die Namen, die er ihnen gibt, seine Entrüstung und Kränkung durch Gomers Fehlritte und seine Distanz zu diesen Kindern, die er nicht als seine eigenen anerkennt, ausdrücken sollen.<sup>29</sup> Der tiefgekränkte Ehemann spreche die Scheidung aus – das gebe Hos 2,4ff her<sup>30</sup> –, oder auch Gomer habe von sich aus ihren Ehemann verlassen<sup>31</sup>. Dann handelt Hos 3 vom Heimholen der Untreuen, eine Szene, deren kommentatorische Ausschmückung zwischen der Bewunderung für den selbstlos-großzügigen Ehemann und der heimlichen Genugtuung über die doch nicht ausbleibende Demütigung der Frau sich bewegt: denn die Frau wird angeblich zum Sklavenpreis zurückerworben (Hos 3,2)<sup>32</sup> und zunächst unter Liebesentzug gehalten (3,3), bevor ihr Ehemann sich ihr wieder zuwendet. Daß der Text Hos 3 auch auf eine zweite Ehe Hoseas bzw. eine andere Frau als Gomer gedeutet werden kann, kommt eher zögernd in den Blick.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> E. Nestle, *Miszellen*. 14. Gomer, bath Diblaim, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 23 (1903) 346, und *ders.*, *Miszellen*. 9. Gomer bath Diblaim, in: *ZAW* 29 (1909) 233f, sowie W. Baumgartner, Gomer bath Diblaim, in: *ZAW* 33 (1913) 78, haben diese These hoffähig gemacht.

<sup>28</sup> Auf die Vokalisierung von Gomer nach „*boschet*“ verweist W. Rudolph, *Hosea* (KAT XIII,1), Gütersloh 1966, 49f, und vermutet einen ursprünglichen Namen Gemarja o. ä.

<sup>29</sup> Vgl. Rowley, *Marriage* (Anm. 26) 229; schon H. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, Göttingen 1867, Bd. 1, 191f. Mit dem Pathos der Männerehre: H. Schmidt, *Die Ehe des Hosea*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 42 (1924) 245–272, 253ff.

<sup>30</sup> Vgl. etwa die Hinweise auf Kuhl (C. Kuhl, *Neue Dokumente zum Verständnis von Hos 2,4–15*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 52 [1934] 102–109) und Gordon (C. H. Gordon, *Hos 2,4–5 in the Light of New Semitic Inscriptions*, in: *ZAW* 54 [1936] 277–280) bei Rudolph, *Hosea* 65.

<sup>31</sup> Vgl. Rowley, *Marriage* 225. 229 weiß er auch den Grund: „um einem aufregenderen Leben nachzugehen, als es eheliche Treue vorsah“ . . .

<sup>32</sup> Vgl. etwa Ewald, *Propheten* (Anm. 29) 200: „ . . . will man sie einsperren und bessern, so kauft man sie am leichtesten als sklavinnen dem buhlen ab in dessen gewalt sie sich geflüchtet hat, und behandelt sie als sklavinnen . . .“

<sup>33</sup> Als Hauptschwierigkeit, die dieser Annahme im Wege steht, sieht Rowley, *Marriage* (Anm. 26), die Folge, daß dann Israels Verhältnis gegenüber Jahwe durch zwei verschiedene Frauen symbolisiert sei, die beide mit Hosea verheiratet sind. Aber warum soll dies in einer polygamen Gesellschaft nicht möglich sein? Wolff, *Hosea* 70–80, enthält sich einer eindeutigen Stellungnahme; Rudolph, *Hosea* 83–93, hebt darauf ab, daß Hosea die Frau in Kap. 3 nicht heiratete, sondern hier mit einem

Solche an Geschmacklosigkeiten reichen Ex- (oder besser: Eis-) egesen sind das Produkt der methodischen Verführung, die fehlenden Informationen zum hoseanischen Familiendrama dadurch zu kompensieren, daß man innerhalb der Kapitel Hos 1–3 die Sachhälfte (die hoseanische Familiengeschichte) durch Elemente der Bildhälfte (die Darstellung des Verhältnisses Israels zu Jahwe) ergänzt und den jetzigen Zusammenhang der Texte als Aufforderung (miß)verstehet, eine Entwicklungsgeschichte hoseanischer Beziehungsprobleme daraus abzuleiten.

Gerade weil im Hoseabuch der Vorwurf der „Hurerei“ zentral vom Gottesverhältnis Israels her bestimmt ist, dürfte es am wahrscheinlichsten sein, auch für Gomer anzunehmen, daß sie regelmäßig an den von Hosea verurteilten Festorgien teilnahm und deshalb als „Hurenweib“ verurteilt wird<sup>34</sup> und, da sie als verheiratete Frau teilnahm, in Hoseas Sicht dazu noch Ehebrecherin ist<sup>35</sup>. Dann aber fällt die Asymmetrie des Verhältnisses zwischen Mann und Frau ins Auge, die Hosea voraussetzt.<sup>36</sup> Gott gegenüber sind zwar besonders die mächtigen Männer das hurerische Eheweib Israel – aber diese Analogie bezieht ihre Stringenz aus einer Eheauffassung, nach der die Frau weitgehend der Verfügungsgewalt des Mannes unterworfen ist. Er erwirbt sie – um nur die Indizien des Hoseabuches selbst auszuwerten – um einen bestimmten Betrag,<sup>37</sup> und damit ist ihre Existenz völlig auf ihn konzentriert: Er kann sie sogar unter Verschuß halten, und er bestimmt den sexuellen Umgang mit ihr (vgl. Hos 3,2f). Für ihn gibt es Ehebruch nur mit einer verheirateten Frau, während für sie jeglicher außereheliche Verkehr Ehebruch ist: Bei den Frauen, die an den attackierten Festen teilnehmen, wird unterschieden nach „Hurerei“ und „Ehebruch“ (Hos 4,13f) – die Kultteilnahme der Frauen hat

bestimmten Betrag die Verfügung über eine Dirne erwirbt und die Zeichenhandlung in der „Isolierung einer Dirne“ (89) besteht.

