

Biblische Theologie und Männerphantasie

Das Beispiel Hos 1-3

Marie-Theres Wacker

1. Annäherungen

Bibelillustrationen als Hermeneutinnen des biblischen Wortes können eine wertvolle Hilfe sein, in einem bekannten Text neue Dimensionen zu entdecken oder sich Unbekanntes auf ein-sichtige Weise allererst erschließen zu lassen. Solcherart Hilfe nimmt eine feministische Exegese umso bereitwilliger in Anspruch, als es ihr über eine strikt bibelwissenschaftliche Arbeit hinaus immer auch darum geht, einen biblischen Text mit den Erfahrungen heutiger Frauen kritisch ins Gespräch zu bringen, die Fremdheit seiner andersartigen Welt oder auch gerade seine vermeintliche Vertrautheit und damit Abnutzung aber oftmals den Zugang versperren.

Unter den insgesamt nicht sehr zahl- und variationsreichen Bildmotiven zum Buch des Propheten Hosea¹, dem ersten der sogenannten Zwölf Kleinen Propheten, sind die Eingangskapitel Hos 1-3 insgesamt in den Blick gefaßt bei einem ikonographischen Typ, den exemplarisch ein Holzschnitt, gefunden in einer niederländischen Bibel des 17. Jahrhunderts aus dem ehemaligen Birgittenkloster meiner Heimatstadt Kaldenkirchen², repräsentiert.

Im Vordergrund links der Prophet, gestikulierend, sprechend, rechts in einer Gruppe zusammengedrängt eine Frau – Gomer, die Frau Hoseas, mit ihren drei Kindern, dem ältesten Sohn, der Tochter und dem kleinsten Sohn in ihren Armen, dem sie sich betont und fast versunken zuwendet, so, als kümmer sie das Reden ihres Mannes keineswegs. Im Hintergrund die Silhouette einer Stadt, wohl Samaria, die Hauptstadt des Nordreiches Israel, wo der Prophet Hosea im 8. vorchristlichen Jahrhundert aufgetreten ist. Darüber eine außerordentlich griesgrämig dreinschauende Sonne, deren Strahlen zwar den Hosea, nicht aber die Gomer mit ihren Kindern erreichen und darin noch einmal die Aussage unterstreichen: der Prophet scheint sein Gegenüber mit seiner Botschaft durchaus nicht zu treffen.

¹ Vgl. als m.W. einzigen Überblick den Artikel "Osee" (J.Paul – W.Busch) im Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. v. Engelbert Kirschbaum. Sonderausgabe, Freiburg 1990, Bd. 3, 358f. Das dort herangezogene Material datiert allerdings fast ausschließlich aus dem 11.-12. Jh.

² Ich danke Pastor Johannes Keil, ehem. Pfarrer von St. Clemens, Kaldenkirchen, für die drucktechnische Aufbereitung des Bildes und Pastor Klaus Dors, seinem Nachfolger, für die freundliche Erteilung der Abdruckerlaubnis.



1.1 Das Skandalon der Prophetenehe (Hos 1,2)

Was nun hat es mit dieser Botschaft des Hosea auf sich, und wie ist seine Familie darin verwickelt? Gleich der Eingang des Buches führt mitten in ein Drama hinein: "Am Anfang, da Gott durch Hosea sprach, da sagte Gott zu Hosea: Geh hin, nimm dir ein Hurenweib und hurerische Kinder, denn wie eine Hure läuft das Land weg von Gott" (Hos 1,2). Bibelausleger seit zweitausend Jahren sind immer wieder über diesen Satz gestolpert: wie kann Gott seinem Propheten zumuten, die Ehe mit einer Frau einzugehen, von der klar ist, daß sie ihn betrügen, daß sie die Ehe brechen wird? Gilt denn das sechste Gebot nicht mehr? Der Prophetentargum etwa, die jüdisch-aramäische Übersetzung des Hoseabuches, deren Alter bis nahe an die Zeit des Neuen Testaments heranreichen dürfte, sah sich theologisch berechtigt, die skandalöse Ehe schlicht wegzübersetzen. Der entsprechende Satz lautet dort: "Geh, weissage eine Prophetie über die götzendienerische Stadt, weil sie fortfahren zu sündigen, denn lauter Götzendienst treiben sie"³. Offensichtlich wird hier die "Hurerei" der Frau, einer breiten bereits innerbiblischen Auslegungstradition gemäß, auf Götzendienst hin gedeutet und die Frau – vgl. die Auffassung des Holzschnitts! – mit ihren Kindern als sprechendes Symbol einer Stadt gesehen. Seit dem Altertum wurden sodann zwei Interpretationsweisen entwickelt, die die Ehe Hoseas aus der Realität wegverlegten, gleichsam den Propheten von dieser Frau befreiten – und Gott befreiten von dem Vorwurf der Durchbrechung seiner ei-

³ Übersetzung nach August Wünsche, *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim, der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Ezra und David Kimchi*. Leipzig 1868, 2.

genen Sittengesetze: die eine ist die sogenannte Visionshypothese, die davon ausgeht, das in den ersten drei Kapiteln des Hoseabuches Geschilderte habe sich nicht in der realen Wirklichkeit abgespielt, sondern nur im prophetisch-extatischen Innenleben, die andere die Allegoriehypothese, die mit der aufrüttelnden Rhetorik derber Metaphern rechnet, dh. die von der Hurenehe Hoseas handelnden Texte als rein literarische Konstrukte des Propheten versteht, entworfen zur Illustration des Abfalls Israels von seinem Gott⁴.

Wie dem auch sei – das Hoseabuch sieht den Propheten in einer Ehe mit einer Frau verbunden, die ihrerseits anderen Männern nachläuft. Prägnanter übersetzt stellt sich diese Konstellation so dar: "Gott sagte zu Hosea: Geh hin, nimm dir eine als geil bekannte Frau und habe mit ihr ebensolche Kinder, denn in geiler Lust läuft das Land weg von seinem Gott". Die Gemeinsamkeit von Auftrag und Deutung, gleichsam das *tertium comparationis*, liegt genau in der anstößigen Rede von Geilheit: das Land, wohl eine Metapher für Israel, benimmt sich Gott gegenüber wie eine Nymphomanin – bei der Frau des Propheten soll es ebenso sein. Die in der Hosealiteratur gängige Übersetzung mit "Hurerei" und das Bild der Frau des Hosea als einer Hure treffen die gemeinte Wirklichkeit also nicht; hier ist vielmehr bereits eine erste Männerphantasie über das "wahre Wesen" von Huren am Werk. Demgegenüber soll gleich von vornherein diese Differenz festgehalten werden: Die Frau des Propheten ist nicht als Hure vorzustellen, also als eine Frau, die ihren Körper verkauft, um damit ihren Lebensunterhalt zu verdienen, sondern als eine Frau, die hinter Männern her ist⁵. Und gerade als solche repräsentiert sie das Verhalten des Landes, das sich abgöttisch von seinem Gott abwendet. Auf der anderen Seite gerät der Prophet in die Rolle des Repräsentanten Gottes in diesem Geschehen. Hosea soll mit seiner eigenen Familie vergegenwärtigen, was Gott mit seinem götzdienenrischen Volk durchmacht. Dabei glaube ich persönlich zwar nicht, daß der historische Hosea, der Prophet des 8. vorchr. Jahrhunderts im Nordreich Israel, tatsächlich eine Erotomanin geheiratet hat⁶, glaube aber, daß diejenigen, die Hos 1,2 niedergeschrieben haben, in jedem Fall diesen Eindruck erwecken wollten: in ihrem Prophetenverständnis ist es die Aufgabe Hoseas, das durch Worte vermittelte Handeln Gottes durch das seine Worte begleitende Handeln des Propheten darzustellen.

⁴ Eine instruktive Monographie zu den Wegen und Irrwegen der Ausdeutung von Hoseas Ehe schrieb Stefan Bitter, *Die Ehe des Propheten Hosea. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*. Göttinger theol. Arbeiten 3. Göttingen 1975.

⁵ Dem kommt nahe die Jerusalemer Bibelübersetzung, die die Frau als "buhlerisches Weib" bezeichnet. Die Einheitsübersetzung (übernommen in die Neue Jerusalem Bibel) nennt Hoseas Frau eine "Kultdirne", verengt damit m.E. aber unzulässig auf eine angenommene kultische Funktion dieser Frau. Zur sog. "Kultprostitution" vgl. Marie-Theres Wacker, *Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? Zur sog. Kultprostitution im biblischen Israel und im hinduistischen Indien*, in: Rainer Kessler – Renate Jost – Christoph Raisig (Hrsg.), *Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung*. Fribourg – Luzern 1992, 47-84.

