

Marie-Theres Wacker

Das Buch Hosea

Der gott-identifizierte Mann und die Frau(en) Israel(s)

Das Hoseabuch gehört zu denjenigen prophetischen Schriften, die bereits in ihren ersten Worten klarmachen, daß sie »Wort JHWHs« übermitteln (vgl. Hos 1,1). Es präsentiert ein prophetisches Ich, das in weiten Passagen des Buches fast ununterscheidbar mit dem Ich Gottes verschmilzt. Das Hoseabuch ist gleichzeitig eine biblische Schrift, die in wesentlichen Partien von der Dynamik der Geschlechterbeziehung bestimmt ist. Gleich eingangs (1,2) soll der Prophet einer Frau gegenüberreten, die das seinem Gott treulos gewordene Israel repräsentiert. Dieses Drama der gestörten Beziehung zwischen Mann und Frau, zwischen JHWH und Israel wird im gesamten Buch ausschließlich aus der Perspektive des göttlich-prophetischen, also männlichen Ichs entfaltet, es liegt androzentrische Theologie oder theologische Androzentrismus in Reinform vor. Feministische Lesarten des Hoseabuches, die in den letzten Jahren zahlreich entwickelt wurden, suchen je auf ihre Weise die Macht dieser androzentrischen Perspektive, die die Auslegungsgeschichte von ihren jüdischen und christlichen Anfängen an fortgeschrieben hat, zu unterbrechen. Die folgenden Ausführungen gehen von unterschiedlichen methodischen Ansätzen aus, laufen jedoch in dem gemeinsamen feministisch-hermeneutischen Interesse zusammen, das Hoseabuch als literarischen Niederschlag eines unabgeschlossenen Streites um das »Wort Gottes« zu hören und ansatzweise neuzubuchstabieren. Häufig werden die Königsnamen der Buchüberschrift Hos 1,1 als Hinweis auf

das im Buch verarbeitete Auftreten Hoseas im 8. Jh. vor allem im Nordreich Israel (Jerobeam II. und Nachfolger) historisch ausgewertet. Bereits die Überschrift jedoch intoniert das theologische Programm des Buches, demgemäß Götzendienst (wie zu Zeiten Jerobeams) politischen Untergang nach sich zieht und Umkehr zu JHWH (wie zu Zeiten Hiskijas) Rettung bedeutet. Das Hoseabuch ist weniger der Reflex einer konkreten Prophetenverkündigung als Reflexion mehrerer Generationen bis weit in die nachexilische Zeit hinein. Konkrete zeitgeschichtliche Rückbezüge sind deshalb kaum möglich; im folgenden wird weitgehend darauf verzichtet. Wohl aber macht der Text Problem-Strukturen sichtbar, die offenbar immer wieder ihre Evidenz erwiesen haben und an die (auf unterschiedliche Weise) angeknüpft werden kann.

| Wer ist Gomer? – Hos 1

»Geh, nimm dir eine von Lust Getriebene zur Frau und ebensolche Kinder, denn wie eine von Lust Getriebene wendet sich das Land von JHWH ab« (Hos 1,2). Wird der erste Gottesspruch an den Propheten so wiedergegeben, ist eine Entscheidung darüber getroffen, wie Gomer, die Frau, die dem Text gemäß der Prophet heiratet (1,3), vorzustellen sei. Sie, die Hos 1,2 als *'eš'æt z'nûnim* bezeichnet wird, ist weder eine Hure noch schlicht eine Ehebrecherin, sondern eine Frau, die aus »purer Lust« Männerbeziehungen eingeht. Grundlage für

diese Übersetzung bietet der intensivierende Abstraktplural *z'nûnim*, dessen zugrundeliegende Verbbasis *znh* keineswegs primär das Gewerbe der Prostitution bezeichnet, sondern allgemeiner nichteheliche Formen des Sexualverkehrs (Bird 1989). Steht Gomer in ihrer Beziehung zu Hosea für das »Land« in seinem Verhältnis zu JHWH, so steht die Beziehung der Basis *znh* zum Bedeutungsfeld des Kultischen zur Debatte. Genau hier liegt ein Grundproblem für die Erfassung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge des Hoseabuches. Geht es um »profane« Sexualität als Metapher in einer Kultpolemik, deren Angriffspunkte selbst nichts mit Sexualität zu tun haben? Oder steht die »Lust« Gomers für bestimmte Sexualriten im Kult Israels, und wenn ja, für welche? Diese Diskussion zu Hos 1,2 ist nicht abgelöst von Hos 4,12-14 zu führen (s.d.). Feministisch bemerkenswert erscheint jedenfalls das in Hos 1 rhetorisch hergestellte Beziehungs- bzw. Nicht-Beziehungsverhältnis: Gott steht mit seinem Propheten in einer intensiven verbalen Kommunikation; Thema sind die Kinder, die Hoseas Frau zur Welt bringt, zwei Söhne und eine Tochter (1,3-9). Gomer dagegen bleibt stumm, wird aber pointiert in ihrem biologischen Verhältnis zu den drei Kindern gezeichnet: als Schwangere, Gebärende, (Ab-)Stillende. Die Beziehung Hoseas zu diesen Kindern bleibt literarisch offen – Einfallstor für 2000 Jahre exegetischer Männerphantasien über den betrogenen Ehemann und die ihr wahres Wesen zeigende Gomer (vgl. den Forschungsbericht von Bitter 1975). Der Streit im Text aber spielt sich eigentlich ab zwischen Gomer und JHWH: Gehören die Kinder auf die Seite Gomers, der *ešet z'nûnim*, die sie zur Welt bringt und nährt, oder auf die Seite Gottes, der sie mit Unheilnamen benennt und zu lebenden Metaphern des verderbten Israel erklärt? In Hos 2,1-3 jedenfalls – einem Abschnitt, dessen Sprecher dem Kontext nach JHWH selbst

ist; alternativ eine nicht eigens eingeführte andere »Stimme« – erscheinen die »Kinder« rehabilitiert, erscheint insbesondere der Unheilname der Tochter »Lo-ruchama«, der den Entzug des Erbarmens (*rahmim*) Gottes ansagte, transformiert in die erneute Zusage des (weiblich-mütterlich konnotierten) Erbarmens, ist die leibliche Mutter der Kinder dagegen aus dem Blickfeld verschwunden. Ähnliches gilt auch für die »historische Gomer«: Selbst ihr Name ist nur in entstellter Form überliefert und ihre angebliche »Lust« eher das Produkt andro-logischer Projektion der Schuldgeschichte Israels in das menschliche Gegenüber des gott-identifizierten Propheten. Es bleibt – vielleicht – eine Frau aus dem Nordreich der Königszeit, die den Danknamen »Vollendet« trägt und Tochter eines Mannes ist, dessen Name *dblym* den Meerergott Jam als Fürsten preist.