<sup>34</sup> So am klarsten *Balz-Cochois*, Gomer 172f, die 60–65 auch die unterschiedlichen Möglichkeiten diskutiert, die Bezeichnung Gomers als „Hurenweib“ zu verstehen (Ehebruch; Profanprostitution, Kultprostitution, Initiationsritenteilnahme) und die besten Gründe für ihre Deutung hat.

<sup>35</sup> So wird mir am besten verständlich, warum die „Frau“ in Hos 2,4ff zugleich „Unzuchtmales“ und „Ehebruchszeichen“ (Formulierung von *Wolff*, Hosea 35) aufweist (2,4b): Sie ist dem Baal hurerisch nachgelaufen und hat ihrem Mann die Ehe gebrochen.

<sup>36</sup> Auch hier erscheint es mir unwahrscheinlich, daß Hosea ein solches asymmetrisches Verhältnis erst schaffe (vgl. Anm. 21) – der kultische Ausnahmezustand, den er angreift, besagt noch nicht viel für weibliche Freiheiten . . .

<sup>37</sup> Der in diesem Fall wohl kein „Brautpreis“ ist wie der Mohar Ex 22,15f; Gen 34,12; 1 Sam 18,25.

Folgen auch für eine bestehende Ehe. Bei den Männern jedoch wird nicht vermerkt, ob sie verheiratet sind oder nicht, ihre Kultteilnahme als solche ist Grund der prophetischen Anklage und gilt nicht als Vergehen des Ehebruchs.

Die Ungleichbehandlung von Mann und Frau in der israelitischen Ehegesetzgebung ist bekannt; der doppelte Vorwurf der kultischen „Hurerei“ und des darin vollzogenen Ehebruchs trifft die Frauen in viel stärkerem Maße. Und es ist kein Zufall, daß bei Hosea nur solche Frauen als Opfer männlicher Verfehlungen erscheinen, die in feste Relationen innerhalb ihrer Sippen – als Mütter, Ehefrauen, Töchter, Schwiegertöchter – eingebunden sind und insofern nicht einen Verlust an sich, sondern für die (im strengen Wortsinn) patriarchalische Sippe darstellen. Es geht dem Propheten nicht um die Frauen als solche, sondern um die Frauen in ihrer biologischen Besonderheit als (potentielle) Gebärerinnen, ohne die der Fortbestand Israels nicht denkbar ist.<sup>38</sup> Hosea beklagt die Frauen nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Gefährdung der Zukunft seines Volkes willen, er beklagt in ihnen den Verlust der biologischen Reproduktionskraft Israels. Und diese Reproduktionskraft ist für ihn nur vorstellbar und gewährleistet in einer rechtlich geregelten Ehebeziehung der Frau zu einem Mann, in der die Sexualität der Frau im Dienste der Nachkommen für den Mann steht.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> *Esther Fuchs*, *The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible*, in: A. Y. Collins (Hrsg.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (SBL Cent. Publ. 10), Chico 1985, 117–136, die die biblische Erzählliteratur analysiert, hält fest: „Die Institution der Mutterschaft ist ein mächtiger patriarchaler Mechanismus“ (129).

<sup>39</sup> Es legt sich nahe, die Überlegungen von *Carol L. Meyers*, *The Roots of Restriction*, in: N. K. Gottwald (Hrsg.), *The Bible and Liberation*, Maryknoll N. Y. 1983, 289–306, auf die Zeit Hoseas anzuwenden. Nach Meyers hätte es in der späten Bronzezeit einen erheblichen Bevölkerungsrückgang in Kanaan gegeben. Deshalb hätten die Israeliten alles Interesse daran gehabt, „ein starkes Volk“ zu werden, was nur durch erhöhte Gebärleistung der Frauen möglich war. Man band die Frauen an die Sippe, die trotz der egalitären Ökonomie des frühen Israel männerdominiert war, und versuchte, Prostitution zu verhindern sowie auch die freie Sexualität im Kult. Mir scheint, daß sich Elemente dieses Bildes fast noch besser in der Zeit Hoseas finden lassen: die demographische Krise ist gegeben durch Kriege und Unruhen, oder auch: angesichts der assyrischen Bedrohung ist der Wunsch stark, schon rein quantitativ dem Feind etwas entgegenzusetzen zu können. Während Hoseas Gegner auf die Förderung des Bevölkerungswachstums durch den Vollzug der Baalriten setzen, ist Hoseas Konzept das der ausschließlichen Bindung der Sexualität, insbesondere der der Frauen, an die Sippe. Seine Gründe dafür sind immer noch am besten als theologische formulierbar – vgl. daher den folgenden Punkt III.

### III. Jahwe – ein männlicher Gott

Dem Machtkampf der Männer in der Gegenwart Israels entspricht nach Auffassung Hoseas ein Kampf zwischen den beiden männlich konnotierten Gottheiten Baal, dem „Liebhaber“ (bes. Hos 2,7 ff und 9,10), und Jahwe, dem betrogenen Ehemann (vgl. Hos 3,1). Den faktischen Polytheismus seiner Zeit hat Hosea damit auf einen Grundkonflikt zurückgeführt, der sich im Hoseabuch in doppelter Ausprägung darbietet: Er bezieht sich zum einen auf das Land, in dem Israel lebt, als Streit um den wahren Herrn des Landes (1), zum anderen auf Israel selbst, als Kampf um den wahren Gott Israels (2).<sup>40</sup>

1. *Jahwe und die „Mutter“ Land.* – Wer Hos 1 unbefangen liest, sieht hier eigentlich kein Ehedrama, sondern eine unglückliche Familiengeschichte abgebildet: Gomer, die Ehefrau Hoseas, wird identifiziert mit dem hurerischen „Land“ (Hos 1,2b), und die Namen der gemeinsamen Kinder (1,3–9) bezeichnen die Israeliten, so daß Israel hier als „Kind“ der „Mutter“ Land aufzufassen ist.<sup>41</sup> Wenn das Land deshalb als „hurerisch“ gilt, weil es sich von Jahwe abwendet, dann wird es offenbar als in einer ausschließlichen Beziehung zu Jahwe stehend gedacht, so wie eine Frau in Israel nur einen einzigen Mann haben kann – nicht aber der Mann auch nur eine einzige Frau. Und wenn Jahwe im prophetischen Wort die Kinder auffordert, ihre Mutter zu verklagen (Hos 2,4 ff), und eine Art negativer Heiratsformel benutzt – „sie ist nicht meine Frau, und ich bin nicht ihr Mann“ (2,4)<sup>42</sup> –, so steht hier wohl die Vorstellung einer Ehe zwischen Jahwe und dem Land im Hintergrund, als deren gemeinsame Kinder die Israeliten gelten<sup>43</sup>.