⁶ Hos 1,2 ist unter literarkritischer Perspektive als erweiterter Text zu betrachten, dem wohl die Kennzeichnung der Frau als "hurerisch" und die Nennung der Kinder hinzugefügt wurden. Vgl. exemplarisch Lothar Ruppert, *Beobachtungen zur Literar- und Kompositionskritik von Hosea 1-3*, in: ders. – Peter Weimar – Erich Zenger (Hrsg.), *Kinder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten*. FS J.Schreiner. Würzburg 1982, 163-182.

1.2 *Familiendrama im Hause JHWHs (Hos 1-3)*

Damit ist die Leitperspektive der ersten drei Kapitel des Hoseabuches vorgegeben. Hos 1,2-9 handelt von der Einlösung des Auftrags Gottes an den Propheten; Hosea heiratet eine Frau namens Gomer, Tochter Diblaims, und sie bekommt drei Kinder, denen Hosea merkwürdige unheilträchtige Namen geben soll. Diese Namen – "Jisreel", "Unerbarmt" und "Nicht-mein-Volk" – werden im Text selbst gedeutet auf Stufen der Abwendung JHWHs von Israel: zunächst (1,4-5) geht es um die Blutschuld des Königshauses, dem dafür ein Ende gesetzt wird, dann (1,6-7) um den Entzug des vergebenden Erbarmens für Israel und schließlich (1,8-9) um die Aufkündigung einer Beziehung zwischen JHWH und Israel überhaupt: "Ihr seid nicht mein Volk und ich bin nicht euer 'Ich-Bin'". Die drei Kinder der Gomer verweisen also auf das Volk Israel in seiner zunehmenden Entfernung von seinem Gott. Genau am Punkt der tiefsten Entzweiung aber schlägt das Prophetenwort abrupt um (2,1-3): die Kinder Israels werden dereinst wieder von ihrem Gott angenommen und geschwisterlich zueinander zurückfinden.

Im mittleren Abschnitt, Hos 2,4-25, liegt eine Gleichnisrede mit allegorischen Elementen vor; hier spricht Gott selbst in der Rolle des eifersüchtig zwischen Enttäuschung, Wut und Liebe hin- und hergerissenen Ehemannes. Hosea und Gomer sind nicht direkt im Spiel; die Einleitung dieser Rede, die die Kinder einer Frau auffordert, mit ihrer Mutter einen Familienstreit zu führen (2,4), scheint aber transparent auf die Familie des Propheten. Auch hier geht es um eine Frau, die Männern, "Liebhabern", nachläuft, statt ihrem Ehemann treu zu bleiben (v. 7). Diese Anklage ist im Kontext des gesamten Hoseabuches entschlüsselbar als an Israel gerichteter Vorwurf des Götzendienstes, der sich sowohl auf andere Gottheiten neben JHWH als auch auf von Hosea abgelehnte Formen der kultischen Verehrung JHWHs selbst beziehen kann. Ab v. 8 greift der Sprechende, greift JHWH selbst in das Geschehen ein, und zwar dreifach: er kündigt zunächst an, die Wege der Frau zu versperren, damit sie nicht mehr zu ihren Liebhabern gelangen kann (2,8-9). In einem weiteren Schritt (2,10ff) will er ihr Nahrung und Kleidung entziehen und sie bloßstellen. Dann aber folgt ein Eingreifen ganz anderer Art (v. 16-17): JHWH appelliert an das Herz, an den Verstand der Frau und erreicht, daß sie sich ihm wieder zuwendet. Nun kann, wiederum in drei Etappen, die Versöhnung folgen: wenn die Frau, Israel, den Götzen-Namen "Baal" für ihren Gott vergißt (v. 18-19), dann wird auch die Tierwelt wieder mit Israel versöhnt werden (v. 20), statt ihm zu schaden (v. 14), und kann JHWH mit Israel in eine neue Verbindung treten (21-22), kann schließlich eine Antwortkette vom Himmel herab zur Erde in Bewegung gesetzt werden, die das friedvolle und fruchtbare Gedeihen Israels ermöglicht (23-24) und Israel in die Lage versetzt, JHWH als seinen Gott anzuerkennen (v. 25).

Das dritte Kapitel greift wieder auf das Gegenüber zwischen JHWH und seinem Propheten zurück und stellt es unter das – in Hos 3,1 viermal variierte – Leitmotiv des "Liebens": Hosea soll noch einmal einer Frau gegenübertreten, die das götzendienerische Treiben der Israeliten repräsentiert. Die meisten Ausleger der Texte gehen davon aus, daß mit dieser namenlos bleibenden Frau ebenfalls die Gomer gemeint ist. Hosea bringt die Frau unter seinen Zugriff (3,2) und verbietet

ihr jeglichen Verkehr mit Männern (v.3), Zeichen für Israels Verlust von Staatspitze und Opferkult (3,4). Auch hier beschließt das Kapitel eine Vision der schließlichen Umkehr Israels zu seinem Gott (3,5).

Die ersten drei Kapitel des Hoseabuches in ihrer jetzigen Gestalt⁷ wollen also offenbar in mehreren Szenen ein Drama entwerfen, das Drama des Weges Gottes mit seinem Volk, der durch einen Zustand völliger Entzweiung hindurchgeht, am Ende aber doch Versöhnung aufscheinen läßt. In dieses Drama zwischen JHWH und Israel ist die Familiengeschichte des Hosea, der Gomer und ihrer Kinder hineinverwoben. So hat es auch der Holzschnitt aufgefaßt: Hosea steht allein der Frau mit den Kindern gegenüber, deren Verweischarakter auf Land und Volk Israel durch die Stadt im Hintergrund angedeutet wird. Die Sonne darf wohl nicht zuletzt als Gottessymbol aufgefaßt werden – ihre Strahlen erreichen zwar den Propheten, in dem und durch den das Wort Gottes an Israel ergeht, reichen aber nicht an Israel heran. Thema des Holzschnitts ist die Entzweiung zwischen Gott und Israel, zwischen dem Propheten und der Frau mit ihren Kindern.

1.3 Zum eigenen biblisch-hermeneutischen Ansatz

Was an dieser Illustration wie auch am biblischen Text auffällt, ist die ausgeprägte geschlechtsspezifische Metaphorik, mit der das Verhältnis Gottes zu Israel bzw. das Verhältnis Israels zu seinem Gott dargestellt werden. Der Prophet, der eine Frau heiraten soll, steht für Gott selbst, der in einer Mann-Frau-Beziehung zu Israel gedacht ist, d.h. hier eindeutig männlich personifiziert erscheint. Das Göttliche ist hier also mit dem Männlichen zusammengebracht, das Menschliche aber, genauer: das Menschlich-Schuldige und Erlösungsbedürftige, ist durch die Frau, durch das Weibliche repräsentiert⁸. Dieserart Symbolik läuft, so haben feministische Theologinnen in den letzten zwei Jahrzehnten immer wieder mit guten Gründen geäußert, Gefahr, für eine androzentrische und d.h. tendentiell oder offen frauenfeindliche christliche Anthropologie und Theologie vereinnahmt zu werden. Daß ein solcher Verdacht gerade auch für die Exegese und Wirkungsgeschichte von Hos 1-3 zu Recht besteht, möchte ich im folgenden an einigen ausgewählten und in ihrer Differenziertheit durchaus *nicht* unbedingt repräsentativen Interpretationen zeigen (2). Dann aber werden wir uns noch einmal dem biblischen Text selbst zuwenden müssen und fragen, wie es gelingen kann, ihn in einer Weise auszulegen, die Frauen wie Männer gleichermaßen als mündige Menschen vor Gott ernstnimmt (3).

⁷ Hier und im folgenden wird auf Literarkritik bewußt verzichtet; es geht um die bibeltheologischen Implikationen des vorliegenden Textes.

⁸ Das Geschlecht ihrer drei Kinder spielt hier keine Rolle; sie gehören in Hos 1 ganz auf die Seite der Frau.