»Phantasie der Macht und Macht der Phantasie«
(F. van Dijk-Hemmes) – Hos 2

Die Eingangskapitel Hos 1-3 werden in der neueren Exegese zumeist als eigenständige Komposition gegenüber den in Hos 4-14 folgenden Redeeinheiten aufgefaßt. Bevorzugt erkennt man in Hos 1-3 Ringstruktur: Die eher narrativen Kap. 1 und 3 rahmen das poetische Kap. 2, in dem JHWH als eifersüchtiger Ehemann seiner »Frau« vorwirft, sie sei »Liebhabern« nachgelaufen, statt ihm allein als ihrem Versorger ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Das Stichwort »Baal/Baale« (2,10.15.18f) identifiziert das Grundproblem als ein kultisches (das allerdings kaum mehr präzise zeitgeschichtlich situiert werden kann); der Name »Baal« steht hier offensichtlich für den Streit um den wahren göttlichen Herrn des Landes und seiner Früchte. Auch die Personifizierung von JHWHs Gegenüber als »Frau« ist religionsgeschichtlich hochsignifikativ: Am wenigsten dürfte an Is-

rael als (weibliche) »Gemeinde« gedacht sein (vgl. jedoch 2,16f); sicherlich spielt die auch in Israel lebendige Vorstellung von der Erde als »Mutter Land« eine Rolle (Hos 1,2! Vgl. unten zu Hos 13-14 und Keel 1997); dazu kann an das Motiv der Stadt-Frau als Partnerin des Schutzgottes einer Stadt gedacht werden (vgl. z.B. → Ez; → Sach). Der angenommenen Ringstruktur gemäß entfalte Kap. 1 das Drama des gestörten Verhältnisses Israels zu seinem Gott auf der »Sachebene« des Familienkonflikts im Hause Hoseas, während Hos 2,4-25 dieses Drama auf der »Bildebene« (JHWH-Israel) entwickle, aber nicht, ohne seinerseits die »Sachebene« des Ehekonflikts zwischen Hosea und Gomer durchscheinen zu lassen: nach 2,4-6 müsse eine Trennung der Eheleute angenommen werden. Hos 3 erzähle von der Aufforderung JHWHs an den Propheten, seine Frau aus den Männerbeziehungen, in die sie danach geraten sei, zurückzukaufen, kehre also wieder eindeutig zur »Sachebene« zurück, die aber ihrerseits transparent sei auf das gnädige Handeln Gottes an Israel. Solch konzentrischer Textstruktur kann leicht eine Theologie des das göttliche Handeln repräsentierenden prophetischen Mannes zugeordnet werden, der sich von seiner gefallenen Frau trennt (2,4ff), sich dann aber zu ihr hinabbeugt und sie gnadenvoll mit sich versöhnt (2,16ff), allerdings nicht, ohne sie einer »Entziehungskur« (3,3) zu unterwerfen (vgl. etwa Deissler 1985). Gnade und Schuld scheinen hier geschlechtsspezifisch verteilt, zumal das »Ver-Gehen« der Frau in Kategorien devianter weiblicher Sexualität gekennzeichnet ist. Demgegenüber hat Mary Joan Winn Leith (1989) darauf hingewiesen, daß die primären Hörer des Textes Männer waren/sind, denen zugemutet werde, sich selbst im Spiegelbild der »lustgetriebenen« Frau zu erkennen. Erst wenn sie zu dieser Selbst-Verfremdung bereit sind und damit ihren Ist-Zustand verlassen, können sie, einem rite de passage vergleichbar, in

jenes neue Verhältnis zu Gott treten, das ab Hos 2,16 in Bildern des paradiesischen Glücks gezeichnet wird. Aber auch jetzt bleibe es dabei, daß sich die Männer Israels im Bild einer Frau wiedererkennen sollen, im Bild der mit ihrem Mann/Gott versöhnten Frau. Damit hat Winn Leith zwar daran erinnert, daß in Hos 1-3 nicht ausschließlich das Bild der Nymphomanin herrscht, sie hat jedoch wohl zu leicht die Macht dieses weiblichen Zerr-Bildes beiseitegeschoben. Die womanistische Theologin Renita Weems (1989) jedenfalls insistiert im Blick auf Hos 2,4ff zunächst auf den Momenten des gewalttätigen Zugriffs, den der Sprechende auf sein Gegenüber, die »Frau/Mutter«, ausübt. Freiheitsberaubung (2,8) und sexuelle Demütigung (bes. 2,11-12) gelten dem göttlichen Ich als legitime Äußerungen eheherrlicher Gewalt, Momente, die das Bild eines zu Gewalt bereiten Gottes entstehen lassen und dazu mißbraucht werden können, männliche, besonders eheliche Gewalt gegenüber Frauen (und Kindern) zu legitimieren. Die verheerende Macht solcher Bilder, so Weems, müsse durch die Erinnerung an andersartige Weisen der Gott-Rede aufgebrochen werden. Der Schlußteil des Kapitels (Hos 2,16ff) kommt ihr dafür nicht in Frage: Zu sehr schmeckt dieser Abschnitt nach vorschneller Versöhnung. Auch für Fokkelien van Dijk-Hemmes (1989) bleibt dieser Abschnitt gefangen in der Perspektive des monologisierenden göttlichen Ichs, das die Frau nicht selbst zur Sprache kommen läßt, selbst dort nicht, wo es sie vorgeblich zitiert (2,7.9.18). Um die Stimme der Frau als eigenständiges Gegenüber hörbar zu machen, schlägt van Dijk-Hemmes den Weg einer intertextuellen Verknüpfung zwischen Hos 2 und dem Hohenlied vor. Die nur in Hos 2 (und 14) gegebenen Textparallelen zum Hld (bes. Hld 3,1-5) können Indizien dafür sein, daß in Hos 2 tatsächlich genuine Äußerungen von Frauen polemisch entstellt benutzt werden.

Stellt man insbesondere das Lied der Frau aus Hos 2,7 in den Kontext der frauen- und erotikzentrierten Lieder des Hld, so klingt es keineswegs mehr nach Nymphomanie, sondern äußert den Wunsch, daß die Welt der Liebespoesie ein Teil des Gottes-Dienstes sei.

