

# Die Ehemetaphorik in Hosea 2,4-25

## Elemente, Funktion, Hintergründe<sup>1</sup>

Eberhard Bons  
Strasbourg

### I. Einleitung

„Par le moyen des prophètes, je dirais des paraboles“ – „Mit Hilfe von Propheten werde ich Gleichnisse aussprechen“: So gibt Edmond JACOB in seinem französischsprachigen Hoseakommentar Hos 12,11c wieder: רֹבֵיד הַנְּבִיאִים אֲדַמָּה.<sup>2</sup> Ob die zitierte Übersetzung der homonymen Wurzel *dmm* oder *dwm* zutreffend ist, mag dahingestellt bleiben. Fest steht, dass das Hoseabuch in den vierzehn Kapiteln, die es in seiner heutigen Gestalt bietet, die Leserinnen und Leser mit einer verwirrenden Fülle von bildhaften Formulierungen konfrontiert, von denen viele ungewöhnlich und in der Bibel ohne Parallele sind, andere dagegen eine mehrfache Wiederverwendung erfahren, vor allem in den Büchern Jeremia und Ezechiel. Da das Hoseabuch immer wieder vom Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott handelt, verwundert es nicht, dass eine spezifische Funktion, die Gott in einem Abschnitt annimmt, mit einer Funktion Israels korrespondiert. So kann Gott etwa in Hos 2,4-25 mit einem Ehemann verglichen werden. Israel nimmt folglich die Rolle einer Ehefrau an. Spätestens ab Hos 4 verliert diese Vorstellung an Bedeutung, da neue Vergleiche und Bilder eingeführt werden, die ineinander übergehen oder die einander abwechseln, die sich ergänzen oder überlagern, oft genug auch miteinander inkompatibel sind. So kann Gott etwa als Bauer (Hos 10,11), als Hirt (Hos 13,6), aber auch als Löwe (Hos 5,14) oder Bärin (Hos 13,8) auftreten und entsprechend handeln, ja er kann nicht nur anthropomorphe oder theriomorphe Züge annehmen, sondern sich geradezu „dendromorph“ verhalten, wie aus

---

<sup>1</sup> Leicht überarbeitete Version des Vortrags vom 3.9.2003. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Für wichtige Anregungen und Hinweise danke ich verschiedenen Kolleginnen und Kollegen, vor allem Dr. Susanne Gillmayr-Bucher (Erfurt) und Prof. Herbert Niehr (Tübingen).

<sup>2</sup> E. JACOB<sup>3</sup> 1992, 85.

dem letzten Vergleich des Hoseabuches hervorgeht: „Ich bin wie ein blühender Wacholder / wie eine blühende Zypresse“ (Hos 14,9). Was Israel angeht, lässt sich Ähnliches beobachten: Es kann mit Tieren oder Sachen verglichen werden, etwa mit einem Rind (Hos 4,16), mit einer Taube (Hos 7,11) oder mit einem zu spät gewendeten Kuchen (Hos 7,8). Diese Beispiele mögen vorerst genügen. Sie erlauben wenigstens eine vorläufige Feststellung: Genauso flexibel wie das Hoseabuch in Vergleichen von Gott redet, kann es in Vergleichen Israels Rolle zur Sprache bringen.

In den letzten Jahren ist die Rede von Gott und Israel im Hoseabuch gründlich untersucht worden. Erinnerung sei nur an die neueren Monographien von Brigitte SEIFERT<sup>3</sup>, Göran EIDEVALL<sup>4</sup>, Bernhard OESTREICH<sup>5</sup>, Emmanuel O. NWAORU<sup>6</sup>, Richtsje ABMA<sup>7</sup> und Gerlinde BAUMANN<sup>8</sup>. Wie zu erwarten ist, setzt jede dieser Arbeiten andere Schwerpunkte. EIDEVALL etwa behandelt nicht Hos 1-3, ABMA und BAUMANN schenken dagegen Hos 4-14 wenig oder gar keine Beachtung, während OESTREICH sich auf Hos 14 konzentriert. Lediglich NWAORU und SEIFERT widmen sich dem gesamten Hoseabuch – wobei ihre Detailanalysen zwangsläufig knapper ausfallen als die der anderen Monographien.

Ohne die Ergebnisse dieser Arbeiten im einzelnen zu resümieren<sup>9</sup>, werde ich im Hauptteil des vorliegenden Artikel an die von den einzelnen Autorinnen und Autoren gewählten Kategorien und Methoden anknüpfen und dabei auf einen Abschnitt eingehen, der immer wieder – auch in den letzten Jahren – im Zentrum der verschiedenartigen Exegesen des Hoseabuches stand: Hos 2,4-25 und seine Bilder von der Ehe YHWHs mit Israel. Wenn das Buch diese Thematik spätestens ab Hos 4 verlässt, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die Ehemetaphorik zu den übrigen metaphorischen Aussagen des Hoseabuches über Gott und Israel steht. Diese Thematik ist offenbar wenig behandelt worden.<sup>10</sup> Ihr werde ich am Ende des Artikels einige skizzenartige Überlegungen widmen. Doch zuvor einige methodologische Vorüberlegungen, die sich aus der neueren Metapherndiskussion ergeben und die auch eine Interpretation von Hos 2,4-25 berücksichtigen muss. Ohne in

---

<sup>3</sup> B. SEIFERT 1996.

<sup>4</sup> G. EIDEVALL 1996.

<sup>5</sup> B. OESTREICH 1998.

<sup>6</sup> E.O. NWAORU 1999.

<sup>7</sup> R.J. ABMA 1999.

<sup>8</sup> G. BAUMANN 2000.

<sup>9</sup> Vgl. besonders für die Arbeiten von Seifert und Eidevall 1998; E. BONS / E. EYNIKEL 1999.

<sup>10</sup> M.E. auch nicht von E.O. NWAORU 1999, 93.

die damit verbundenen Theoriedebatten einzusteigen, möchte ich folgende fünf Punkte hervorheben<sup>11</sup>:

1. Metaphern sind nicht als isolierte sprachliche Phänomene zu betrachten, etwa im Sinne der auf Aristoteles zurückgehenden Substitutionstheorie, wonach in einer Metapher ein „uneigentlich“ gebrauchter Ausdruck an die Stelle eines „eigentlich“ gebrauchten tritt. Demnach findet nur der Austausch zwischen zwei Begriffen statt, die man in Anlehnung an die Unterscheidung De Saussures von „signifié“ und „signifiant“ als „comparé“ und „comparant“<sup>12</sup> bezeichnen kann. In dem von Aristoteles (*Poetik*, 1457b) gewählten Beispiel „Mein Schiff steht still“ (= liegt vor Anker) wäre demnach die Vorstellung des Stillstehens als „comparant“ aufzufassen, das damit gemeinte Vor-Anker-Liegen als „comparé“. Neuere Metaphertheorien – z.B. die von Matthew BLACK<sup>13</sup> – lehnen demgegenüber, dass in einer Metapher zwei *Bereiche* miteinander in Beziehung treten: Die in einem gegebenen Text zur Sprache gebrachten Ideen oder wenigstens implizierten Sachverhalte, die den Kontext des Vergleichsempfängers („comparé“) bilden, sowie die Ideenwelt, auf die der Vergleichsspende („comparant“) verweist.<sup>14</sup> Das bedeutet gleichzeitig: Wenn die Metapher eine Beziehung zwischen beiden Bereichen herstellt, stellt sie beide in neue assoziative Zusammenhänge, die ihnen sonst möglicherweise fremd wären, ja sie lässt den Vergleichsempfänger „in einem neuen Licht“ erscheinen.<sup>15</sup>

2. Wenn die Elemente metaphorischer Sprache in einem Text nicht isoliert zu betrachten sind, ergeben sich daraus zwei Folgerungen: Einerseits ist danach zu fragen, ob die genannten Elemente Gemeinsamkeiten aufweisen und ihnen möglicherweise eine andere Kohärenz herstellende „Wurzelmetapher“ zugrunde liegt.<sup>16</sup> Andererseits sind die Elemente des Kontextes in die Analyse einzubeziehen, die *nicht* durch einen metaphorischen Sprachgebrauch gekennzeichnet sind. Dabei genügt es selbstverständlich nicht, das gewonnene Material zu inventarisieren und verschiede-

---

<sup>11</sup> Einen guten Überblick über die aktuelle Debatte bietet R. ZIMMERMANN 2000.

<sup>12</sup> Zur Definition der Begriffe vgl. J. MAZALEYRAT / G. MOLINIÉ 1989, 213.

<sup>13</sup> Vgl. M. BLACK 1983, 55-79.379-413.

<sup>14</sup> Beispiel: Wird der Mensch als „Wolf“ bezeichnet, treten zwei „implicative complexes“ (vgl. ebd. 392f.) miteinander in Beziehung, etwa die aggressiven Seiten des Menschen und bestimmte Merkmale im Verhalten des Wolfes.

<sup>15</sup> M. BLACK (ebd. 72), bezeichnet die Metapher als „Filter“, die bestimmte Züge des Vergleichsempfängers auswählt – im vorgenannten Beispiel etwa die angsterregenden Eigenschaften des Menschen – während andere Eigenschaften gleichzeitig ausgeblendet werden.

<sup>16</sup> Vgl. zu diesem Terminus G. EIDEVALL 1996, 36-37.

nen Kategorien zuzuteilen, etwa der belebten oder der unbelebten Welt. Vielmehr ist es notwendig zu fragen, auf welche Weise ein Text seine Informationen schrittweise aufbaut und an welchen Stellen er metaphorisches und nichtmetaphorisches Material miteinander verknüpft.

