

Marie-Theres Wacker

## **Gott Vater, Gott Mutter – und weiter?**

Exegese und Genderforschung im Disput  
über biblische Gottes-Bilder am Beispiel von Hosea 11

In den christlichen Glaubensgemeinschaften (und ähnlich im Judentum) ist die Bibel nicht nur ein lesenswerter Klassiker der Weltliteratur und auch nicht nur wertvolles historisches Quellenmaterial zur Erschließung ihrer altvorderorientalischen Welt und Umwelt, sondern vor allem Heilige Schrift, Zeugnis des Wortes Gottes. Gerade aber weil sie die Bibel als in-spiriertes, geistgewirktes Wort verstehen, sich aneignen und praktisch werden lassen wollten, artikulierten christliche Frauen in Westeuropa schon früh ihre Schwierigkeiten mit den traditionellen Auslegungen zentraler Inhalte der biblischen Schriften. Verstärkt seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert wurde Kritik an der kirchlich gelehrten, auf die Bibel gegründeten Zweitrangigkeit der Frau mit ihren tiefgreifenden rechtlichen Einschränkungen im privaten wie öffentlichen Bereich laut. Seit den 1970er Jahren verschärfte sich die Perspektiven hin zur feministischen Kritik, die auch die christliche Gotteslehre einbezog, und auch hier wurden die biblischen Fundamente neu vermessen.

Inzwischen hat sich nicht nur die Feministische Theologie weiterentwickelt und ausdifferenziert, insofern sie Impulse der Genderforschung mit ihren vielfältigen Richtungen und Erweiterungen aufgenommen hat.<sup>1</sup> Auch in der wissenschaftlichen Exegese ist ein breites Spektrum unterschiedlicher Zugangsweisen entstanden, in dem historische, textbezogene und theologisch interessierte Perspektiven neben-, mit- und gegeneinander stehen. Treffen diese beiden Diskurse aufeinander, darf mit produktiven Irritationen gerechnet werden – für beide Seiten. Vor allem kann eines deutlich werden: Es gibt kein exegetisches Wissen, das gleichsam als absoluter Ausgangspunkt für die praktische Bibelarbeit in Schule oder Gemeinde abzurufen wäre, sondern jede exegetische Aussage verdankt sich bestimmten methodischen und auch hermeneutischen Vorentscheidungen.

Ausgehend von einem alttestamentlichen Text, der für die biblische Rede von Gott zentral ist, dem 11. Kapitel des prophetischen Hoseabuches, soll ein solches Wechselgespräch zwischen Exegese und Genderforschung geführt werden.

1. Vgl. den Überblick bei Rieger-Goertz, *Feministische Theologien*.

## 1. »Das Persönliche ist politisch und das Politische persönlich« – eine erste Fühlungnahme mit Hosea 11

Der Abschnitt Hos 11 steht am Ende einer langen Folge von Gottesreden (Hos 4–11), in denen Israel, das Volk des vorexilischen Nordreiches, angeklagt, beschimpft, aufgefüttelt, ermahnt wird. Inhaltlich bildet Hos 11 den abschließenden Höhepunkt im Mittelteil dieser insgesamt 14 Kapitel umfassenden ersten Schrift des sogenannten Zwölfprophetenbuchs.

In der Übersetzung der »Jerusalem-Bibel« von 1968 lautet der Text:

- 1 Als Israel jung war, gewann ich es lieb,  
und aus Ägypten rief ich meinen Sohn.
- 2 Aber je mehr ich sie rief, desto mehr wandten sie sich von mir ab;  
sie opferten den Baalen, den Götzenbildern brachten sie Rauchopfer dar.
- 3 Und doch habe ich Ephraim das Gehen gelehrt,  
habe es auf meine Arme genommen,  
aber sie erkannten nicht, dass ich sie hegte.
- 4 Mit Banden der Güte zog ich sie, mit Seilen der Liebe;  
ich war wie einer, der einen Säugling an seine Wange hebt.  
Ich beugte mich zu ihm und gab ihm zu essen.
- 5 Zum Lande Ägypten wird es zurückkehren, und Assur wird sein König sein,  
weil sie sich nicht bekehren wollten.
- 6 Das Schwert wird wüten in seinen Städten und vertilgen seine Kinder,  
es wird fressen in seinen Burgen.
- 7 Aber mein Volk ist krank an seinem Abfall,  
zum Baal rufen sie, doch der hebt sie nicht auf.
- 8 Wie könnte ich von dir lassen, Ephraim, dich preisgeben, Israel?  
Wie könnte ich von dir lassen gleich Adma, dich gleichstellen Zeboim?  
Mein Herz kehrt sich um in mir, und zugleich regt sich mein Mitleid.
- 9 Nicht will ich tun, was die Glut meines Zorns mir eingibt,  
nicht Ephraim wieder verderben.  
Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch,  
heilig in deiner Mitte, ich liebe es nicht, zu verderben.
- 10 Sie werden Jahwe folgen.  
Wie ein Löwe wird er brüllen, ja er wird brüllen,  
es eilen herbei die Kinder von Westen.
- 11 Wie Vögel, so eilen sie herbei aus Ägypten,  
wie Tauben vom Lande Assur,  
und ich lasse sie wohnen in ihren Häusern, spricht Jahwe.

Kap. 11 ist eine zusammenhängende Rede, deren rhetorisches »Ich« im Kontext des Buches als das sprechende Ich Gottes identifiziert werden kann. Die Rede, genauer eigentlich ein Monolog, ein göttliches Selbstgespräch, hat eine unverkennbare Dramatik:

Am Anfang steht der Rückblick auf eine Vergangenheit, da Gott Israel an sich gebunden hatte. Israel war damals jung; das hebräische Nomen *na'ar* in V. 1 hat auch die Bedeutung »Knabe«. In poetischer Parallele dazu steht die Bezeichnung Israels als »Sohn«, ein weiteres Merkmal der Beziehung zwischen Israel und Gott, dessen Metaphorik nun in den Bereich der Familie führt. »Ägypten«, ein Leitmotiv der Rede, ist hier verstanden als der Raum, aus dem Israel herausgerufen wird.

V. 2 beschreibt die Gegenbewegung vonseiten Israels: Wendet sich Gott rufend dem Sohn Israel zu, so kehrt sich Israel von Gott ab und hält sich an »Baale« und »Götzenbilder«. Die Anklage lautet demnach auf Verehrung anderer Gottheiten neben dem Gott Israels, auf kultischen Polytheismus, der die Familienbeziehung zwischen Gott und Israel aufs Spiel setzt. Der Wechsel in den Plural zur Kennzeichnung Israels macht deutlich, dass kein Individuum, sondern das Kollektiv, das Volk Israel und darin alle, die dazugehören, gemeint ist.

V. 3 kehrt zur Perspektive von V. 1 zurück, erinnert Gottes Fürsorge – »gehen lehren« und »auf den Arm nehmen« – für den Knaben Ephraim, im Hoseabuch eine von mehreren Bezeichnungen für Israel. Diese Bilder der Fürsorge setzen sich auch in V. 4 fort; hier ist von zärtlichem Hochheben des Säuglings und von Nahrung, die das kleine Kind bekommt, die Rede. Dazwischen noch einmal die fast klagende Feststellung, dass Ephraim-Israel nicht begriffen habe, wer sie da hegt und pflegt.

V. 5 nimmt erneut die Bewegung von V. 1 auf, verkehrt sie aber nun zu einer Gegenbewegung vonseiten Gottes: Wurde Israel als Gottes Liebling aus Ägypten herausgerufen, so wird es nun gleichsam nach Ägypten zurückgeschickt, indem es unter die Fremdherrschaft des assyrischen Großreiches gerät. Das klingt nach Aufkündigung des familialen, fürsorglichen Verhältnisses Gottes zu Israel, und dazu passt auch V. 6: Israel, ernährt von seinem Gott (vgl. V. 4), ist nun »Nahrung« für das »fressende Schwert«.

Den Duktus der Verse 1–6 zusammengefasst lässt sich sagen, dass hier auf die Geschichte Israels mit seinem Gott als gescheiterte Familiengeschichte zurückgeblickt wird. Einem glücklichen Anfang folgt, provoziert durch die schuldhafte Abwendung Israels von Gott, eine katastrophische Gegenwart, gekennzeichnet durch Krieg, Fremdherrschaft, Deportation, Tod.

Damit ist die Ich-Rede Gottes aber nicht zu Ende. V. 7 hebt erneut an: Israel ist nun nicht mehr der Sohn, aber mit einem vergleichbaren Terminus der Verbundenheit als »mein Volk« bezeichnet, Gottes Volk. Sein Zustand wird als der einer Krankheit beschrieben, die sich auch hier auf das Problem der Verehrung eines anderen Gottes bezieht. Gott stellt den bedenklichen Zustand des Volkes fest, reagiert aber jetzt (V. 8) nicht mehr mit dem Setzen eines Schlusstrichs, sondern mit Mitleid, das aus dem Herzen kommt. V. 9 umschreibt noch einmal, was dieses Mitleid meint: Nicht der berechtigte Zorn Gottes soll freien Lauf erhalten; es soll keine oder keine weitere Vernichtung über Ephraim-Israel hereinbrechen. Die Begründung dafür lautet (V. 9): »Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, heilig in deiner Mitte, ich liebe es nicht, zu verderben.«

Die beiden letzten Verse (10–11) beschreiben die daraus erwachsenen positiven Konsequenzen für Israel: Die Bewegung in Richtung Ägypten, wie sie in V. 5 ausgesprochen wurde, wird hier rückgängig gemacht und entspricht damit einem neuen Auszug aus Ägypten wie in V. 1; dazu kommt auch die Rückkehr aus Assur als dem Land, in das

die Nordreichbevölkerung nach dem Fall Samarias deportiert wurde, und die Rückkehr aus dem Westen, der Richtung des Mittelmeeres, als einer weiteren Gegend der jüdischen Diaspora. Die Verse fassen demnach eine umfassende Rückkehrbewegung des verstreuten Israel ins Auge; sie schildern die Zusammenführung der Söhne und Töchter Gottes zu einer neuen Familie unter dem Schutz JHWHs, der Gottheit Israels.

