Université de Montréal

Die Kritik Hoseas an der kanaanäischen Religion.

Eine redaktionsgeschichtliche Analyse.

par

Thomas Hentrich

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études superieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en **Théologie - Études bibliques**

Octobre 1999

© Thomas Hentrich, 1999

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-52157-5

Canada

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

«Die Kritik Hoseas an der kanaanäischen Religion.
Eine redaktionsgeschichtliche Analyse».

présentée par:

Thomas Hentrich

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Jean Duhaime

Guy Couturier

(Pour Th. Christian Frevel)

Aldina da Silva

Thèse acceptée le: 25 avril 2002

KURZFASSUNG

Die vorliegende Dissertation behandelt die Rezension der kanaanäischen Religion im Alten Testament am Beispiel ausgewählter Texte des Buches Hosea, die sich besonders mit seiner Kultkritik befassen. Anhand der Redaktionsgeschichte von Hos wird die Frage erörtert, welche Redaktionsschichten mit welcher Absicht für welche Kritik verantwortlich sind. Ziel dieser Untersuchung ist es herauszufinden, ob es möglich ist, mittels einer Umkehrung der redaktionell bearbeiteten Textinhalte einen unmittelbaren Zugang zum Wesen der von Hosea kritisierten kanaanäischen Religion erhalten zu können. Zu diesem Zweck folgt den biblischen Untersuchungsergebnissen eine Verifizierung durch außerbiblische Quellen.

Das erste Kapitel liefert einen Überblick über das Pantheon der ugaritischen Religion, deren mythologische Texte noch immer das der kanaanäischen Religion nahestehendste Religionssystem beschreiben. Unser Augenmerk gilt dabei dem Zusammenspiel der einzelnen Gottheiten untereinander, insbesondere der Stellung der Göttin ʿAnat im Pantheon und ihre Rolle im Mythos um Baʿals Zuerkennung eines Königspalastes. Beide Gottheiten etablieren sich als Vertreter der Fruchtbarkeit des Landes, die mit Môt, dem Gott des Todes, die Waagschale des Lebens im Gleichgewicht halten.

Im Anschluss an eine historische Einordnung des Propheten Hosea befasst sich die exegetische Untersuchung in Kapitel II mit einzelnen Texten aus dem Buch Hosea. Diese sind in drei Themengruppen unterteilt: Erstens, Hoseas Ehemetaphorik , die

die Analogie zwischen seiner Ehe mit der kanaanäischen Tempelangestellten Gomer und dem Verhältnis Israels zu JHWH darstellt (Hos 1,2-9; 2,4-7; 4,11b-14); Zweitens, Hoseas Kritik am Bilderkult von Bethel (Hos 4,17; 8,4-7; 10,5-8; 13,2) sowie drittens, allgemeine Stellungnahmen zur kanaanäischen Religion, wie z.B. der Name Ba'als, die Rolle der Kultangestellten und die Integration einzelner Göttinnen in die Gottesvorstellung von JHWH (Hos 2,18-19; 4,4-11; 9,10-14; 14,9). Basierend auf der Redaktionsgeschichte von Gale YEE, werden die einzelnen Redaktionsschichten identifiziert und erste Schlussfolgerungen bezüglich der Umkehrbarkeit ihrer Rezension der kanaanäischen Religion gezogen.

Im dritten Kapitel werden die Ergebnisse des vohergehenden Kapitels an außerbiblischen Quellen gemessen, um so eine größtmögliche Konvergenz des vorhandenen Materials zu gewährleisten. Hierbei werden, bei gleicher Themenunterteilung wie in Kapitel II, die Texte des Hoseabuches in einen altorientalischen Kontext gestellt, der es uns erlaubt, die erlangten Schlussfolgerungen zu bestätigen oder zu modifizieren. Schließlich wird im Anschluss an jeden Text unsere eigene Version der Redaktionsgeschichte der ausgewählten Texte vorgestellt.