Unter dem Blickwinkel von Hos 1 stellt sich die Gerichtsrede Hos 2,4 ff als Ausdruck eines Streits um die Verfügungsrechte Jahwes über die Mutter seiner Kinder und über die Kinder selbst dar. Ein solcher Streit kann wohl deshalb überhaupt nur empfunden werden, weil Israel in einem Land lebt, als dessen Herr der Wettergott Baal gilt, es sich nach der Auffassung Hoseas aber eigentlich wissen müßte

<sup>40</sup> Während es über den Streit Jahwes um Israel genügend Auseinandersetzung in der Sekundärliteratur zum Hoseabuch gibt, begeben sich mit den Überlegungen zum Thema „Streit um den wahren Herrn des Landes“ auf nahezu unbegangenes Terrain bzw. versuche, vorhandene Anregungen weiterzudenken.

<sup>41</sup> So pointiert Koch, Profeten (Anm. 13) 92–94.

<sup>42</sup> Vgl. etwa Jeremias, Hosea 41.

<sup>43</sup> Koch, Profeten 101.

als nicht von Anfang an in diesem Land ansässig, und das heißt nicht immer dem Herrschaftsbereich Baals unterworfen, sondern „seit Ägypten“ seinem Gott Jahwe zugeordnet (vgl. etwa Hos 12,10 und 13,4).<sup>44</sup> Deshalb darf Israel nicht von seiner „Mutter“, dem Land, auf Baal als seinen Herrn (und göttlichen „Vater“) schließen; vielmehr hat die Schlußfolgerung zu lauten: Weil Israel von Ägypten her Jahwes „Sohn“ ist (Hos 11,1), ist das Land ebenfalls auf Jahwe bezogen, fällt es unter seine Ehe-Herrschaft, ist es Jahwes „Frau“.

Vielleicht darf in Hos 1–2 der Versuch gesehen werden, die „Fremdlandschaft“ Israels im Lande Kanaan konstruktiv zu verarbeiten. Denn als Fremdlinge aus Ägypten und „Söhne“ Jahwes, eines ebenfalls in Kanaan „fremden“ Gottes, können sie sich nicht ohne weiteres als Kinder des Landes, dem ja der Landesgott zugeordnet ist, verstehen. Nur also wenn erwiesen werden kann, daß Jahwe der rechtmäßige Ehe-Herr des Landes ist, läßt sich die Sohnschaft Israels von Ägypten her und seine Abkunft von der „Mutter“ Land, lassen sich Wohnen im Land und Verehrung Jahwes statt Baals miteinander vereinbaren. Oder, nimmt man die Identifizierung Jahwes mit Baal als Hintergrund der hosenischen Polemik ernst: Wird Jahwe selbst als Erscheinungsform des Landesgottes Baal begriffen, der Israel zusammen mit der Mutter Land hervorgebracht hat, dann ist die Herkunft Israels aus Ägypten verdrängt, und es bleibt außer acht, daß Israels Abkunft eine andere ist – daß aber auch die Beziehung Jahwes zum Land demnach eine andere als die des Baal sein wird.

Es fällt auf, daß das Hoseabuch relativ unbefangen vom Land als „Mutter“ spricht (Hos 2,4 ff), die Kategorie „Vater“ aber in bezug auf Baal wie auf Jahwe vermieden wird, obwohl sie sich von der Logik der Argumentation her geradezu aufdrängen würde. Denn die Gegenposition, die das Hoseabuch im Blick hat, bietet offenbar Elemente einer Logik auf, die man als „matriarchal“ bezeichnen könnte: Sie verweist darauf, daß Kinder zunächst nur über ihre Mutter sicher zu identifizieren sind (Matrilinearität) und bei der Mutter wohnen (Matrilokalität), so daß von daher der Schluß auf den Landesherrn als „Vater“ zulässig ist, während nach dem Hoseabuch die von

<sup>44</sup> Hosea steht in der Tradition des Exodus Israels aus Ägypten, und er bezieht diese Tradition bereits auf das gesamte (Nordreich) Israel, möglicherweise in Opposition zu Kreisen, die die Exodustradition für sich nicht anerkennen (z. B. einfach deshalb, weil sie sich nicht auf die – wohl nur einen kleinen Teil des späteren „Israel“ bildenden – „Ägypten-Leute“ zurückführen. Vgl. zur Frage der „Ägypten-Leute“ nur H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1, Göttingen 1984, 87 und bes. 88).

Ägypten her bestehende Bindung Israels an Jahwe die Bindung auch des Landes an den Gott Israel impliziert, die „matriachale“ Logik damit also durchkreuzt wird, ohne hier jedoch von einer „patriarchalen“ im strengen Sinn einer „Väterherrschaft“ ersetzt zu werden.

Es steht zu vermuten, daß das Fehlen des Watertitels für Gott eine bewußte Verweigerung ist, daß sich darin der Affront gegen eine „Sexualisierung“ Jahwes ausspricht. Darauf weist eine andere Beobachtung: Möglicherweise nämlich hat für die Gegenposition das Land selbst als göttlich gegolten, als göttlicher Mutterschoß, in dem Baal durch sein Regen-Sperma Leben weckt.<sup>45</sup> Dann bedeutet eine Identifizierung Jahwes mit Baal die Einbindung des Gottes Israels in diese göttliche Zweiheit, in der dem Land der weibliche und Jahwe-Baal der männliche Part zufällt, ihm also eine weiblich-göttliche Partnerin komplementär zur Seite gestellt ist.