Im Kontext des Hoseabuches wird man im 11. Kapitel zunächst die Geschichte des Nordreiches wiederfinden, die mit der Zerstörung Samarias und der Deportation weiter Teile der Bevölkerung als Geschichte eines blühenden Staatswesens zu Ende ging. Nach der Zerstörung Jerusalems eineinhalb Jahrhunderte später konnte die in Hos 11 ausgesprochene Geschichtsdeutung auch auf das Südreich Juda bezogen werden. Die Datierung des Stückes und ggf. seiner Vorstufen hängt stark von einer Gesamthypothese zur Entstehungsgeschichte des Hoseabuches ab.<sup>2</sup> Für die nachstehend entwickelten Perspektiven sind eindeutige zeitgeschichtliche Rückbindungen nicht entscheidend.

## 2. Gott als barmherziger Vater – das traditionelle Bild

Folgt man der Auslegung eines der gegenwärtig renommiertesten Hosea-Experten im deutschsprachigen Raum, dem Marburger evangelische Alttestamentler Jörg Jeremias<sup>3</sup>, so geht es in dieser Gottesrede in ihrem ersten Teil um »Gottes Liebe und Israels Undankbarkeit« (140) und in ihrem zweiten Teil um einen »Willensumsturz in Gott« (143). In der Tat lässt sich die theologische Dynamik, die die Verse 7–11 kennzeichnet, auf diese Weise angemessen kennzeichnen: Das Herz, das sich in Gott umdreht (V. 8), ist in der hebräischen Anthropologie weniger der Sitz von Gefühlen als der Ort der Willensentscheidungen. Israels Abwendung hat den Zorn Gottes erregt, und dass die Katastrophe, die über Israel hereinbricht, ihren Lauf nicht bis zum zerstörerischen Ende nimmt, verdankt Israel nicht der eigenen Umkehr, sondern einer Um-Kehr *Gottes*, stärker noch (und mit genauerer Übersetzung des hebräischen Verbs hafach in V. 8) einem Um-Sturz in Gott selbst, der dem Zorn Einhalt gebietet.

Die Bildwelt des ersten Teils der Verse 1–6 wird eröffnet mit dem Bezug auf ein Grundbekenntnis der hebräischen Bibel, die Herausführung Israels aus Ägypten. »Bemerkenswert ist«, so kommentiert J. Jeremias diesen Sachverhalt, »dass Hosea dafür das Bild eines Vater-Sohn-Verhältnisses gebraucht«<sup>4</sup>. Der Exeget füllt also die Rolle des göttlichen Gegenübers zum Sohn Israel mit der des Vaters; er gibt sogar dem Kapitel insgesamt die Überschrift »Die ›Reue‹ des Vaters«<sup>5</sup>. Dies ist umso überraschender, als die Bezeichnung »Vater« für Gott in diesem 11. Kapitel nicht fällt und auch sonst im Hoseabuch Gott nirgendwo explizit »Vater« genannt wird. Dass Jeremias diese Deutung

2. Dazu vgl. Wacker, *Figurationen*, 5–13.

3. Jeremias, *Hosea*, 138–147.

4. Ders., 140.

5. Ders., 138.

in seinem Kommentar nicht begründet, wird man wohl nur damit erklären können, dass er hier keinerlei Diskussionsbedarf sieht.

Mit solcher Vereindeutigung des Gottesbildes in Hos 11 steht Jeremias durchaus nicht allein da, sondern zahlreiche ältere historisch-kritisch angelegte Kommentare, gleich ob mit evangelischem oder katholischem Hintergrund, sprechen hier ähnlich selbstverständlich von Gott dem Vater. Grund dafür kann nicht sein, dass die Vaterbezeichnung Gottes im Alten Testament gängig bzw. häufig ist – eher im Gegenteil.<sup>6</sup> Den Ausschlag geben wird für die Exegeten zum einen die »Genderkonsistenz« des Gottesbildes von Hos 11 mit dem der Eingangskapitel des Buches (Hos 1–3). Hier ist das Gegenüber von Gott und Israel gefasst in das spannungsreiche Gegenüber eines *Eheman-nes* (Gott, repräsentiert durch den Propheten Hosea) und seiner Frau (Israel, repräsentiert durch Gomer, Hoseas Frau). Beide Bilder setzen als historischen Hintergrund eine patriarchalische Familienstruktur für die Gesellschaft des biblischen Israel voraus, in der die Ehefrau der Autorität des Mannes und der Sohn der Autorität des Vaters unterstehen. Das »Rufen« Gottes (vgl. Hos 11,2) erfolgt ja deutlich in der Erwartung, Gehör, Gehorsam zu finden. Dazu kommt als weiterer Grund sicher die für die christliche Exegese ins Auge fallende Entsprechung zur neutestamentlich so prononcierten Rede von Gott dem Vater. In christlich-theologischer Instanz kann man so betonen: Der liebende Vatergott Jesu Christi hat sein alttestamentliches Pendant in Hos 11 mit seinem Bild von Gott als dem barmherzigen Vater Israels.

Diese theologische Akzentsetzung ist zu begrüßen angesichts einer christlichen Auslegungstradition, die den liebenden Vatergott Jesu in scharfem Kontrast zum jüdischen Umfeld Jesu profiliert hat<sup>7</sup> und das Alte Testament als Buch des strafenden und zornigen Gottes dem Neuen Testament mit seiner Botschaft von Gottes Barmherzigkeit gegenüberstellte. Hos 11 lässt Gottes Zorn und Gottes Barmherzigkeit gerade nicht auseinanderfallen, sondern bindet beides dramatisch zusammen.

Allerdings ist es exegetisch durchaus nicht zwingend, die Gottheit in Hos 11, die Israel als ihren »Sohn« bezeichnet, umstandslos als »Vater« aufzufassen.

### 3. Gott als Mutter – eine frühe feministische Antithese

Mit einer Hermeneutik des Verdachts gegenüber einer allzu unbefragt-selbstverständlichen Deutung auf Gott den Vater in Hos 11 hat die schweizerische katholische Alttestamentlerin und feministische Theologin Helen Schüngel-Straumann die Auslegung

6. Explizit als »Vater« bezeichnet oder mit einem Vater verglichen wird der Gott Israels in Dtn 32,6; 2 Sam 7,14; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6; Jes 63,16(2); 64,7; Jer 3,4.19; 31,9; Mal 1,6; 2,10; vgl. 3,17; Ps 68,6; 89,27; 103,13; vgl. 27,10; Spr 3,12; in den deuterokanonischen Schriften Tob 13,4; Sir 23,1.4; 51,10; Weish 2,16; 11,10; 14,3.
7. Jörg Jeremias' Vater, der bekannte Neutestamentler Joachim Jeremias, hatte zu denen gehört, die an diesem Bild gezeichnet haben.

dieses Textes einer grundlegenden Revision unterzogen.<sup>8</sup> In ihrer Übersetzung stellt sich der Abschnitt folgendermaßen dar:

- 1 Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb,  
aus Ägypten rief ich meinen Sohn.
- 2 Doch wie ich sie rief, so liefen von mir weg,  
den Baalen opferten sie, und den Bildern räucherten sie.
- 3 Dabei war ich es doch, der Efraim gestillt hat,  
indem ich ihn auf meine Arme nahm.  
Sie jedoch begriffen nicht, dass ich sie pflegte.
- 4 Mit menschlichen Seilen zog ich sie, mit Stricken der Liebe.  
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.
- 5 Zurück muss er nach Ägyptenland, und Assur wird sein König sein,  
weil sie sich weigerten umzukehren.
- 6 Und das Schwert wird in seinen Städten wüten und seine Schwätzer vertilgen,  
und sie werden aufessen müssen, was sie sich eingebrockt haben.
- 7 Aber mein Volk hält fest am Abfall von mir:  
Zum Baal ruft man, aber der zieht sie nie und nimmer groß!
- 8 Wie soll ich dich preisgeben, Efraim? ich dich aufgeben, Israel?  
Wie kann ich dich preisgeben wie Adma? dich behandeln wie Zeboim?  
Es kehrt sich gegen mich mein Herz, ganz und gar ist entbrannt mein Mutterschoß.
- 9 Nicht kann ich meinen glühenden Zorn vollstrecken,  
nicht kann ich (mein Inneres) nochmals umdrehen, um Ephraim verderben!  
Denn Gott bin ich und nicht Mann,  
in deiner Mitte heilig, und nicht komme ich, um zu zerstören.
- 10 (...)<sup>9</sup>
- 11 Da kommen sie zitternd herbei wie Vögel aus Ägypten  
und wie die Taube aus dem Lande Assur.  
Und ich lasse sie heimkehren in ihre Häuser. (Spruch Jahwes)

Bereits die Übersetzung legt nahe, dass das sprechende Ich Gottes kaum noch als Vater bezeichnet werden kann, vielmehr überdeutlich die Züge einer Mutter trägt. In der Tat sieht Schüngel-Straumann in Hos 11 Gottes Liebe zu Israel in das durchgehende Bild einer Mutter gefasst, die sich um ihr kleines Kind sorgt. Darauf weisen für sie nicht nur die Verse 3 und 4, die vom Stillen des Säuglings sprechen, und in V. 7 der Blick auf den Baal, der der göttlichen Aufgabe, das junge Israel großzuziehen, nicht nachkommt. Darauf weist auch die Art und Weise, wie der Willensumsturz Gottes geschildert ist. Neben der Umwendung des Herzens ist vom Entbrennen des göttlichen Mutterschoßes die Rede

8. Vgl. Schüngel-Straumann, Gott als Mutter.

9. Diesen Vers lässt Schüngel-Straumann unübersetzt, weil er für sie nicht zum ursprünglichen Textbestand gehört. Vgl. dazu unten Abschnitt 7.