Die vorliegende Untersuchung führt zu dem Ergebnis, dass eine Neubewertung der Aussagen über die kanaanäische Religion durch eine Umkehrung der redaktionellen Entstellungen auf der Basis des Gegensatzes Leben/Tod zwar möglich ist, als Resultat einer rein biblischen Untersuchung jedoch unzureichend ausfallen muss. Daher ist die Kontextualisierung des biblischen Textes mit

verwandter altorientalischer Literatur eine essentielle Notwendigkeit.

Schlüsselwörter:

Ugarit - Ba'al - Kanaanäische Religion

Hosea - Redaktionsgeschichte

RÉSUMÉ

Cette thèse propose une étude du traitement de la religion cananéenne dans l'Ancien Testament, spécifiquement dans le livre d'Osée. Pour ce but, nous avons choisi des textes du livre d'Osée des chapitres 1, 2, 4, 8, 9, 10, 13 et 14, qui critiquent le culte cananéen.

Utilisant la méthode historico-critique et spécialement l'histoire de la rédaction du livre d'Osée, nous abordons surtout les questions relatives aux différentes couches rédactionnelles. Le but de cette étude est de vérifier si une inversion des commentaires rédactionnels des textes d'Osée nous permettrait d'avoir l'éclairage sur la religion cananéenne plus direct que celui obtenu par une analogie avec des mythologies avoisinantes. Une étude des sources extra-bibliques est quand même nécessaire afin de vérifier cette hypothèse. Elle fait suite à celle des textes bibliques.

Le premier chapitre présente un aperçu du panthéon de la religion ougaritique, dont les textes mythologiques restent toujours les meilleurs témoins de la religion cananéenne ancienne. Nous nous concentrerons surtout sur l'interaction des dieux. ʾEl et ʾAšerah sont considérés comme les dieux suprêmes, dieu-père et déesse-mère. Ils ont créé tous les autres dieux, qui luttent entre eux pour la royauté et la suprématie. D'abord, le dieu Baʿal vainct Yam, le dieu du chaos et de la mer, afin d'établir l'ordre sur terre. Avant qu'il puisse revendiquer le premier rang

parmi les dieux, ce qui lui vaudrait un palais, Ba'al est battu par Môt, le dieu de la mort. Après une période d'incertitude, Môt est battu lui aussi, cette fois-ci par la déesse 'Anat, la soeur de Ba'al, qui réclame un palais pour son frère. Môt n'accepte pas et essaie de battre Ba'al encore une fois; les deux se livrent à perpétuité un combat sans issue. Ba'al et 'Anat s'imposent comme représentants de la fertilité du pays et maintiennent la vie, malgré la menace constante de Môt, le représentant de la mort.

Le deuxième chapitre s'ouvre sur une présentation du prophète Osée dans son contexte historique. Son action, au 8e siècle av. J.C., s'insérerait dans un mouvement religieux qui avait pour but d'établir YHWH seul comme dieu d'Israël dans un environnement polythéiste. Sa critique concernait surtout la vénération de YHWH par l'emploi d'une symbolique et d'une ritualité cananéennes, ce qui abolissait la distinction entre les deux systèmes religieux. Ce syncrétisme se manifestait non seulement dans le culte, mais il avait aussi des influences sur la société en général.

Nous étudions ensuite les textes pertinents du livre d'Osée, classés en trois groupes thématiques:

1) Nous examinons les textes évoquant le mariage d'Osée avec Gomer, une קְדֵשָׁה ou participante au culte cananéen, et le mariage analogue de YHWH avec son

peuple Israël, qui quitte son mari afin de 'courir après d'autres dieux' (Os 1,2-9; 2,4-7; 4,11-14). La description de Gomer comme אשת זנונים est analysée, ainsi que l'usage du mot זנה pour désigner le syncrétisme avec les dieux cananéens. Dans l'Ancien Testament, le parallélisme entre les mots זנה et קדש montre qu'une קדשה ait la même fonction dans le culte cananéen qu'une זנה dans le monde profane. Ce parallélisme aurait été créé intentionnellement par les rédacteurs postérieurs du livre d'Osée afin d'assurer une interprétation négative de la religion cananéenne. Il est vraisemblable qu'en réalité la קדשה n'avait rien d'une prostituée cultuelle: elle était une simple participante au culte cananéen.