Eine solche männlich-weibliche Götterzweiheit ist im Hoseabuch kein Gegenstand direkter Polemik. Indem die Identifikation Jahwes mit Baal bestritten wird, ist Jahwe aus einer solchen (natur-notwendigen) Zweiheit herausgelöst. Insofern mag gelten, was Klaus Koch als weiterführende Essenz der Prophetie des Hosea herausstellt: „Hosea kann seinen Gott nicht mehr sich als einen sexuell geprägten Riesenmann vorstellen, der sich mit Regen-Sperma über die Erde legt . . . Jahwä ist nicht mehr eine Potenz unter anderen im Naturprozeß . . . Eine eigenständige Naturordnung zeichnet sich ab, die einer sittlichen Weltordnung eingeordnet wird.“<sup>46</sup> Indem im Hoseabuch aber gleichzeitig die Göttlichkeit des Landes ignoriert und Jahwes Herrschaftsanspruch darauf reklamiert wird, gerät das Land zum puren Herrschaftsobjekt, und indem schließlich die Ehe-Metaphorik auf das Verhältnis Jahwes zum Land bezogen ist, bleibt Jahwe in der Rolle des männlichen Gottes, des Eheherrn, dem aber nun die auf seiner Stufe stehende weiblich-göttliche Größe fehlt, so daß Männlichkeit jetzt zwar nicht mehr durch Sexualkraft und Natur-Notwendigkeit, dafür aber durch nahezu absolute herrschaftliche Verfügung über ein tief unter dem Mann stehendes Weibliches definiert ist.

Nachdenklich stimmt, daß diese für die Wahrnehmung des Weiblichen verheerende Konsequenz ein Ergebnis der hinter dem Hoseabuch stehenden Reflexion ausgerechnet auf das Zentralbekenntnis

<sup>45</sup> Vgl. zuletzt *Jeremias*, Hosea 27f.

<sup>46</sup> *Koch*, Profeten 105.



Israels ist, Jahwe habe es aus Ägypten, aus der Sklaverei herausgeführt. Nicht umsonst auch scheint Hosea festzuhalten:

„. . . aus Ägypten rief ich meinen *Sohn* . . .“ (11,1b).

2. *Jahwe und seine „Geliebte“*. – Wahrscheinlich gilt die Götterzweiheit Jahwe – Land und ihre Bekämpfung noch nicht für Hosea selbst, sondern erst für eine nachhoseanische Redaktion, gehört also bereits zur Rezeptionsgeschichte der Prophetie Hoseas. Denn die Zweiheit von Jahwe und Land läßt sich als vorgegebenes und altes, angeblich „kanaanäisches Mythologem“ im wesentlichen nur textimmanent aus dem Hoseabuch erschließen,<sup>47</sup> und die wichtigste Belegstelle, der Vergleich Gomers mit dem hurerischen Land (Hos 1,2b), will nicht recht zum Kontext von Hos 1 passen, wo es ja zunächst um die Kinder und ihre Namen, in denen das gestörte Verhältnis Israels zu Jahwe festgehalten ist, geht. Der Halbvers bezieht sich wohl auf Hos 1–2 (oder 1–3) insgesamt,<sup>48</sup> einen Textkomplex, den kaum Hosea selbst schon so zusammengestellt hat. Zudem hat Hos 1,2b seine nächste Parallele in Lev 19,29, also im levitischen Heiligkeitsetz, das in seinen jetzigen Formulierungen ebenfalls kaum bis in die Zeit Hoseas zurückgeführt werden kann.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> *Jeremias*, Hosea 28, weist ausdrücklich darauf hin, daß „direkte Belege aus Ugarit fehlen“ für die Vorstellung, das Land sei der Schoß der Muttergottheit, den Baal in der Regenzeit befruchte. Der Abschnitt aus dem Keret-Epos, der der Vorstellung nahekommen scheint, spricht nur davon, daß „süß sei für die Erde der Regen des Baal“ (vgl. *O. Loretz*, Tod und Leben nach altorientalischer und kanaanäisch-biblischer Anschauung in Hos 6,1–3, in: *Biblische Notizen* 17 [1982] 37–42, 41 f zum Text KTU 1.16 III 1–11). *K. Marti*, Das Dodekapropheten, Freiburg u. a. 1904, 15, verweist für die Vorstellung („Volksanschauung“), daß „die Gottheit als Gatte (*ba'al*) des Landes, das er fruchtbar mache, und das Land als das Weib (die *h'ula*) der Gottheit galt“, auf „Smith-Stübe die Rel. der Semiten S. 77“ – gemeint ist *W. Robertson-Smith*, *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1894, deutsch: *Die Religion der Semiten*, übers. von R. Stübe, Freiburg u. a. 1899, repr. Darmstadt 1967. Bei Robertson-Smith aber ist an der genannten Stelle (in der engl. Ausgabe S. 108), aber auch sonst öfter wiederum auf Hosea als Belegmaterial für die jeweilige These verwiesen, so daß der Eindruck eines Zirkelarguments entsteht. Das angeblich kanaanäische Mythologem von Baal als dem Befruchter der Muttergottheit Land bedürfte daher einer erneuten Überprüfung.

<sup>48</sup> Vgl. *Jeremias*, Hosea 26: „V. 2 ist in seiner gegenwärtigen Gestalt also wahrscheinlich als Einleitung nicht nur für Kap. 1, sondern für Kap. 1–3 im ganzen gedacht“, und *J. Schreiner*, Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts, in: *Biblische Zeitschrift* 21 (1977) 163–183, der Hos 1,2b nach ausführlicher Diskussion für deuteronomistisch hält.

<sup>49</sup> Lev 19,29 lautet: „Entweih nicht deine Tochter, indem du sie zum Huren veranlassest, damit nicht *hure das Land* und angefüllt werde das Land mit Schandtat.“ Auch hier repräsentiert die junge Frau das Land, und eine weitere Parallele zu Hosea liegt darin, daß auch in Hos 6,9f „Hurerei“ und „Schandtat“ (*zimmah*) sich gegenseitig erläutern. Lev 19,29 zur Spätdatierung von Hos 1,2b zu verwenden ist natürlich heikel und

Mit solchen historischen Differenzierungen ist keine Entlastung Hoseas intendiert, wohl aber geht es darum, den spezifischen Beitrag Hoseas zur Patriarchalisierung des Jahweglaubens genauer zu erfassen. Bei Hosea selbst scheint eine andersartige Götterzweiheit im Hintergrund der Polemik zu stehen, deren Rekonstruktion mit der zusätzlichen Hilfe außerbiblischer Quellen möglich ist.