(V. 8), und nach V. 9 sagt Gott emphatisch von sich: »Denn Gott bin ich und nicht *Mann*«. Diese Selbstkennzeichnung Gottes zusammen mit den mütterlichen Bildern des Kapitels machen für Schüngel-Straumann zur Genüge klar, dass die traditionelle Auffassung, in Hos 11 handele es sich um den göttlichen Vater Israels, einer androzentrischen Engführung erlegen ist. Der Prophet Hosea habe, so verortet sie den Text und seine Botschaft, am Ende des Bestehens des Nordreiches Israel, in einer Zeit der höchsten Krise des Staates, die Tragfähigkeit männlicher Gottesbilder als zweifelhaft erfahren. »Nur in der Mutterliebe Jahwes sieht der Prophet noch eine Chance für Israel!«<sup>10</sup>

Helen Schüngel-Straumann hat mit ihrer Auffassung von Hos 11 die mütterliche Dimension Gottes gleichsam dem Körper Gottes eingeschrieben, sie an Mutterbrust und Mutterschoß geknüpft und damit weiblich-leiblich vereindeutigt. Deshalb auch ist es für sie völlig konsistent, die Aussage von V. 9 »denn Gott bin ich und nicht Mann« auf einer Linie mit dem weiblichen Gottes-Bild zu hören, das sie in Hos 11 entfaltet sieht: die Gottheit, die sich in ihrem Monolog als göttliche Mutter Israels und damit ohne Wenn und Aber als Frau darstellt, verneint auf dem Höhepunkt ihrer Rede ihr Mannsein explizit und drängt den aufwallenden Zorn zurück. Der Umsturz in Gott ist also geschlechtsspezifisch konnotiert: Gegenüber dem männlich-zerstörerischen Zorn behält Gottes weiblich-mütterliche Barmherzigkeit das letzte Wort.

Die Auslegung von Helen Schüngel-Straumann erschien in einer Phase der feministisch-theologischen Debatte, da der exegetische Nachweis weiblicher Bilder in biblischen Texten als ein zentrales Argument in zwei Richtungen wichtig war. Gegenüber den vorherrschenden männlich bestimmten Gottesbildern im Christentum – angefangen beim Kreuzzeichen! – verhalf der Hinweis auf weibliche Gottesvorstellungen in den Heiligen Schriften dazu, die kirchliche und theologische Praxis als engführend zu kritisieren und feministische Revisionen der Gottesrede einzufordern. Innerhalb der christlich-feministischen Bewegung selbst sodann war es für viele Frauen von religiös-existenzieller Bedeutung, dass in der Bibel weiblich geprägte Gottesvorstellungen aufzuspüren sind. Denn so zeigte sich, dass die eigene religiöse Tradition Potenzial für eine neue, das Weibliche respektierende Theologie und Spiritualität bereithielt.

Der erste Teil der christlichen Bibel, das Alte Testament, erschien dafür in manchem noch ergiebiger als das Neue Testament. So hat das grammatisch feminine Geschlecht des hebräischen Nomens »ruach« für Gottes Geist dazu inspiriert, auch in der deutschen Übertragung mit Feminina zu experimentieren, wie etwa der Bezeichnung »Geistkraft«. Die neutestamentliche Christologie greift auf alttestamentliche und frühjüdische Traditionen von der Weisheit in weiblicher Gestalt zurück. Eine Rede von Gott als Mutter lässt sich im Neuen Testament nicht finden; umso bemerkenswerter erscheinen zwei Passagen im Alten Testament, genauerhin im Jesajabuch (Jes 66,13; vgl. 49,15), in denen Gott explizit mit einer Mutter verglichen wird. Da auch die Vaterbezeichnung für Gott im Alten Testament nicht sehr häufig vorkommt, hat dieser Befund einiges Gewicht. Dazu tritt die Beobachtung, dass das hebräische Wort rächäm, das den Mutterschoß bezeichnet, in seiner Pluralform rachamim das »Mitleiden« oder die »Barmherzigkeit«

10. Schüngel-Straumann, Gott als Mutter, 118.

meint, diese Regung demnach leiblich-weiblich konnotiert erscheint.<sup>11</sup> Helen Schüngel-Straumanns Auslegung von Hos 11 fügte sich diesem Kontext neu- oder wiederentdeckter weiblicher Gottesvorstellungen ein, bezog von ihm her seine Plausibilität und bereicherte es um ein eindrückliches weiteres biblisches Zeugnis.

Ist aber das 11. Kapitel des Hoseabuches wirklich so eindeutig, wie in Helen Schüngel-Straumanns Auslegung herausgearbeitet, von der Vorstellung Gottes als Mutter geprägt?

#### 4. Sex, gender und der »natürliche« Körper oder: Gott, Vater und Mutter zugleich

Die erheblichen Differenzen in der Textauffassung, wie sie zwischen der von Helen Schüngel-Straumann vorgelegten Übersetzung und der der Jerusalemer Bibel sichtbar werden, sind exegetisch möglich aufgrund des schwierigen, streckenweise uneindeutigen hebräischen Textes in diesem Abschnitt, der fast in jedem Vers zu Entscheidungen in der Grammatik, Semantik oder Textkritik zwingt. Ein Vergleich auch nur der gängigen auf dem Markt befindlichen katholischen, evangelischen und jüdischen Bibelausgaben in deutscher Sprache zeigt im übrigen, welch große Bandbreite der Entscheidungen hier vertreten wird.<sup>12</sup>

Textkritisch folgt Schüngel-Straumann einer Methodik, die an der Wurzel des textlichen Entstehungsprozesses einen konsistenten, eindeutigen Urtext sieht und zur Rekonstitution dieses Urtextes auch solche korrigierenden Eingriffe in den hebräischen Text für erlaubt bzw. notwendig hält, die von der Handschriftenüberlieferung nicht gedeckt sind. In diesem Sinn hat die Exegetin in V. 4 die Lesart »ihren Busen« (lecheqam) statt »ihre Wange« (lechehem) vorgeschlagen (»konjiziert«) und ist in V. 8 aus »mein Mitleid« (nichumai) »mein Mutterschoß« (rachmi) geworden. Diese Methodik galt bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein in der historisch-kritischen Exegese als gängig, wurde dann aber zunehmend abgelöst von der Überzeugung, dass die Suche nach »dem Urtext« zuviel moderne bzw. subjektive Spekulation in den Text einträgt und vielleicht nicht einmal dem historisch anzunehmenden komplexeren Textentstehungsprozess entspricht. Da in der vorliegenden Textüberlieferung zu Hos 11, d. h. den hebräischen Handschriften und den antiken Übersetzungen, weder von »Busen« noch von »Mutterschoß« die Rede ist, sind diese konjizierenden Vereindeutigungen zuwenig abgesichert und bleiben exegetisch zweifelhaft.

Was bleibt, sind die auffallenden Bilder in 11,3–4 von den fürsorglichen Tätigkeiten Gottes, die nicht nur der heutigen Zeit, sondern auch in der Welt der Bibel als Tä-

11. Vgl. dazu Frettlöh, Gott Gewicht geben, 247ff. (Gottes »Mutterschößigkeit« – ein weibliches Gotteskonzept?); Grohmann, Fruchtbarkeit, 120–131.

12. Im Folgenden kommen nur diejenigen textkritischen Probleme zur Sprache, deren Auswirkungen auf die Genderperspektive deutlich sind.



tigkeitsbereich der Mütter gelten, vor allem, wenn bzw. insofern sie sich auf ein sehr kleines Kind beziehen. In einer Kultur ohne Möglichkeit der Flaschennahrung für Babies ist die Ernährung von Säuglingen nur über das Stillen möglich – darin sieht Helen Schüngel-Straumann ein wichtiges Argument für ihr Verständnis der Bilder in Hos 11,3–4. Allerdings steht im Text von Hos 11 kein Verb, das eindeutig mit »stillen« zu übersetzen wäre, auch in V. 3 die Form *tirgalti* nicht.<sup>13</sup> Zudem sprechen beide oben zitierten Übersetzungen in V. 4 zwar zum einem vom »Säugling«, aber im Zusammenhang einer impulsiven Geste, dem Hochheben des Kindes an die Wange, und zum anderen ist hier vom Versorgen mit Nahrung die Rede, aber verbunden mit der Bewegung des Sich-Hinabbeugens, die auch zum Füttern eines Kleinkindes passt. Es entsteht, vermittelt über die Motive des Textes, gerade *kein* klares Bild einer *dea lactans*, einer stillenden Göttin, wie sie ikonographisch für den gesamten Raum des Alten Vorderen Orients nachzuweisen ist und wie sie in die christliche Ikonographie für Maria und ihr Kind Jesus übernommen wurde.<sup>14</sup> Der Text Hos 11 ist in der Geschlechtsspezifik seiner Bilder gerade *nicht* eindeutig. Damit aber wird er interessant für eine Rezeptionsperspektive, der Vereindeutigungen und Eindeutigkeiten im Bereich von »Geschlecht« fraglich, ja problematisch geworden sind, da sie weder der Erfahrung entsprechen (Geschlechtsidentität, Geschlechtszuweisung, sexuelles Begehren und sexuelle Praktiken können vielfältige Verbindungen eingehen) noch auch als starres Regelsystem wünschenswert sind. Hier liegt wohl eine der auffallendsten Verschiebungen der gegenwärtigen Gender- bzw. Geschlechterforschung auch in der Theologie gegenüber den Anfängen der feministischen Theorie und Theologie.<sup>15</sup>

Der biblische Text von Hos 11,1–4 legt auf der einen Seite offenbar *keinen* Wert darauf, die Fürsorge und Versorgung des kleinen Kindes dem weiblichen Körper einzuschreiben; er legt weder Gott auf leiblich bestimmte Weiblichkeit noch die Frauen auf Kinderfürsorge fest. Wenn deshalb von »Gott als Mutter« in Hosea 11 die Rede sein darf, dann gerade nicht im Sinne von natural determiniertem Geschlecht (»sex«), demgemäß Frauen zur Mutterschaft bestimmt sind und als Mütter ihr »natürliches« Wirkungsfeld im Raum der Familie finden, sondern eher im Sinne von faktisch den Frauen zugewiesenen, kulturell weiblich codierten Tätigkeiten, also »gender«.