3. Die Leistung metaphorischer Sprache erschöpft sich nicht darin, Beziehungen zwischen einem Vergleichsspende und einem Vergleichsempfänger herzustellen, sondern sie regt dazu an, eine bestimmte Wirklichkeit in einer neuen, ungewohnten Perspektive wahrzunehmen, die eben mit der Metapher „neubeschrieben“ wird.<sup>17</sup> Man kann daher von einer kognitiven Funktion sprechen, in prophetischen Texten wohl auch von einer argumentativen Funktion. Gerade in solchen Texten sind aber auch die Aspekte der Metapher zu berücksichtigen, die darauf abzielen, Gefühle auszulösen und die Adressaten zu irgendeinem Handeln zu veranlassen. Wir können hier von den emotionalen und voluntativen Funktionen der Metapher sprechen.<sup>18</sup>

4. Wenn Metaphern dazu anleiten, die Wirklichkeit mit anderen Augen wahrzunehmen, dann betrifft dies möglicherweise beide Ebenen: die Gedanken und Ideen, die in einem gegebenen Kontext zum Ausdruck kommen sollen, sowie die Wirklichkeit, der die Metapher entnommen ist.<sup>19</sup> Für die in diesem Artikel behandelte Fragestellung bedeutet dies: Werden Elemente eines Mythos zu Metaphern, so werden diese in einen ganz neuen Kontext integriert und erhalten somit einen neuen, kontextspezifischen Sinn.

5. Metaphorische Sprache schafft nicht nur neue Sinnzusammenhänge, sondern sie hat auch Grenzen. Vergleiche „hinken“ nun einmal, wie man im Deutschen zu sagen pflegt. Solche Grenzen treten dann klar zutage, wenn Elemente metaphorischer Sprache abgewandelt, verändert oder ersetzt werden, wenn sie Brüche aufweisen, ja, wenn die metaphorische Ebene schließlich völlig verlassen wird. Gerade dieses Zusammenspiel von metaphorisch und wörtlich gebrauchten Sprachelementen kann vielleicht darauf hinweisen, dass beide der Wirklichkeit, die zur Sprache gebracht werden soll, letztlich nicht angemessen sind. Nur in ihrem Neben- und Miteinander sind sie imstande, dieser *gemeinten Sache* – gleichsam heuristisch – näherzukommen.

---

<sup>17</sup> Vgl. P. RICŒUR 1974, 52.

<sup>18</sup> Die Terminologie ist B. SEIFERT 1996, 113, entnommen; eine andere Begrifflichkeit bietet R. ZIMMERMANN 2000, 127f.

<sup>19</sup> B. SEIFERT 1996, 43 Anm. 59, zitiert das Beispiel der Mimose.

## II. Überlegungen zur Ehemetaphorik in Hos 2,4-25

Nach Auffassung der meisten Exegeten wird man als das Leitmotiv von Hos 2,4-25 eine Ehemetaphorik ansehen können. Danach repräsentiert der Prophet YHWH, seine untreue Frau das YHWH gegenüber abtrünnige Israel. So wie der Prophet seine Frau mit verschiedenen Maßnahmen zurückzugewinnen versucht, so strebt Gott eine neue und dauerhafte Beziehung mit Israel an, die schließlich zustande kommt.<sup>20</sup> Bei genauerer Betrachtung erweist sich der Textbefund aber als wesentlich komplizierter. Der Abschnitt ist durch eine beachtliche Anzahl von Inkohärenzen gekennzeichnet, ob man diese nun mit diachronen oder mit synchronen Modellen erklären mag. Beides ist ja in der Vergangenheit geschehen.<sup>21</sup> Ohne hier eine Entscheidung darüber zu treffen, wie viele Redaktionsstufen in Hos 2,4-25 vorliegen und welche Elemente des Textes ihnen zugeordnet werden können, möchte ich zunächst auf eine Reihe von Textphänomenen aufmerksam machen, die für unsere Frage bedeutsam sind. Dabei komme ich nicht umhin, zunächst anhand einiger Beobachtungen zu erläutern, wo und wie innerhalb von Hos 2,4-25 die Metapher der Ehe eingesetzt wird und wie sie – textimmanent betrachtet – „funktioniert“. Folgende Fragen sind in diesem Zusammenhang wichtig: Wie baut der Text seine Informationen auf? Welche Elemente des Vergleichsspenders übernimmt er und wie setzt er sie ein? Wie wird metaphorisches und nichtmetaphorisches Material verknüpft? Welche argumentative Funktion hat die Ehemetaphorik im Kontext des Abschnitts Hos 2,4-25? Welche Vorbilder und Hintergründe besitzt schließlich die Ehemetaphorik in mythischen Überlieferungen?<sup>22</sup> Welche Wirkungen sollte sie möglicherweise bei zeitgenössischen Adressaten auslösen? Meine Überlegungen dazu stelle ich in vier Schritten vor:

1. Was die *dramatis personae* des Abschnitts angeht, ergreift in Hos 2,4 ein anonymes Sprecher das Wort, offenbar ein Mann, der seine Kinder auffordert, ihre Mutter zu verklagen. Diese ist anscheinend gleichzeitig die Ehefrau des Sprechers. Spätestens ab Hos 2,7a treten die Kinder, hier als בניך bezeichnet, von der Bühne ab, die von nun an vom Mann und seiner Frau allein beherrscht wird. Die Rollen sind aber insofern ungleich verteilt, als

---

<sup>20</sup> Vgl. etwa A. WEIDER 1993, 63f.

<sup>21</sup> Für die diachrone Analyse des Textes vgl. u.a. B. RENAUD 1980 und 1982; M.-Th. WACKER 1996, für die synchrone Analyse D.J.A. CLINES 1979.

<sup>22</sup> Zu weiteren Fragen, die allerdings den Umfang dieses Artikels sprengen würden, vgl. R. ZIMMERMANN 2000, 130-133.

die Frau nicht selbst spricht, sondern höchstens von ihrem Mann zitiert wird (V. 7.9.18).<sup>23</sup> In der Rede des Mannes begegnen dann noch namenlose Liebhaber der Frau, denen sie verschiedene Güter zu verdanken glaubt (V. 7-12). Daraus sind Beziehungen entstanden, die der Mann als Ausdruck der Untreue ihm gegenüber ansieht. Er kündigt zwar an, seine Frau öffentlich vor den Liebhabern zu entwürdigen (V. 12), dennoch wird diesen kein Platz auf der Bühne eingeräumt. Jegliche Rede und jegliches Eingreifen ist ihnen verwehrt.<sup>24</sup> Es bleibt also dabei, dass der Mann letztlich einen langen Monolog vorträgt, in dem er verschiedene Strafen, später aber auch die Wiederaufnahme der Beziehung ankündigt (V. 16-25). Dabei redet er nur selten die Frau unmittelbar an (V. 8a כָּךְ כִּי, 18b). Meist spricht er von ihr in der 3. ps. Auf diese Eigenschaft des Textes komme ich noch später zurück, ebenso auf die Frage der „Zuschauer“ oder Adressaten.

2. Was die Identität des Mannes betrifft, wird er vielfach mit dem Propheten identifiziert, die namenlose Frau mit seiner Ehefrau, die Kinder mit denen, die aus der Ehe hervorgegangen sind. Diese Folgerung ist angesichts von Hos 1,2-9 nicht völlig hypothetisch, denn dort war bereits von der Gründung der Familie des Propheten die Rede. Doch vertiefen wir nicht diese – letztlich historische – Frage, die darauf abzielt, das in Hos 2,4-25 zur Sprache gebrachte Geschehen in das Leben des Propheten und seiner Familie einzuordnen.<sup>25</sup> Bleiben wir eher einen Moment lang bei den Leserwartungen stehen, die Hos 2,4 weckt. Folgende Punkte seien notiert:

a) Zunächst glaubt man, in die letzte Phase eines Konfliktes zwischen zwei Ehepartnern versetzt zu werden. Der Mann sagt nur, dass die Frau nicht mehr als seine Frau gelten kann, genauso wenig wie er sich als ihr Mann versteht. Würde der Mann anschließend die Verstoßung der Frau aussprechen, also die definitive Trennung von ihr<sup>26</sup>, dann könnte der Prozess beendet sein,

---

<sup>23</sup> Auf diese Eigenschaft des Textes macht vor allem die feministische Auslegung des Textes aufmerksam, vgl. etwa H. BALZ-COCHOIS 1982, 44ff.

<sup>24</sup> Vgl. noch A. WÉNIN 2003, 39.

<sup>25</sup> Die Exegese von Hos 1-3 hat sich oft die Aufgabe gestellt, aus den Angaben dieser drei Kapitel die Ehegeschichte Hoseas zu rekonstruieren; vgl. noch die Abschnittsüberschrift „The story of Hosea’s Marriage“ in F.I. ANDERSEN / D.N. FREEDMAN 1980, 115. Vor einem solchen Verfahren, das leicht die Grenzen der Spekulation überschreitet, warnt etwa J. JEREMIAS 1983, 53.