Die Feste, die Hosea angreift, finden auf baumbestandenen Hügeln (Hos 4,12–14) und auf Getreidetennen (9,1) statt, Orten, die an agrarische Feste denken lassen. In der ugaritischen Mythologie wird das Sprießen und Ersterben der Vegetation in Zusammenhang gebracht mit Tod und Wiederbelebung des Baal, ein Mythos, der unlösbar mit der Gestalt der Göttin Anat, der Schwester-Geliebten Baals, verbunden ist. Wie Anat in Ugarit nun ihren in der Unterwelt getöteten Bruder sucht, so scheint es im Israel Hoseas einen Ritus der Jahwe-Baal-Suche gegeben zu haben. Hosea wirft seinen Landsleuten vor:

„Mit ihrem Kleinvieh und Großvieh werden sie gehen,  
um Jahwe zu suchen,  
aber sie werden ihn nicht finden . . .“ (Hos 5,6).<sup>50</sup>

Wie Anat sich aus Trauer um den Tod ihres Bruders blutig ritzt und um ihn klagt, so bringen sich auch die Israeliten Ritzwunden bei „um Korn und Most“ und klagen „auf ihrem Lager“ (7,14).<sup>51</sup> Es ist daher anzunehmen, daß eine Form dieses ugaritischen Anat-Baal-Mythos in Israel bekannt war. Nur hat die dabei vorauszusetzende göttliche Partnerin Baals wohl nicht den Namen Anat getragen, sondern eher Astarte, den Namen einer der Anat „wesensverwandten“ erotisch-kriegerischen Göttin, die im deuteronomistischen Geschichtswerk einige Male neben Baal genannt wird.<sup>52</sup> Sie trägt

reicht als Argument allein nicht hin, wenn man die Überlegungen von *Wolff*, Hoseas geistige Heimat, in: *Theologische Literaturzeitung* 81 (1956) 83–94, ernst nimmt, daß Hosea in den Kontext einer levitisch-prophetischen Oppositionsgemeinschaft gehört.

<sup>50</sup> Für die Deutung auf einen Baalritus vgl. etwa *Wolff*, Hosea 127; *Jeremias*, Hosea 77 Anm. 8; schon *H. G. May*, *The Fertility Cult in Hosea*, in: *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 48 (1932) 73–98, 77. 81 ff (dessen Gesamtdeutung jedoch zu einseitig dem myth-and-ritual-pattern verhaftet ist).

<sup>51</sup> Vgl. *Wolff*, Hosea 136 zu Hos 7,14a, sowie 163f; *May* (Anm. 50) 79–81.

<sup>52</sup> Vgl. Ri 2,13; 10,6; 1 Sam 7,4; 12,10. In Ri 2,13 im Vergleich zu 3,7 wird Astarte aber auch nicht von der Aschera unterschieden, wie überhaupt das deuteronomistische Geschichtswerk durchweg Baal und Aschera zusammen nennt, vgl. etwa 1 Kön 16,32f; 18,19 MT; 2 Kön 21,3; 23,4. Der historische Wert dieser Angaben sowie der religionsgeschichtliche Hintergrund solcher Identifikationen ist nach wie vor umstritten, vgl. nur etwa *R. Patai*, *The Hebrew Goddess*, New York 1967; *ders.*, *The Goddess Asherah*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 24 (1965) 37–52; *H. Gese*, *Die*

schon in Ugarit sowie in einer phönizischen Inschrift des 7. vorchristlichen Jahrhunderts die Bezeichnung „Name Baals“, erscheint also auch außerhalb des Alten Testaments mit Baal verbunden<sup>53</sup> und mag Anat im Laufe der Zeit in Israel verdrängt haben<sup>54</sup>.

Die Anat des ugaritischen Mythos nun ist nicht, wie die „Mutter“ Land, unmittelbar komplementär auf ihren göttlichen Partner bezogen, sondern besitzt Selbständigkeit, ja Überlegenheit ihrem Bruder-Geliebten gegenüber: Sie ergreift für ihn das Wort, sie unterstützt seine Pläne, und vor allem ist sie es, die ihn aus der Unterwelt ins Leben zurückruft, indem sie seinen Widersacher, den Mot, tötet.<sup>55</sup>

Auch eine solche weibliche Gottheit aber ist für Hosea offenbar undenkbar<sup>55a</sup> – er verschweigt sie kurzerhand bzw. mag sie mit der Verweigerung einer Identifikation von Jahwe und Baal für erledigt gehalten haben. Vielleicht aber ist sein Schweigen auch wirkungsvolle Absicht im Hinblick auf die einzig für ihn denkbare Alternative. Jahwe hat zwar keine göttliche Partnerin neben oder gar über sich – er ist aber durchaus nicht ohne weibliches Gegenüber: In diese Rolle gehört Israel selbst. Ganz deutlich erhellt dies aus Hos 3: Die ehebrennerische Frau, die der Prophet lieben soll, steht für das den Baal verehrende Israel. Und nach Hos 2,16ff wird die Frau Israel Jahwe angetraut werden und ihn ihren „Mann“ statt ihren „Baal“ nennen.

Aber auch hier zeigt sich wieder androzentrische Logik: Jahwe wird zwar nicht mit einer weiblichen Gottheit verbunden, verbleibt jedoch in einer männlichen Rolle, der des Ehe-Mannes, gegenüber dem als weiblich vorgestellten Israel. Das Problem liegt in der absoluten Differenz zwischen Gott und seinem Gegenüber, die abgebildet

Religionen Altsyriens, in: Die Religionen der Menschheit 10,2, Stuttgart u. a. 1970, 1–232, passim.

<sup>53</sup> Vgl. Gese, Die Religionen Altsyriens 161 mit den Quellenangaben CTA 2 I 7f („in einer Fluchformel zusammen mit Horon“) und KAI 14, 18 (Eschmun'azar-Inschrift, vgl.: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1955, 662: ... ein Haus für Aschart, Name Baals“).

<sup>54</sup> Daß auch Anat mit Jahwe zusammen verehrt wurde, ist bisher nur für die jüdische Militärkolonie in Elephantine (Ägypten) belegt: In den aramäischen Papyri aus dem Elephantine des 5. vorchristlichen Jahrhunderts findet sich der Gottesname „Anat-Jahu“.