Zu einer feministischen Gesamtlektüre des Hoseabuches

Statt Hos 1-3 interpretatorisch von Hos 4ff abzukoppeln, kann die Ich-Erzählung Hos 3 auch als Auftakt der in Hos 4 einsetzenden Reden gelesen werden. So ergibt sich ein das ganze Buch umfassender Erzählbogen: Was der Prophet zunächst im Raum seiner Familie, in und an der eigenen Frau und ihren Kindern, »erfährt« als Symbol des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk, nämlich Verfehlung und Neuanfang (Hos 1-2), das macht er in einer Symbolhandlung mit einer (anderen?) Frau öffentlich (Hos 3), bevor er sich selbst nach außen, an die »Kinder Israels« (4,1) wendet (Hos 4-14). Aus feministischer Sicht bleibt jedoch an dieser Lektüre problematisch, daß das Bild der nach Hos 3 dasitzenden und wartenden Frau, Bild der »Kinder Israels«, nicht positiv aufgelöst wird. Im Gegenteil: In der das Buch abschließenden heilvollen Vision (14,2-9) erscheint Israel als maskulines »Du«; das letzte weibliche Bild des Buches ist das der brutal vernichteten Stadt Samaria (14,1). Deshalb sei hier eine dritte Lesart der Gesamtstruktur des Buches vorgeschlagen: Der Eingangsvers Hos 1,2 kann aufgefaßt werden als »Spiegeltext«, den das Buch in insgesamt vier Durchgängen ausfaltet. Hos 1,3-2,3 entwickelt das in 1,2 angeschlagene Motiv der »von Lust getriebenen« Kinder, liest sich aber gleichzeitig auch wie ein beredter Kampf gegen die »Mutter«. In Hos 2,4-25 geht es primär um einen Konflikt zwischen Mann und Frau, in den aber auch die Kinder ein-

bezogen sind; Hos 3,1-5 deutet das Drama einer Zweierbeziehung an, die transparent ist auf das Verhältnis Gottes zu den »Kindern Israels«, und in Hos 4ff geht es noch einmal um die »Kinder«, die »Bewohner des Landes« (vgl. 4,1), das nach Hos 1,2 ja von Hoseas Frau repräsentiert wird. Diese Lesart des Buches bietet einen doppelten Vorteil: Zum einen wird deutlich, daß das mit Hos 1,2 angeschlagene Leitthema im Hoseabuch selbst nicht eindimensional, sondern in mehreren unterschiedlichen und inhaltlich kaum miteinander harmonisierbaren Redegängen verhandelt wird, also eine Unabgeschlossenheit der Reflexion darübersignalisiert. Zum anderen kann so in den Blick kommen, daß in Hos 4-14 auf andere Weise von Frauen, Kindern und Männern gesprochen wird als in den Eingangskapiteln Hos 1-3.

Priester und Familienväter als Problem – Hos 4

Hos 4 schlägt in einem einleitenden Stück (4,1-3) den Grundton der »Streitrede« (*rib*) mit Israel an und geißelt in zwei großen Abschnitten (4-10/11-19) das verfehlte Gottesverhältnis Israels. Geht es dem gegenwärtigen Textaufriß entsprechend in 4,4-10 schwerpunktmäßig um die Schuld der Priester, die das Volk in Unwissenheit halten, so in 4,11-14 um die Folgen dieser Unwissenheit: Die Priester tolerieren, ja fördern Kulte, die in den Augen des Propheten zu Fall bringen, ins Nichts führen. 4,15-19 fügt sich in den Gesamtduktus, insofern hier noch einmal in derber Sprache das kultische Fehlgehen Ephraims, des Nordreiches, dem Nachbarvolk Juda als Warnung vor Augen gestellt wird. Hatte der Eingangsvers Hos 1,2 das »Land« als aktive, sich von JHWH wegbewegende, erotomanische Frau und Mutter vor Augen gestellt, so fällt in Hos 4,1-3 auf, daß das »Land« nicht auf der Seite seiner

»Kinder/Bewohner« steht, sondern auf der Seite JHWHs. Es distanziiert sich gleichsam von den Taten derer, die es bewohnen; es »trauert«, indem es »verdorren« läßt (4,3; 'bl hat beide Bedeutungen). Auch hier dürfen spezifisch feminine Konnotationen mitgehört werden: Ein »Austrocknen/Verdorren« trifft im Sprachgebrauch der Hebräischen Bibel Felder und Pflanzen, also das, was den Erdboden bzw. das Land (beide weiblich!) ausmacht bzw. was er/es hervorbringt, dann Frauen, die nicht mehr fähig sind, Kinder zu gebären, und schließlich zerbröselndes Mauerwerk und schutzlose Städte. Das Land, auf dem Israel lebt, verweigert seine lebenspendenden, mütterlichen Funktionen; JHWH, Wortführer im (Familien-)Streit, und das Land, die »Mutter«, stehen gemeinsam gegen die »Söhne/Bewohner«.

Der Abschnitt 4,11-14 beklagt einen desolaten Zustand im »Volk« JHWHs: Es fehlen Verstand und Einsicht. Konkret wird dies auf die kultischen Verhältnisse bezogen: 4,12a-b spricht wohl divinatorische Praktiken an; 4,12c-13c beschreibt in drei ringförmig ineinandergeschachtelten Zweizeilern einen Kult auf Höhen mit Gemeinschaftsopfern und Räucherwerk, der von Gott weg und unter Bäume führt und insgesamt als von einem »Geist der Erotomanie« (*rûah z'nûnim*) inspiriert gelten muß. Die Zeilen 13d-14e bilden eine dritte Einheit: Der Blick richtet sich auf das Handeln der jungen Frauen des Volkes, ein Handeln, das wie das der Frau in 2,4f gekennzeichnet wird, also auf ihre sexuelle Aktivität inner- und außerhalb der Ehe abstellt. Die jungen Frauen erscheinen als »Töchter« bzw. »Schwieger-töchter/Bräute« auf Männer bezogen, die zudem in direkter Rede angesprochen sind, so daß die Abhängigkeit dieser Frauen deutlich wird. Zum anderen aber werden sie ausdrücklich von einer Strafe für ihr Tun ausgenommen. Statt dessen wird der Blick auf eine emphatisch mit dem Pronomen »hem/sie« eingeführte Gruppe von

Männern gelenkt, die selbst Verhaltensweisen an den Tag legen, durch die das »unverständige Volk« zuallererst zu Fall kommt (4,14) und insbesondere die Frauen zu ihrem Tun zuallererst ermutigt werden. Diese Männer sind dem Kontext entsprechend am ehesten die im Kult anwesenden Priester. Das ihnen zur Last gelegte Verhalten bezieht sich seinerseits auf ihre Sexualität (»sie gehen beiseite mit den Huren«), aber auch auf einen kultischen Vollzug (»sie opfern mit den Qedeschen«). »Huren« und »Qedeschen« sind hier nicht als eigenständig, gar schuldhaft Handelnde eingeführt, sondern eher im Blick darauf, die größere Verantwortung der handelnden Männer vor Augen zu führen.