<sup>26</sup> Dazu passt, dass die in Hos 2,4 gebrauchten Formeln anscheinend keine Scheidungsformeln sind; vgl. etwa W. RUDOLPH 1966, 65. Die Frage ist jedoch seit langem umstritten; für das Gegenteil plädiert in neuerer Zeit u.a. P.A. KRUGER 1992, 12.

und beide Akteure träten von der Bühne ab. Auf dieses Ergebnis *könnte* der Prozess hinauslaufen, in Wirklichkeit geht aber die Verhandlung weiter. Tatsächlich fordert der Mann die Frau auf, die Kennzeichen der Untreue an ihrem Körper zu entfernen, worin auch immer solche Merkmale oder Embleme bestanden haben mögen. Offen bleibt weiterhin – und zwar bis V. 7 –, welcher konkreter Taten die Frau beschuldigt wird und welchen bzw. welche Partner sie ihrem rechtmäßigen Ehemann vorgezogen hat.<sup>27</sup> Ebenso liegen ihre Motive im Dunklen: Was hat sie dazu bewogen, solche Beziehungen einzugehen? Eine Antwort wird nicht gegeben. Offenbar steht im Zentrum des Interesses weniger die Anklage der Frau als die Weiterführung und Aufrechterhaltung der Ehe.<sup>28</sup>

b) Falls die Frau die genannten Kennzeichen nicht ablegt, droht der Mann ihr harte Strafen an (so Hos 2,5-6). Doch auch hier bietet der Text eine Schwierigkeit: Während in V. 5a vom Entkleiden der Frau die Rede ist, kündigt der Mann in V. 5b an, er mache die Frau der Wüste sowie einem verdorrten Land gleich. Spätestens hier wundert man sich. Zweifellos sind die ersten Strafen geeignet, die Frau ihrer Würde zu berauben; sie erscheinen aber keineswegs als undurchführbar – so skandalös sie in den Ohren heutiger Leserinnen und Leser klingen mögen. Aber wie muss man sich die zweite Strafe vorstellen? Der Text bietet keine weiteren Hinweise – außer dass der Mann ankündigt, die Frau vor Durst umkommen zu lassen. Das ist aber kaum eine Folge des Entkleidens, sondern der unmittelbar zuvor erwähnten Strafen. Wie ist also der Text zu verstehen? Wer schon Hos 1,2 gelesen hat, weiß, dass der Text „durchsichtig“ ist für eine weitere Sinnenebene: Die Frau des Propheten steht für das Land, ihre Untreue für diejenige Israels gegenüber YHWH. Was nun die in Hos 2,5 genannten Strafen angeht, stoßen wir hier auf eine vergleichbare „Doppelbödigkeit“ des Textes<sup>29</sup>: Die erste Strafe, das Entkleiden, ist vom Vergleichs- spender dominiert, d.h. von der Bestrafung der untreuen Frau, wiewohl biblische Parallelen für das Entkleiden im Zusammenhang der Verstoßung einer angeblich untreuen Frau fehlen.<sup>30</sup> Die

<sup>27</sup> Vgl. F.I. ANDERSEN / D.N. FREEDMAN 1980, 218.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 221.

<sup>29</sup> Die folgenden Aussagen lehnen sich an B. SEIFERT 1996, 101, an.

<sup>30</sup> Zu möglichen Parallelen in altorientalischen Texten vgl. P.A. KRUGER 1992, 12-15; G. BAUMANN 2000, 78-84. W. VOGELS 1988, 419, versteht die Entkleidung wie folgt: Mit der Eheschließung verpflichtet sich der Mann, seine Ehefrau mit Nahrung und Kleidung zu versorgen. Mit der Verstoßung – VOGELS denkt hier an eine vom Mann ausgesprochene Scheidung – nimmt der Mann ihr diese Güter; ähnlich H. NIEHR 1989, 379.

zweite Strafe dagegen ist kaum auf die Frau zu beziehen und daher wohl eher vom Vergleichsempfänger bestimmt: Die Frau steht „eigentlich“ für das Land, das zur Wüste wird, bzw. für seine Bewohner, die mangels Wasser vor Durst umkommen.

Wenn diese Interpretation des Textes zutrifft, ergibt sich folgendes *Zwischenergebnis*: Hos 2,4-5 korrigiert eine doppelte Leserwartung. Man erwartet zunächst, an der Zuspitzung eines Konfliktes zwischen zwei Ehepartnern beteiligt zu werden, der auf eine unwiderrufliche und endgültige Trennung hinausläuft. Beides ist aber nicht der Fall: Zunächst behält der Mann sich vor, die Strafe nicht in die Tat umzusetzen – gleichzeitig ist die Frau aufgerufen, ihr Verhalten zu ändern. Der Konflikt ändert nichts an der Existenz der Ehe.<sup>31</sup> Dazu kommt: Beide Partner bilden keinesfalls ein „normales“, d.h. aus zwei menschlichen Partnern bestehendes Ehepaar, sondern ihre Ehe und der Konflikt, in den sie mündet, ist in Wirklichkeit eine Metapher, ein Gleichnis für eine ganz andere Realität: Das Verhältnis zwischen YHWH und Israel (s.u.).

3. Wenn man hier die Kategorie der Leserlenkung aufgreift, kann man sagen, dass der Text seinen Adressaten gelegentlich – und zunächst sehr diskret – signalisiert, dass die Aussagen über die Ehe zwischen zwei menschlichen Partnern nicht (oder wenigstens nicht in erster Linie) auf eine Wirklichkeit verweisen, mit denen diese Begrifflichkeit in der Regel in Verbindung gebracht wird, d.h. auf die Ehe zwischen zwei menschlichen Partnern, sondern dass sie einen anderen Sachverhalt metaphorisch zur Sprache bringen will. Auf zwei Stellen soll hier näher eingegangen werden:

a) Ähnlich wie Hos 2,5 schwankt Hos 2,10b zwischen zwei Ebenen: Der erste Satz „auch Silber habe ich für sie [3. fem. sg.] vermehrt“ handelt noch vom Verhältnis zwischen den beiden Partnern, während der zweite Satz diese Ebene verlässt: „... und Gold haben sie [3. ps. pl.] zu Baal gemacht“. Wie auch immer man *עשו לבעל* versteht – „sie haben [das Gold] zu einem Baalsbild verarbeitet“ oder „sie haben [das Gold] für Baal verwandt“<sup>32</sup> –, der Satz legt nahe, dass die Frau die Israeliten repräsentiert, die in ein Verhältnis zu Baal getreten sind. Argumentiert man mit einem diachronen Textentstehungsmodell, so können die Inkohärenzen zwischen den beiden Sätzen die Folgerung nahe legen, dass

<sup>31</sup> Vgl. zu dieser Interpretation E. BONS 1996, 39.

<sup>32</sup> Vgl. H.-W. WOLFF<sup>3</sup> 1976, 45.

לבעל eine Glosse darstellt.<sup>33</sup> Trotzdem bleibt zu konstatieren, dass *לבעל עזב* eine Information vorwegnimmt, die Hos 2,15 liefert: Dort werden die Liebhaber, denen die Frau gefolgt ist, zusammen mit den Baalim erwähnt, denen sie geopfert hat. Diese Parallelisierung ermöglicht es, beide miteinander gleichzusetzen.<sup>34</sup>

b) Schließlich ist ein Blick auf Hos 2,16 zu werfen, also auf das Ende des ersten langen Abschnitts der Rede: Dort konstatiert der Mann, die Frau habe ihn vergessen (*וְאִתִּי שָׁכַחָה*). Sodann beschließt er seine Worte mit der Formel *נָאִם יְהוָה*. So rätselhaft für uns der Sinn dieser Formel ist, so ist doch ihre Funktion an dieser Stelle eindeutig: Spätestens hier wird unmissverständlich klar, dass die vorausgegangenen Worte nicht von einem beliebigen Ehemann ausgesprochen wurden, sondern von YHWH.<sup>35</sup> Dasselbe gilt erst recht von den nächsten Versen.

Zusammenfassend können wir also feststellen, dass Hos 2,4-16 sich der Thematik der Ehe, der Untreue und des dadurch entstehenden Konflikts bedient, um seine Adressaten Schritt für Schritt zu der Einsicht zu führen, dass das Verhältnis zwischen YHWH und Israel in den Kategorien einer Ehe zu denken ist.

4. Kommen wir nochmals auf die Kategorie der Ehe zurück, die in Hos 2,4a eingeführt wird. Welche Funktion hat diese Kategorie? Folgende Hypothesen sollen hier aufgestellt werden:

a) Ohne eine zu allgemeine Aussage zu treffen, kann man annehmen, dass im vorexilischen Israel die Ehe eine auf Dauer angelegte und durch rechtsverbindliche Vereinbarungen geregelte Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau darstellte. Dabei hatte allerdings nur der Mann einen Alleinanspruch auf die Frau, nicht umgekehrt. Die Ehe war also nur „in einer Richtung“ monogam.<sup>36</sup> Wenn diese Vorstellung im Hintergrund der Ehemetaphorik von Hos 2,4-25 steht, bedeutet dies, dass Israel, als Frau gedacht, nur einen einzigen Ehemann haben kann, YHWH, und an diesen gebunden ist, solange er sich nicht aus eigener Initiative von dieser Frau trennt. Alle anderen Partner, mit denen die Frau in dieser Zeit Beziehungen unterhält, können folglich nur als Liebha-

---

<sup>33</sup> Zu dieser Annahme neigen zahlreiche Kommentatoren, vgl. zuletzt A.A. MACINTOSH 1997, 54.

<sup>34</sup> Vgl. noch neuerdings R. ABMA 1999, 184.