<sup>55</sup> Zum Anat-Baal-Zyklus aus Ugarit vgl. die Monographie von U. Cassuto, The Goddess Anath, Jerusalem 1971.

<sup>55a</sup> Es sei denn, auf Anat ist Hos 10,5f zu beziehen: Die Form *ägloth* wird meist als Abstraktplural verstanden (und *ägluth* vokalisiert), ist aber Fem. pl. oder könnte auch *äglath* vokalisiert werden und wäre dann Fem. sg. cstr. zu *beth-awen* in der Bedeutung „die Jungkuh“ (Anat?); vgl. Rudolph, Hosea 195 z. St. Ebenso mag in 10,6 die feminine Form zu 'ez-Holz zu verstehen sein, vgl. Jeremias, Hosea 127 Anm. 7. – Nach Hos 10,11 ist Israel in Jahwes Augen eine *ägla*h . . .

wird auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau: Die besondere Beziehung Israels zu seinem Gott, ins Gleichnis der Ehe gefaßt, spricht dem Mann den göttlichen, der Frau aber den menschlichen – und das heißt den allein schuldig werdenden Part zu. Und daraus kann eine weitere, folgenschwere Konsequenz gezogen werden: Nur der Mann hat die Fähigkeit, Repräsentant Gottes zu sein, und daher muß er Mittler der Frau werden. Auch diese Konsequenz hat Hosea offenbar schon selbst gezogen. In einer bedeutungsschweren Antithese stellt er „Frau“ und „Prophet“ einander gegenüber<sup>56</sup>:

„Es floh Jakob ins Gefilde Aram,  
und es diente Israel um eine Frau –  
und um eine Frau hütete er.

Aber durch einen Propheten führte Jahwe herauf  
Israel aus Ägypten,  
und durch einen Propheten wurde es behütet“ (Hos 12,13f).

Der Mann Jakob läßt sich durch eine Frau versklaven, er dient um sie in einem fremden Land, in das er unfreiwillig kommt; sein Tun steht damit insgesamt unter dem Vorzeichen von Unfreiheit, Zwang, Knechtschaft. In Wirklichkeit aber kann allein der Mann – Jahwe, repräsentiert im Volk durch den Propheten – die Frau, als die Israel auf dem Hintergrund des gesamten Hoseabuches auch hier gesehen werden kann, retten; die richtige Ordnung ist die, daß der Mann die Frau „behütet“, und nur so ist auch „Heraufzug aus Ägypten“, ist Befreiung aus dem Land der Sklaverei möglich. Auch wenn Hosea eine ihm bereits vorgegebene Tradition eines Ehebundes zwischen Jahwe und Israel seit Ägypten nur aufgreift,<sup>57</sup> so erhält sie doch im Kontext seiner Prophetie eine neue – die Unterordnung der Frau unter den Mann zementierende – Schärfe. Der Eindruck läßt sich auch schon für Hosea selbst nicht von der Hand weisen, daß sogar das Grundbekenntnis Israels von seiner Herausführung aus dem Sklavenhaus Ägypten sich der Sklaverei deformierender Analogien nicht entziehen konnte . . .

<sup>56</sup> Auf diese Antithese hin interpretiert mit aller wünschenswerten Deutlichkeit den Text *E. Jacob, La femme et le prophète. A propos d'Osée 12,13-14*, in: Festschrift für W. Vischer, Montpellier 1960, 83-87, der zu dem Ergebnis kommt, prophetisches Amt und Sich-Einlassen auf eine Frau vertragen sich nicht miteinander . . .

<sup>57</sup> So Koch, Profeten (Anm. 13) 102.

#### IV. Hosea – Prophet des Patriarchats?

Es ist, so kann zusammenfassend festgehalten werden, möglich, im Hoseabuch zwei einander widerstrebende Tendenzen auszumachen: eine Kritik an der „Herrschaft der Väter“, am Patriarchat, und gleichzeitig ein Affirmieren patriarchalischer Denkformen und Inhalte. Kritik am Patriarchat übt Hosea, insofern er als die eigentlich Schuldigen an den politisch-religiösen Mißständen seiner Zeit die einflußreichen Männer benennt und sie anklagt, ihre eigenen Frauen und Kinder zu Opfern zu machen. Er benutzt für die Metaphern seiner Anklage zwar die faktisch unterlegene Position der Frau, wendet diese kritisch jedoch nur gegen die Männer.

Diese Metaphorik aber hat die – patriarchalische Denkformen affirmierende – Kehrseite, daß Gott auf das männlich geprägte Bild des Eheherrn festgelegt erscheint. Es dürfte zwar richtig sein, daß durch die Bestreitung der Identifikation oder des Austauschs Jahwes mit Baal eine „Entsexualisierung“ Gottes erreicht ist, daß die sexuelle Vereinigung nicht (mehr) als Analogon für den Gott Israels gelten kann, sondern als ein „weltlich Ding“ zu betrachten ist. Jahwe bleibt jedoch in der männlichen Rolle des Ehe-Herrn, der mit seiner „Frau“ so umgeht wie der patriarchalische Mann in Israel, der über „seine“ Frau verfügen und sie demütigen kann, wenn sie gegen seine Vorstellungen verstößt<sup>58</sup>: Gottes Herrschaft ist hier durch männliche Herrschaft über die Frau definiert, und umgekehrt wird die inferiore Position der israelitischen Frau gegenüber dem Mann unendlich gesteigert in der hoseanischen Analogie, die allein den männlichen Part auf Gott, den weiblichen auf das schuldige Israel bezieht. Wenn die Spitze hoseanischer Polemik sich gegen angemäßte menschliche Macht im Namen Baals richtet, dann hat Hoseas Alternative im Namen Jahwes den Machtmißbrauch Frauen gegenüber nicht mitbedacht.<sup>59</sup>

Es gibt allerdings zwei Texte im Hoseabuch, die die männlich-eheherrliche Prägung des Gottesbildes aufzubrechen scheinen. Der erste ist Hos 11, ein Text, der das Verhältnis Israels zu seinem Gott

<sup>58</sup> Vgl. besonders Hos 2,7–15!