2) Nous traitons ensuite la critique qu'Osée formule contre le culte du taureau de Bethel (Os 4,17; 8,4-7; 10,5-8; 13,2). Cette critique est analysée dans le contexte de la prohibition des images dans Dt 5,8. Osée utilise deux mots synonymes pour véhiculer son message prophétique, עצב et עגל. Ces termes laissent entendre que les représentations divines cananéennes ne sont que des morceaux de bois sans valeur. Nous proposons l'hypothèse que la véhémence de la critique d'Osée est un indice que la vénération des images divines occupait une place majeure dans la religiosité de son époque.

3) Nous nous arrêtons enfin à d'autres aspects de la religion cananéenne: l'importance du nom de Ba'al, le rôle des participants au culte et le report sur YHWH des fonctions de certaines déesses (Os 2,18-19; 4,4-11; 9,10-14; 14,9).

L'appel à effacer tous les noms de Ba'al (Os 2,19) constitue l'indication la plus radicale de l'intention rédactionnelle d'annihiler la religion concurrente, surtout si on tient compte du pouvoir qui on attribuait aux noms propres dans les cultures du Proche-Orient ancien. Nous montrerons aussi que le nom de Ba'al, employé au pluriel, désigne les déesses cananéennes, qui n'étaient pas dignes d'être nommées comme les vraies adversaires de YHWH. Comme conséquence de cette tentative d'élimination des traces cananéennes dans l'Ancien Testament, les fonctions de ces déesses, comme la fertilité ou la maternité ont été attribuées à YHWH.

Nous appuyant sur l'histoire de la rédaction du livre d'Osée élaborée par Gale YEE, nous identifions les couches successives du livre d'Osée, ce qui nous permet d'esquisser le développement de la religion cananéenne et de sa critique.

Au troisième chapitre, ces résultats sont confrontés au témoignage des sources extra-bibliques. Ici, nous gardons le même regroupement des thèmes et nous les replaçons dans leur contexte proche-oriental, ce qui nous permet de préciser nos conclusions.

Une comparaison des textes sur le mariage d'Osée avec le droit matrimonial du Proche-Orient ancien nous aide à mieux comprendre le statut de la personne qui a épousé Osée. Nous appuyant sur le Code d'Hammurabi, toujours en usage à l'époque exilique, où s'effectue la rédaction finale du livre d'Osée, nous pensons

que l'expression קדשׁה אשׁת peut correspondre à l'expression akkadienne *aššat qadištim*, qui signifie tout simplement 'une servante cultuelle mariée'.

L'image d'un taureau comme représentation de Ba'al est très bien documentée dans le monde proche-oriental, ainsi que la pratique d'effacer le nom d'un roi ou d'un pharaon dont l'idéologie est rejetée par ses successeurs. Si les déesses sont à peu près disparues dans la Bible, les textes de Kuntillat 'Ajrud et de Khirbet el-Qom témoignent qu'une déesse était vénérée à côté de YHWH au moins au cours du 8e siècle. Cela pourrait indiquer que de telles déesses étaient les vraies adversaires de YHWH, même si c'est Ba'al qui joue ce rôle dans l'Ancien Testament.

Finalement, nous prenons position sur l'histoire de la rédaction des textes étudiés. Nous distinguons quatre couches rédactionnelles ayant chacune une intention différente: 1) Les oracles d'Osée ou de son école qui attaquent directement le culte syncrétiste, en termes très imagés; 2) Des sources inconnues qui donnent des détails sur l'aventure matrimonial d'Osée; 3) Une première rédaction de l'époque exilique, sous l'influence de l'expérience babylonienne, ajoute des éléments qui dénigrent les traits cananéens dans le texte biblique, comme l'équation de קדשׁ et זנה; 4) Une deuxième rédaction post-exilique accentue ce jugement par des commentaires moralisateurs et négatifs: tout ce qui concerne la religion cananéenne est associé à la mort, tandis que קדשׁה est assimilée à l'adultère.