2. Männerzentrierte Auslegungen

2.1 *Hans Urs von Balthasar und Hans Walther Wolff: Hos 1-3 als androzentrische Ekklesiologie*

Ich setze ein mit den Anmutungen eines der bekanntesten katholischen Theologen unseres Jahrhunderts, Hans Urs von Balthasar. Ihm kommt unbestreitbar das Verdienst zu, das Thema der immer auch durch unser weibliches oder männliches Geschlecht bestimmten Sichtweise von Gott und der Welt aufgegriffen und anreflektiert zu haben, ein Thema, das für die feministische Theologie zentral ist, von männlichen Theologen jedoch im allgemeinen bewußt oder unbewußt eher ausgeklammert wird. Hans Urs von Balthasar kommt explizit vor allem in seinen Traktaten zur Ekklesiologie auf die Polarität des Weiblichen bzw. Männlichen zu sprechen: in der Ekklesiologie legt sich dies Thema dadurch nahe, daß die christliche Tradition die Kirche als die Braut Christi sieht. Der Sammelband mit Aufsätzen Hans Urs von Balthasars zur Ekklesiologie trägt denn auch den Titel "Sponsa Verbi" – die Braut des Wortes⁹.

Einer dieser Beiträge nun wirft das Problem auf, daß man nicht nur die Brautmetaphorik von Schrift und Tradition systematisch weiterführen dürfe, sondern sich auch der Figur der Hure, wie sie in der Schrift nicht selten ist, als Bild der sündigen Kirche zu stellen habe. In Aufnahme einer breitbezeugten patristischen Tradition überschreibt er seinen entsprechenden Beitrag mit dem Titel "Casta Meretrix" – die keusche Hure¹⁰ und stellt Dirnengestalten der Bibel und ihre Deutung in der Tradition in der Absicht zusammen, an ihnen Typen kirchlicher Verfehlung und Erlösungsbedürftigkeit festzumachen. Für die Typologisierung von Hos 1-3 nun aufschlußreich sind der vierte und fünfte Abschnitt seines Beitrags, überschrieben zum einen "Das Motiv Rahab. Rettung und Reinigung der Dirne"¹¹ und zum anderen "Das Motiv Osee. Erlösung durch Verbindung mit der Dirne"¹². Rahab ist die Hure aus dem biblischen Buch Josua, die durch eine List zwei israelitische Kundschafter vor ihren eigenen Landsleuten rettet und ihre Heimatstadt Jericho dem Heer der Israeliten öffnet, um dafür mit ihrer Familie verschont zu werden (Jos 2; 6). Als ihr Charakteristicum gilt demnach eigenständiges Handeln und Tatkraft. Entsprechend führt Hans Urs von Balthasar aus: "Im Thema Rahab ist das Weib die Hauptperson; durch ihren Glauben oder durch ihre Werke wird sie gereinigt und gerettet"¹³. Die Parallele zur Kirche liegt auf der Hand: im Fall Rahab geht es um den rettenden Glauben, den die Kirche selbst aufbringt – so wird, mag die geneigte Leserin denken, die Gestalt einer tatkräftigen Frau doch nicht ignoriert, so ist sie sogar gut katholisch gewürdigt. Dann jedoch fährt von Balthasar fort: "Im Thema Osee fällt Licht auf den Mann und seine verdemü-

⁹ Hans Urs von Balthasar, *Schriften zur Theologie II*. Einsiedeln 1961.

¹⁰ In: *Skizzen zur Theologie II*, 203-305 = ders., *Wer ist die Kirche?* Herder-TB 239. Freiburg 1965, 55-136 – die Keuschheit bezieht sich auf die bräutliche Jungfräulichkeit der Kirche Christus gegenüber.

¹¹ (1961) 222 bzw. (1965) 70.

¹² (1961) 239 bzw. (1965) 84.

¹³ (1961) 239 bzw. (1965) 84.

tigende Tat: Osee ist das Bild der Barmherzigkeit Gottes und seiner sich ins Äußerste erniedrigenden Liebe, und nur durch diese Liebe wird die Dirne Israel, Gleichnis der Menschheitskirche, gerettet und ihre Nachkommenschaft umgetauft. Erst hier gewinnt das Thema seine handgreifliche Tiefe¹⁴.

Ich will hier nicht das Bild des "Umtaufens" im Zusammenhang der Rede von Israel kritisieren, das eine sprachliche Unsensibilität gegenüber dem Judentum verrät, wie sie an sich für von Balthasar nicht unbedingt typisch ist. Ich will auch nicht auf der Frage insistieren, was die Rede von "handgreiflicher Tiefe" angesichts eines Textes soll, der äußerst "handgreiflich" die Demütigung der Frau beschreibt (vgl. Hos 2,11-12). Mir geht es vielmehr um den Hinweis darauf, wie hier der Schwerpunkt von Rahab auf Hosea, vom weiblichen auf den männlichen Typus verlagert und darin wie selbstverständlich erst die eigentliche "Tiefe" erkannt wird. Das Problem besteht darin, daß eine festzuhaltende theologische Wahrheit, die Entäußerung Gottes in der Menschwerdung und damit das vorgängige erlösende Handeln Gottes, gebunden erscheint an das männlich bestimmte Bild, und in der Konsequenz Bilder weiblicher Aktivität abgewertet werden müssen, wo es um das theologisch Eigentliche geht. So kann es nicht verwundern, daß Hans Urs von Balthasar in einer Studie von 1978 mit dem Titel "Die Sendung der Frau in der Kirche" die Nicht-Aktivität des Weiblichen, das In-Sich-Ruhen bzw. das bräutliche Empfangen, gegenüber dem Männlich-Aktiven auch als dessen Wesensbestimmung ansieht und daraus die Nichtzulaßbarkeit von Frauen zum Priesteramt abgeleitet hat¹⁵.

Auf protestantischer Seite hat im übrigen diese Art der typologischen Exegese pointiert einer der meistrezipierten Hosea-Exegeten dieses Jahrhunderts, Hans Walter Wolff, vertreten¹⁶. In einer Predigt zu Hos 2,21-22 mit dem klangvollen Titel "Die Hochzeit der Hure"¹⁷ bezieht auch er das Hurenbild kritisch auf die kirchliche Realität seiner Gegenwart, allerdings in nicht weniger bedenklicher Weise. So spricht er etwa von "jene(r) schmutzige(n) Hure Israel", eine schlicht frauenverachtende Bemerkung, von ihrem inhärenten Antijudaismus ganz zu schweigen, oder hält, der Implikationen seiner Metapher wohl nicht einmal bewußt, fest, daß das Bild der Hure nur "die untere Hälfte" der heilschaffenden Wirklichkeit darstelle¹⁸. Mit den genannten Beobachtungen will ich keineswegs diese Art der Bibelhermeneutik, eine typologische Deutung biblischer Gestalten auf die Wirklichkeit der christlichen Kirche hin, desavouieren; sie erscheint mir als solche sogar recht anregend. Problematisch ist vielmehr die dahinterstehende Geschlechtermetaphysik mitsamt ihrer harten Ausgrenzung nicht der (bürgerlich-an-

¹⁴ (1961) 239f bzw. (1965) 85.

¹⁵ Deutschsprachige Redaktion des "Osservatore Romano" (Hrsg.), Die Sendung der Frau in der Kirche. Die Erklärung "Inter insigniores" der Kongregation für die Glaubenslehre mit Kommentar und theologischen Studien. Kevelaer 1978. Darin: Hans-Urs von Balthasar, Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?, 54-57.

¹⁶ Grundlegend sein in mehrere Sprachen übersetzter Kommentar: Hans Walter Wolff, Dodekapropheten I. Hosea. BK XIV/1. Neukirchen-Vluyn 1976.

¹⁷ Hans Walter Wolff, Die Hochzeit der Hure. Hosea heute. München 1969, 54-61 – die Predigt trägt den Titel des Buches.

¹⁸ Wolff, aaO. 61.

drozentrischen) Norm entsprechender Frauenrollen, eine de facto frauenfeindliche, da aus männlicher Sicht die Frauen de-finierende Anthropologie, für die die typologische Methode sehr anfällig zu sein scheint.