<sup>59</sup> Ich glaube allerdings nicht daran, daß dem patriarchalischen Machtmißbrauch an Frauen entgegengesteuert werden kann, wenn wir im Namen eines uranfänglich-zukünftigen Matriarchats die weibliche Sexualität resakralisieren . . .

nicht in einer Beziehung zwischen Mann und Frau darstellt, sondern in dem Israel als „Sohn“ Gottes auftritt<sup>60</sup>:

„Als Israel jung war, gewann ich es lieb,  
aus Ägypten rief ich meinen Sohn“ (11,1).

Bemerkenswerterweise wird hier zwar Israel deutlich als „Sohn“, als männliches Kind, eingeführt, keineswegs aber Jahwe auf eine Vaterrolle festgeschrieben, wie dies durchweg in den Kommentaren vorausgesetzt ist.<sup>61</sup> Im Gegenteil:

„Doch wie ich sie rief, so liefen sie von mir weg.

Sie opferten den Baalen, den Bildern räuchernten sie (2).

Dabei war ich es doch, der Ephraim gestillt hat,  
indem ich ihn auf meine Arme nahm . . . (3a)

Und ich war für sie wie solche,

die einen Säugling an ihren Busen heben,

und ich neigte mich zu ihm, um ihm zu essen zu geben (4b).“<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Die erste Auslegung von Hos 11, die konsequent auf weibliche Züge des dort gezeichneten Gottesbildes achtet, bietet *Helen Schüngel-Straumann*, Gott als Mutter in Hosea 11, in: *Theologische Quartalschrift* 166 (1986) 119–134. Ich kann ihr bei der Einzelauslegung weitgehend folgen, habe allerdings Schwierigkeiten mit ihrer Gesamtsicht, in Hos 11 handle es sich um einen „gynaikomorph“ von Gott sprechenden Text (132), und zwar in dem Sinne, daß in Gott der Mutter die Fülle des Göttlichen für Hosea ausgedrückt sei, denn „Hosea spricht noch in einer Zeit vor dem Durchbruch jenes Dualismus, der das Weibliche und das Männliche in verhängnisvoller Weise aufspaltet“ (ebd.). Meine Vermutung ist vielmehr, daß Hosea – und erst recht die Hosea-Rezeption schon im AT selbst – einen solchen Dualismus bereits voraussetzt, so daß *R. Radford Ruether* recht hätte, wenn sie (in: *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985, 72) die Welt ohne diesen Dualismus 1200 v. Chr. zu Ende gehen sieht – mit Berufung auf *J. Ochshorn*, *The Female Experience and the Nature of the Divine*, Bloomington 1980, deren Leitthese ist, daß das altorientalische 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. einen solchen Dualismus „Männlich – Weiblich“ noch nicht gekannt und entsprechend die ganze Fülle des Göttlichen männlich oder weiblich sich vorgestellt hätte. Bei Ochshorn bleibt allerdings unerklärt, wie sich diese „egalitäre“ Gotteskonzeption entwickeln konnte aus den Vorstellungen der davorliegenden Zeit, die die Verehrung weiblicher Gottheiten allein bzw. weiblicher Gottheiten mit einem männlichen Sohn/Begleiter („son-consort“) (a. a. O. 31) kannte – handelt es sich dabei nicht schon um den ersten „Macht-Gewinn“ des Männlichen? – Ochshorns These der Verbindung von Geschlecht („gender“) und Macht („power“) als der entscheidenden Leitfrage dagegen erscheint mir als sehr fruchtbar.

<sup>61</sup> Vgl. *Schüngel-Straumann*, Gott als Mutter, 126, mit Verweis auf Wolff, *Jeremias*, Rudolph und Deissler. *A. Bruno*, *Das Buch der Zwölf*, Stockholm 1957, vermißt den Vaternamen so sehr, daß er ihn kurzerhand in Hos 11,2 hineinkonjiziert (33. 204)!

<sup>62</sup> Die Übersetzung ist die von *Schüngel-Straumann*, Gott als Mutter, 120. Als Zusatzargument für ihre Übersetzung „ich habe gestillt“ (*tirgalti*) statt „ich habe laufen gelehrt“ wie in den Kommentaren füge ich an, daß man zum Laufenlernen ein Kind nicht „auf“ (*al*) die Arme nimmt, sondern ihm *unter* die Arme greift. Das Verständnis von 11,4b kommt mit einer einzigen, inzwischen oft akzeptierten Konjektur aus (*ʿscheqam* statt *ʿshehām*) und übersetzt sie nur spezifischer, auf eine Frau bezogen („Busen“).

Die hier beschriebene Sorge Gottes um Ephraim ist durchaus nicht von einem „Vater“ zu leisten, sondern nur von der Mutter, die ihr Kind nährt, indem sie es stillt. Jahwes Bemühungen um den störrischen Sohn sind dem Alltag der Mutter, nicht des Vaters entnommen. Unter dieser Voraussetzung einer mütterlichen Dimension in Jahwe läßt sich auch der Konflikt in Gott selbst, der den Höhepunkt des Textes Hos 11 darstellt, genauer fassen:

„Aber mein Volk hält fest am Abfall von mir . . . (7a)

Wie soll ich dich preisgeben, Ephraim?

Dich ausliefern, Israel? . . . (8a)

Mein Herz kehrt sich gegen mich,

meine Reue (mein Mutterschoß?) entbrennt ganz und gar.

Nicht vollstrecke ich meinen glühenden Zorn,

nicht will ich wiederum Ephraim verderben.

Denn Gott bin ich und nicht ein Mann,

in deiner Mitte ein Heiliger, und nicht gerate ich in Wut“ (8b.9).