| Baumgöttin und Qedeschen

Aus Hos 4,11-14 lassen sich m.E. relativ deutliche Hinweise darauf entnehmen, daß die Verehrung einer weiblichen Gottheit eine nicht unbeträchtliche Bedeutung in Israel gehabt haben muß. Wird die strukturelle Opposition in 4,12 interpretatorisch ernstgenommen, so erweisen sich die »Bäume« als die eigentliche JHWH entgegenstehende Macht, von der Israel angezogen wird. Das auffallende Femininpronomen »ihr« (Schatten) hat in der unmittelbar voraufgehenden Zeile ein direktes feminines Bezugswort, den zuletzt genannten Baum. Dessen Bezeichnung mit 'elāh ist homonym mit der Femininform zu 'el/Gott, kann also (auch) interpretiert werden als 'elāh/Göttin. Wenn auch nirgendwo in der Hebräischen Bibel dieses Wort im Sinne von »Göttin« erscheint, so wird doch diese Homonymie hier mitzuhören sein, zumal sich über den sprachlichen Gleichklang hinaus ein anderes, gewichtiges Argument anführen läßt. Auf einem spätbronzezeitlichen Krug aus Lachisch findet sich die Zeichnung eines stilisierten Baumes, flankiert von Ziegen, Attribut-Tieren einer Göttin, die

häufig auch in Frauengestalt und auf einem Löwen stehend abgebildet ist und auf Bildträgern aus Ägypten den semitischen Namen *q'dæšæt/qudšu* hat. Der Krug von Lachisch nun bietet über dem Bäumchen das Wort *'elat*/Göttin, so daß kein Zweifel bleibt, wie man die Konstellation »Baum mit Ziegen« verstanden hat. Der Nachweis einer Verbindung von weiblicher Gottheit und Zweigsymbolik im Alten Orient und insbesondere in Israel läßt sich auch rein ikonographisch führen, wie Silvia Schroer mit umfangreichem Bildmaterial dargelegt hat (Schroer 1987; vgl. jetzt auch Keel 1997). Die Bilder für die Königszeit Israels sind zwar eher spärlich; wenn aber andererseits noch im 2. Jh. Jesus Sirach die weibliche Weisheit mit einem Baum vergleicht, der den Adepten Früchte spendet (Kap. 24), wird eine Kontinuität der Baumgöttin-Tradition auch in Israel anzunehmen sein. Insofern ist es begründet anzunehmen, daß die in Hos 4,12-14 genannten Bäume zu verstehen sind als gewissermaßen transparent auf eine in ihnen anwesende und verehrte weibliche Gottheit und daß genau diese Vorstellung hier polemisch evoziert wird.

Die prophetische (An-)Klage richtet sich in Hos 4,12-14 offenbar auf eine Verbindung von Kult und Sexualität im Schatten dieser Baumgöttin, wobei Frauen eine zentrale Rolle spielen. Die ältere Forschungsliteratur hat zur Erklärung der sich hier äußernden religiösen Vorstellungen gern zurückgegriffen auf die Grundkategorie des »Opfers der Jungfrauenschaft«, das die Göttin der Liebe fordere, sei es als einmaligen Akt junger Frauen vor ihrer Verheiratung, sei es als beständigen Dienst geweihter Frauen, die ihre Sexualität anbieten. Seit etwa den dreißiger Jahren des 20. Jh.s gewann in der Hosea-Exegese eine Auffassung Raum, der gemäß im Rahmen von Kultfeiern insbesondere des Nordreiches der Zeit Hoseas das himmlische Geschehen

der Vereinigung zwischen Göttin und Gott rituell nachvollzogen worden sei, um die Fruchtbarkeit des Landes, des Viehs, der Menschen quasi magisch zu sichern. Den Qedeschen, den »Sakral-« oder »Kultprostituierten« sei dabei die Aufgabe zugefallen, die Göttin zu repräsentieren. Möglicherweise habe man zudem für die Zeit Hoseas einen Brauch vorauszusetzen, wonach die »Bräute« Israels im Rahmen solcher Kultfeiern ihren ersten Sexualverkehr mit einem Priester hatten, um mit solcher Öffnung ihres Mutterschoßes im Schutz der Göttin Nachkommenschaft zu garantieren. Helgard Balz-Cochois (1982a) hat eine Synthese dieser Theorieansätze vorgenommen. Als Hintergrund der hoseanischen Polemik seien Kultfeiern mit Schlachtopfern, Most, Wein und Rosinenkuchen, Rauchopfern und Orakelbefragung zu imaginieren, bei denen mit einem Initiationsritus an jungen Frauen der Segen der mütterlichen Gottheit (Aschera) erbeten wurde, Feiern, die gleichzeitig aber auch Opfer und Orgie zu Ehren der erotischen Göttin (Astarte) waren, bei denen nicht zuletzt die anwesenden Männer mit Qedeschen und die Frauen mit »Fremden« sexuell verkehrten.

Eine von der literarischen Gestalt des Abschnitts 4,11-14 ausgehende historisch-religionsgeschichtliche Rückfrage wird allerdings grundsätzlich damit rechnen, daß die durch den Rahmen der Verse 11 und 14 suggerierte gesamtkultische Perspektive nicht zwingend die historischen Zusammenhänge trifft und unter dem Vorwurf des »Hurens« verschiedenartige Sachverhalte zusammengefaßt sein können. Vielleicht geht es im Blick auf die »Bräute« und »Töchter« wirklich um »häusliche« Probleme, die als Folge des irregeleiteten Kultes betrachtet werden? Insbesondere sollte man die Qedeschen nicht a priori über angebliche sexuelle Kultfunktionen definieren. Wenn der Vorwurf in 4,14 an Priester gerichtet ist,

dann tritt die Rolle der Qedeschen als Gottes-Dienerinnen deutlich zutage: Sie gehören neben den Priestern in den Kontext des Kultes, scheinen wie diese Funktionen beim Opfervollzug gehabt zu haben und werden nun mitsamt ihren männlichen Kollegen disqualifiziert, indem man sie in einem Atemzug mit den Huren nennt, ja, indem man ihre Einbeziehung beim Opferdienst glattweg auf eine Stufe stellt mit Prostitution, derer sich die Priester schuldig machen. Diese Weise der Disqualifikation, die die Qedeschen als Kultbedienstete unmöglich zu machen sucht, ist zunächst Rhetorik, aber vielleicht doch nicht nur. Im Blick auf die Geschichte der Tamar (Gen 38), die wechselweise und völlig unpolemisch als Hure (*zônāh*) oder Qedesche (*q^cdešāh*) bezeichnet wird, ist anzunehmen, daß Qedeschen außerhalb eines patriarchalen Ehe- und Familienverbandes lebten. Über ihre genaueren Lebensumstände können nur Mutmaßungen angestellt werden. Waren sie profitabler Teil der Tempelökonomie, möglicherweise von ihren Eltern aufgrund von Gelübden dem Tempel übergeben? Sind sie den süd- und ostindischen Devadasis zu vergleichen, den hochangesehenen Tempeltänzerinnen, die als Bräute Gottes galten und als solche – auch nach ihrem eigenen Selbstverständnis – über ihre Sexualität Männern göttlichen Segen vermittelten (vgl. dazu Wacker 1992)? Ob die Qedeschen, wie die Devadasis, eine Weihe empfangen, ob sie fest zu einem Heiligtum gehörten oder eher (in Gruppen) über Land zogen, ob ihre Bezeichnung auch im biblischen Israel noch die der spätbronzezeitlichen syrisch-kanaanäischen Göttin Qedeschet/Qudschu evozierte, in welcher Weise sie sich selbst verstanden, wann und durch wen sie in Israel in Mißkredit gerieten – dies alles ist (wie oftmals in der historischen Frauenforschung) aufgrund der defizitären Quellenlage (vorerst) nicht zu beantworten.