Cette étude représente un premier essai d'utiliser les textes bibliques comme source d'information sur la religion cananéenne. Ces données sont placées dans un nouveau contexte d'interprétation et situées dans l'ensemble littéraire et iconographique du Proche-Orient ancien.

Mots clés:

Ougarit - Ba'al - Religion cananéenne

Livre d'Osée - Histoire de la rédaction

INHALTSVERZEICHNIS

Kurzfassung	iii
Résumé	vi
Inhaltsverzeichnis	xii
Tabellenverzeichnis	xviii
Abbildungsverzeichnis	xix
Abkürzungsverzeichnis	xx
Widmung und Danksagung	xxvi

Einleitung	1

KAPITEL I

Historische Einordnung der Thematik

1.	Allgemeine Hinführung zum Thema	4
1.1.	Die Arbeitshypothese	8
2.	Forschungsgeschichtliche Bestandsaufnahme der kanaanäischen Religion	10
2.1.	Das Pantheon in Ugarit: zwei konkurrierende Entwürfe	12
2.1.1.	Die Schöpfungsgottheiten ʿAṯirat/ʿAschera und ʿEl	17
2.1.2.	Baʿal alias Hadad	21

2.1.3. Der Kampf der Götter um den Kosmos 23

2.1.4. Das Fruchtbarkeitspaar Ba'al und 'Anat als Ergebnis des Götterkonfliktes 29

2.2. Die ikonographischen Befunde 32

2.2.1. Die nackte Göttin als Ausdruck der privaten Frömmigkeit 33

2.2.2. Der Stier als Verkörperung der Fruchtbarkeit 35

2.3. Eigenschaften des kanaanäisch-ugaritischen Kultes 37

2.3.1. Die Heilige Hochzeit 38

2.3.2. Zur Diskussion um die sogenannte Tempelprostitution 42

3. Zusammenfassung und Ergebnis 45

KAPITEL II

Die Untersuchung von Texten des Hoseabuches

1. Vorbemerkungen 48

1.1. Der Prophet Hosea in seinem historischen Kontext 49

1.1.1. Hoseas Einfluss auf die Entwicklung zum Monotheismus 55

1.1.2. Hoseas Kultkritik als Teil allgemeiner prophetischer Gesellschaftskritik 57

1.2. Zu Fragen zur Datierung des Hoseabuches und zu seiner Stellung

im Gesamtkorpus des Alten Testaments 59

1.3. Zur Methodik dieses Kapitels 61

Exkurs: Die Kolometrie als Methode der Versunterteilung 65

2. Exegetischer Hauptteil 67

2.1. Die Ehe Hoseas und der Begriff זנה 67

2.1.1. זנה in Hos 1-4 74

2.1.2. Hoseas Eheschließung in Hos 1 76

Exkurs: Die Beena- oder Zadiqa-Ehe als Gegenstück zur Ba'al-Ehe? 82

2.1.3. Der Gebrauch von זנה und קדש in Hos 2-4 87

2.1.4. Zur Bedeutung von קדש 91

2.2. Die Bilderkritik Hoseas 99

2.2.1. Die Bilderkritik vor dem Hintergrund des Bilderverbotes 104

Exkurs: Die Stellung des Bilderverbotes im kanaanäischen Umfeld 104

2.2.2. Bilder als עצבים 107

2.2.3. Der Gebrauch von עצב und עגל in den Kapiteln 8 und 13 110

2.2.4. Ein Zusammenhang zwischen Ps 106 und Hos 8 und 13? 112

2.3. Hos 2,18f. als Kern hoseanischer Polemik und verdecktes Religionsverbot 115

2.3.1. Zur literarischen Einordnung der Verse 2,18f. 116

Exkurs: Der Wert eines Namens im Alten Testament 120