Andererseits ist eine Geste wie die des Hochhebens eines Säuglings an die Wange (V. 4) weder eine »natürlich« weiblich-mütterliche Geste noch kulturell ausschließlich weiblich codiert, sondern in heutiger wie in biblischer Zeit auch einem Vater zuzutrauen. In diesem Sinn könnte man schon der traditionellen (vorfeministischen) Exegese, die in Hos 11,1–4 den liebenden und fürsorglichen Vatergott am Werk sah, eine gewisse Bereitschaft zuschreiben, allzu starre Gendercodes auch und gerade in der Wahrnehmung Gottes aufzubrechen. Für J. Jeremias etwa ist offensichtlich, dass es in Hos 11 »um die Fürsorge des Vaters für das noch unselbständige kleine Kind (V. 3)« geht, das »vom Vater ständig geführt und in großer Geduld an der väterlichen Hand die ersten Schritte

13. Vgl. dazu genauer unter Abschnitt 8.

14. Vgl. etwa Keel, Gott – weiblich, Schlusskapitel.

15. Einen guten Einstieg geben die beiden Sammelbände Walz/Plüss, Theologie und Geschlecht und Aigner/Pock, Geschlecht quer gedacht.

gelehrt wurde«<sup>16</sup>. Jeremias zeichnet den göttlichen Vater also unbefangen in die Welt stolpernder Kinderfüßchen ein. Solche Aussagen werden aber nicht noch einmal rückgekoppelt an Reflexionen zum Geschlechterverhältnis in einer konkreten Gesellschaft. Dabei hätte die Antwort auf die Frage, ob es eine in der Gesellschaft des Alten Israel männlich oder weiblich codierte Aufgabe war, ein kleines Kind laufen zu lehren, durchaus interessante Implikationen. Im ersteren Fall stünden die Väter Israels – und mit ihnen der Gott Israels, dem diese väterliche Aufgabe zugeschrieben wird – wie die »neuen Väter« der Gegenwart da und ließen die herrschenden traditionellen Gendercodes unserer Tage »alt« aussehen. Wenn aber die behauptete »väterliche Hand« Gottes in der Alltagsrealität des Alten Israel doch eher die »mütterliche Hand« war, an der das Kind laufen lernt, ist die ungebrochene Rede vom väterlichen Gott an dieser Stelle kritisch zu hinterfragen.

In der katholischen Einheitsübersetzung der Bibel von 1980 findet sich für Hos 11,4 die Wiedergabe:

<sup>4</sup> Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich, mit den Ketten der Liebe.  
Ich war da für sie wie die (Eltern), die den Säugling an ihre Wangen heben.  
Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen.

Diese Übersetzung hat die pluralische Wendung in V. 4 für sich, die von »solchen, die den Säugling an die Wange heben«, spricht – die Jerusalemer Bibel trägt an dieser Stelle gegen den hebräischen Wortlaut einen maskulinen Singular ein (»ich war wie einer, der ...«.). Die in der Einheitsübersetzung in Klammern gesetzte – und dadurch als Zusatz über den hebräischen Text hinaus markierte – Bemerkung interpretiert den Vers auf das gemeinsame Bemühen von Eltern, also Mutter und Vater, um ihr geliebtes Kind hin. In der Tat haben sich zwei katholische Alttestamentler schon in den 1970er Jahren dafür stark gemacht, in Bezug auf Hos 11 von der hier zum Ausdruck gebrachten göttlichen »Liebe von Vater und Mutter zugleich«<sup>17</sup> zu sprechen. Dass die Vorstellung einer Gottheit mit väterlichen und zugleich mütterlichen Zügen auch religionsgeschichtlich gut begründet ist, zeigen Gebete aus dem historischen Kontext des biblischen Israel, Gebete an die mesopotamische Göttin Ishtar, in denen diese bedeutende Gottheit des Zweistromlandes quasi im gleichen Atemzug als Vater und als Mutter angerufen werden kann.<sup>18</sup>

Aber ist nicht auch die Formel »Gott, Vater und Mutter zugleich«, die den »Sohn« Israel auf die göttlichen Eltern bezieht, noch allzu sehr einer – vom biblischen Text her so gerade nicht gedeckten – Logik des Naturalen verhaftet?

16. Jeremias, Hosea, 141.

17. Groß, Hohelied, 86 und wörtlich auch 88; vgl. Deissler, Zwölf Propheten, 52 (»väterlich-mütterliche Liebe«). Die Verdeutschung des Hoseabuches für die Einheitsübersetzung geht auf A. Deissler zurück.

18. Darauf hat im Rahmen feministischer Debatten erstmals Winfried Jüngling hingewiesen, vgl. Jüngling, Wechselwirkung, 91ff.

## 5. Gott als Amme und die »Mutterschözigkeit« der Männer

Im Alten Testament finden sich durchaus, wie oben dargelegt, die Bezeichnungen Gottes als »Vater« (explizit) und als »Mutter« (in einem Vergleich). Daher hat die Beobachtung, dass in Hos 11 zwar vom »Sohn«, nicht jedoch von »Vater« oder »Mutter« die Rede ist, einiges Gewicht. Im Zentrum dieses Textes steht Israel als »Sohn«, aber wie diese Relationsaussage näherhin zu füllen ist, bleibt erst einmal offen. Nun kann in der hebräischen Bibel durchaus explizit und affirmativ von der Zeugung oder Geburt aus Gott gesprochen werden, sei es in Bezug auf den König Israels, der als Sohn Gottes gilt (vgl. Ps 2,7) oder in Bezug auf das Volk Israel (vgl. Dtn 32,18). Aber auch diese mythologisch wirkenden Bilder erscheinen in Hos 11 nicht. Man darf deshalb davon ausgehen, dass der Akzent hier nicht oder nicht primär auf der Sohnschaft Israels im Sinne einer genealogischen Abkunft liegt. Israels Sohnschaft konkretisiert sich vielmehr darin, dass Gott sich dem »Sohn« in Liebe zuwendet, ihn ruft (Verse 1 und 2), ihn ernährt (V. 4) und damit also gewissermaßen die sozialen Aspekte der Elternschaft an Israel realisiert. Dieser Befund hat zum einen den Effekt, dass eine ungebrochen mythologische Vorstellung vom Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott – Israel als ein »Göttergeschlecht« – in diesem Text nicht entsteht; man kann ihn aber auch in die vielfältigen Richtungen von Elternschaft weiterdenken, die nicht biologisch-genealogisch begründet sind.

In diesem Sinne ist zunächst an einen Abschnitt aus dem Ezechielbuch zu erinnern, in dem die Anfänge der Stadt Jerusalem als die eines neugeborenen Mädchens gezeichnet werden, das von seinen Eltern ausgesetzt wird, von JHWH aber gefunden, großgezogen und später zur Frau genommen wird (Ez 16,1ff). Die (grammatisch weibliche) Stadt Jerusalem hat die Gestalt eines weiblichen (Findel-)Kindes, einer »Tochter« JHWHs angenommen<sup>19</sup>, während beim Kind Ephraim/Israel in Hos 11 wohl eher an ein männliches Kind, einen »Sohn« zu denken ist. JHWH selbst erscheint in Ez 16 als Pflege- oder Adoptivvater. An ein solches Verhältnis kann auch für Hos 11 gedacht werden, da zum einen die »pflegerischen« Aspekte von JHWHs Elternschaft in Hos 11,1–4 im Vordergrund stehen und zum anderen die genealogische Herkunft Ephraim/Israels nicht thematisiert wird, das Hoseabuch aber durchaus ein »Fundmotiv« für das Verhältnis JHWHs zu Israel kennt (vgl. Hos 9,10).

Schon in der älteren historisch-kritischen Exegese ist der Vers Hos 11,4 gedeutet worden als das Bild Gottes als einer Amme, die sich liebevoll um den ihr anvertrauten Säugling kümmert, ihn an sich drückt und dann stillt. In der Tat legt die Bezeichnung Israels als »Säugling« in V. 4a nahe, dass das Reichen von Nahrung, von dem in 4b die Rede ist, nur in Form des Stillens geschehen kann, auch ohne dass davon in V. 3 explizit gesprochen wird. Das Bild einer »stillenden Gottheit« kann sich also aufdrängen – aber es muss in der Rezeption nicht auf Gott als Mutter hin vereindeutigt werden, zumal es auch für die »göttliche Amme« sprechende Beispiele aus Israels Umwelt gibt.<sup>20</sup> In solcher

19. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch an die biblische Bezeichnung »Tochter Zion« für Jerusalem.