<sup>35</sup> So auch F.I. ANDERSEN / D.N. FREEDMAN 1980, 262: „Now there can be no mistake. It is Yahweh himself who has been saying all this in the life and through the words of the prophet.“

<sup>36</sup> Verwiesen sei nur auf A. TOSATO <sup>2</sup>2001, Kap. VI-IX.

ber gelten. Jeglicher eheähnlicher Kontakt mit ihnen muss deshalb von vornherein als unrechtmäßig gelten.<sup>37</sup>

b) Nach der hier zugrunde gelegten Rechtskonzeption ist die Ehefrau keineswegs rechtlos, wiewohl man keineswegs von einer Gleichheit der Rechte sprechen kann. Im Gegenteil, wir können aus den Vereinbarungen, die in Ehevertragsformularen enthalten sind, schließen, dass der Mann für die Nahrung und Kleidung seiner Frau aufzukommen hatte.<sup>38</sup> Im Alten Testament haben sich Reminiszenzen an solche Rechtsgepflogenheiten etwa in Ex 21,10 erhalten, wobei an dieser Stelle noch dazukommt, dass der Mann der Sklavin, die er anscheinend neben einer weiteren Frau hat, neben den genannten Gütern anscheinend auch nicht die eheliche Gemeinschaft verweigern darf.<sup>39</sup> An diesem Punkt hat die Ehe-metaphorik sicherlich ihre Grenzen. Die ersten beiden Punkte sind aber um so bedeutender: In der Rolle des Ehemannes ist YHWH geradezu verpflichtet, ohne Aufforderung die Frau, Israel, mit den lebensnotwendigen Gütern auszustatten. Für Hos 2,4-25 bedeutet dies, dass die Frau von ihrem Ehemann erwarten kann, dass er ihr diese Güter wie selbstverständlich zur Verfügung stellt, und zwar ohne dass sie dafür irgendwelche Anstrengungen unternehmen muss. Darin liegt nun auch der Unterschied zwischen dem Ehemann und den Liebhabern: Diese muss die Frau ja erst suchen und finden (Hos 2,8-9), für sie verwendet sie ihr Gold (Hos 2,10), und ihnen bringt sie Rauchopfer dar (Hos 2,15). Man fühlt sich an das Prinzip *do ut des* erinnert, nach der die Frau handelt: Sie gibt ihre Schätze her, auf dass die Liebhaber sie mit Nahrung und Kleidung versorgen.<sup>40</sup>

c) Solange der Mann noch einen Prozess führt (Hos 2,4) und seine Frau nicht verstoßen hat, solange gilt er als mit ihr verheiratet. Das bedeutet: Er kann alle denkbaren Schritte unternehmen, um die Frau zur Rückkehr zu veranlassen. Sehen wir uns dazu den Text ab Hos 2,5 noch einmal genauer an. Wir haben dort eine wörtliche Rede des Mannes vor uns, die nicht von irgendwelchen Ausführungsnotizen unterbrochen wird. Aus keinem Wort geht

---

<sup>37</sup> Vgl. B. SEIFERT 1996, 113f.

<sup>38</sup> Vgl. A.A. TOSATO <sup>2</sup>2001, 185 (bes. Anm. 66).196-197. Was die erhaltenen Ehevertragstexte angeht, datieren einige der in dieser Hinsicht aussagekräftigsten Beispiele aus später Zeit, vgl. etwa P. YADIN 10, abgedruckt in Y. YADIN / J.C. GREENFIELD / A. YARDENI 1994.

<sup>39</sup> Diese Interpretation hängt von der Deutung des Hapaxlegomenons הָנָנָה ab; vgl. dazu die Wörterbücher und Kommentare.

<sup>40</sup> R. ABMA 1999, 196, geht noch weiter: „That the Baals are beneficent to the woman altogether seems a misconception: they seem to be ‘giving’ but are actually ‘taking’ goods from the people.“

also hervor, dass der Mann die Frau entkleidet, sie öffentlich bloßstellt usw. Man sollte daraus nicht folgern, die in der wörtlichen Rede evozierten Maßnahmen hätten ihre Entsprechung in einem realen Handeln des Mannes<sup>41</sup>, sei dieser nun als menschliches Subjekt, etwa als Prophet, oder als göttliches Subjekt gedacht. Dazu kommt eine weitere Überlegung: Würde der Mann die Drohungen von Hos 2,5 ausführen, wäre seine Frau bald nicht mehr am Leben, und jegliche weitere Initiative seinerseits würde sich von vornherein als sinnlos erweisen.<sup>42</sup> Der Mann scheint darum die Drohungen von Hos 2,5 wenigstens aufzuschieben, wenn nicht aufzugeben, wenn er weitere Maßnahmen ankündigt. Diese zielen freilich nicht mehr darauf ab, das Leben der Frau aufs Spiel zu setzen. Die jeweils mit לַךְ in Hos 2,8.11 angekündigten Strafen scheinen daher eher *Optionen* darzustellen, die der Mann erwägt, aber letztlich zugunsten einer ganz anderen Maßnahme fallen lässt, die er in V. 16 ankündigt.<sup>43</sup> Doch bevor es dazu kommt, zieht er es in Betracht, der Frau die Zugangswege zu den Liebhabern abzuschneiden (Hos 2,8-9) sowie ihr sämtliche Gaben zu nehmen, die sie von ihnen glaubt erhalten zu haben. Dadurch ist sie „bloßgestellt“ – und dies um so mehr, da keiner der Liebhaber rettend eingreifen kann (Hos 2,11-12). Mit der ersten Maßnahme beabsichtigt der Ehemann, die Frau von den unrechtmäßigen Beziehungen zu den Liebhabern abzuhalten, mit der zweiten macht er deutlich, dass die Gaben der Natur nicht von den Liebhabern stammen, sondern von ihm selbst. Der Mann behält sich also das Recht vor, diese Güter zurückzuziehen und insofern seinen Anspruch auf sie geltend zu machen, wenn die Frau ihre Verpflichtungen ihm gegenüber nicht einhält. Damit scheint die zweite Maßnahme gewissermaßen in der Logik der schon erwähnten Pflicht des Ehemanns zu liegen, die Frau mit Nahrung und Kleidung zu versorgen.<sup>44</sup> Ob die öffentliche Entkleidung als Strafmaßnahme gegen eine angeblich untreue Frau Vorbilder besaß, muss hier offen bleiben, ebenso die Frage, ob solche „Szenen einer Ehe“ in Israel selbstverständlich waren.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Vgl. E. JACOB <sup>3</sup>1992, 26: „... rien ne permet d'affirmer que le prophète ait exécuté quelques-uns des gestes ici mentionnés, tels que la mise à nu et l'envoi au désert.“

<sup>42</sup> Vgl. E. BONS 1996, 46.

<sup>43</sup> So D.J.A. CLINES 1979, 87.

<sup>44</sup> Vgl. H.W. WOLFF <sup>3</sup>1976, 45. Unter Berufung auf Th. PODELLA 1996 zieht G. BAUMANN 2000, 84, die Möglichkeit in Erwägung, dass sich die Änderung des Rechtsstatus einer Person öffentlichkeitswirksam in der Kleidung ausdrückt.

<sup>45</sup> Das nimmt G. BAUMANN 2000, 102f., an.

d) Wie schon vorhin gesagt, deutet nichts im Text darauf hin, dass der Mann die zuvor genannten Strafen ausführt. Vielmehr erwägt er in Hos 2,16ff. eine neue Initiative. Zunächst erweckt der Vers den Anschein, er setze die Serie der in Hos 2,8.11 jeweils mit לַכֵּן eingeleiteten Ankündigungen fort. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass der Mann offenbar eine weitere Maßnahme ergreift, die die Frau geradezu widerstandslos über sich ergehen lassen muss: Er lässt sie in die Wüste gehen. Und trotzdem ist ein wichtiger Unterschied zu den in Hos 2,8-15 genannten Strafen festzustellen: Erstmals spricht der Mann zu seiner Frau (Hos 2,16), genauer gesagt: „zu ihrem Herzen“ (עַל-לִבָּהּ). Dem geht die Ankündigung des Mannes voraus, er wolle die Frau „verführen“ (הִנֵּה אֲנִי מִפְתִּיחָהּ). Wenn auch beide Ausdrücke פִּתְּחָה *pi'el* sowie עַל-לֵב nicht in jedem Fall solche Konnotationen haben müssen<sup>46</sup>, sind beide mit dem Vokabular der Liebesprache keineswegs unvereinbar. Wie auch immer, das Werben, Verlocken und Umstimmen der Frau, von dem in Hos 2,16 die Rede ist, geht einher mit der Gabe der Weinberge und des Tals von Achor, was immer das konkret bedeuten mag (Hos 2,17a). Von dieser Initiative verspricht sich der Mann, dass seine Frau aufgeschlossen reagiert, und zwar wie in den Tagen, als sie mit ihm aus Ägypten heraufgezogen ist (Hos 2,17b). Dies schließt unter anderem ein, dass sie ihn mit אִישִׁי „mein Mann“ (vgl. schon Hos 2,9c die Rede vom ersten אִישִׁי) anredet und nicht mit בְּעָלִי „mein Baal“ (Hos 2,18b). Mit diesen Worten stimmt die Frau wohl offiziell und verbindlich der neu aufgenommenen Beziehung zu.<sup>47</sup> Aber es bleibt nicht beim Werben: Die Vergangenheit in der Wüste hat eine Entsprechung in der Zukunft<sup>48</sup>: Der Mann strebt eine neue Verlobung an, d.h. er verspricht der Frau rechtsverbindlich die Ehe (Hos 2,21-22) – nicht weil die erste Ehe geschieden wäre und er sich nun mit derselben Frau erneut verheiraten würde, sondern weil die erste Ehe geradezu als irrelevant betrachtet wird – genauso wie die gesamte Vergangenheit und die Krise zwischen den beiden Partnern – und wie seinerzeit im Zusammenhang des Exodus ein völliger Neuanfang angestrebt wird.<sup>49</sup> Aber nicht nur diese Ankündigung ist erstaunlich: Wie als ob es sich um eine wirkliche Ehe handele, ist die Übergabe des sogenannten Brautpreises beabsich-

<sup>46</sup> Dies betonen G. FISCHER 1984, 249; R. MOSIS 1989, 123-127, und J.-M. BABUT 1995, 69-85. Zu Einzelheiten der folgenden Auslegungen vgl. u.a. E. BONS 1996, 53-60.