2.3.2. Die Bedeutung des Namens Ba'al in seinem redaktionellen Kontext 124

2.4. Mit wem verkehren die Priester? Zum Thema Prostitution in Hos 4 137

2.4.1. Redaktionskritik der Verse 4,6.9f. 140

2.4.2. Die 'hurenden' Priester (4,10f.) 150

2.5. Das Vorkommen einer Göttin bei Hosea 153

3. Zusammenfassung und Ergebnis 158

KAPITEL III

Der Vergleich mit außerbiblischen Quellen und die redaktionsgeschichtliche Einordnung der Hosea-Texte

1. Die Ehe zwischen Gomer und Hosea 163

1.1. Hos 1,2-9 vor dem Hintergrund altorientalischen Eherechts 164

1.2. Hos 2,4-7 und das altorientalische Scheidungsrecht 174

1.3. Hos 4,11b-14 und der Status der קדשה 182

1.4. Eine Redaktionsgeschichte für die Ehemetaphertexte 185

2. Hoseas Bilderkritik vor dem Hintergrund des Stierbildes in Israel 196

2.1. Das Stierbild in der Ikonographie des Alten Orients 200

2.1.1. Das Stierbild als Gottesbild 201

2.2. Hoseas Kritik am Stierkult von Bethel 206

2.3. Eine Redaktionsgeschichte für die Bilderkritiktexte 208

3. Zum Kult in der kanaanäischen Religion 218

3.1. Hos 2,18-19 und die Auslöschung eines Gottesnamens 218

3.1.1. Eine Redaktionsgeschichte für Hos 2,18f. 222

3.2. Hos 4,4-11 und die Rolle der בחן und קדשה im Kult 225

3.2.1. Eine Redaktionsgeschichte für Hos 4,4-11 230

3.3. Das Vorkommen einer Göttin in Hos 237

3.3.1. Eine Redaktionsgeschichte für Hos 9,10-14; 14,9 242

4. Zusammenfassung und Ergebnis 248

SCHLUSSBEMERKUNGEN

1. Zusammenfassung der vorliegenden Arbeit 251

2. Schlussfolgerungen 258

3. Ausblick 261

Literaturverzeichnis 262

Anhang 1 xxvii

TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 1:	Die ugaritische Götterversammlung nach U. OLDENBURG	13
Tabelle 2:	Die ugaritische Götterversammlung nach E. T. MULLEN	17
Tabelle 3:	Das Schöpferpaar ʾEl und ʾAṯirat	17
Tabelle 4:	Die Abstammung Baʿals	22
Tabelle 5:	Triumph Baʿals über das Chaos	24
Tabelle 6:	Die Etablierung des Baʿal-Zyklus von Leben und Tod	26
Tabelle 7:	Das Fruchtbarkeitspaar Baʿal und ʿAnat	30
Tabelle 8:	מות und שחת in den Kapiteln 1 - 4	88
Tabelle 9:	Das Vorkommen Baʿals im Alten Testament	128

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 1 Eine Götterprozession auf Tieren zwischen zwei Figuren des assyrischen Königs. Ein Relief aus Malatya (ANEP, Abb. 537; KEEL, Jahwe-Visionen, Abb. 104.) 202

Abb. 2 Bronzefigur eines Stieres aus Ras Schamra (ANEP, Abb. 828) 202

Abb. 3 Wettergott auf einem Stier, altbabylonisch (KEEL, Jahwe-Visionen, Abb. 99) 203

Abb. 4 Stierfigur, gefunden in einem kanaanäischen Tempel in Hazor (ANEP, Abb. 832) 203

Abb. 5 Wettergott auf einem Stier, neuassyrisch (KEEL, Jahwe-Visionen, Abb. 100) 204