20. Vgl. Häusl, Vater und Mutter, passim und unten Abschnitt 8.

Trennung des Gebärens vom Stillen macht das Bild in Hos 11,4 darauf aufmerksam, dass es durchaus nicht selbstverständlich ist, dass die leiblichen Mütter ihre Kinder auch stillen. Das Risiko für eine Frau, bei der Geburt oder kurz danach zu sterben, war und ist in traditionellen Gesellschaften hoch. Zudem ist nicht jede Frau im Stande zu stillen – so formuliert kommen Frauen in den Blick, die, aus welchem Grund auch immer, nicht stillen können, aber auch solche, deren Herkunft ihnen erlaubt, das Stillen ihres Kindes an eine Amme abzugeben. Das Bild der Amme schreibt dem Gott Israels weiblich-leibliche Züge zu, ohne ihn auf biologisch-genealogische »Mutterschaft« festzulegen.

Die hebräische Bibel hält aber selbst bei dieser so deutlich in den weiblichen Körper eingeschriebenen Tätigkeit des Stillens verfremdende, allzu klare Geschlechterzuweisungen verquerende Überraschungen bereit. In einer euphorischen Vision des Jesajabuches über das neu erbaute und bevölkerte Jerusalem wird den in die Stadt Zurückkehrenden zugerufen: »Du wirst saugen die Milch der Völker, und die Brust von Königen wird dich stillen. Dann wirst du erkennen, dass ich, JHWH, dein Retter bin und ich, der Starke Jakobs, dein Erlöser« (Jes 60,16). Hier geht es weniger darum, dass JHWH biologisch Unmögliches möglich macht, indem er Israel an der Brust von (männlichen) Königen saugen lässt, sondern vielmehr darum, dass die »Milch der Völker« und die »Brust von Königen« eine privilegierte, reichlich fließende, besonders stärkende Nahrung darstellt, in deren Genuss Israel kommen wird. Will man am Bild der göttlichen Amme in Hos 11 festhalten, so wäre sicher dieser Aspekt zu ergänzen: Israel, der »Sohn«, erhält »Götterspeise«. Andererseits aber kann getrost behauptet werden, dass in solchen biblischen Bildern von der materialen Realität des weiblichen Körpers ausgegangen wird, um metaphorisch die Segensfülle zu beschreiben, die Gott Israel zukommen lässt.

Ganz Ähnliches gilt vom »Mitleid« Gottes. Am Ende von Hos 11,8 ist davon in sprachlich höchst kunstvoller Weise, über Paronomasie und Alliteration, die Rede (jachad nichmeru nichumai). Sicherlich hat der gewollte Klangeffekt hier die Wortwahl bestimmt, der die Jerusalemer Bibel (»zugleich regt sich mein Mitleid«) nicht gerecht wird. Aber auch die strikt lexikographisch orientierte Wiedergabe, wie sie Jeremias versucht (»... ist meine Reue entbrannt«) dürfte zu eng sein. Das Bild des »Entbrennens« im Inneren Gottes hat nämlich eine frappierende Parallele im »Entbrennen« des aus dem Mutterschoß kommenden Mitleids bei jener Frau vor dem weisen König und Richter Salomo, die entscheidet, dass ihr Kind leben soll, auch wenn es der anderen Frau, mit der sie im Streit um die Zugehörigkeit des Kindes liegt, zugesprochen würde (vgl. 1 Kön 3,26; nichmeru rachamáha). Diese Parallele hatte ältere Kommentatoren bewegt, auch in Hos 11,8 »rachamai« (mein Mitleid) statt »nichumai« zu konjizieren. Eine solche Konjektur ist, wie bereits oben festgehalten, von der Texttradition her nicht gedeckt und verkennt – dies ist ein neues gewichtiges Argument – die Klangstruktur des Verses. Wohl aber – und insofern ist der Intuition von Helen Schüngel-Straumann beizupflichten – wird man die Redewendung vom Entbrennen des mütterlich konnotierten Mitleids im Hintergrund von Hos 11,8 mithören dürfen. Dass die Rede vom Mitleid Gottes im Hoseabuch weiblich konnotiert ist, bestätigt sich im Übrigen im Blick auf die drei Kinder Hoseas und ihrer Symbolnamen, wie sie im ersten Teil des Buches (Hos 1–2) erscheinen. Nicht die beiden Söhne, sondern die Tochter trägt den Namen, der die Aufkündigung des göttlichen Mitleids ansagt: »lo ruchama«, »sie findet kein Mitleid« (vgl. Hos 1,6).

Eine Übersetzung für Hos 11,9, die hier Klang und Sinn treffend zusammenhält, ist die von Martin Buber: »mitsammen wallen meine Mitleiden auf«.

Allerdings findet sich die Formel vom Entbrennen des Mitleids noch ein weiteres Mal in der hebräischen Bibel: Als Josef in Ägypten seinen jüngsten Bruder Benjamin wiedersieht, kann er das Weinen kaum zurückhalten, denn »sein Mitleid war entbrannt« (nichmeru rachamaw; Gen 43,30). Ist rächäm, der Mutterschoß, ein eindeutig weiblich konnotiertes inneres Organ, so ist die Pluralform, rachamim, Ausdruck einer Regung, die Frauen wie Männern zugesprochen werden kann. Aber auch umgekehrt: die materiale Realität des weiblichen Körpers kommt metaphorisch zum Tragen, wenn vom »Mitleid« einer Frau, eines Mannes – oder Gottes gesprochen wird. Solche »corporeality« weiblicher Bilder für die Rede von Gott in der Bibel kann der Theologie zu denken geben – sei es in eine differenzfeministische Richtung, die die Verankerung der Bilder im weiblichen Körper betont<sup>21</sup>, oder sei es in eine Richtung, die Differenz und Dekonstruktion zu verbinden sucht.<sup>22</sup>

## 6. »Denn Gott bin ich und kein Mann« – die Perspektive einer kritischen Männerforschung

Neben die weiblich konnotierten Bilder in Hos 11,1–8 tritt in V. 9 die emphatische, wiederum auch klanglich hervorgehobene Aussage »ki el anochi welo isch«. Der erste Teil des Satzes ist eindeutig, er affirmiert das Gottsein Gottes: »Denn Gott bin ich« (ki el anochi). Die antithetische Fortsetzung aber führt auf ihre Weise mitten in die Genderdebatte. Bibelausgaben (wie die Jerusalemer Bibel) und Kommentare verstehen sie im Allgemeinen im Sinne einer Unterscheidung zwischen Gott und *Mensch* und übersetzen »und nicht (ein) Mensch«. J. Jeremias verbindet damit eine grundlegende theologische Einsicht: »Der eigentliche Abstand Gottes zum Menschen besteht für Hosea nicht in unnahbarer Erhabenheit, sondern im Sieg über seinen gerechten Zorn, in seinem Willen, die des Todes Schuldigen vor dem Untergang zu bewahren. Für diese Selbstbeherrschung Gottes versagen alle Analogien menschlichen Denkens und Handelns«<sup>23</sup>. Helen Schüngel-Straumann hat demgegenüber zu Recht darauf hingewiesen, dass das hebräische Wort isch in den meisten Fällen, in denen es erscheint, nicht den Menschen, sondern spezifischer den Mann bezeichnet. Auch für Hos 11,9 haben Ausleger oder Bibelübersetzer diese Möglichkeit gesehen. So lautet die Wiedergabe von Hos 11,8–9 bei Martin Buber:

21. Ulrike Bechmann und Irene Löffler haben mit dieser Akzentsetzung auf den leiblich-weiblichen Gottesmotiven in Hos 11 die Liturgie zum Weltgebetstag der Frauen 1999 reflektiert, in der Hos 11,1–4.9 einer der Schrifttexte war; vgl. Löffler, Lehrmeisterin.

22. Vgl. dazu insgesamt die anregende systematisch-theologische Studie von Frettlöh, Gott Gewicht geben.

23. Jeremias, Hosea, 146.

Wie soll ich drangeben dich, Efrajim, dich überliefern, Jissrael!  
 Wie soll ich hingeben dich wie Adma, dich zurichten wie Zboim!  
 Mein Herz dreht sich an mir um, mitsammen wallen meine Mitleiden auf.  
 Ich will nicht tun nach dem Flammen meines Zorns, ich will nicht kehren, Efrajim  
 zu verderben,  
 denn Gott bin ich und nicht Mann,  
 der Heilige drinnen bei dir, als ein Merzender komme ich nicht.

Buber kommentiert diese seine Übersetzung nicht. Es steht zu vermuten, dass er zum einen dem hebräischen Text möglichst nahe bleiben, zum anderen den »Mann« synekdochisch, also als pars pro toto, im Sinne von »Mensch« verstanden wissen wollte. Helen Schüngel-Straumann entlarvt diese Rhetorik als androzentrisch und nimmt sie beim Wort. Den negierten Aussagen in 11,8, in denen es um Zorn und Verderben geht, entspricht in V. 9 die Negation »nicht Mann«, und die affirmative Aussage »denn Gott bin ich« wird gefüllt durch das in V. 8 konstatierte und leiblich-weiblich konnotierte Entbrennen (oder, bei Buber, das »Aufwallen«) des Mitleids. Der Sieg Gottes über den Zorn ist für Helen Schüngel-Straumann deshalb der Sieg über eine männliche Regung, während das Mitleid gleichsam der weiblich-mütterlichen Seite Gottes entströmt.