<sup>47</sup> So P.A. KRUGER 1992, 21.

<sup>48</sup> Vgl. G. VON RAD 1952/53, 18f.

<sup>49</sup> Vgl. E. BONS 1996, 58.

tigt. Nochmals wird also die Metaphorik der Ehe beansprucht, wobei diese hier an ihre Grenzen stößt: Die Bestandteile des Brautpreises, jeweils mit einem *Beth pretii* angekündigt, sind keine materiellen Gaben<sup>50</sup>, die dem Vater der Braut übergeben würden – wer wäre hier der Schwiegervater YHWHs? –, sondern die Einstellungen<sup>51</sup>, in denen YHWH selbst die Beziehung mit Israel wiederaufnimmt. Dabei ist offenbar vorausgesetzt, dass die Initiative YHWHs nicht unbeantwortet bleiben soll. Im Gegenteil: Mit diesen „Gaben“ beschenkt, soll Israel nicht gleichgültig bleiben sondern imstande sein, YHWH zu „erkennen“ (Hos 2,22b). Das Verb *ידע* kann zwar durchaus sexuelle Konnotationen haben, steht jedoch hier in einem völlig anderen Kontext: Die Frau soll all die Haltungen aufgeben, die ihr bisheriges Handeln kennzeichnen: „nicht wissen“ (Hos 2,10), „vergessen“ (Hos 2,15).<sup>52</sup>

e) Mit Hos 2,22b wird nochmals deutlich gemacht, dass die beiden Ehepartner, von denen im Kapitel 2 die Rede ist, nicht in erster Linie zwei menschliche Partner sind, sondern YHWH und Israel. Ob in den folgenden Sätzen die Ehemetaphorik nochmals anklingt, hängt von der Interpretation des problematischen und umstrittenen Satzes Hos 2,25a *לִי בְאֵרֶץ* ab, vor allem von der Frage, auf wen oder was man das enklitischen Personalpronomen der 3. fem. sg. bezieht („und ich werde *sie* [3. fem.] mir im Land einsäen“). Wenn das Bezugswort die Frau ist, könnte dies bedeuten, dass YHWH ihr Kinder entstehen lässt, was an Hos 2,1 anknüpfen würde. Dazu bedarf es keineswegs eines sexuellen Verhältnisses zwischen beiden, da YHWH als der eigentliche Spender von Fruchtbarkeit vorgestellt werden kann, und zwar auch angesichts der menschlichen Beteiligung (vgl. Rut 4,13; 1 Sam 1,19-21). Eine andere Interpretationsmöglichkeit besteht darin, die Frau als Metapher für das Volk anzusehen, das nicht in der Wüste, sondern *im Land*, d.h. dort, wo YHWH es ansiedelt und es in Sicherheit wohnen lässt (vgl. Hos 2,20), seine Fruchtbarkeit von Gott erhält. Wie auch immer man den

<sup>50</sup> Dass bei Ehen, die zwischen Göttern geschlossen werden, ein materieller Brautpreis übergeben werden kann, ist durchaus möglich, vgl. die Ehe zwischen Yarik und Nikkal KTU 1.20.

<sup>51</sup> Zum Folgenden vgl. etwa F.I. ANDERSEN / D.N. FREEDMAN 1980, 283: „They [die genannten Gaben] constitute at once what the groom contributes to and what he expects from the relationship.“ B. SEIFERT 1996, 19: „Alle fünf Nomina benennen vor allem, was JHWH dem Volk zuwendet bzw. schenkt. Zugleich dürfte allerdings jeweils Israels Verhalten mitgemeint sein, das aus solcher Zuwendung seines Gottes erwächst und ihm entspricht.“ Ähnlich zuletzt A.A. MACINTOSH 1997, 83f.

<sup>52</sup> Auf diese Bezüge machen W. RUDOLPH 1966, 81, und F.I. ANDERSEN / D.N. FREEDMAN 1980, 284, aufmerksam.

problematischen Satz Hos 2,25a interpretiert, spätestens von hier an wird die Ehemetaphorik verlassen. Die Frau kommt nicht mehr zu Wort, sondern nur noch der Sohn Lo-Ammi, der nach Hos 1,9 aus der Ehe Hoseas mit Gomer hervorgegangen war und mit seinem Namen den Bruch des Verhältnisses zwischen YHWH und Israel symbolisieren sollte. Genauso wie YHWH angeordnet hatte, dem Kind diesen Namen zu geben, so verändert er ihn nun, indem er ihn ins Positive verkehrt. Da dieser Name genauso symbolhaft ist und nun die Wiederaufnahme des Verhältnisses zwischen YHWH und Israel symbolisiert, ist Ammi imstande, YHWH als אלהי „mein Gott“ anzureden. Weisen wir noch darauf hin, dass von Hos 2,25 an die Ehemetaphorik nur noch kurz in Kapitel 3 wiederkehrt. Auch dort geht es um die Wiederaufnahme einer Beziehung, in der die Frau nicht mehr andere Beziehungen pflegt, sondern allein auf ihren Mann hin orientiert ist. Dasselbe scheint genauso für den Mann zu gelten. Die Metaphorik nimmt aber hier eine andere Wendung als in Kapitel 2, da die zukünftige Beziehung von einem langen Warten gekennzeichnet ist. Dieses symbolisiert wiederum das lange Warten der Israeliten, die auf ihre gewohnten politischen und religiösen Institutionen verzichten müssen, bevor sie zu YHWH, ihrem Gott, zurückkehren.

f) Wir haben schon gesehen, dass der Text seine Adressaten Schritt für Schritt zu der Einsicht lenkt, dass das Verhältnis zwischen YHWH und Israel in den Kategorien einer Ehe zu denken ist. Damit sind die Rollen beider Partner bis zu einem gewissen Grad vorgegeben: Der Ehemann ist verpflichtet, die Frau mit allem Lebensnotwendigen auszustatten. Diese wiederum unterhält keine Beziehungen zu fremden Partnern. Sollte das trotzdem der Fall sein, gelten diese Beziehungen von vornherein als unrechtmäßig. Letztlich gibt der Mann aber die untreue Frau nicht preis, sondern versucht mit allen Mitteln die Beziehung wiederherzustellen, wobei letztlich die positiven Gefühle die Oberhand behalten. Gerlinde BAUMANN schreibt hierzu: „In keinem anderen Gottesbild kann die Nähe JHWHs zu Israel und gleichzeitig seine Leidenschaft für Israel sowie sein Festhalten an ‚ihr‘ trotz ihrer Verfehlungen ausgedrückt und gleichzeitig emotional verständlich gemacht werden.“<sup>53</sup> Doch ist damit nicht alles erklärt. Das „Grundgerüst“, das die Metapher der Ehe darstellt, erfährt im Text eine mehrfache Modifizierung. Da der Mann nämlich kein menschliches Subjekt, sondern YHWH ist, stellt die Ehe zwar das gedankliche Modell dar, die „Wurzelmetapher“, das seine Überle-

---

<sup>53</sup> G. BAUMANN 2000, 103, mit Berufung auf Renita J. WEEMS.

gungen beeinflusst. Dennoch wird es an mehreren Stellen durchbrochen: YHWH als Gott beschränkt sich nicht darauf, Israel mit den lebensnotwendigen Gütern auszustatten, sondern geht darüber hinaus. In der zukünftigen Ehe lässt er Israel sicher wohnen, d.h. entfernt alle Bedrohungen, die von den wilden Tieren des Landes, aber auch von menschlichen Gegnern ausgehen können (Hos 2,21). Weiterhin schenkt er den Regen, der die Fruchtbarkeit des Landes ermöglicht (Hos 2,23-24), und zuletzt sind seine Brautgaben, die er in die neue Ehe einbringt, nicht materieller Art (Hos 2,22). Da ferner in Hos 2,17 die Vergangenheit der Beziehung zwischen YHWH und Israel zur Sprache kommt, erhält YHWHs Rolle noch eine weitere, und zwar eine geschichtliche Dimension: Er ist der Gott, dem Israel schon bereitwillig in seinen Jugendentagen gefolgt ist, als es aus Ägypten heraufzog.

g) All diese Eigenschaften und Qualitäten werden den Baalen nicht zugeschrieben. Schenkt man den Aussagen des Textes Glauben, scheint ihre Aufgabe sich darauf zu beschränken, für die Fruchtbarkeit des Landes zu sorgen, ja sie gelten als nur mit einer Funktion ausgestattete Götter.<sup>54</sup> Doch die Sorge um das Kulturland wird nicht nur Baal abgesprochen und YHWH zugesprochen.<sup>55</sup> Dessen Fähigkeit, die Fruchtbarkeit des Landes zu bewirken, ist darüber hinaus Element seiner dauerhaften Beziehung zu Israel. An dieser Stelle entfaltet die Ehemetaphorik ihre eigentliche Wirkung: Während der Kontakt mit den Liebhabern, d.h. den Fruchtbarkeitsgöttern, nur gelingt, wenn man sie sucht und findet – d.h. wohl immer wieder aufs neue – ist YHWH mit Israel „verheiratet“, und zwar auf Dauer und dies offenbar seit dem Exodus. Die Tatsache der Untreue Israels YHWH gegenüber ändert nichts an der Tatsache, dass diese „Ehe“ niemals getrennt wurde und folglich weiterhin besteht. Sie ist darum weder an saisonale Faktoren gebunden, sondern dauerhaft und nicht irgendwelchen Konflikten YHWHs mit anderen Göttern unterworfen.<sup>56</sup> Israel hat es darum einzig und allein mit YHWH zu tun, und sein Schicksal ist nur von ihm abhängig. Mit den Worten Matthias KÖCKERTs: Die Ehemetaphorik „läßt keinen Zweifel daran, daß es für Israel vor

---

<sup>54</sup> R. ABMA 1999, 177, spricht von „more or less one-talent gods“.