Israel unter den Völkern – Hos 5-8.10

Kultpolemik mit dem Verbum *znh*, wie sie in Hos 1-3 und Hos 4 gehäuft begegnet, bestimmt auch den Abschnitt 5,1-7 (und erscheint noch einmal in 6,10), allerdings nicht spezifisch auf weibliche Sexualität bezogen, sondern in maskuliner Verbform. Wohl aber wird es näher bestimmt durch »Verunreinigung« (*tm*), in die der Vorwurf, »fremde Kinder« gezeugt/geboren zu haben, einbezogen ist. Sind hier die in Esr/Neh diskutierten Probleme präludiert? Der Abschnitt Hos 5,8-7,16 bildet ein fortlaufendes Ganzes, das von einer konsequent theozentrischen Perspektive zusammengehalten wird. Krieg kommt über Ephraim, weil soziales Unrecht herrscht (5,8-11), in das der Nachbarstaat Juda sich einbezieht, genauer, in das sich eine jüdische Redaktion des Hoseabuches selbst eingeschrieben hat. Der außenpolitische Gang zum Bündnispartner Assur steht gegen die Hinwendung zum wahren Gott (5,12-15), die von Ephraim/Israel (Juda) zwar vollzogen (6,1-3), aber von JHWH nicht akzeptiert wird (6,4-5). Die Morgenröte des sonnenhaft vorgestellten JHWH wandelt sich zum hellen Licht des Gerichts, als dessen sprechende Werkzeuge die Propheten erscheinen. Hos 6,6 begründet dies mit fehlender Gotteserkenntnis und »(Gemeinschafts-)Treue«; hier wird der Opferkult gemessen an gerechten Gesellschaftsverhältnissen. Daß es daran fehlt, zeigen die Fortsetzungsverse 6,7ff: Selbst die Priesterschaft gehört zu den Räubern und Mördern; am Königshof scheint ebenfalls das Chaos zu herrschen (7,2-7). Der Schluß des Kapitels (7,8-9.10.11-12.13-16) kreist in mehreren Varianten um das Thema der Ununterscheidbarkeit Ephraims von anderen Völkern, zunächst als Trauer über Ephraims Unverstand, dann als Vorwurf, in dem falscher Kult und Hinwendung zu Assur und Ägypten ineinanderlaufen.

Kap. 8 steht unter dem Leitmotiv des Bun-

desbruchs, der Auflehnung gegen Gottes Tora. Dieses Motiv wird im ersten Teil des Kapitels entwickelt als Problem der götzendienerschen Monarchie, einer Monarchie, unter der Götzenbilder hergestellt werden, die aber auch selbst götzdienenische Züge hat, insofern sie sich nicht dem Willen Gottes (der prophetischen Weisung?) unterwirft. Im zweiten Teil des Kapitels geht es wiederum um das Thema »Ephraim und die Völker«; hier wird die Hinwendung zu Assur paradigmatisch gegeißelt als Selbstzerstörung Israels, das sich unter den Völkern verlieren wird, und wird die Vielzahl der Kultorte in Ephraim als Grund für ein Exil in Ägypten genannt. Nach einem von Kap. 9 her überleitenden Einzelbild Ephraims als eines üppigen Weinstockes (10,1-2) blickt Kap. 10,3-15 auf das Ende des Königtums im Nordreich (10,7.15) und verbindet dies mit dem Ende des Kultes in Samaria. In 10,5 könnte ein älteres Einzelwort der Trauer über den Verlust des Stierbildes umgeprägt worden sein zu einem bissigen Spottwort, das wiederum Götzenbild und Monarchie zusammenbindet (10,5-7). Umkehrrufe des sprechenden Ichs (Gott/Prophet) verhalten ungehört (11-12); Kriegsbegeisterung führt zu kriegerischer Zerstörung (13-15).

| Zerronnene Ernte – Hos 9

Hos 9 kann gelesen werden als ein Dyptichon mit den beiden Abschnitten 9,1-6 und 9,10-17. Wie ein Scharnier zwischen diesem Doppelbild steht in 9,7-9 der (im einzelnen textlich schwer verständliche) Blick auf den Propheten, der um seines Gottes willen verfolgt wird.

Auch Kap. 9 variiert das Thema Israels und der Völker und bezieht es im ersten Abschnitt (9,1-6) auf die Ernte. Wenn diese selbst vergötzt wird, wenn das Korn anstelle Gottes verehrt wird, hat sich Israel darin den Völkern gleichgemacht und wird auch den Völkern gleichgemacht

werden, wird in unreinem Land und ohne gottgemäßen Kult leben müssen. Der Vorwurf an Israel, sich von Gott entfernt zu haben, spricht von »Hurenlohn« und benutzt auch die Verbbasis *znh* (9,1-2), evoziert also die Frau aus Hos 2, die um Korn, Most und Öl ihren »Liebhabern« nachläuft. Allerdings bricht der Zusammenhang diese Festschreibung auf, insofern in diesem Abschnitt neben einer einzigen femininen durchweg maskuline Verbformen stehen.

In 9,10-17 erscheint das Thema der »Völker« verbunden mit dem Baal Peor als Widersacher des wahren Gottes. Allerdings wird Baal Peor hier gerade nicht, wie in Num 25,1ff, als Problem der fremden Frauen und ihrer verführerischen Kraft eingeführt, sondern als Problem eines fremden Gottes, dem sich die »Väter« (Patriarchen!) Israels ausgeliefert haben (9,10) und dessen zerstörerische Kraft bis in die Gegenwart reicht und die Zukunft des Volkes zunichte macht. Dies ist zum einen im Bild eines verflatternden Vogelschwarms ausgedrückt, zum anderen aber in der rückwärtsschreitenden Aufzählung von Geburt, Schwangerschaft und Empfängnis, dem weiblichen Anteil an Nachkommenschaft. Hier geraten erstmals die Frauen Ephraims ins Blickfeld, jedoch reduziert auf ihre Reproduktionsorgane, im wahrsten Sinne »objektifiziert«. Im Kontext ist dies Konsequenz des Irregehens der »Väter«; deren eigenmächtiges Heraus-treten aus dem wohlwollenden Blick JHWHs (vgl. »ich sah« 9,10) hat den eigenen patriarchal-deformierenden Blick auf ihre Frauen zur Folge. (Aus der Perspektive der Frauen könnte hier davon gesprochen werden, daß sie mit ihren Körpern revoltieren gegen eine Gesellschaftsführung in Militär und Religion, die die weibliche Arbeit zur Subsistenzsicherung und ihre Fähigkeit, Leben zu geben, mißachtet; vgl. Vieira Sampaio 1993). Insgesamt kann der Abschnitt entschlüsselt werden als prophetisch-kritisches Szenario eines