Abb. 6 Apis-Stier mit Scheibe und Uräus-Schlange zwischen den Hörnern (ANEP, Abb. 570) 205

Abb. 7 Geflügelter Stier, der den Palasteingang in Nimrud bewachte (ANEP, Abb. 647) 206

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Allgemeine Abkürzungen (die nicht im Text erklärt werden)

Abb.	Abbildung
Anm.	Anmerkung
akk.	akkadisch
ass.	assyrisch
babyl.	babylonisch
Bd.	Band
bzw.	beziehungsweise
ders.	derselbe
dies.	dieselbe(n)
d.h.	das heißt
ebd.	eben da
f.	folgende
gr.	griechisch
hebr.	hebräisch
heth.	hethitisch
Hg.	Herausgeber(in)
Hgg.	Herausgeber(innen)
o.ä.	oder ähnlich
phön.	phönizisch
pl.	plural

s.	siehe
S.	Seite
sg.	singular
sum.	sumerisch
u.a.	unter anderem
ug.	ugaritisch
V.	Vers
v. Chr.	vor Christus
vgl.	vergleiche
VV.	Verse

Zeitschriften, Sammelbände und Lexica

ÄAT	Ägypten und Altes Testament
AHB	Archaeologisch-Historische Bijdragen
ANEP	J.B. PRITCHARD, The Ancient Near East in Pictures
ANET	J.B. PRITCHARD, Ancient Near Eastern Texts
AnOr	Analecta Orientalia
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOS	American Oriental Series
ASOR	American Schools of Research
ASR	American Sociological Review
ATD	Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe

AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AUS	American University Studies
BAR	Biblical Archaeology Review
BB	Biblische Beiträge
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BEThL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BK	Biblischer Kommentar
BN	Biblische Notizen
BO	Biblica et Orientalia
BP	Beacon Paperback
BR	Biblical Research
BS	Biblische Studien
BZ	Biblische Zeitschrift
BuK	Bibel und Kirche
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ NF	Biblische Zeitschrift, Neue Folge
BZAW	Beihefte zur ZAW
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CH	Codex Hammurabi

CTA	A. HERDNER, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques
CTM	Calwer Theologische Monographien
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément
EH	Europäische Hochschulschriften
FzB	Forschung zur Bibel
GTA	Göttinger Theologische Arbeiten
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBS	Herders Biblische Studien
HÉO	Hautes Études Orientales
HO	Handbuch der Orientalistik
HSM	Harvard Semitic Monographs
HThR	Harvard Theological Review
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JHS	Journal of Hebrew Scriptures
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
KAI	DONNER-RÖLLIG, Kanaanäisch-Aramäische Inschriften
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OLP	Orientalia Lovanensia Periodica

OTS	Oudtestamentische Studiën
PLB	Papyrologica Lugduno-Batava
PTMS	Princeton Theological Monograph Series
QD	Quaestiones Disputatae
RAÉPOA	Recueil de travaux de l'Association des études du Proche-Orient ancien
RÉCAPO	Revue d'Études des Civilisations Anciennes du Proche-Orient
RiL	Reihe im Lehrhaus
RLA	V. SCHEIL, Recueil des lois assyriennes
RSP	L. FISHER - S. RUMMEL (Hgg.), Ras Shamra Parallels Vol. I-III
SBAB	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge
SBL	Society of Biblical Literature
SBS	Stuttgarter Biblische Studien
SBT	Studies in Biblical Theology
SEL	Studi epigrafici e linguistici
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
ThA	Theologische Arbeiten

THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalsschrift
ThW	Theologische Wissenschaft
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
UBL	Ugaritisch-Biblische Literatur
UCOP	University of Cambridge Oriental Publications
UF	Ugarit-Forschungen
UGAÄ	Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens
UM	C.H. GORDON, Ugaritic Manual
UT	C.H. GORDON, Ugaritic Textbook
VT	Vetus Testamentum
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Für Myrna und Sean Hentrich