Diese Auslegung hat Beobachtungen auf der textuellen Ebene für sich, steht aber in der Gefahr, im Sinne einer naturalistischen Festschreibung von Männern auf Aggressivität und Frauen auf ausgleichende Sanftheit missverstanden oder vereinnahmt zu werden.<sup>24</sup> Auf der anderen Seite kann der Befund nachdenklich machen, dass es nur eine einzige Stelle in der hebräischen Bibel gibt, an der Gott affirmativ als »Mann« (isch) bezeichnet wird, diese Stelle im Schilfmeerlied des Mose (Ex 15,3) aber ausgerechnet lautet: »JHWH ist ein Mann des Krieges« (isch milchamah). Die Verknüpfung von »Mann« und »Krieg« im Lied des Mose bestätigt, dass Krieg und Vernichtung auch in Hos 11 männlich-kriegerisch konnotiert sind. Zwar gilt, dass Gott kein Mensch ist, aber die Differenz zwischen Gott und Mensch wird in diesem Text offenbar so gefüllt, dass es nicht bei der Allgemeinaussage Mensch bleibt, sondern dahinter der Mann in den Blick kommt.

Solche Beobachtungen nimmt der Bochumer evangelische Exeget Jürgen Ebach zum Ausgangspunkt, Hos 11 aus einer dezidierten Männerperspektive noch einmal neu zu lesen. Ansätze einer Männerforschung in Theologie und Bibelwissenschaft sind seit etwa einem Jahrzehnt im deutschsprachigen Raum zu beobachten<sup>25</sup> und dokumentieren, dass die durch die feministische Kritik angestoßenen Neuperspektivierungen auch Auswirkungen auf »das Geschlecht der Männer« haben. Für seine relecture von Hos 11<sup>26</sup> stellt Ebach den »Herzens-Umbruch« Gottes in den Mittelpunkt. Die Turbulenzen, die das Ich Gottes von sich aussagt, laufen auf einen Konflikt zwischen Planen und Wollen hinaus; die Zerrissenheit im Herzen Gottes selbst wird im Gegenüber zweier emotiv-leiblicher Regungen und höchst anthropomorph auf den Punkt gebracht: auf der einen

24. Vgl. die Kritik von Kreuzer, Gott als Mutter, an der von Schüngel-Straumann vorgelegten Auslegung.

25. Vgl. grundlegend und einführend Wacker/Rieger-Goertz, Mannsbilder.

26. Vgl. Ebach, Gott ist kein Mann.

Seite Gottes »Reueaufwallungen«, auf der anderen Seite »Wutschnauben« – das hebräische Wort für »Zorn« (af) bezeichnet auch die Nase. Wenn es aber ein Merkmal männlichen Verhaltens sein kann, »den Widerstreit von Gefühlen, die Diastase von Planen und Wollen nicht zuzulassen, damit es auf keinen Fall zu Herzverwirrungen und zum Herz-Bruch kommen soll, der Ideologie der stets nur *einen* Wahrheit sich zu verschreiben«<sup>27</sup>, dann zeigt Hosea 11,9, dass Gott so nicht ist, vielmehr zu mixed emotions fähig. Männer können in diesem Sinn den Gott, der den Herzensumsturz in sich zulässt, gleichsam an sich herankommen lassen und ihr eigenes Verhalten einer kritischen Überprüfung unterwerfen.

Noch brisanter aber wird die Konfrontation von Hos 11,9 mit den (einzig) beiden anderen Bibelstellen, die Gott und Mann (el und isch) aufeinander beziehen bzw. die Gottes Mannsein bestreiten. Num 23,19 (und inhaltlich sehr ähnlich 1 Sam 15,29) hält fest, dass Gott zu seinem Wort steht: »Kein Mann ist Gott (lo isch el), dass er lüge, und keines Menschen Sohn, dass er sich's gereuen ließe. Hat er gesprochen und tut's nicht, und redet er und bringt es nicht zustande?« Diese Aussage aber steht in direktem Widerspruch zu Hos 11,9 – mit der gleichen Begründung (Gott bin ich, kein Mann) wird hier ja gerade festgehalten, dass Gott Reue aufwallen lässt und sein vernichtendes Wort zurücknimmt.

Können beide Aussagen wahr sein? Insofern Jürgen Ebach diese Frage stellt, hält er die beiden biblischen Passagen als Aussagen über Gott zusammen, statt sie auf verschiedenen Autoren bzw. Entstehungszeiten zu verteilen. Das aufgeworfene theologische Problem wird nicht über historische Klassifizierung und damit einhergehend Relativierung der Texte angegangen, sondern über die Wahrnehmung der intertextuellen Beziehungen zwischen allen biblischen Schriften, deren Vorgegebenheit als Heilige Schrift selbstverständlicher Ausgangspunkt ist. In diesem Sinne bietet Ebach eine Denk-Spur an, die über das Motiv des »Heiligen in deiner Mitte« (11,9b) führt. Kein menschlicher Gerechter ist mehr da, auf den sich Gottes Rücknahme des Vernichtungs-Beschlusses stützen könnte, wie bei jenem Handel Abrahams mit Gott um die Stadt Sodom (Gen 18,20ff). Deshalb springt Gott selbst gleichsam in die Lücke; Gott ist zur Rettung Israels aufgestanden gegen Gott. Dieser narrative Zug bedeutet, begrifflich-theologisch gefasst: Gott hat Macht noch über seine Macht, und gerade das macht Gottes All-Macht aus – Allmacht also nicht als aufs äußerste gesteigerte Super-Macht, sondern die Macht, das Angedrohte nicht um jeden Preis wahr machen zu müssen. Diese theologische Bestimmung wird nun in Hos 11,9 mit einer Aussage über Gottes Mann-Sein – oder genauer: Gottes Nicht-Mann-Sein – in Verbindung gebracht. »Androhungen wahr zu machen, weil jedes Eingeständnis von Umdenken und Reue als Zeichen der Schwäche ausgelegt werden könnte, das *kann* ein Merkmal männlichen Verhaltens sein. Wer so seine Macht zu sichern meint, wird zum Sklaven der Machtgesetze selbst. So ist Gott nicht – das hält Hos 11,9 fest«<sup>28</sup>.

Macht gewinnen über die Macht – das ist nun gerade *nicht* männlich konnotiert, sondern übersteigt landläufiges männliches Maß und kann Männer zum Umdenken

27. Ders., 230.

28. Ebd.

herausfordern. »Nicht männlich« bedeutet aber nicht schon »weiblich«, trotz aller mütterlichen Züge, die die Gottheit in Hosea 11 *auch* hat. Das Bestehen auf dieser Differenz bewahrt Frauen wie Männer – und nicht zuletzt auch Gott – davor, auf Geschlechterstereotypen festgelegt zu werden.

## 7. JHWH als Löwenstimme; Israel als flatternde Taube – Tiermetaphorik in Hosea 11,10–11

Zum Instrumentarium der klassischen historischen Kritik gehört die Literarkritik als Quellenkritik, die die Wachstumsschichten eines Textes erhebt, zur ältesten Schicht vordringen will und dann vor allem diese Schicht auslegt. In der gegenwärtigen alttestamentlichen Exegese besteht eine deutlich gegenläufige Tendenz, von der Jetztgestalt der Bücher auszugehen und unter entstehungsgeschichtlichen Gesichtspunkten vor allem die übergreifenden Kompositionsprinzipien dieser Schriften aufzuschlüsseln, zuweilen aber auch von diesem historischem Interesse abzurücken und sich auf die Textur der Schrift, d. h. die Logik des vorliegenden Textes mit seinen vielfachen intra- und intertextuellen Anspielungen und Verknüpfungen zu konzentrieren.

Unter literarkritischer Perspektive erscheint es für Hos 11 gut begründet, V. 10 für einen späteren Zusatz zu halten. Während die Verse 1–9 und 11 einen Monolog Gottes in der 1. Person bieten, springt V. 10 in die Rede *über* JHWH und in die 3. Person. Zudem wird mit der Rückkehr aus dem »Westen« ein Motiv eingespielt, das sonst im Hoseabuch keine Rolle spielt. Ohne V. 10 ergibt sich in Hos 11 eine durchlaufende Gottesrede. Sie schließt ab mit dem Bild des in Israels Mitte thronenden Heiligen (V. 9), zu dem Israel aus Ägypten und Assur zurückkehrt (V. 11).

Statt diesen Vers 10 aber nun aus dem Textbestand zu streichen und unkommentiert zu lassen, kann gerade die Fokussierung darauf dem Text neue Sinndimensionen erschließen. Dabei wird zunächst deutlich, dass der Wechsel in die 3. Person des Sprechens *über* Gott sich nicht auf V. 10 beschränkt, sondern in V. 11 eine Fortsetzung findet, wie in der Übersetzung von Martin Buber sichtbar wird:

IHM nach werden sie gehen:

wie ein Löwe brüllt er hin.

Wenn er selber hinbrüllt, flattern Söhne vom Westmeer herzu,

flattern von Ägypten herzu wie ein Vogel,

vom Land Assyrien her wie eine Taube:

»In ihre Häuser siedle ich sie ein«

ist SEIN Erlauten.