<sup>55</sup> So mit Recht D. KINET 1977, 213; ders. 1981, 151.

<sup>56</sup> Vgl. ders. 1981, 151f. Ob die Auseinandersetzungen Baals mit seinen Widersachern, wie sie vom Baalszyklus aus Ugarit überliefert werden, mit dem Wechsel der Jahreszeiten assoziiert werden können, ist inzwischen aber umstritten, vgl. P. XELLA 1999, 292.

Jahwe keine temporär neutralen Zonen, noch sektorale Freiräume geben kann.“<sup>57</sup>

h) Vorhin wurde schon festgestellt, dass Hos 2,4-25 nicht sogleich die Vorstellung einführt, YHWH sei als der Ehemann Israels zu denken, sondern diese Information Schritt für Schritt aufbaut. Kann man hierin ein Indiz dafür sehen, dass die Ehemetaphorik, wie sie Hos 2,4-25 entwickelt, eine Neuschöpfung des Propheten bzw. der Verfasser des Abschnitts darstellt? Völlige Gewissheit wird man in dieser Frage nicht erlangen können. Dennoch stellt sich die Frage, ob die Vorstellung einer ehelichen Verbindung zwischen einem Gott und einem Volk einen Hintergrund oder ein Vorbild in den Religionen aus der Umgebung Israels besitzt. Dass solches der Fall ist, wird gegenwärtig bezweifelt. Zumindest sind derzeit keine Quellen bekannt, die einen solchen Schluss nahe legen.<sup>58</sup> Als kaum haltbar hat sich insbesondere die Hypothese erwiesen, die prophetische Ehemetaphorik sei beeinflusst von den Überlieferungen über Stadtgöttinnen und ihrem ehelichen Verhältnis zu einem zugehörigen Schutzgott.<sup>59</sup> Möglich ist jedoch, dass in den Jahrzehnten, in denen das Hoseabuch eine erste ziemlich endgültige Festlegung erfuhr, die Vorstellung von Götterehen aus den Religionen des syro-palästinischen Raumes bekannt waren<sup>60</sup>, wenigstens – und hier übernehme ich in freier Verwendung einen Begriff von Umberto ECO – im Sinne einer Enzyklopädie, d.h. eines allgemein geteilten Basiswissens.<sup>61</sup> Wenn dies zutrifft, lässt sich der Unterschied zwischen Götterehen und der Ehe YHWHs mit Israel vielleicht wie folgt beschreiben: YHWH ist danach nicht durch hierarchische, verwandtschaftliche, eheartige Beziehungen oder anderweitig mit der übrigen Götterwelt verflochten. Dazu kommt: Die Eheschließung findet weder in einer „Vorzeit“ noch in einer „Parallelwelt“ statt, die menschlicher Beteiligung weitgehend oder völlig entzogen ist. Vielmehr kennt die Ehe YHWHs mit Israel einen Anfang in der Vergangenheit Israels und einen (Neu-)Anfang in dessen Zukunft. Diese Situierung der Ehe in die Geschichte Israels hat nicht nur zur Folge, dass YHWH die Versorgung seiner „Frau“ gewährleistet und ihr Schutz vor inneren und äußeren Feinden bietet, sondern die „für immer“ (Hos 2,21: לעולם) geschlossene Ehe gründet auf einer

---

<sup>57</sup> M. KÖCKERT 1988, 116.

<sup>58</sup> Zu diesem Ergebnis kommen E.O. NWAORU 1999, 109, und G. BAUMANN 2000, 90.

<sup>59</sup> Vgl. zuletzt Chr. MAIER 2003, 164f.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu etwa H. NIEHR 1998, passim.

<sup>61</sup> Vgl. U. ECO <sup>5</sup>1998, 18 u.a.

Reihe von Einstellungen und Haltungen, d.h. setzt die gefühls- und willensmäßige Beteiligung beider Partner voraus.<sup>62</sup> In der Vergangenheit wurden solche Aspekte der Ehe YHWHs mit Israel verschiedentlich mit den Kategorien „Interiorisierung“ und „Historisierung“ mythischer Vorstellungen gedeutet.<sup>63</sup> Diese Interpretationen sind nicht grundsätzlich unzutreffend. Dennoch stellt sich die Frage, ob die zitierten Kategorien angemessen sind. Was die Kategorie der „Interiorisierung“ angeht, darf sie nicht zu der Annahme verleiten, die Ehe zwischen YHWH und Israel sei allein durch bestimmte „innerliche“ Haltungen gekennzeichnet. Dagegen beruht die Verwendung der Kategorie „Historisierung“ auf Voraussetzungen, deren Geltung inzwischen nicht mehr unumstritten ist. Dazu gehört beispielsweise die Theorie, nach der nicht nur die jährliche Fruchtbarkeit des Landes einem zyklischen Kreislauf unterworfen ist; vielmehr ist dieser von einem ebenso zyklischen Handeln unter den Göttern abhängig, namentlich von der Heiligen Hochzeit, die wiederum – genauso zyklisch – ihre Entsprechung in der kultischen Prostitution hat.<sup>64</sup> Seit ungefähr drei Jahrzehnten ist jedoch dieses Theoriegebäude ins Wanken geraten. Insbesondere die Existenz der kultischen Prostitution gilt keineswegs als bewiesen; dazu kommt, dass dieser Begriff in der Forschung reichlich undifferenziert verwendet wird.<sup>65</sup> Die Hypothese, Hos 2 liege die implizite Historisierung eines Mythos zugrunde, basiert somit auf der Gegenüberstellung von linearem und zyklischem Geschichtsdanken; dabei führe der biblische Text ein lineares Geschichtsdanken ein, während sein mythisches „Quellenmaterial“ kanaänischer Herkunft das zyklische Geschichtsdanken voraussetze. Angesichts der gegenwärtigen Quellenlage ist es jedoch nach wie vor unklar, auf welche schriftlich oder mündlich überlieferten mythischen Motive aus der Umwelt die biblischen Autoren zurückgreifen konnten und welche Geschichtskonzeptionen diese Überlieferungen voraussetzten. Dass hier Bedarf an weiteren Forschungen besteht, vor allem aber an terminologischer Klarheit, ist unbestreitbar.

---

<sup>62</sup> Vgl. D. KINET 1977, 226: „Die historische Dimension und die zwischenmenschlichen Kategorien der Ehebeziehung und der Liebe betonen noch deutlicher die Eigenart des Verhältnisses, das eben dadurch einen personal ausgerichteten Charakter bekommt und sich vom naturhaften Bereich abhebt.“

<sup>63</sup> So E. JACOB 1963, 252; vgl. auch D. KINET 1981, 154.

<sup>64</sup> Vgl. die Darstellung bei E. JACOB 1963, 252.

<sup>65</sup> Zitiert sei lediglich J.G. WESTENHOLZ 1995, 59, die resümierend konstatiert: „Sakrale Prostitution‘ ist ein Amalgam aus falschen Auffassungen, Hypothesen und wirklichen Irrtümern.“