Gottes Zorn über Israels Abfall kämpft hier gegen Gottes eigenes Herz, das ihn vom Vernichtungswillen Israel gegenüber abwendet. Den Grund für Gottes Abkehr von seinem Vernichtungswillen drückt die letzte Antithese (11,9b) aus. Sie macht jedoch nicht, wie zumeist in den Kommentaren vorausgesetzt, die Unvergleichbarkeit zwischen Gott und dem *Menschen* allgemein zum Argument, sondern die Unähnlichkeit zwischen Gott und *Mann* – dies nun allerdings auch nicht grundsätzlich (vgl. Hos 2,18!), sondern, wie die zweite Hälfte der Antithese zeigt, in bezug auf männlichen Zorn. Nicht also männlich-väterliche Strafautorität, die sich im vernichtenden Zorn am unfolgsamen Sohn entlädt, ist das tragende Analogon für den Gott Israels, sondern Herzensregung – verschiedene alte Textversionen, die vielleicht sogar den ursprünglichen Hoseatext treffen,<sup>63</sup> haben diese Antithese weitergedacht in eine Antithese Männlich – Weiblich und sprechen statt von der „Reue“ Gottes von seinem „Mutterschoß“. In Gott selbst findet gleichsam eine Auseinandersetzung zwischen dem Vater und der Mutter statt, in Gott vermag sich die Mutter gegen den Vater zur Rettung des Sohnes durchzusetzen – während in der Wirklichkeit des hoseanischen Israel die Mütter

<sup>63</sup> *Schüngel-Straumann* verweist auf 1 Kön 3,16 (Gott als Mutter 129), wo es, „mit dem gleichen Verb wie bei Hosea (*kmr* = ‚heiß, erregt werden‘, nur viermal im AT)“ von der wirklichen Mutter des lebenden Kindes heißt: „Es entbrannte nämlich in ihr der Mutterschoß . . .“ Statt *nichumaj* wäre *rachamaj* zu lesen.

mitsamt ihren Kindern der patriarchalischen Hybris zum Opfer fallen.<sup>64</sup>

Der zweite Text, der die einseitig männlich-eheherrliche Prägung des Gottesbildes aufzubrechen scheint, steht am Ende des Hoseabuches.

„Ich bin wie eine grünende Zypresse,<sup>65</sup>  
an mir ist Frucht für dich zu finden“ (14,9).

Jahwe wird mit einem grünenden Baum verglichen, ein Bild, das dem Israel der Zeit Hoseas unmittelbar Assoziationen an die baumbestandenen Kulthöhen (vgl. Hos 4,13 a) mit den dort verehrten weiblich-erotischen Gottheiten wachrufen mußte<sup>66</sup> und sich in Israel unauslöschlich als ein „götzendienersches“ eingepägt hat<sup>67</sup>. Weil Jahwe selbst wie diese Gottheiten Frucht spendet, so hält dieser Text fest, braucht Israel diese Gottheiten nicht – braucht es auch seine Sexualriten nicht.

Das ausdrücklich als Vergleich gekennzeichnete Bild aber deutet klar eine Distanz an: Die auf den Höhen verehrten weiblich-erotischen Gottheiten sind nicht unmittelbar in Jahwe zu integrieren. Liegt es daran, daß sie nicht auf „Mütterlichkeit“ zu reduzieren sind? Wo jedenfalls nur das „mütterliche Antlitz Gottes“ zugelassen wird, ist ein breites Spektrum weiblicher Existenz, ist weibliche Existenz als eigenständige neben der männlichen aus der Theologie ausgeblendet.

Mit dieser Sensibilität für die patriarchalische Versuchung, Frauen auf bestimmte, von Männern akzeptierbare Rollen und Funktionen zu fixieren, ist die Frage nach dem „Bleibenden“ der Prophetie

<sup>64</sup> Theologisch könnte man sagen: Im Symbol der Gott-Mutter durchbricht Hosea den Machtzusammenhang, in dem Theologie immer gefangen zu bleiben droht: Indem sich die „mütterliche Seite“ Gottes mit dem schuldigen Israel identifiziert, wird Versöhnung Gottes mit dem Schuldigen ohne dessen Umkehr-„Leistung“ gedacht. – Die Kehrseite des Bildes von Hos 11 ist allerdings die, daß hier Israel als unmündiges Kind dargestellt ist, was, nimmt man es mit dem Symbolismus der Kap. 1–3 für Israel zusammen, wiederum den Status der Unmündigkeit und Abhängigkeit der Frau affirmiert.

<sup>65</sup> Die LXX übersetzen „Wacholder“; neuhebräisch heißt *ḥrosch* Zypresse.

<sup>66</sup> Vgl. *Balz-Cochois*, Gomer (Anm. 1) 182; *dies.*, Gomer oder die Macht der Astarte (Anm. 1) 60f. Zur Zypresse als heiligem Baum der Göttinnen des Astarte-Typs, besonders in Phönizien, vgl. *W. W. Baudissin*, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft II: Heilige Gewässer, Bäume und Höhen, Leipzig 1878, 192–198.

<sup>67</sup> Vgl. die deuteronomistische Polemik gegen Fremdgötterverehrung „auf jedem ragenden Hügel und unter jedem grünenden Baum“ und die Mischna Avodah Zarah 2,5–10 zu den Ascheren (aufgefaßt als lebende oder zu Holzpfählen verarbeitete Bäume in Verbindung mit Idolatrie).



Hoseas, nach dem „Evangelium“ des Hosea und seinem Sprechen von der „Liebe“ Gottes neu anzugehen und zu beantworten. Ein erster Schritt dahin wäre es, in der Rede von der Liebe Gottes auf die Ehe-Analogie – gerade wenn sie „geordnete Liebe“ heißt und damit Frauen auf ihre Rolle als liebende Gattin und Mutter mit aller Bereitschaft zur Selbstaufopferung festschreibt – fortan zu verzichten.<sup>68</sup>

<sup>68</sup> „Eine anständige Ehe wäre erst eine, in der beide ihr eigenes unabhängiges Leben für sich haben, ohne die Fusion, die von der ökonomisch erzwungenen Interessengemeinschaft herrührt, dafür aber aus Freiheit die wechselseitige Verantwortung füreinander auf sich nähmen“ (*Th. W. Adorno, Minima moralia* Nr. 10). Das heißt: Bevor die Freiheit auch der Töchter Gottes in der christlichen Ehelehre (und nicht nur dort!) ernst genommen – und von dort her auch die „ökonomisch erzwungene Interessengemeinschaft“ noch einmal hinterfragbar wird –, bleibt die kirchliche Rede von der gemeinsamen Verantwortung für die Familie einerseits, für die christliche Weltgestaltung andererseits sexistisch.