2.2 *Walter Vogels und Bernard Renaud: Hos 1-3 als androzentrische Eheologie*

Als Beispiel für die in der historisch-kritischen Exegese gängige, aber in diesem Fall besonders sorgfältig am Hoseatext selbst begründete und explizierte bibeltheologische Position zu Hos 1-3 sei die Auslegung zu Hos 1-3 von dem in Ottawa/Kanada lehrenden Exegeten Walter Vogels¹⁹ vorgestellt. Vogels geht von der Beobachtung aus, daß sich die Makrostruktur des Textzusammenhangs als konzentrische darbietet – zwei narrativ geprägte und am Leben des Propheten orientierte Einheiten, Kap. 1 – 2,3 und Kap. 3, rahmen eine umfangreiche JHWH-rede, 2,4-25. Innerhalb dieser JHWHrede nun machen, so Vogels, die Verse 2,4-5 den Eindruck, als setzten sie ebenfalls die Ebene Hosea-Gomer voraus: angesprochen scheinen die Kinder Gomers, sich gegen ihre Mutter zu wenden, und erst mitten in v.5, wo es um Bilder des dünnen Landes geht, wechselt die Rede auf die symbolische Ebene des gestörten Verhältnisses zwischen Israel und seinem Gott über. Ebenso ist auch am Ende des 2. Kapitels bereits gleichsam eine Vorbereitung des Textes zur Rückkehr auf die Ebene der prophetischen Erfahrung zu konstatieren: es erscheinen die Namen der Kinder des Propheten wieder (v. 24f). Durch diese Zusammenordnung der Texte und ihre Verschränkung der Ebenen wird nach Vogels deutlich, daß der "Fall Hosea-Gomer" und der "Fall JHWH-Israel" aufeinander bezogen betrachtet werden sollen. Wie dies zu geschehen hat, auch dazu leite der Text an: für seine Verfasser stelle ja das Leben bzw. Handeln des Propheten Ausgangs- und Endpunkt ihrer theologischen Reflexion dar, und diesem Duktus, den der Aufbau von Hos 1 über 2 bis 3 biete, sei zu folgen. Hosea hat demnach eine Frau geheiratet, die sich als ehebrüchig erwies, und ist über diese schmerzliche Eheerfahrung zur Reflexion auf das Leiden Gottes an seinem abgöttischen Volk gelangt. Er hat sich von seiner Frau trennen wollen, wie 2,4-5 belegen, dann aber ein prophetisches Wort erfahren, das ihm die Vergebungsbereitschaft Gottes Israel gegenüber deutlich machte: in der JHWHrede Hos 2 erfolgt dieser Umschlag von Gottes Klage und Anklage zur Vergebungsbereitschaft in den Versen 2,16-17, und zwar in geradezu paradoxer Form, so die Paradoxie von Gottes Handeln veranschaulichend: der Struktur nach handelt es sich in Hos 2,16-17 um ein Gerichtswort (vgl. den ebenfalls mit "darum" eröffneten Abschnitt Hos 2,8-9); dem Inhalt nach aber liegt in 2,16-17 eine Heilszusage vor. Diese Heilszusage, die Hosea weitergeben darf, führe ihn nun dazu, auch seine eigene Ehe wieder in Ordnung zu bringen – wovon Hos 3 erzähle.

Für Vogels ist es demnach essentiell, daß das in Hos 1-3 durchgearbeitete Beziehungsverhältnis zwischen JHWH und Israel, das in der Ehe des Propheten ab-

¹⁹ Walter Vogels, "Osée-Gomer" car et comme "Yahweh-Israël", in: NRT 103 (1981) 711-727. Vogels' Analyse ist die bisher einzige Auslegung von Hos 1-3, die konsequent eine "synchrone" Perspektive einnimmt, also auf entstehungsgeschichtliche Erwägungen verzichtet.

gebildet wird, nach dem Willen der Verfasser von Hos 1-3 nicht nur in seiner gestörten Version Auswirkungen im Leben der Eheleute Gomer und Hosea hat, sondern auch in seinen positiven Dimensionen. Hosea erlebt nicht nur die untreue Gomer, sondern auch die nach Kap.3 zurückgewonnene Ehefrau und die wiederhergestellte Beziehung zu ihr. Zu dieser Folgerung gelangt Vogels aufgrund einer doppelten Voraussetzung: zum einen betont er die Konzentrik der Komposition Hos 1-3, die von der Erfahrung des Propheten in Hos 1 zurückführe zur Erfahrung des Propheten in Hos 3, und zum anderen und darauf aufbauend geht er von einem psychologisierenden Offenbarungsverständnis der Autoren von Hos 1-3 aus: demnach wäre Hosea aufgrund der Reflexion über seine leidvolle Eheerfahrung zur Theologie des Leidens Gottes an Israel vorgestoßen. Damit nimmt er einen Erklärungsansatz auf, der in der neuzeitlichen Auslegungsgeschichte zum Hoseabuch sehr verbreitet ist: seine unglückliche Ehe sei den Propheten zum Auslöser geworden für eine Reflexion darüber, wie es mit Israel und seinem Gott bestellt ist, und diese Reflexion verschmelze den Propheten dann mit der Offenbarung Gottes. Wird dieser Ansatz dann noch mit den Spekulationen über eine erfolgte sanatio der Prophetenehe verbunden, so entsteht, wie in der Auslegungsliteratur zu Hos 1-3 reichlich nachzulesen, das Bild des edelmütigen, über sich selbst hinauswachsenden, ja heroischen Mannes, der sich nicht zu schade ist, seine ach so tief gesunkene Frau heimzuholen, allerdings, um einen Rest männlicher Würde zu wahren, sie immerhin einige Zeit einsperren muß – so wird dann Hos 3,3 interpretiert – bevor sie wieder sein werden kann²⁰.

Beide von Vogels zu Hos 1-3 gemachten Voraussetzungen, die eines psychologisierenden Offenbarungsverständnisses ihrer Verfasser und auch die einer konzentrischen Struktur dieser Komposition, werden zum Ansatzpunkt einer eingehenden methodischen wie theologischen Kritik des Strasbourger Exegeten Bernard Renaud²¹. Vogels, so kritisiert Renaud, insistiere auf einer Kohärenz der Gesamtkomposition Hos 1-3, die von Erfahrung zum Symbol und wieder zurück zur Erfahrung führe. Dabei kann jedoch eine andere von Vogels selbst als zentral empfundene Strukturierung des Textes nicht in ihrem ganzen Gewicht gewürdigt werden – gemeint ist die Alternierung von Unheils- und Heilsaussagen in 1,2-9/2,1-3; 2,4-15/16-25 und 3,1-4/3,5. Diese dreifache Alternierung liegt gleichsam quer zu der konzentrischen Makrostruktur und kann ihr nicht einfach subsumiert werden. In der Tat – so wäre Renauds Kritik weiterzuführen – wirkt insbesondere die Zuordnung des eindeutig bereits die Symbolebene beschreitenden Abschnitts Hos 2,1-3 noch zur "erfahrungsorientierten" Einheit 1,2-9 bei Vogels wie eine Notlösung, die es ermöglicht, in Hos 2,4-5 noch einmal den "Fall Hosea-Gomer"

²⁰ Vgl. besonders "instruktiv" Wilhelm Caspari, Die Nachrichten über Heimat und Hausstand des Propheten Hosea und ihre Verfasser, in: NKZ 1915, 143-168 und, bereits mit interessanten religionsgeschichtlichen Überlegungen, Hans Schmidt, Die Ehe des Hosea, in: ZAW 42(1924) 245-272.

²¹ Bernard Renaud, Osée 1-3: Analyse diachronique et lecture synchronique. Problèmes de méthode, in: RSR 57(1983) 249-260; ders., Fidélité humaine et fidélité de Dieu dans le livret d'Osée 1-3, in: Revue de Droit Canon 33(1983) 184-200; vgl. auch ders., Le livret d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition, in: RSR 56(1982) 159-178. Renauds Plädoyer für eine Verbindung von synchroner und diachroner Auslegung, die die Engführungen einer rein synchron orientierten Exegese ausschaltete, bleibt hier ausgeklammert; stattdessen geht es darum, die kritischen Anmerkungen von Renaud im Sinne einer immanenten Kritik an Vogels zu entfalten.

zu vernehmen – indem er den Abschnitt 2,1-3 in seiner strukturierenden Bedeutung herunterspielt, kann er von Hos 1,9 gleichsam unmittelbar zu 2,4 weiterlesen. Muß aber demgegenüber nicht vielmehr ernstgenommen werden, daß bereits innerhalb des "Familiendramas" Hos 1,2-9 die Bildebene von vornherein²² und bei jedem Symbolnamen neu durch die jeweiligen Deutungen der Namen evoziert wird, sodaß schon in diesem ersten Kapitel eine klare Trennung zwischen dem "Fall Hosea-Gomer" und dem "Fall JHWH-Israel" gar nicht möglich ist? Und legt nicht der Abschnitt Hos 2,1-3, der die Ebene der Kinder Gomers vollends verläßt, es nahe anzunehmen, daß auch in der anschließenden Streitrede Hos 2,4ff die Ebene JHWH-Israel von vornherein mitgemeint ist, also nicht erst mitten in v. 5 beginnt?²³ Dann aber ist es auch nicht mehr zwingend, am Ende von Kap. 2 und v.a. in Hos 3 eine Rückkehr zur Erfahrungsebene, zum Eheproblem Hoseas und Gomers, anzunehmen.