An dieser Stelle soll mein Dank vor allem an meinen Doktorvater Prof. Guy Couturier gehen, der mich seit Beginn meines Promotionsstudiums und vor allem während der Ausführung dieser Arbeit wohlwollend unterstützt hat und mir mit Rat und Tat zur Seite stand. Der *Faculté de théologie* der *Université de Montréal* sei für ein Studienanfangsstipendium gedankt, das mich vor einigen Jahren gut auf den Weg dieser Promotion gebracht hat, sowie für die doch recht einzigartigen Studienbedingungen, die diese Arbeit erst möglich machten. Desweiteren danke ich Christian Frevel, Mark Smith, Robert Chadwick, Frank-Lothar Hossfeld, Oswald Loretz, Othmar Keel und Christoph Uehlinger für fruchtvolle Anregungen sowie Angelika Piché fürs Korrekturlesen.

Obwohl sie sachlich nichts mit dieser Arbeit zu tun hatten, geht mein Dank nicht zuletzt auch an Glenn Doman und die Mitarbeiter der *Institutes for the Achievement of Human Potential* in Philadelphia. Ihr Einsatz für Sean ist mit dieser Arbeit unauslöschlich verbunden. Abschließend gilt jedoch mein größter Dank meiner Frau Myrna und meinem Sohn Sean, die es mir mit ihrer Geduld und ihrem Interesse ermöglicht haben, diese Arbeit zu ihrem Ende zu führen.

EINLEITUNG

Die Idee zu einer grundlegenden methodischen Arbeit zum Thema 'Kanaanäische Religion im Alten Testament' ist aus meiner Untersuchung über den Einfluss des Bilderverbotes auf das Verschwinden weiblicher Gottesbilder in unserer Gottesvorstellung erwachsen, die ich im Rahmen meines Diplomabschlusses durchgeführt habe.

Damals fiel mir vor allem der frappante Gegensatz zwischen der Vielfalt der im Alten Orient verehrten Göttinnen und ihr fast völligen Fehlen im Alten Testament auf. Zwar ist das Alte Testament nicht das Glaubenszeugnis der polytheistischen kanaanäischen Religion, aber die Radikalität, mit der die alttestamentlichen Redaktoren diesen Teil ihrer eigenen Geschichte 'abgewickelt' haben, ließ mich zur Annahme verleiten, dass die Existenz eines kanaanäischen Einflusses im gesamten Alten Testament in großem Stil geleugnet und ausgemerzt wurde. Dies spiegelt sich besonders in der Beziehung von Leben und Tod in der kanaanäischen sowie der israelitischen Religion wider. Deren Bedeutungen scheinen jeweils ins genaue Gegenteil verkehrt worden zu sein: was immer in der kanaanäischen Religion eine lebensspendende Funktion innehatte, wurde im Alten Testament, im selben Maße wie JHWH zum Lebesspender wurde, zur äußersten Todesgefahr umstilisiert.

Ein zweiter Beweggrund für dieses Unterfangen war ein mehrfach beobachteter Mangel an Schlüssigkeit bei einigen Arbeiten, die das Thema Göttinnen im Alten

Testament aufgegriffen haben. Es wird allgemein als Prämisse vorausgesetzt, dass es eine mehrfache redaktionelle Bearbeitung von Texten mit kanaanäischem Inhalt gegeben habe und diese naturgemäß negativ ausfallen musste. Es werden dann allerdings aus dem biblischen Text Schlüsse gezogen, die in ihrem Endresultat stimmig und sinnvoll zu sein scheinen, wobei meines Erachtens aber noch ein oder zwei Etappen fehlen, die diese Schlüsse religionsgeschichtlich absichern könnten. Zumeist wird allein der biblische Text als Grundlage herangezogen mit minimalen Verweisen auf außerbiblisches Material. Eine Begründung, warum der biblische Text allein ausreiche, um redaktionelle Uminterpretationen nachzuweisen, wird in der Regel nicht gegeben. Meines Erachtens reicht der bloße Verweis auf retrospektive Geschichtsschreibung nicht aus, denn diese betrifft ja auch andere Themenkreise, die im Alten Testament behandelt werden.