i) Zu Anfang wurde schon bemerkt, dass in Hos 2,4-25 die Frau nicht selbst das Wort ergreift, sondern höchstens vom Mann zitiert wird. Dieser spricht zwar noch in Hos 2,4 seine Kinder an, doch diese treten anscheinend diskret von der Bühne ab. Von den sporadischen an die Frau gerichteten Bemerkungen abgesehen, scheint der Mann in den Zuschauerraum zu sprechen. Doch wer sitzt dort? Anscheinend die intendierten Adressaten der Rede, möglicherweise Männer wie auch Frauen. Sie erfahren von den verschiedenen Maßnahmen, die der Mann erwägt, um der Frau die Rückkehr in die Ehe zu ermöglichen. Sie erfahren auch, dass die Frau diesen Schritt vollzieht und von ihren Liebhabern loslässt. Sind sie nicht eingeladen – und hiermit komme ich zur anfangs erwähnten emotionalen und voluntativen Funktionen der Metapher –, der Frau auf diesem Weg nachzufolgen, d.h. von den Baalen abzulassen und in die Ehe mit YHWH zurückzukehren?<sup>66</sup> Was dies auf der Ebene der religiösen und kultischen Realitäten des 8. Jh. v. Chr. bedeutet, ist dann die nächste Frage: Waren die Baale – möglicherweise als Sammelbezeichnung – Götter, die mit YHWH in Konkurrenz treten? Oder bezeichnet der Name „Baal“ Überlagerungen und Verfälschungen des YHWH-Glaubens, die es Hosea zufolge auszuschneiden galt?<sup>67</sup> Steht er für ein „verfehltes Gottesverhältnis“<sup>68</sup>? Muss man schließlich noch weiter gehen und sogar in den Baalim selbst wieder eine Metapher sehen, und zwar für fremde Völker, in denen Israel Verbündete sucht, für ökonomische Tendenzen, die auf eine Konzentration des landwirtschaftlichen Besitzes und eine Zentralisierung des Handels in den Städten hinzielen?<sup>69</sup> Der Text selbst legt m.E. keine eindeutige Antwort nahe. Dass Israels Versagen gegenüber YHWH nicht nur im Baalkult lag, machen jedoch Passagen wie Hos 14,4 deutlich: Wenn Israel zu YHWH umkehren will, muss es einsehen, dass Assur nicht sein Retter sein kann, d.h. es darf nicht seine Rettung in der Außenpolitik suchen; es muss darauf verzichten, auf Pferde zu steigen, d.h. sein Selbstbewusstsein nicht auf seine militärische Stärke gründen; schließlich soll es nicht mehr „mein Gott“ zum Werk seiner Hände sagen, d.h. Götterbilder verehren. Von dieser Deutlichkeit ist jedoch Hos 2,4-25 noch weit entfernt.

---

<sup>66</sup> Vgl. B. SEIFERT 1996, 113f.; R. ABMA 1999, 197.

<sup>67</sup> Vgl. R. ALBERTZ 1992, 271f.; anders B. SEIFERT 1996, 104 Anm. 47, 248f.

<sup>68</sup> So J. JEREMIAS 1994, 446 u.ö.

<sup>69</sup> Vgl. zu derartigen Ansätzen der Forschung A.A. KEEFE 2001, bes. Kap. 7; G.A. YEE 2001, bes. 357-360.369; zusammenfassend W. BOSHOFF 2002, 34-38.

j) Was nun die Ehemetapher in Hos 2,4-25 angeht, lässt sich zusammenfassend festhalten, dass ihre zentralen Motive – Aufgaben und Rollen von Mann und Frau – wohl im Wesentlichen einem lebensweltlichen Kontext entstammen, d.h. den Rechtsgewohnheiten, die die Ehe auf der Ebene zweier Menschen im vorexilischen Israel bestimmen. Zumindest angesichts der gegenwärtigen Quellenlage gelingt es nicht, in den bekannten mythischen Traditionen unmittelbare Vorbilder für die Vorstellung von YHWHs Ehe mit Israel zu finden. Zu betonen ist jedoch, dass die Elemente der Ehemetapher in Hos 2,4-25 mit anderen Motiven kombiniert werden, etwa in der typologisch motivierten Assoziation einer Ursprungssituation mit deren Wiederherstellung in Hos 2,16-17 sowie im Versprechen des Schutzes und der Fruchtbarkeit in Hos 2,20.23-24. Gerade diese Kombination von Motiven verschiedener Herkunft gibt Anlass zu der Schlussfolgerung, dass die Ehemetapher für sich allein nicht ausreicht, um das Verhältnis zwischen YHWH und Israel in der Zukunft zu beschreiben.<sup>70</sup> Denn wiewohl auch diese Aussagen unter dem Vorzeichen der Ehe stehen, übernimmt YHWH ja nach Hos 2,20.23-24 Aufgaben, die diejenigen eines „normalen“ Ehemannes überschreiten. Das bedeutet wiederum: Entzieht sich Israel diesem Ehemann, indem es anderswo – bei anderen Göttern, bei ausländischen Mächten usw. – Hilfe, Beistand und Schutz sucht, dann läuft es Gefahr, seine Ehe zu brechen. Damit wird aber allmählich der Übergang zu den Kapiteln vorbereitet, die YHWH nicht mehr in der Rolle des Ehemannes beschreiben und Israel nicht mehr in der der Ehefrau. Dazu nun im nächsten und letzten Abschnitt.

### *III. Die Ehemetapher im Kontext des Hoseabuches*

Aus der Leserperspektive ist folgende Beobachtung wichtig. Zwar wird noch in Hos 3 die Ehemetapher in abgewandelter Form wiederaufgenommen, in Hos 4-14 ist jedoch nirgendwo mehr explizit die Rede davon, dass Israel sich zu YHWH wie eine Frau zu ihrem Mann verhält. Trotzdem kann man nicht behaupten, dass diese

---

<sup>70</sup> Vgl. hierzu die Feststellung von E.O. NWAORU 1999, 109: „... Hosea refines, transcends and augments the prevailing beliefs of the larger cultural environment in order to fashion images which meet the needs of his prophetic message. Therefore, it would be unrealistic to place, without important qualification, the sources of Hosea's metaphors in foreign traditions.“ Ähnlich auch N. STIENSTRA 1993, 100.124-126.

Metapher völlig relativiert werde, da andere an ihre Stelle treten<sup>71</sup>, oder dass sie keinen Einfluss auf die anderen großen Abschnitte des Buches ausübe.<sup>72</sup> Ich möchte hier nur noch einige Probleme kurz skizzieren:

1. Wenn auch Israel nicht mehr explizit mit einer Frau verglichen wird, so kennt beispielsweise Hos 9,1 durchaus die Vorstellung, dass Israel sich durch Unzucht von seinem Gott entfernt und auf seinen Tennen, d.h. dort wo die Fruchtbarkeit des Landes mit Händen zu greifen ist, Dirnenlohn empfangen habe. Aus diesem Vers geht völlig eindeutig hervor, dass Israel kein Recht hat, anstelle von YHWH oder gleichzeitig mit ihm andere Götter zu verehren. Der Alleinanspruch YHWHs auf Israel, der mit der Ehemetapher vorgegeben ist, stellt darum so etwas wie ein Vorzeichen dar, unter dem auch die anderen Aussagen des Buches über das Verhältnis zwischen YHWH und Israel stehen. Aus dieser Perspektive gelesen, scheinen die Exegesen des Hoseabuches eine richtige Fährte zu verfolgen, die Israels Fehlverhalten, seinen „Baalsdienst“ nicht (oder nicht in erster Linie) in einem Fremdgötterkult sehen, der mit gewissen Fruchtbarkeitsriten verbunden war.

2. Abgesehen von Hos 2,17, wo an den Exodus erinnert wird, spielt die Anfangszeit der „Ehe“ zwischen YHWH und Israel erst im letzten Teil des Buches wieder eine wichtigere Rolle. So hebt Hos 13,4 hervor: „Aber ich bin YHWH, dein Gott, vom Land Ägypten her, und einen Gott außer mir sollst du nicht kennen, und einen Retter [מְשִׁיעַ] neben mir gibt es nicht.“ Damit schließt sich der Kreis: Seit dem Exodus soll Israel nur einen Gott und einen Retter kennen: YHWH. Der Nominalsatz „einen Retter neben mir gibt es nicht“ bringt zum Ausdruck, dass der Gott des Exodus in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft für Israel „Hilfe und Heil schafft“<sup>73</sup>.

3. Wenn für das Hoseabuch YHWH diese Funktion seit alters her erfüllt, drückt sich dies nicht nur im Bild des Ehemanns aus, der seine Frau mit den lebensnotwendigen Gütern versorgt, sondern auch in anderen Bildern des Schutzes, der Fürsorge und der Betreuung. Um nur ein weiteres Beispiel zu nennen: In Hos 11,1-4 vermischen und durchdringen sich verschiedene Bilder. Ohne hier sämtliche grammatische und semantische Schwierigkeiten des Textes zu behandeln, kann man festhalten, dass YHWH Israel „als

---

<sup>71</sup> Dies nimmt G. BAUMANN 2000, 110, an.

<sup>72</sup> So G. EIDEVALL 1996, 229; ähnlich E.O. NWAORU 1999, 93.

<sup>73</sup> B. SEIFERT 1996, 173.

seinen Sohn“ aus Ägypten ruft (V. 1), Israel gilt als jung und bedarf der Betreuung (V. 3a), YHWH verhält sich ihm gegenüber wie ein Arzt (V. 3b) und wie ein Viehzüchter, der seine Tiere liebevoll behandelt (V. 4a, evtl. V. 4b<sup>74</sup>). Das bedeutet gleichzeitig, dass YHWH Funktionen übernimmt, die in der religiösen Umwelt des Hoseabuches anderen Göttern zugesprochen wurden. Diese Gedanken können hier nur angedeutet werden.<sup>75</sup>

4. In ihrer Monographie zur Metaphorik des Hoseabuches macht Brigitte SEIFERT deutlich, dass die vielen nominalen und verbalen Gottesmetaphern des Hoseabuches darauf zielen, den zeitgenössischen Adressaten YHWH als einen nahen und zugänglichen Gott vorzustellen, der *wie* ein Ehemann, *wie* ein Arzt, *wie* ein Bauer oder Viehzüchter usw. handelt und dem folglich menschliche Sorgen und Nöte nicht fremd sind.<sup>76</sup> Demgegenüber sind die expliziten Identitätsaussagen des Buches nicht zahlreich: So wird YHWH als Israels Gott vom Land Ägypten her vorgestellt (Hos 12,10), als sein einziger Retter (Hos 13,4) und als der Heilige in seiner Mitte (Hos 11,9). Gerade diese letztgenannte Aussage steht aber parallel zu einer anderen: YHWH ist  $\text{שׁוֹמֵר אֱלֹהִים}$ . Er ist nicht Mensch, darum auch nicht Mann und nicht Ehemann. „Am Ende kann Gottes Handeln auch mit Hilfe metaphorischen Sprechens nicht mehr adäquat benannt werden, sondern nur noch *via negationis*.“<sup>77</sup>

## Abstract

The aim of this article is to analyse the marriage imagery of Hosea 2:4-25. The introduction presents some important results of the recent debate about the use of metaphors in general. The principal part of the article is a detailed analysis of the marriage metaphor in Hos 2:4-25, its structure, its use of metaphorical and non-metaphorical elements, its function and its alleged mythological background. Although it may seem that “marriage” as a “root metaphor” is the common denominator of a certain number of the elements of this text, it does not explain all of them (cf. e.g. Hos 2:21-24). However, this idea enables the “husband”, YHWH, to maintain the relationship inspite of the “infidelity” of his “wife”,

---

<sup>74</sup> Zu dieser Interpretation vgl. E. BONS 1995, 285-288.