Daß aber Vogels eine solche Rückkehr zum Fall Hosea-Gomer, daß er eine explizite Versöhnung zwischen Hosea und Gomer im Text von Hos 3 angedeutet finden will, dürfte nicht zuletzt auf die Suggestion der einschlägigen Auslegungsgeschichte zurückzuführen sein: Vogels unterstellt nun den Verfassern der Komposition Hos 1-3 eben jene "psychologisierenden" Überlegungen, die in der älteren Literatur üblicherweise an der Person Hoseas selbst festgemacht wurden²⁴ und dort die merkwürdigsten Blüten bis hin zu einem ganzen Eheroman des sein Herzblut in Liebe vergießenden und gleichsam das Kreuz seines Gottes tragenden Propheten getrieben haben. Demgegenüber insistiert Renaud zu Recht auf der theologischen Perspektive der Komposition, die also auch ihren Verfassern zuzusprechen ist: Gott selbst ist es, der Hosea in die Ehe mit Gomer zwingt; welcher menschlichen Vermittlungswege diese prophetische Aussage bedurfte, interessiert die Verfasser von Hos 1-3 nicht, ist vielmehr v.a. ein neuzeitliches Thema. Zudem muß, so sei hinzugefügt, betont werden, daß auch Hos 3 gerade *nicht* das Glück des neu zusammengeführten Paares Hosea-Gomer schildert, sondern nur von der endzeitlichen Umkehr *Israels* zu JHWH spricht. Aber auch Renaud vermag sich letztlich nicht von der Faszination des Gedankens loszureißen, Hos 1-3 könne Bedeutung für eine christliche Ehetheologie haben, hält er doch ebenfalls an der Identität der Frau in Hos 1 und Hos 3 fest und sieht deshalb eine Versöhnung zwischen Hosea und Gomer mit der Ansage der endzeitlichen Umkehr Israels immerhin angedeutet, so daß das Gefälle des Textes in der Tat auch für eine Theologie der Ehe fruchtbar gemacht werden dürfe: "Zum erstenmal erwartet ein Mann, ohne die Augen vor der Schwachheit der Geliebten zu verschließen, einzig von der offenbar verrückten

²² Vgl. schon die aufeinander verweisenden Kennzeichnungen von Frau und Kindern einerseits, dem "hurenden" Land andererseits in 1,2!

²³ Zudem scheint sich innerhalb dieser Rede die Entzweiung und Versöhnung mit den "Kindern" noch einmal zu wiederholen: sind, dem Dreierhythmus von 1,2-2,1.2 entsprechend, die "Kinder"/Israel bereits von JHWH akzeptiert, so stößt der Sprechende sie gemäß 2,6 (wieder) von sich, um sie zum Abschluß der Rede (2,24-25) endgültig anzunehmen. Auch hier also muß in erster Linie die Symbolebene bedacht werden.

²⁴ Renaud, RSR 57 (1983) 257ff (vgl. Anm 21) wirft Vogels vor, er gehe unbemerkt vom "literarischen" zum "historischen" Hosea über – m.E. argumentiert Vogels jedoch nicht im Blick auf den "historischen Hosea", sondern unter Beibehaltung der textorientierten Zugangsweise auf der Ebene der Verfasserpsychologie.

Ausdauer seiner eigenen Liebe das Aufkeimen einer Gefährtschaft, die sich auf einen Neubeginn einläßt ... So hat die göttliche Offenbarung die kulturellen Grenzen der israelitischen Ehe gesprengt²⁵. Was ist dies anderes, als letztlich doch der Versuchung zu erliegen, wenn auch nun über die Ebene des "symbolischen Mannes"²⁶, die Kraft der menschlichen, nein männlichen Liebe zur Bekehrung einer renitenten Frau zu beschwören? Daß auch hier wieder eine Seitenbemerkung gegen Israel, diesmal gegen dessen kulturelle Beschränkung, fällig ist, sei nur angemerkt.

2.3 Ulrich Mauser: *Hos 1-3 als Inkarnationstheologie*

Aus der mehrere hundert Titel zählenden Hosealiteratur christlicher Provenienz, die den bisher aufgedeckten Engführungen oder Verzerrungen nur selten zu entgehen vermag, hebt sich wohltuend die bereits 1971 erschienene, aber in der Hoseaexegese fast unbeachtet gebliebene Monographie von Ulrich Mauser (Pittsburg/USA) ab, der sich für die Erneuerung einer gesamtbiblischen, dh. Altes und Neues Testament umfassenden christlichen Theologie einsetzt. Unter dem Titel "Gottesbild und Menschwerdung"²⁷ legt Mauser dafür den Grund: ihm ist es darum zu tun, theologische Kategorien zu finden, mit denen sich die Einheit des Ersten ("Alten") und Zweiten ("Neuen") Testaments beschreiben läßt, und eine solche Zentralkategorie ist für ihn die der "Menschwerdung". Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, wie Mauser sie an der Theologie des Paulus expliziert, hat ihr Pendant bereits in der Theologie des Jeremiabuches und des Hoseabuches: Menschwerdung Gottes vollzieht sich nach dem Hoseabuch im Propheten, der den Auftrag erhält, in seinem eigenen Leben nicht nur darzustellen, sondern durchzustehen, was Gott mit Israel durchsteht. Die Ehe des Propheten Hosea ist keine bloße prophetische Zeichen-Handlung mehr wie etwa das Zerbrechen eines Kruges (vgl. Jer 19, 1f. 10ff) oder das Zusammenfügen eines Stabes (vgl. Ez 37, 15ff) zum Zeichen dafür, wie JHWH mit Israel verfahren wird, sondern ist Nacherleben und Durchleben von Gottes Leiden an Israel. Und umgekehrt ist das Hoseabuch voll von prophetischen Worten, die das Ringen Gottes mit seinem Zorn und seinem Mitleid wiedergeben, zeigt sich von daher auch umgekehrt, daß im Leben und Leiden des Propheten Gottes Leid in Menschengestalt sichtbar gemacht werden soll.

Mit dieser Konzentration auf den Propheten gleichsam als Inkarnation des in seiner Bindung an Israel leidenden Gottes entgeht Mauser zum einen den in der Literatur uferlosen Spekulationen darüber, ob Hosea wissentlich und willentlich eine Ehebrecherin hätte heiraten müssen oder ob die Ehe vielleicht zunächst normal verlief und sich Gomer erst später als Ehebrecherin entpuppte. Denn nur so,

²⁵ "Pour la première fois, sans fermer les yeux sur la faiblesse de l'aimée, un homme n'attend que de la persistance apparemment folle de son propre amour le réveil d'un compagnonnage qui s'apparente à un nouveau commencement... Ainsi la révélation divine a fait éclater les limites culturelles qui affectaient le mariage israélite...": Renaud, *Revue de Droit Canon* 33(1983) 200 (vgl. *Anm* 21).

²⁶ Ebd. spricht Renaud, des literarischen Charakters der Prophetengestalt bewußt, von "homme symbolique".

²⁷ Ulrich Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments*. BHTh 43. Tübingen 1971.

so wird häufig argumentiert, sei ja der ganze Bogen des Verhältnisses Israels zu Gott in das Prophetenleben hineingeholt, ein Verhältnis, das doch am Anfang, in den "Tagen der Jugend" des Exodus aus Ägypten, ein gutes war, wie es Hos 2,17 selbst festhält. Demgegenüber betont Mauser, die Beziehung Gomers und Hoseas sei gerade nicht als Zeichen für Israel gedacht, das sich dann in der Frau hätte wiedererkennen müssen, sondern sei für den Propheten selbst bestimmt, der damit gleichsam "theomorph"²⁸, gottesgestaltig gemacht werden soll. In der Tat, so scheint mir, ist damit eine zentrale Intention der Verfasser des Hoseabuches getroffen: der Prophet wird zum leidenden Gottesknecht.