sich immer tiefer in die eigenen patriarchalischen Aporien verstrickenden Handlens der »Väter« Israel/Ephraims, die sich und ihren Familien in einer Spirale von Gottesferne und Gewalt selbst den Untergang bereiten. Die köstliche Ernte, die sie in den Augen JHWHs darstellten (9,10), erweist sich als zerronnen: Der üppige Baum Ephraim wird ohne Frucht dastehen, der mächtige Vogelschwarm Ephraim wird verflattern in alle Richtungen (so ist V.17 wortgetreu und gegen das in der Auslegung zuweilen evozierte Bild des »ewigen Juden« zu verstehen).

Aus feministisch-theologischer Perspektive ist solch innerpatriarchalische Kritik des Patriarchats, wie sie insbesondere Hos 9,10-17 bietet, bemerkenswert, ist doch damit ein hermeneutischer Schlüssel bereitgestellt, der einer kritisch-feministischen Exegese Anschlußmöglichkeiten bietet. Primär wird es hier jedoch, entsprechend der biblischen Vorlage, weniger um die Entfaltung einer positiv(istisch)en »Lehre« gehen, sondern zunächst um die kritische Befragung des theologisch sowie kirchlich und gesellschaftlich »Herr-schenden«.

Gott als Mutter – Hos 11

Hos 11 zeichnet die Liebe Gottes zum kleinen Sohn Israel von Ägypten her (11,1), der jedoch eigene Wege geht und dabei in sein – wiederum im Topos »Ägypten« konkretisiertes – Unglück rennt (11,5). Gott aber kann und will den Sohn nicht seinem Schicksal überlassen und führt eine Umkehr in sich selbst herbei (11,8f), wodurch die Umkehr (= Rückkehr) Israels aus Ägypten (11,10f) ermöglicht wird.

Helen Schüngel-Straumann (1986) hat die Diskussion um diesen Text, der bis anhin durchweg auf die »Vaterliebe« Gottes bezogen wurde, neu entfacht. Hos 11, ein (bis auf V.10) einheitlicher Text, sei bis in seine Details hinein intendiert als gyno-

zentrische Gottrede. Wichtigstes Moment ihrer Argumentation ist die Beobachtung, daß in 11,1-7 Israel durchgehend nicht nur allgemein als Knabe, sondern spezifischer als Säugling bzw. ganz kleines Kind vorgestellt wird: Es wird »gestillt«, »auf die Arme« genommen (11,3) und an die »Brust« gehoben; seine Ernährung geschieht durch »Hinabbeugen zu ihm« (11,4). Schließlich ist auch noch einmal vom »Aufziehen« des Volkes die Rede (11,7). Die zentrale Metapher des Nährens aber ist eine rein mütterliche, so daß es der Autorin gerechtfertigt erscheint, auch in 11,8f den Text auf das Element des »Mutterschoßes« hin zu vereindeutigen und, wie viele Autoren vor ihr, mit der altsyrischen Übersetzung »Erbarmen« (*raḥmīm*; vgl. *rəḫəm*/Mutterschoß) statt »Reue« (*niḥūmīm*) zu lesen. Dann aber könne Hos 11,9 mit seiner Proklamation »Denn 'el/Gott bin ich, nicht 'iš/Mensch, Mann« nur als Absage an männlich bestimmtes, durch Zorn und Strafwunsch diktiert Verhalten und statt dessen als Affirmation der unvergleichlichen Gottheit Gottes, die sich nach 11,8 im mütterlichen Erbarmen äußert, verstanden werden. Mit diesem Bild JHWHs als der Mutter habe Hosea seiner krisengeschüttelten Zeit neue Hoffnung vermitteln wollen.

Schüngel-Straumann erhebt damit aus Hos 11 die Ikone einer Muttergottheit, in deren Gestalt der Gott Israels hier erscheint. Zwar ist der Text von Hos 11 weniger eindeutig, als er unter dieser vereindeutigenden Perspektive erscheint, hat die Autorin ihre Entscheidungen in Fragen der Textkritik und Semantik dieses stellenweise sehr schwierigen Textes doch zugestandenmaßen an ihrer hermeneutischen Vorgabe orientiert. Umso bemerkenswerter ist es, daß Nissinen (1991) auf anderen methodischen Wegen eben zu jener These gelangt, in Hos 11 seien Tätigkeiten einer weiblich-mütterlichen Gottheit greifbar. Er stellt die Königsgöttinnen Ishtar bzw. Mulittu aus den neuassyrischen Königs-

orakeln, die sich gemäß diesen Texten als Amme des Königs legitimierend für sein Königtum einsetzen, der Gottheit von Hos 11 an die Seite und bettet damit das auch für ihn in Hos 11,1-4 gegebene Gott-Mutter-Gleichnis konsequent in einen politischen Kontext ein.

Für den Abschnitt 11,8f kann zunächst festgehalten werden, daß die Textänderung von »Reue« zu »Erarmen« überflüssig ist: Der insgesamt stark auf Klangspielen basierende Hoseatext spricht um der Assoziationen willen an dieser Stelle von *niḥūmīm*, darf aber im Sinne von *rahmīm* verstanden werden. In Hos 11,9 kann das Nomen 'iš in der Tat auch allgemein einen »Menschen« bezeichnen, meint aber häufig genug einen Mann (vgl. frz. homme). Der Allgemeinbegriff 'iš ist offensichtlich am männlichen Maß gewonnen. Eine biblisch begründete Anthropologie hätte solche Androzentrizität der Begriffsbildung nicht einfach weiterzutransportieren, sondern aufzubrechen. Schon 1973 hat Phyllis Trible eine literarisch-theologische Auslegung von Hos 11,9 vorgelegt, die diese Aussage mit ihrer Opposition von 'el und 'iš »buchstäblich« nimmt und sie auf die Absage an eine Theologie hin deutet, die Gott in Bildern des Männlichen zu fassen sucht: Gott ist nicht Mann. Im Gesamt des Hoseabuches kann 11,9 zudem als kritische Negation von 2,18 gelesen werden: Soll dort die »Frau« JHWH mit 'iš/mein Mann ansprechen, so wird dies in 11,9 revoziert. Eine historisch interessierte Interpretation kann des weiteren darauf verweisen, daß die kontextuelle Bestimmung von 'iš in Hos 11 durch einen »Zorn« gegeben ist, der sich in der Zerstörung von Städten und der Vernichtung von Menschen entlädt (vgl. 11,9f und 11,6.8) und damit durch Kriegsführung, die jedenfalls für den Kontext des Hoseabuches die spezifisch männlichen Konnotationen der Rede von 'iš unterstreicht. Die Opposition »'el und nicht 'iš« in 11,9 negiert dann nicht zuletzt auch diese krie-