Zwar findet sich in V. 11 noch einmal Ich-Rede Gottes, sie ist aber abgeschlossen durch die Gottesspruchformel (»Spruch JHWHs«) und damit als nachgeschobenes Zitat kenntlich gemacht. Dazu kommt die Beobachtung, dass in V. 10 mit zwei Motiven auf den



Anfang der Rede Bezug genommen wird und so kompositorisch eine Art Inklusion entsteht, der Vers also offensichtlich die Verzahnung mit seinem Kontext sucht. Wenn die Rückkehrenden nun hinter Gott »hergehen« (V. 10), ist damit die Gegenbewegung des »Weglaufens« (V. 2) beschrieben, und dem Ruf Gottes nach dem »Sohn« (V. 1.) entspricht die Rückkehr der »Söhne« (V. 10). Die Verse 10–11 können deshalb zusammen als eine Art Antwort auf die Selbst-Proklamation Gottes in 11,9 gehört werden: Wenn ernst genommen wird, dass Gott sich als »Gott, nicht Mensch/Mann« vorstellt – wie kann dann affirmativ neu von Gott gesprochen werden? Kann es dann nicht angemessen sein, einen Bruch mit der menschlichen Metaphernwelt überhaupt zu vollziehen? Hos 11,10 vergleicht JHWH einem Löwen, verlässt also die Ebene menschlicher Bilder zugunsten der Tierwelt. Aber genauer noch, der Vers spricht von des Löwen Gebrüll und evoziert damit die Vorstellung einer gewaltigen, machtvollen Stimme. Damit ist den anthropomorphen Bildern, die sich vom Text her nahelegen, gleich mehrfach der Boden entzogen: Gott hat keine menschliche Gestalt, ist nicht sichtbar, sondern (nur) hörbar, und selbst die Stimme Gottes entspricht nicht menschlichem Maß.<sup>29</sup>

Interessanterweise verbleibt die Szenerie am Ende von Hos 11 im Bereich der Tierwelt auch dort, wo von Israel gesprochen und es heimkehrenden (Zug- oder Boten-) Vögeln verglichen wird. Dadurch ist nun auch für den »Knaben« Israel die Metaphernwelt des Menschlichen verlassen. Darf man deshalb an die Andeutung eines Tierfriedens als Bild einer neuen Gottesbeziehung Israels denken, die nun auch die Geschlechtermatrix mit ihren Zuweisungen hinter sich lässt? Dies wäre für das Hoseabuch eine zu glatte Interpretation. Denn der Löwe gilt auch in der Welt der Bibel als ein König der Tiere.<sup>30</sup> Zu denken ist hier sicherlich an das Gebrüll des männlichen Löwen, das in Angst und Schrecken versetzt. Im Sinne einer Genderanalyse, die »Geschlecht« nie ohne Machtdikator gegeben sieht, ließe sich festhalten: Die Löwenstimme hat die Konnotationen machtvoller, königlicher Männlichkeit. Das »Flattern« des Vogelschwarms ist nicht das ruhige Ziehen der Vögel, sondern hat Konnotationen des Aufgeschrecktseins. Zudem geht Hos 11 eine Passage voran, in der JHWH einem reißenden jungen Löwen in Israel verglichen wird (5,14) und folgt in Kap. 13 erneut ein Bild, das JHWH als auf Beute lauernden Löwen zeigt (13,7). Die für Israel brüllende Löwenstimme Gottes nach Hos 11,10 bleibt ambivalent. Auch das Motiv der Taube für Israel ist vom Hoseabuch her bereits vorgeprägt: Nach Hos 7,16 gilt Ephraim/Israel als planlos und leicht *verführbar* wie eine Taube. Dass die Taube auch im hebräischen grammatisch weiblich ist, mag den Vergleich mit der Frau erleichtert haben, die von JHWH *verführt* werden soll, sich zu ihm als ihrem Eheherrn zurückzuwenden (vgl. Hos 2,16). Das Bild der Beziehung zwischen Gott und Israel in Hos 11,10 überschreitet zwar den Bereich des Anthropomorphen, bleibt aber geschlechtsspezifisch konnotiert und bezieht seine Dynamik aus einem klaren Machtgefälle zwischen Faszination und Furcht.

29. Das Motiv der göttlichen Löwen-Stimme verbindet das Hoseabuch mit den beiden folgenden Schriften des Zwölfprophetenbuchs, Joel und Amos; vgl. Joel 4,16 und Am 1,2.

30. Zu den Tieren der Bibel, ihrer Ikonographie und ihrer Symbolik vgl. zuletzt Schroer, Tiere.

## 8. Israel als Rind und noch einmal: die göttliche Amme – Tiermetaphorik in Hosea 11,3–4

Die bisher gebotenen Übersetzungen von Hos 11 gehen durchweg davon aus, dass in den Versen 3–4 von einem Kleinkind oder Säugling die Rede ist. Die »Menschenseile« oder »Stricke der Liebe« aus V. 4 werden in diesem Sinne etwa als »Laufleinen« gedeutet, die die Eltern ihrem Kind anlegen, um es beim Laufen zu unterstützen, aber auch lenken zu können.

Die jüdische Bibelausgabe von H. Torczyner (H. Tur Sinai), entstanden 1919–1933 in Berlin, bezieht V. 3 nicht auf das Laufenlernen, sondern auf das Wickeln eines Säuglings, wenn hier übersetzt wird:

Und ich, ich hatt' Efraim Wickelbande umgetan  
ihn auf die Arme nehmend;  
sie merktens nicht  
weil ich sie locker hielt.

In der Tat findet sich in V. 3 eine hebräische Verbform (tirgalti), die im allgemeinen auf das »Laufen-Lassen« oder »Laufen-Lehren« bezogen wird, deren Interpretation aber alles andere als sicher ist. Tur Sinai sieht offenbar eine Gemeinsamkeit zwischen den Binden, mit denen das Baby umwickelt wird (aber nicht so stramm, dass sie es bewegungsunfähig machen), und den »Seilen« in V. 4. Vielleicht hat er sich auch von der Septuaginta, die hier vom Zusammenbinden der Füße spricht, anregen lassen. Auf seine Weise unterstreicht Tur Sinai damit den Bildbereich der Säuglingspflege in den Versen 3–4.

Alle genannten Übersetzungen<sup>31</sup> aber haben in V. 4 eine Änderung, genauer eine Umvokalisierung des hebräischen Textes vorgenommen, der nicht vom »Säugling« ('ul) spricht, sondern vom »Joch« ('ol). Der Eingriff in den Text ist minimal, betrifft eine spätere Stufe der Textüberlieferung als die der Konsonanten und ist von daher gut begründet. Aber auch die Rede vom »Joch« macht Sinn. So lauten die Verse 2–4 in der (revidierten) Übersetzung von Martin Luther (1964):

Ich lehrte Ephraim gehen und nahm ihn auf meine Arme;  
aber sie merkten's nicht, wie ich ihnen half.  
Ich ließ sie ein menschliches Joch ziehen und in Seilen der Liebe gehen  
und half ihnen das Joch auf ihrem Nacken tragen und gab ihnen Nahrung.

Aus dem Kleinkind Ephraim ist ein Arbeitstier geworden, am ehesten ein junges Rind, das man ins Joch spannt und dem Futter gereicht wird.<sup>32</sup> Von Ephraim, der willigen

31. Dazu tritt die Neue Zürcher Bibel (2007).

32. Diese Übersetzung unterstützt auch die revidierte Elberfelder Bibel (1993) und z. B. der Kommentar von J. Jeremias.

Färse, die den Pflug ziehen soll, ist im Hoseabuch auch sonst die Rede (vgl. 10,11). Die Stricke, die man dem Tier zumutet, sind nach 11,4 als besonders »human« gekennzeichnet – sogar das Motiv der »Liebe« wird wieder aufgenommen – und unterstreichen die Fürsorge, die der Besitzer seinem Tier angedeihen lässt.

Interessanterweise kann man gerade jene Auffassung der Form *tirgalti* in dieses Bild einfügen, die H. Schüngel-Straumann dazu veranlasst hatte, sie im Sinne des »Stillens« zu verstehen: sie hatte sich auf das arabische *tarağala* bezogen, das u. a. auch das Mitlaufen des Jungtieres neben der Mutter bezeichnet, so dass es jederzeit Milch saugen kann. Übersetzt man »ich ließ Ephraim mitlaufen und nahm es auf meine Arme«, ergibt sich für die Verse 3–4 das Bild des guten Hirten, der sich um sein Jungtier kümmert.

Der finnische Alttestamentler und Assyriologe Martti Nissinen hat im Zusammenhang seiner Analyse von Hos 11 auf eine textlich und ikonographisch bezeugte Konstellation hingewiesen, die auf ihre Weise hier noch einmal das Motiv der göttlichen Amme ins Spiel bringt.<sup>33</sup> Propheten und vor allem Prophetinnen der Göttin Ishtar haben während des neuassyrischen Reiches dem König von Assur zugesagt, dass die Göttin ihn trage, liebe, beschütze und stille. Solche Bilder, in denen Mutter- und die Ammenaufgaben zusammenfließen, dienen der Legitimation des Königs und versichern ihn selbst und seine Umgebung seiner Machtposition. In einigen dieser prophetischen Orakel erscheint auch die Anrede »Kälbchen« an den König, so dass das Motiv des an der Kuh saugenden Kalbes, das in der Ikonographie Mesopotamiens und des westsemischen Raums in der ersten Hälfte des 1. Jt. v. Chr. mehrfach belegt ist, assoziiert werden kann. Auch Nissinen will den schwierigen Text von Hos 11,3–4 mit seinen Überlegungen nicht vereindeutigen, wohl aber zeigen, dass auch die in diesen Versen anklingende Tiermetaphorik auf dem Hintergrund von Vorstellungen Gottes als »Amme« Profil gewinnt. Diese (nicht nur) für den Alten Orient selbstverständliche Durchlässigkeit zwischen theriomorpher und anthropomorpher Metaphorik in der Gottesrede ist als Impuls für die christliche Theologie noch lange nicht ausgeschöpft.