Seine Konzentration auf den Aspekt der göttlichen Sym-Pathie des Propheten bzw. der prophetischen Sym-Pathie Gottes als Repräsentation gegenwärtiger Realität – ein Aspekt, der ihm im übrigen aus dem Studium des jüdischen Religionsphilosophen Abraham Heschel zugewachsen sein dürfte²⁹ – führt Mauser des weiteren dazu, auch die Spekulationen über den Verlauf der Prophetenehe abzubrechen. Vor allem stellt er die Frage, ob denn wirklich die Ehe des Hosea, womöglich noch als eine glücklich wiederhergestellte, in Hos 3 gemeint sei, ja, ob wirklich Hos 3 auf Gomer, die Frau Hoseas, bezogen werden muß. Damit nimmt er eine in der Auslegungsgeschichte durchaus vorhandene, aber eher marginale Überlegung auf, die darauf hinausläuft, in Hos 3 gehe es um eine andere Frau, die Hosea wohl nicht einmal ehelicht – davon ist im Text explizit nicht die Rede – sondern eben "erwirbt" für die im Text genannten Geld- und Naturalienwerte. Wer diese Zahlung erhält, sagt der Text ebenfalls nicht: vielleicht war sie für die Frau selbst bestimmt, vielleicht handelte es sich bei dieser Frau auch nicht um irgendeine Ehebrecherin, sondern um eine "käufliche" Frau, mit der Hosea nun handelseinig wird³⁰. Dann aber gerät auch die vierfache Rede von Liebe in Hos 3,1 in ein ganz neues Licht: es geht nicht mehr darum, daß Hosea sich der tiefgesunkenen Gomer mit einem neuen Gefühl seiner vielleicht nie ganz erloschenen Liebe zu ihr zuzuwenden soll, sondern es geht um eine Durchkreuzung allzu gerader Vorstellungen von dem, was Liebe sei. Die Frau, die Hosea angehen soll, versteht Liebe offenbar als eine Mischung von materieller Versorgung und Sexualität. Hosea soll nun die eine Komponente bestätigen – die Frau erhält bei ihm Geld und Nahrung –, die zweite Komponente jedoch nicht: wenn die Frau erwartet haben sollte, Hosea werde sie nun auch sexuell in Anspruch nehmen, wird sie darin eines anderen belehrt. Mauser nun stellt – und darin erliegt auch er einer Männerphantasie – dieses Nicht-Stattfinden des Sexualverkehrs als Verweigerung eines "Genusses" für die Frau dar: dann wäre die Deutung auf Israel, wie sie in 3,4 erfolgt, eben die, daß Israel nicht mehr im Genuß von Königtum und Opferkult bleiben kann. Aus der Perspektive der Frau selbst aber muß zumindest auch in Erwägung gezogen werden, daß sie, die ihren Körper zum Zweck ihres Lebensunterhalts verkauft, von der normalerweise erwarteten und für sie kaum a priori mit "Genuß" verbundenen

²⁸ Mauser, aaO. 76.

²⁹ Vgl. Abraham Heschel, *The Prophets*. New York 1962; vgl. ders., *Die Prophetie* (1932), Krakau 1936.

³⁰ Vgl. für diese Deutung v.a. Wilhelm Rudolph, *Hosea*. KAT XIII,1. Gütersloh 1966 und auf jüdischer Seite etwa Harold Louis Ginsberg, *Studies in Hosea 1-3*, in: *Studies in the Bible and Jewish Religion*. Festschrift Y. Kaufmann. Jerusalem 1960, 50-69.

Gegenleistung befreit wird³¹: dann erhalte die Deutung auf Israel den Akzent, daß Königtum und Kult in der Tat von Gott auch nicht erwartet werden für ein intaktes Gottesverhältnis (vgl. Hos 6,6!).

Die Entkoppelung von Hos 1-2 einerseits und Hos 3 andererseits, die Mauser vornimmt, hat noch eine weitere Konsequenz, nicht zuletzt im Hinblick auf eine feministische Auslegung dieser Texte. Nehmen wir den Einsatz in Hos 1,2 ernst, so steht als erstes Wort Gottes an diesen Propheten die Aufforderung, sein Familienleben zu einem Abbild der gestörten Beziehung Gottes zu Israel zu machen. Allerdings gehört zu diesem ersten Wort Gottes an den Propheten auch bereits die Zusicherung, es werde nicht für alle Zeiten bei einer solch gestörten Beziehung zwischen JHWH und Israel bleiben (vgl. 2,1-3 und 2,16-25). Nach Hos 3,1 erfolgt dann eine erneute Aufforderung an den Propheten, sich auf eine Beziehung zu einer Frau einzulassen. Die an diese Frau gerichteten Worte, in der Ichform wiedergegen, also vom Propheten selbst (3,3), gehen ab 4,1 nahtlos über in eine direkte Anrede an die Israeliten, die "Söhne Israels". Erst nachdem, so können wir die Logik dieses Aufbaus verdeutlichen, erst nachdem der Prophet selbst erlebt hat, wie seinem Gott zumute ist, ist er nun in der Lage, seinerseits den Israeliten, repräsentiert durch diese zweite Frau, die Worte Gottes weiterzugeben. Diese Frau, Israel, aber sitzt nun gleichsam da und hört alle Worte, die Hosea an die Israeliten richtet und die in Hos 4-14 aufgeschrieben sind; es spannt sich ein Bogen von Kap. 3 bis zu Kap. 14³², in dem abschließend noch einmal das Motiv der Umkehr Israels aufgegriffen wird.

Gerade wenn auf diese Weise das Symbol der Hure und Ehebrecherin als Leitmotiv der gesamten Prophetie des Hosea sichtbar gemacht wird, erscheint es umso bemerkenswerter, daß in der konkret durchgeführten Kritik und Anklage an die Israeliten niemals Frauen die Adressatinnen sind, sondern durchweg die mächtigen Männer Israels: die Priester, die dem einfachen Volk die wahre Gotteserkenntnis vorenthalten und sich stattdessen an dubiosen kultischen Praktiken selbst bereichern (Hos 4,4-10), die Männer des Hofes, die sich in Intrigen und Königsmorde verwickeln und zweifelhafte außenpolitische Allianzen schließen (Hos 7; 8 u.a.), die Militärs, die die Söhne des Volkes in den Krieg führen (Hos 9,13 u.a.). Die Symbolisierung des schuldigen Israel als Frau richtet sich also offenbar der Intention nach zunächst nicht gegen die konkreten Frauen³³. Warum aber, so ist dann doch zu fragen, warum dieses markante und, wie die Auslegungsgeschichte zeigt, so mißverständliche Symbol der Frau zur Kennzeichnung von Israels Schuld? Muß nicht doch auch dieses biblische Symbol selbst noch einmal kritisch, feministisch-kritisch befragt werden? Diese Fragen möchte ich in einem dritten Abschnitt wenigstens anreißen.

³¹ Hosea spielt hier also die gleiche Rolle wie Jack Lemmon in dem Film "Irma la Douce"!

³² Dieser Gedanke wurde, soweit ich sehe, zuerst vertreten von Heinrich Ewald, Die Propheten des Alten Bundes. 2 Bde. Stuttgart 1840, Bd. 1, 125.129.136, aber in der historisch-kritischen Forschung kaum rezipiert, da er unter literarkritischer sowie formgeschichtlicher Perspektive wohl unzutreffend erschien.

³³ Genaueres bei Marie-Theres Wacker, Weib-Sexu-Macht. Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches, in: dies. (Hrsg.), Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf 1987, 101-125.

3. Elemente einer feministisch-kritischen Exegese von Hos 1-3

3.1 *Patriarchalisches Eherecht: Pflichten und Rechte*

Das Zentrum von Hos 1-3, die JHWHrede Hos 2,4-25, beklagt, soviel scheint festzustehen, in deutlich allegorisierender Weise die Abkehr Israels von seinem Gott und geht von der Voraussetzung aus, daß Israel JHWH allein als seinen Gott anerkennen soll. Die niederländische feministische Exegetin Fokkelien van Dijk-Hemmes³⁴ hat nun darauf aufmerksam gemacht, daß das Verhalten der Frau und dessen Deutung hier einzig aus der Perspektive des als Eheherrn gezeichneten Sprechenden, dem seinerseits der Prophet Sprache verleiht, beschrieben werden; der Text Hos 2,4ff stellt sich von Anfang bis Ende als ein einziger großer Monolog dar; selbst die scheinbare wörtliche Rede der Frau, wie sie in 2,7 und 2,14 begegnet, ist ironisierendes, verfremdendes Referat, läßt die Frau gerade nicht selbst zu Wort kommen. Unter dieser männlich-göttlichen Perspektive stellt sich das Verhalten der Frau als Untreue und Oberflächlichkeit dar, die Frage aber wäre zu stellen, wie die Frau selbst ihr Verhalten beschreiben und bewerten würde – was ergibt sich, wenn der Text mit den Augen der Frau gegengelesen wird? Der Sprechende verweist auf ein Beziehungskonzept, das den Mann als Versorger der Frau versteht und von ihr alleinige Bindung an ihren Mann erwartet. Die Frau jedoch, soviel wird selbst aus der androzentrischen Perspektive des Textes klar, scheint diese Regelung durchaus nicht vorauszusetzen, hält es anscheinend für normal und keineswegs für verwerflich, sich an ihre Freier zu halten und von ihnen ihren Lebensunterhalt zu beziehen. Es ist, als sei die Frau sich durchaus nicht bewußt, daß ihr Verhalten in den Augen JHWHs einem Ehebruch gleichkommt; in v. 10 wird ja geradezu zugegeben: sie hat nicht *gewußt*, daß ich es war, der ihr Korn, Most und Öl gegeben hat". In Hos 2 wird demnach, ob rein auf literarisch-fiktiver Ebene oder mit Anhalt an der gesellschaftlichen Realität, sei hier dahingestellt, ein Konflikt sichtbar gemacht, in dem die androkratische monogame Ehe, vertreten durch den Sprechenden, einem an der Frau orientierten Beziehungskonzept gegenüber stehen. Gehen wir zur näheren Kennzeichnung dieses Konzepts von der Rolle der Mutter aus, denen der Sprechende die Kinder, wenn auch polemisch, zuordnet, dann könnten wir es ein mutterzentriertes (matrifokales) Konzept nennen. Gehen wir eher von der Rolle der Hure aus, kämen wir auf das Modell der sexuell selbstbestimmten oder zumindest über ihre Sexualität ihre Subsistenz selbst organisierenden Frau.³⁵