gerisch-männlichen Momente, denen kontrastiv das mütterliche Verhalten JHWHs in Hos 11,1-4 gegenübergestellt ist. Allerdings behält nach diesem Text zwar die göttliche Mutter das letzte Wort, schildert aber der Text ein Ringen in Gott selbst, in dem Gottes mütterliche Seite gegen die kriegerisch-zerstörerische Seite kämpft. Der Text stellt also nicht in Reinform JHWH in weiblich-mütterlicher Gestalt vor Augen, sondern eine Gottesgestalt mit den zwei Aspekten des zur Vernichtung bereiten Zornes und des Erbarmens. Die Asymmetrie des Kontrasts zwischen »Krieger« und »Mutter« kann dabei als Hinweis dafür aufgenommen werden, keine Geschlechterontologie festzuschreiben, dergemäß Frauen mütterlicher und Männer zorniger sind. Wohl aber eignet sich Hos 11 dazu, mit Verweis auf die Bibel die Rede vom mütterlichen Antlitz Gottes in Theologie und Liturgie einzufordern.

Der Mutterleib als Grab und Ort des Lebens – Hos 12-14

Insofern in Hos 11 Israel im Symbol eines kleinen bzw. heranwachsenden Knaben gefaßt ist, an dem sich Vater- und Muttergott pädagogisch abarbeiten, kann in diesem Kapitel ein kompositorischer Rückgriff auf das Motiv der Söhne Israels zu Beginn von Kap. 4 gesehen werden – mit Hos 11 wird der gesamte Mittelteil des Buches rekapituliert und einem guten Abschluß zugeführt. Das Hoseabuch könnte hier schließen. Mit Kap. 12 hebt aber eine weitere Streitrede (*riḥ*) an, die sich diesmal nicht gegen eine Mutter oder gegen die Kinder Israels richtet, sondern gegen Jakob, der der Genesisgeschichte gemäß der »Stammvater« Israels wurde, seinen neuen Namen »Israel« nach einem Kampf mit Gott erhielt. Insofern wird in Hos 12 nochmals eine andere Dimension der das Hoseabuch insgesamt zutiefst bestimmenden Familienmetaphorik exploriert. Mei-

nes Erachtens stellt der in der Forschung sehr kontrovers interpretierte Abschnitt Jakob vor als zutiefst zweideutige Figur, quasi vom Mutterleib an (12,4), der von JHWH bei der ersten Begegnung in Bethel die Möglichkeit erhielt, immer wieder umzukehren (vgl. 12,7), dieses Angebot aber stets ausgeschlagen hat (12,8ff). Auf dieser Folie wird dann auch die Erwähnung von Jakobs Frau(en) (12,13) als Negativkontrast zur Führung Israels durch einen Propheten JHWHs zu verstehen sein, vielleicht bis hin zum Verdacht, Jakob habe sich unter den »Völkern«, nämlich in Aram, mit einer »fremden« Frau verbunden (genauer Wacker 1996a, 310ff).

Die letzten beiden Kapitel des Hoseabuches stellen eine zusammenhängende Komposition in drei Bildern dar (13,1-11/13,12-14,1/14,2-9; vgl. ausführlicher Wacker 1996b). Im ersten Bild geht es auf der Textoberfläche um die Männer im Nordreich Ephraim, die nicht JHWH, sondern seinem Widersacher Baal – für den alternativ die Götzenbilder (13,2-3) und das Königtum (13,9-11) zu stehen scheinen – gefolgt sind und sich damit ins Verderben gestürzt haben. JHWH erscheint hier im Bild einer blindwütig Menschen anfallenden Bärenmutter (13,8) – ein solches Mutter-Bild konterkariert allzu romantisch-bürgerliche Mutterbilder (Vieira Sampaio 1993). Durch zahlreiche Anspielungen auf Hos 2 aber entsteht als Substruktur wiederum das Bild der untreuen Frau; am Ende des Buches wird die Metaphorik des Anfangs wieder aufgegriffen. Dies gilt auch für das zweite Bild, das die Mutter-Kind-Motivik von Kap. 1 zu variieren scheint. Ephraim wird zunächst verglichen mit dem ungeborenen Kind, das sich und seine Mutter in den Tod reißt, weil es trotz der Geburtswehen, die es spürt, nicht die richtige Lage einnimmt (13,13). Dieses Bild ergibt umgewendet die Vorstellung, ja Realität des Mutterleibes als Grab, aus dem das Kind nicht enttrinnen kann, damit verbunden ist das Bild

der Unterwelt als Leib der Mutter Erde, in die die Toten eingehen (13,14). Und schließlich, nach einer Szenerie der Dürre, durch einen Glutwind erzeugt (13,15), das Bild der weiblichen Stadt Samaria, die ihre Einwohnerschaft nicht mehr schützen kann, so daß groß und klein, Männer, Frauen und selbst Ungeborene in ihr niedergemacht werden (14,1).

Das Hoseabuch endet nicht mit dem Schreckensbild Hos 13,1-14,1 sondern mit Hos 14,2-9, einem Umkehrruf (2-4), der gefolgt ist von einer Heilszusage (5-9). Von hier aus kann rückblickend das Nebeneinander unbedingter Heilszusagen, nach denen JHWH eine Umkehr in sich selbst herbeiführt (Hos 2; Hos 11), und Heilszusagen, die an die Umkehrforderung gebunden sind (Hos 3; Hos 14,2), erhellt werden. Die Rede von einer »Umkehr« in Gott selbst, die der Umkehrforderung vorangeht, steht für den Verzicht Gottes auf Ahndung der Übeltaten, die ohnehin so immens sind, daß ein Bestehen darauf Israel völlig zugrunde richten würde. Es ist der Sturz des Bildes vom Genugtuung fordernden Gott, das in Hos 2 und 11 vor Augen gestellt wird. Auf der Basis dieser prophetischen Zusage allerdings ist Israel nun selbst gefordert, die erneute Zuwendung zu Gott zu vollziehen, soll es umkehren. Diese Linie zieht das Buch zweimal durch, einmal im Nacheinander von Hos 1-2 und 3, im Gegenüber von Gott/Prophet und »Frau«, sodann in der Folge von Hos 4-11 und 12-14, im Gegenüber von JHWH und den »Kindern Israels«.