## 9. Im Paradiesgarten – ein utopisches Schlussbild

Greifen die Bilder am Ende von Hos 11 aus in die Tierwelt, so zeichnet sich am Ende des Buches (Hos 14,5ff) eine weitere Transformation der Bildwelt ab. Zwischen diesem Abschnitt und dem Ende von Kap. 11 liegen andere Szenen, die wiederum auf das Menschenwesen Ephraim zurückkommen, es bis in sein vorgeburtliches Stadium zurückverfolgen, sein elendes Ende ins Auge fassen – der Mutterleib als Ort des Todes – und dabei die Tierwelt nun (erneut, wie auch schon in 5,14) als Bildbereich der Vernichtungsmacht Gottes heranziehen. Die Bilder des reißenden Löwen und der blindwütig um ihre Jungen trauernden Bärin (13,7.8) wirken dabei keineswegs gender-neutral, son-

33. Nissinen, *Prophetie*, bes. 268–294.

dern, fast könnte man sagen, gender-gerecht, wissend um zerstörerische Impulse in beiden Geschlechtern. Am Schluss aber erscheint noch einmal eine andere Metaphern-ebene, das Paradies der Bäume und duftenden Pflanzen, vom Himmelstau benetzt.

Wiederum ist auch Israel/Ephraim in diese Welt hinein transformiert, wird diesmal Pflanzen verglichen, die Wurzeln schlagen, gedeihen, blühen. Gott selbst vergleicht sich, wiederum in der Ich-Rede, einem grünenden Baum mit Früchten, die Ephraim zur Verfügung stehen (14,9). Dieses Bild hat innerhalb des Hoseabuches sein negatives Gegenstück in den Bäumen, in deren Schatten Israel/Ephraim einen Kult vollzieht, der in drastischer Sexualmetaphorik als »Fremdgehen« gegenüber JHWH gebrandmarkt wird (vgl. Hos 4,11–14). Dass diese Bäume religionsgeschichtlich mit der Verehrung weiblicher Gottheiten oder einer weiblichen Gottheit in Israel in Verbindung stehen, ist anzunehmen.<sup>34</sup> Während in Hos 4 Kulte, die (auch) auf eine Göttin zielen, abgelehnt werden, hätte Hos 14,9 den fruchtspendenden Baum, ein Göttinnensymbol, in die Aura des Gottes Israel integriert.<sup>35</sup>

Der Baum, dem sich Gott selbst vergleicht, erinnert in seinem paradisischen Ambiente aber auch an den königlich (und damit nicht weiblich, aber auch nicht undifferenziert männlich) konnotierten Baum in der Mitte des Gottes-Gartens, von dem zu essen verboten war (Gen 2–3), während nun seine Früchte von Gott selbst angeboten werden. Ist hier möglicherweise eine paradisische Szene entworfen, die nicht nur hinter die Erschaffung der Tiere, sondern auch hinter die Erschaffung der Menschen zurückgreift und den Versuch macht, in der Welt der Pflanzen das neue Gottesverhältnis Israels zu spiegeln? Oder – wahrscheinlicher – wird hinter die Erschaffung des *zweigeschlechtlichen* Menschen zurückgegriffen, bleiben am Schluss auf der Bühne des Textes (der) Gott(esbaum) und (das/der wie Adam, der noch ungeschlechtliche »Erdling«, neu geschaffene) Ephraim – ein Gegenüber, eine Symbiose, in der herrschende Geschlechterstrukturen keine Bedeutung mehr haben, weder für Gott noch für das Menschenwesen?

Eingangswurde festgehalten: Es gibt kein exegetisches Wissen, das gleichsam als absoluter Ausgangspunkt für die praktische Bibelarbeit in Schule oder Gemeinde abzurufen wäre, sondern jede exegetische Aussage verdankt sich bestimmten methodischen und auch hermeneutischen Vorentscheidungen. Deshalb braucht es nicht verwundern, wenn

34. Vgl. dazu ausführlich Wacker, *Traces of the Goddess und Figurationen*, 263–299.

35. Carden, *Prophets*, rezipiert in seinem Hosea-Kurz-Kommentar aus queerer Perspektive zum einen H. Schüngel-Straumanns Beitrag, um für Hos 11 ein Bild Gottes als Mutter festzuhalten, und zum anderen Wacker, *Traces of the Goddess*, um für den Schluss des Buches noch einmal die Aspekte des Weiblich-Göttlichen zu profilieren. Mit seiner generellen Beobachtung, dass am Ende des Buches heteronormative patriarchale Modelle zusammenbrechen, bin ich einverstanden. Allerdings scheint mir, dass Carden das Hoseabuch zu stark sozialanthropologisch nivelliert, wenn er es durchgehend auf das pattern der Heiligen Hochzeit bezieht (das zudem in der Forschung nicht unumstritten ist). Auch die Übertragung des an der antiken griechischen Kultur gewonnenen Modells sexueller Ordnung auf die Bibel ist zu hinterfragen. Sie kann eine gewisse Plausibilität nur dann gewinnen, wenn die Bibel als Buch der hellenistischen Zeit verstanden wird. Dies scheint mir für das Hoseabuch nicht wirklich stimmig, wenn auch sicher die jetzige Buchgestalt in die nachexilisch-persische Zeit zu datieren ist.

ein biblischer Text unterschiedliche und nicht harmonisierbare Deutungen zulässt. Trotzdem ist der Umgang mit der Bibel nicht beliebig: Jede exegetische Aussage muss Anhalt am biblischen Text haben, sollte den historischen Kontext, aus dem er stammt, berücksichtigen, hat die Auslegungsgeschichte innerhalb und außerhalb der Glaubensgemeinschaften zur Gesprächspartnerin und wird vor allem auch den je eigenen Kontext und die eigenen Perspektiven offen legen und zur Diskussion stellen. Das Einbringen feministischer bzw. gendersensibler Perspektiven kann dabei als Katalysator wirken, die Kontextgebundenheit exegetischer Zugänge schärfer zu sehen. Umgekehrt können feministische bzw. gendersensible Auslegerinnen und Ausleger die Wahrnehmung unterschiedlicher Ansätze in der Exegese für sich als kritisches Korrektiv nutzen.

## Literatur

- AIGNER, MARIA ELISABETH/POCK, JOHANN (Hg.), *Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse Bd. 13)*, Wien u. a. 2009.
- CARDEN, MICHAEL, *The Book of the Twelve Minor Prophets*, in: Guest, Deryn u. a. (Hg.), *The Queer Bible Commentary*, London 2006, 432–484 (444–456 zu Hosea).
- DEISSLER, ALFONS, *Zwölf Propheten: Hosea, Joel, Amos*, Würzburg 1981.
- EBACH, JÜRGEN, *Gott ist kein Mann – aber warum? Hosea 11,9 und Numeri 23,19 im Diskurs*, in: Crüsemann, Frank/Crüsemann, Marlene u. a. (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel (FS Luise Schottroff)*, Gütersloh 2004, 214–232.
- FRETTLÖH, MAGDALENE, *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2006.
- GROHMANN, MARIANNE, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen*, Tübingen 2007.
- GROSS, HEINRICH, *Das Hohelied der Liebe Gottes. Zur Theologie von Hosea 11*, in: Rossmann, Heribert u. a. (Hg.), *Mysterium der Gnade (FS Johann Auer)*, Regensburg 1975, 83–91.
- HÄUSL, MARIA, *Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen*, in: Irsigler, Hubert (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg 2004, 258–289.
- JEREMIAS, JÖRG, *Das Buch Hosea (Das Alte Testament Deutsch Bd. 24/1)*, Göttingen 1983.
- JÜNGLING, WINFRIED, *Bemerkungen zur Wechselwirkung zwischen den Auffassungen von der Frau und der Darstellung von Göttinnen*, in: Wacker, Marie-Theres/Zenger, Erich (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg 1991, 82–105.
- KEEL, OTHMAR/STAUBLI, THOMAS, *Gott – weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes*, Gütersloh 2008.
- KREUZER, STEGFRIED, *Gott als Mutter in Hosea 11?* In: *Theologische Quartalschrift* 169 (1989), 123–132.
- LÖFFLER, IRENE, *Helen Schüngel-Straumann – eine Lehrmeisterin in der Auseinandersetzung mit biblischen Gottesbildern?*, in: Riedel-Spangenberg, Ilona/Zenger, Erich (Hg.), *»Gott bin ich, kein Mann«. Beiträge zur Hermeneutik der Biblischen Gottesrede*, Paderborn 2006, 411–419.
- NISSINEN, MARTTI, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991.
- RIEGER-GOERTZ, STEFANIE, *Art. Feministische Theologien*, in: Eicher, Peter (Hg.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe Bd. 1*, Neuaufgabe München 2005, 355–367.
- SCHROER, SILVIA, *Die Tiere in der Bibel*. Freiburg 2010.

- SCHÜNGEL-STRAUMANN, HEKLEN, Gott als Mutter in Hosea 11, in: *Theologische Quartalschrift* 166 (1986), 119–134 (repr. in: Dies., *Anfänge feministischer Theologie. Gesammelte Beiträge, mit einem orientierenden Nachwort und einer Auswahlbibliographie*, Münster 2002, 99–120).
- WACKER, MARIE-THERES, Traces of the Goddess in the Book of Hosea, in: Brenner, Athalya (Hg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets (Feminist Companion to the Hebrew Bible Bd. 8)*, Sheffield 1995, 219–241.
- WACKER, MARIE-THERES, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*. Freiburg 1996.
- WACKER, MARIE-THERES, Das Buch Hosea: Der Gott-identifizierte Mann und die Frau(en) Israel(s), in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*. Gütersloh 1998 [32007], 299–311.
- WACKER, MARIE-THERES/RIEGER-GOERTZ, STEFANIE (Hg.), *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch (Theologische Frauenforschung in Europa Bd. 21)*, Münster 2006.
- WALZ, HEIKE/PLÜSS, DAVID (Hg.), *Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht Bd. 1)*, Wien u. a. 2008.