Dramatisch wird diese Auseinandersetzung nun dadurch, daß sie theologisch funktionalisiert ist: das Modell der androkratischen Ehe, für die Frau als Monogamie zu realisieren, steht für ein Gottesverhältnis Israels, das aus der Sicht des

³⁴ Fokkelien van Dijk-Hemmes, *The Imagination of Power and the Power of Imagination*, in: JSOT 44(1989) 75-88.

³⁵ Es wäre sicherlich zu schnell die Ebene gewechselt, wollte man aus diesen zunächst lediglich auf literarischer Ebene greifbaren Konstrukten unmittelbar auf eine soziale Realität im biblischen Israel schließen, in der es etwa Mutterrecht gab. Für eine solche Argumentation bedürfte es genauerer Textstudien auch aus anderen biblischen und nichtbiblischen Zusammenhängen.

Hoseabuches JHWHs Willen für Israel entspricht, das Modell der selbst ihr Leben organisierenden und dabei nicht unbedingt ehelich gebundenen Frau dagegen steht für Götzendienst. Durch solche Zuordnung werden nun umgekehrt auch die beiden Lebensformen bewertet, geschieht insbesondere eine radikale Abwertung der Hurenrolle³⁶. Damit soll keineswegs einer Verklärung der Prostitution das Wort geredet werden – eher schon geht es um eine Kritik an der in solcher Zuordnung angelegten Verklärung des zugrundeliegenden Ehekonzepts, das die Erfüllung des Frauenlebens in dieser Lebensform festzuschreiben droht, das vor allem auch die Demütigung und Bloßstellung der Frau, wie sie in Hos 2,11ff entfaltet wird, als legitimen Ausdruck eheherrlicher Gewalt zu akzeptieren scheint.³⁷ Grundsätzlich geht es hier darum, den wertend-festschreibenden Zusammenhang von Gottrede und patriarchalisch interpretierten weiblichen Rollen deutlich zu machen, der Frauen keinen Ort läßt, ihre Rollen selbst zu konturieren.

3.2 Kampf gegen die Göttin – Vermännlichung JHWHs?

Warum aber, so fragt Fokkelen van Dijk-Hemmes weiter, warum diese theologisch-literarische Abwertung frauenzentrierter Lebensformen, warum wird Israels Nicht-Anerkennung der Einzigkeit JHWHs in Gestalt einer Frau und Mutter dargestellt, die hinter Männern her ist? Die in der Exegese seit zweihundert Jahren gängigste Antwort darauf ist, daß die eigene Eheerfahrung des Propheten mit seiner untreuen Frau diese Metaphorik geradezu aufgedrängt habe, und daß vielleicht unterstützend eine Volksmythologie, nach der das Land als Gemahlin des Baal, der Landesgottheit aufgefaßt worden sei, im Hintergrund stehe. Die niederländische Exegetin bietet hier nun eine Alternative an: sollte nicht die in der Exegese zuweilen erwogene Deutung von Hos 4,11-14 auf die Kritik am Kult einer weiblichen Gottheit³⁸, einer Göttin den Schlüssel bieten, sollte nicht dieser in Hos 4 dokumentierte Streit gegen den Kult einer Göttin den unmittelbaren Anlaß für die Metaphern in Kap. 2 geboten haben? Sie verweist insbesondere auf die beiden Kapiteln gemeinsame polemische Rede von Hurerei.³⁹ Eine weitere Stütze dieser These erbringt die ikonographische Auswertung des Bildmaterials insbesondere aus dem Samaria des 8. vorchristlichen Jahrhunderts: v.a. sind bemerkenswert die aufgefundenen Fragmente von kleinen Plaquetten einer *dea lactans*, einer ein Kind nährenden Mutter, und ein kleines Elfenbein eines geschmückten Frauenkopfes im Fenster über einer Tempelbalustrade, zu deuten auf die Göttin als Liebesgöttin⁴⁰. Es ist auffällig, daß die Frau in Hos 2 gerade diejenigen Züge besitzt, die nach

³⁶ Wie sie bei Hans Urs von Balthasar und Hans Walther Wolff, wie zu sehen war, konsequent weitergedacht wird.

³⁷ Zu diesem Aspekt der Gewalt gegen Frauen bes. in Hos 2 vgl. T.Drorah Setel, *Propheten und Pornographie. Weibliche sexuelle Metaphorik bei Hosea*, in: Letty M.Russell, *Befreien wir das Wort*. München 1989, 101-112 und v.a. Renita Weems, *Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?*, in: *Semeia* 47(1989) 87-104.

³⁸ In der älteren Literatur zumeist an "Holz und Stab" in Hos 4,12 festgemacht; der Kommentar von Francis I.Andersen – David N. Freedman, *Hosea*. Garden City/NY 1980, 366f verweist auf die Rede vom "Hurengeist" als Anspielung auf eine weibliche Gottheit.

³⁹ Vgl. Hos 2,4.7 und 4,10.12-14.15.18.

⁴⁰ Zu beidem vgl. Othmar Keel – Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*. QD 134. Freiburg 1992, 225-27.381-83.

Ausweis der bildlichen Darstellungen die Göttinvorstellung der Zeit Hoseas bestimmen: das Mütterliche der *dea lactans* und der Blick nach Freiern wie die "Frau am Fenster". So hat es viel Plausibilität anzunehmen, daß in Hos 2 implizit eine Auseinandersetzung mit der Macht der Göttin geführt wird.⁴¹

Diese implizite Auseinandersetzung mit der Göttin nun geschieht entsprechend erkennbarer Differenzierungen in Hos 2 auf zwei Ebenen. Eine erste Ebene, auf die sich Fokkelien van Dijk-Hemmes konzentriert, ist konstituiert über die Differenz zwischen Kindern und Mutter. Nach dem Texteingang in Hos 2,4 hat der Sprechende die deutliche Absicht, die Kinder von ihrer Mutter zu distanzieren, erklärt sie aber am Schluß des Textes (vgl. v. 25) zu seinen eigenen Kindern. Diese Bewegung läßt sich entschlüsseln als der prophetische Kampf gegen die Macht der Göttin in Israel und für die Anerkennung JHWHs allein: Israel soll sich von seiner Mutter, soll sich von der Göttin abwenden und wird dann von Gott als Kind akzeptiert. Wird auf einer zweiten Ebene das Gegenüber JHWHs zur Frau in den Blick genommen, so scheint darin das Verhältnis des Gottes Israels zur Göttin geklärt. Zunächst: ein weiblich-göttliches Gegenüber JHWHs kann es nicht geben, wenn einzig JHWH Gott ist; an dessen Stelle tritt Israel selbst als Frau. Das Verhältnis JHWHs zu Israel aber ist das eines vorgängigen Handelns JHWHs, dem sich Israel allererst verdankt, ein Verhältnis, das deshalb seinen Niederschlag nicht in einem frauenzentrierten Beziehungsmodell finden kann, implizierte dies ja eine israelzentrierte statt JHWHzentrierte Theologie. Dieses Verhältnis muß vielmehr, der einmal gewählten Logik entsprechend, in einem mannzentrierten Bild ausgedrückt werden, konkret im androkratischen Ehekonzept mit seinem Doppelaspekt: der Selbstverpflichtung des Ehemann gegenüber seiner Frau, aber auch seiner Verfügungsgewalt über sie. In diesem Rahmen erst hat auch die erotisch-sexuelle Faszination der Liebesgöttin ihren Platz: der Abschnitt Hos 2,18-24 schildert die gleichsam paradiesischen Flitterwochen des neuerlobten Paares JHWH-Israel und benutzt in 2,22 die gewagte Formulierung: "dann wirst du JHWH erkennen". Eine solche Formulierung des Erkennens, die auch Sexualverkehr meinen kann, signalisiert zumindest implizit eine Anerkennung weiblich-sexueller Aktivität – als Aktivität einer nicht-göttlichen Größe. Der Streit gegen die Göttin scheint also beschreibbar als Versuch, der "patriarchalischen Männlichkeit" JHWHs, definiert durch Zeugungskraft und Autorität, das biologisch-sexuelle Moment zu entziehen, das Moment der *potestas* über Frau und Kinder jedoch zu belassen. Einerseits bleibt JHWH so auf ein patriarchalisches Rollengeflecht fixiert, wird ein dementsprechendes Beziehungsmodell zur Klärung des Verhältnisses zwischen Israel und seinem Gott für angemessen gehalten, wird andererseits in diesem Rahmen dann allerdings auch wieder nach Wegen gesucht, dessen Grenzen zu sprengen.