Die das Hoseabuch abschließende Heilsvision in 14,5-9 versetzt Israel (gemeint sein dürften das Nordreich Ephraim wie das Südreich Juda) gleichsam in den Garten des Paradieses. Auch hier klingen, wie in Hos 2, Motive des Hohenliedes an, insbesondere das Motiv des Geliebten als des Baumes, in dessen »Schatten« sich die Freundin lagert und dessen »Früchte« sie genießt (Hld 2,3; vgl. Hos 14,8,9). Diese Beobachtung kann eingebunden

werden in die Explorierung eines markanten Unterschieds in der Struktur von Hos 2,4-15/16-25 gegenüber Hos 13/14. Während nämlich Hos 2,4-15.16-25 von einer weitgehenden Kontinuität des Bildbereichs – die »Frau«, ihre Kinder und ihr »Eheherr« – bestimmt ist, fällt für die Heilsvision Hos 14,5ff die Diskontinuität im Blick auf Hos 13,1-14,1 auf. Dominierten dort Bilder der Menschen- und Tierwelt, so tritt mit Hos 14,5-8 das Pflanzlich-«Naturhafte» in den Vordergrund: Ephraim wird der Lilie, dem Ölbaum, dem Weinstock verglichen, JHWH dem Tau. Tau, der aus der Höhe kommt, weist JHWH als Himmels-gott aus, »der« nunmehr vorgestellt ist im Zusammenwirken mit der Erde, »die« aus ihrem Mutterschoß die Pflanzen hervorbringt (vgl. Gen 1,11f). Damit sind die Bilder der Dürre und des Vertrocknens (Hos 13,15; vgl. 2,5.11.14) revoziert und ist indirekt dem weiblichen Körper seine Würde zurückgegeben. Damit ist v.a. auch statt der Todesmacht der weiblichen Erde (Scheol) ihre lebenspendende Macht in den Vordergrund gestellt und anerkannt: Das neue Israel/Ephraim sprießt wie die Pflanzen gleichsam (aus ihr) hervor. Im letzten Vers 14,9 wird JHWH selbst einem grünenden Baum verglichen, dessen Früchte Ephraim-Israel zugute kommen. Im Blick auf die in Kap. 4 greifbare Auseinandersetzung mit der Faszination der Baumgöttin liegt es nahe, anzunehmen, daß die Übernahme dieser Metapher in die Rede von Gott hier gezielt erfolgt. In aller Vorsicht, vergleichsweise, wird ihr Symbol mit dem Gott Israels in Beziehung gebracht. JHWH selbst übernimmt Züge der Baumgöttin, ihre im Schatten (vgl. 14,8) angezeigte numinose Präsenz und vor allem den nährenden Aspekt ihrer Früchte. Hos 14,5-9, so hat es besonders Helgard Balz-Cochois (1982b) herausgearbeitet, stellt also im Kontrast zu Hos 4 die Weise dar, in der der Gott Israels die von der Göttin ausgehende Fazi-

nation positiv in sich aufnehmen kann. Das Schlußbild des Hoseabuches ist nichtsdestoweniger strikt mono-theistisch, bezieht es doch die Gestalt der Göttin auf JHWH selbst.

Als utopisches Bild – das in manchen Einzelzügen an Hos 2,16-25 erinnert, aber weniger patriarchalisch dominiert erscheint – kann dies ein Gegenbild sein zu den Bildern der Trauer und Vernichtung, die das Hoseabuch so durchgehend prägen. Für Frauen heute ist auch dies dennoch nur als »resistant reader« zu rezipieren: zwar als Geste der Suche nach Unzerstörtem, als Vorschein einer anderen Wirklichkeit, aber gerade deshalb eingedenk der gerade neuzeitlichen Tendenz, Frauen auf Natur/Harmonie festzulegen, im Blick aber auch auf die ökologische Zerstörung unserer Tage, die »Natur« als Refugium unwiderruflich unmöglich zu machen droht ...

Literatur:

- FRANCIS I. ANDERSEN/DAVID N. FREEDMAN, *Hosea* (AncB 24), Garden City 1980 – HELGARD BALZ-COCHOIS, *Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4,1-5,7*, Frankfurt 1982a – DIES., *Gomer oder die Macht der Astarte. Versuch einer feministischen Interpretation von Hos 1-4*, in: *EvTh* 42 (1982b) 38-65 – PHYLLIS BIRD, »To Play the Harlot«. An Inquiry into an Old Testament Metaphor, in: *Day* 1989, 75-94 – STEFAN BITTER, *Die Ehe des Hosea*, Göttingen 1975 – ATHALYA BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, Sheffield 1995 – PEGGY DAY (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989 – ALFONS DEISSLER, *Zwölf Propheten: Hosea-Joel-Amos* (NEB), 2.Aufl. Würzburg 1985 – FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES, *The Imagination of Power and the Power of Imagination*, in: *JSOT* 44 (1989) 75-88 – JÖRG JEREMIAS, *Das Buch Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983 – DERS., Art. »Hosea/Hoseabuch«, in: *TRE* XV (1986) 586-598 – OTHMAR KEEL, *Goddesses and Trees – New Moon and Yahweh. Two Natural Phenomena in Ancient Near Eastern Art and in the Hebrew Bible*, Sheffield 1998 – MARY JOAN WINN LEITH, *Verse and Re-*

verse: The Transformation of the Woman in Hosea 1-3, in: Day 1989, 95-108 - MARTTI NISSINEN, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch (AOAT 231), Neukirchen-Vluyn/Kevelaer 1991 - TANIA MARA VIEIRA SAMPAIO, El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4, in: Revista de Interpretación Latino Americana 15 (1993) 83-96 - SILVIA SCHROER, Die Zweiggöttin in Palästina/Israel, in: Max Küchler u.a. (Hrsg.), Jerusalem. Texte - Bilder - Steine (NTOA 6), Fribourg/Göttingen 1987, 201-225 - HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gott als Mutter in Hos 11, in: ThQ 166 (1986) 119-134 - BRIGITTE SEIFERT, Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch, Göttingen 1996 - YVONNE SHERWOOD, The Prostitute and the Prophet. Sheffield 1996 - HORACIO SIMIAN-YOFRÉ, El desierto de los Dioses. Teolo-

gía e Historia en el Libro de Oseas, Córdoba 1993 - RUTH TÖRNQVIST, The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hos 1-3. Diss., Uppsala 1994 - PHYLLIS TRIBLE, Depatriarchalizing in Biblical Interpretation, in: Journal of the American Academy of Religion 41 (1973) 30-48 - MARIE-THERES WACKER, Figurationen des Weiblichen im Hoseabuch (HBS 8), Freiburg 1996a (Lit. 1840-1995!) - DIES., Gendering Hosea 13, in: Bob Becking/Meindert Dijkstra (ed.), On Reading Prophetic Texts, Leiden 1996b, 265-282 - RENITA WEEMS, Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?, in: Semeia 47 (1989) 87-104 - HANS WALTER WOLFF, Dodekapropheten I. Hosea (BK XIV/1), 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1976 - GALE A. YEE, Hosea, in: WBC, London/Louisville 1992, 195-202.