<sup>75</sup> Vgl. ausführlicher dazu B. SEIFERT 1996, 259-261.

<sup>76</sup> B. SEIFERT 1996, 256-258.

<sup>77</sup> Dies., 263. Vgl. auch H.-W. JÜNGLING 1979, 358.

Israel. As for the mythological background of the imagery, a thorough analysis of the alleged parallels in ancient Near Eastern literature does not prove a close relationship. In this context, the theory of cultic prostitution cannot any more be regarded as a link between the well-known oriental myths and the Old Testament evidence. The final part of the article examines the relationship between the marriage metaphor and other images the book of Hosea applies to the relationship between YHWH and Israel.

## Literatur

- ABMA, R. 1999: Bonds of Love. Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50,1-3 and 54,1-10; Hosea 1-3; Jeremiah 2-3): SSN 40, Assen 1999.
- ALBERTZ, R. 1992: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1, Göttingen 1992.
- ANDERSEN, F.I. / FREEDMAN, D.N. 1980: Hosea: AncB 24, New York u.a. 1980.
- BABUT, J.-M. 1995: Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et traduction. Un essai d'analyse componentielle: CRB 33, Paris 1995.
- BALZ-COCHOIS, H. 1982: Gomer oder die Macht der Astarte. Versuch einer feministischen Interpretation von Hos 1-4: EvTh 42 (1982) 37-65.
- BAUMANN, G. 2000: Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern: SBS 185, Stuttgart 2000.
- BLACK, M. 1983: Die Metapher, in: HAVERKAMP, A. (Hrsg.), Theorie der Metapher: WdF 389, Darmstadt 1983, 55-59.
- 1983: Mehr über die Metapher, in: HAVERKAMP, A. (Hrsg.), Theorie der Metapher: WdF 389, Darmstadt 1983, 379-413.
- BONS, E. 1995: Zwei Überlegungen zum Verständnis von Hos xi: VT 45 (1995) 285-293.
- 1996: Das Buch Hosea: Neuer Stuttgarter Kommentar zum Alten Testament 23,1, Stuttgart 1996.
- 1998: L'approche „métaphorologique“ du livre d'Osée: RevSR 72 (1998) 133-155.
- BONS, E. / EYNIKEL, E. 1999: Hosea in de recente exegetische literatuur: ACEBT 17 (1999) 1-22.
- BOSHOFF, W. 2002: The female imagery in the Book of Hosea. Considering the marriage metaphor in Hosea 1-2 by listening female voices: OTEs 15 (2002) 23-41.
- CLINES, D.J.A. 1979: Hosea 2: Structure and Interpretation, in: LIVINGSTONE, E.A. (Hrsg.), Studia Biblica 1978. Vol. I: Papers on Old Testament and Related Themes. Sixth International Con-

- gress on Biblical Studies. Oxford 3-7 April 1978, Sheffield 1979, 83-103.
- ECO, U. <sup>5</sup>1998: Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi, Milano <sup>5</sup>1998.
- EIDEVALL, G. 1996: Grapes in the Desert. Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14: CB.OT 43, Stockholm 1996.
- FISCHER, G. 1984: Die Redewendung דָּבַר עַל-לֵב. Ein Beitrag zum Verständnis von Jes 40,2: Bib. 65 (1984) 244-250.
- HAVERKAMP, A. (Hrsg.) 1983: Theorie der Metapher: WdF 389, Darmstadt 1983.
- JACOB, E. 1963: L'Héritage cananéen dans le livre du prophète Osée: RHPH 43 (1963) 250-259.
- <sup>3</sup>1992: Osée, in: JACOB, E. u.a., Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas: CAT, Genève <sup>3</sup>1992, 7-98.
- JEREMIAS, J. 1983: Der Prophet Hosea: ATD 24,1, Göttingen 1983.
- 1994: Der Begriff „Baal“ im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: DIETRICH, W. / KLOPFENSTEIN, M.A. (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte: OBO 139, Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 1994, 441-462.
- JÜNGLING, H.-W. 1979: Aspekte des Redens von Gott bei Hosea: ThPh 54 (1979) 335-359.
- KEEFE, A.A. 2001: Woman's Body and the Social Body in Hosea: JSOT.S 338, Sheffield 2001.
- KINET, D. 1977: Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches: EHS XXIII,87, Frankfurt a.M. Bern 1977.
- 1981: Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments: SBS 104, Stuttgart 1981.
- KÖCKERT, M. 1988: Verbindliches Reden von Gott in der Verkündigung des Propheten Hosea: GILern 3 (1988) 105-119.
- KRUGER, P.A. 1992: The Marriage Metaphor in Hosea 2:4-17 against its Near Eastern background: OTEs 5 (1992) 7-25.
- MACINTOSH, A.A. 1997: Hosea: ICC, Edinburgh 1997.
- MAIER, Chr. 2003: Tochter Zion im Jeremiabuch. Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund, in: FISCHER, I. / SCHMID, K. / WILLIAMSON, H.G.M. (Hrsg.), Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von RADS (1901–1971) Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, Münster 2003, 157-167.
- MAZALEYRAT, J. / MOLINIÉ, G. 1989: Vocabulaire de la stylistique, Paris 1989.
- MOSIS, R. 1989: Die Wiederherstellung Israels. Zur anthropologischen Dimension des verheißenen Heils nach Hos 2,16f, in: MOSIS, R. / RUPPERT, L. (Hrsg.), Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. FS A. DEISSLER, Freiburg i.Br. u.a. 1989, 110-133.
- NIEHR, H. 1989: Art. עָרִים: ThWAT VI (1989) 375-380.
- 1998: Religionen in Israels Umwelt, Würzburg 1998.

- NWAORU, E. 1999: The Imagery in the Prophecy of Hosea. A Literary and Exegetical Survey of Hosea's Metaphors and Similes: ÄAT 41, Wiesbaden 1999.
- OESTREICH, B. 1998: Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8), Frankfurt 1998.
- PODELLA, Th. 1996: Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestaltbarkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt: FAT 15, Tübingen 1996.
- RAD, G. VON 1952/1953: Typologische Auslegung des Alten Testaments: EvTh 12/13 (1952/1953) 17-33.
- RENAUD, B. 1980: Genèse et unité rédactionnelle de Os 2, RevSR 54, 1980, 1-20.
- 1982: Le livret d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition: RevSR 56 (1982) 159-178.
- RICŒUR, P. 1974: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: RICŒUR, P. / JÜNGEL, E., Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 45-70.
- RUDOLPH, W. 1966: Hosea: KAT 13,1, Gütersloh 1966.
- SEIFERT, B. 1996: Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch: FRLANT 166, Göttingen 1996.
- STIENSTRA, N. 1993: YHWH is the Husband of His People. Analysis of a biblical metaphor with special reference to translation, Kampen 1993.
- TOSATO, A. 2001: Il matrimonio israelitico: una teoria generale. Nuova prefazione, presentazione e bibliografia: AnBib 100, Roma 2001.
- VOGELS, W. 1988: Hosea's Gift to Gomer (Hos 3,2): Bib. 69 (1988) 412-421.
- WACKER, M.-Th. 1996: Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch: HBS 8, Freiburg i.Br. u.a. 1996.
- WEIDER, A. 1993: Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesbild: fzb 71, Würzburg 1993.
- WÉNIN, A. 2003: Le serpent, le taurillon et le baal. Variation sur l'idolâtrie dans le premier Testament: RTL 34 (2003) 27-42.
- WESTENHOLZ, J.G. 1995: Heilige Hochzeit und kultische Prostitution: WuD 23 (1995) 43-62.
- WOLFF, H.W. 1976: Dodekapropheten 1: Hosea: BK.AT 14,1, Neukirchen-Vluyn 1976.
- XELLA, P. 1999: Die ugaritische Religion: Methodologische und kulturhistorische Betrachtungen, in: KROPP, M. / WAGNER, A. (Hrsg.), 'Schnittpunkt' Ugarit, Frankfurt 1999, 285-302.
- YADIN, Y. / GREENFIELD, J.C. / YARDENI, A. 1994: Babatha's *Ketubba*: IEJ 44 (1994) 75-101.
- YEE, G.A. 2001: „She is not my Wife and I am not her Husband“: A Materialist Analysis of Hosea 1-2: Biblical Interpretation 9 (2001) 345-383.
- ZIMMERMANN, R. 2000: Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch: ThZ 56 (2000) 108-133.