⁴¹ Zur Göttin-Thematik im Hoseabuch vgl. meinen demnächst erscheinenden Beitrag: Marie-Theres Wacker, "Spuren der Göttin im Hoseabuch" in einem von der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften hrsg. Sammelband der Reihe OBO zum Thema "Jahwe unter den Göttern und Göttinnen des Alten Orients" (voraussichtl. 1994). Allerdings wären sowohl dieser Beitrag als auch die obigen Bemerkungen noch einmal anhand einer entstehungsgeschichtlichen Analyse von Hos 2 gegenzuprüfen.

3.3 Erinnerung an das Hohelied

Um der Grenzen des durch den Text vorgegebenen patriarchalischen Beziehungsmodells konsequent ansichtig zu werden und sie womöglich durch den Text und mit dem Text selbst wirkungsvoll zu sprengen, hat Fokkelien van Dijk-Hemmes eine in der neueren Literaturwissenschaft entwickelte Lesestrategie vorgeschlagen, nach der ein gegebener Text mit einem "inter-text" so in Beziehung gesetzt wird, daß jener für diesen neue, überraschende Lesarten eröffnet. Diese Lesestrategie kann, wo sie sich auf biblische Texte und inter-texts bezieht, als eine Form "kanonischer Exegese"⁴² bezeichnet werden, insofern sie wie die traditionell-kirchliche Schriftauslegung den auszulegenden Text in den Kontext der *ganzen* Schrift stellt, innerhalb derer er erst seine volle Bedeutung entfalten kann. Gerade für eine biblisch-feministische Theologie erscheint sie daher weiterführend.

Für die Bestimmung des inter-text zu Hos 2 geht Fokkelien van Dijk-Hemmes von der Beobachtung aus, daß einige frappierende literarische Parallelen zwischen diesem Kapitel des Hoseabuches und den Liedern des Hohenliedes bestehen: besonders markant das Motiv des "Suchens und Findens", die Bezeichnung der Mutter als die, die (mit ihren Kindern) "schwanger war", und das Motiv des Austauschs von Gaben, von Geschenken⁴³. Die Besonderheit des Hohenliedes besteht jedoch nun darin, daß es die Liebesbeziehung weitgehend aus der Perspektive der liebenden *Frau* schildert, wie insgesamt das Hohelied eine Sammlung von Liedern darstellt, die auf der Basis der Erotik zwischen Frau und Mann ein sehr egalitär wirkendes, ganz von der Dynamik wechselseitiger Aktivität und Passivität, von Leidenschaft und Inimität getragenes Menschenbild entwerfen, also gerade nicht der Versuchung erliegen, Geschlechterhierarchien zu errichten. Im Hohenlied läge also ein Text vor, der es ermöglicht, andere als Herrschafts-Symbole für die Theologie zu erproben, der die Zerbrechlichkeit und Verletzbarkeit, die Intensität und Unauslotbarkeit der Zuwendung Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott auszusprechen ermöglichte. Es ist ja bekanntlich auch in der christlichen Tradition immer wieder allegorisch ausgedeutet worden auf das Verhältnis der Kirche zu Christus und auf das Verhältnis der Einzelseele zu Gott. Das Hohelied regt dazu an, so Fokkelien van Dijk, auch den Text Hos 2 aus der Frauenperspektive noch einmal neu zu lesen: die Frau, Israel, wünscht sich eine Verbindung zu Gott, in der sie als geliebte Partnerin anerkannt wird. Um dieser Perspektive ansichtig zu werden, ist insbesondere Hld 3,1-5 ein aufschlußreicher inter-text.

Der theologische Anknüpfungspunkt, den das Hoseabuch dabei selbst bietet, läge, so sei weitergedacht, in der Formulierung von Hos 2,16-18: der Sprechende – JHWH, Gott selbst – appelliert nach 2,16 ja an das Herz, den Verstand, letztlich die Freiheit der Frau/Israel. Und in 2,18 liegt die einzige Stelle des Monologs von Hos 2 vor, da der Sprechende sein Gegenüber wirklich an-spricht: der Vers

⁴² Dieser Begriff spielt seit einigen Jahren in der Debatte um eine Neuorientierung der historischen Kritik bzw. der Biblischen Theologie eine wichtige Rolle; vgl. das Standardwerk von Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London 1979. Die feministische Exegese hat sich bisher – m.E. zu ihrem Nachteil – noch viel zu wenig in diese Debatte eingemischt.

⁴³ Hos 2,9/Hld 3,1-4; Hos 2,7b/Hld 3,4; Hos 2,7c/Hld 5,1. Sie bezieht sich dabei auf die kurze Auflistung bei A. van Selms, *Hosea and Canticles*, in: OTSWA 7/8(1964/5) 85-89.

fährt nicht im indikativischen Futur fort, sondern wechselt in den Imperativ⁴⁴ und erteilt damit zum ersten und einzigen Mal innerhalb von Hos 1-3 der Frau selbst das Wort: "Nenn mich 'meinen Mann' und nenne mich nicht mehr 'meinen Baal'!". Gott macht sich abhängig von einer Antwort der "Frau", wartet auf ihre (freie) Anerkennung.

Die sprachliche Form, in der diese Anerkennung erfolgen soll, ist jedoch strikt im Kontext ihrer eschatologischen Perspektive – in Hos 2,18-25 dreimal durch die Formel "an jenem Tag" angedeutet – zu verstehen, ist unter den vergangenen und gegenwärtigen gesellschaftlichen (und kirchlichen) Bedingungen des Zusammenlebens von Frauen und Männern (noch) nicht nachvollziehbar. Gomer inmitten ihrer Kinder wird den Kopf heben und erwidern müssen: "Nenne ich dich heute 'meinen Mann', so verfall' ich derselben Entweihung deines unaussprechlichen Namens wie Israel, das dich 'meinen Baal' nannte und damit das auf männlicher Potenz gegründete Herrschaftsprinzip vergötzte. Laß mich daher eine Zeit imaginieren, da neben unseren Söhnen auch unsere Töchter Prophetinnen sein werden (Joel 3,1), da auch ihre Sym-Pathie mit dem Leiden der Kreatur als Deine Sym-Pathie erkannt und anerkannt wird⁴⁵. Laß mich Beziehungen zwischen Mann und Frau, zwischen Frauen, Männern und Kindern imaginieren, die nicht von Herrschaft, sondern von liebender Gegenseitigkeit bestimmt sind. Laß mich eine Sprache imaginieren, die solche Verhältnisse auszudrücken vermag. 'An jenem Tag' werde ich dich auch 'meinen Mann' nennen können."

⁴⁴ Dies gilt für den hebräischen Text im Unterschied zur griechischen Übersetzung, die hier den Indikativ beibehält. Wie diese Differenz textkritisch auch zu beurteilen sein mag, feststeht, daß die hebräische Version die "dialogischere" und damit bibeltheologisch interessantere Variante bietet.

⁴⁵ In diesem Sinne ist, wenn ich recht sehe, Phyllis Tribles Buch "Texts of Terror" geschrieben (Phyllis Tribble, Mein Gott, warum hast du mich vergessen. Frauenschicksale im Alten Testament. Mit einem Vorwort von Helen Schüngel-Straumann, Gütersloh 1987).