Diese Lücke zwischen retrospektiver Geschichtsschreibung und fundierten Schlüssen bezüglich der kanaanäischen Religion im Alten Testament zu schließen, hat sich diese Arbeit zur Aufgabe gestellt. Lässt sich der biblische Text allein zur Beurteilung der kanaanäischen Religion heranziehen? Wenn ja, warum? Wenn nicht, welche weiteren Schritte müssen jeweils unternommen werden, um das Endergebnis abzusichern? Diese Fragen sollen im Verlauf der Arbeit behandelt werden.

Da ich hier nicht das gesamte Alte Testament besprechen kann, habe ich mir

dasjenige Buch als Beispiel herausgenommen, in dem die kanaanäische Kultkritik eine zentrale Rolle spielt, das Buch Hosea. In diesem Buch selbst mussten Themenschwerpunkte gesetzt werden, die sich jedoch über das gesamte Hoseabuch erstrecken.

Die Vorgehensweise stellt zunächst die verschiedenen Modelle der heutigen Forschung zur kanaanäischen Religion gegenüber: In Kapitel I wird eine Bestandsaufnahme des ugaritischen Pantheons erstellt, welches allgemein als Standardmodell für die kanaanäische Religion angenommen wird. Besonderes Augenmerk gilt hier den beiden Gottheiten Ba'al und 'Anat.

Nach der historischen Einordnung des Prophetenwerkes Hoseas beschäftigt sich Kapitel II mit der exegetischen Analyse ausgewählter Texte des Hoseabuches, die die Kritik an der kanaanäischen Religion zum Inhalt haben. Im Mittelpunkt steht ihre Redaktionsgeschichte, anhand derer Rückschlüsse auf den Charakter der kanaanäischen Religion gezogen werden sollen.

Schließlich bringt Kapitel III die Synthese der beiden vorangegangenen Kapitel, mit der Fragestellung, ob die aus einer rein biblischen Analyse erzielten Ergebnisse einem Vergleich mit außerbiblischem Quellenmaterial standhalten oder ob sie von diesem her dementsprechend modifiziert werden müssen.

Diese Arbeit versucht einen Beitrag zur Erhellung einer Religion zu leisten, die aus der Geschichte fast verschwunden ist, da keine Primärliteratur über sie vorliegt.

KAPITEL I

Historische Einordnung der Thematik

1. Allgemeine Hinführung zum Thema

Die Suche nach dem, was die kanaanäische Religion von der israelitischen unterscheidet, ist so alt wie die biblische Forschung selbst, ja so alt wie die gesamte israelitisch-jüdische Tradition. Denn seit dem Einzug der Israeliten nach Kanaan[1] bezieht deren Religion einen Großteil ihrer Identität in der Abgrenzung von den umliegenden Religionen, insbesondere der kanaanäischen.

Jedoch war die Quellenlage bezüglich der kanaanäischen Religion als einer in der Geschichte unterlegenen Religion seit jeher eingeschränkt. Bis in unser Jahrhundert hinein galt das Alte Testament als die einzige Informationsquelle über

---

1 Dies sei der Einfachheit halber als Prämisse vorausgeschickt. Die Frage wie der Begriff 'kanaanäisch' zu definieren sei, als ethnische Ureinwohner Palästinas im Unterschied zu den eingewanderten Israeliten oder als das Resultat einer möglichen Revolution unter den Einwohnern Palästinas, wie sie Norman K. GOTTWALD (The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E., Maryknoll/NY [Orbis Books] 1979) vorgeschlagen hat, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Während des 8. Jahrhunderts, das in dieser Arbeit im Mittelpunkt steht, ist dieser Unterschied schon soweit fortgeschritten, dass alles nicht JHWH Zugehörige als kanaanäisch umschrieben werden kann. KRAGELUND-HOLT ist der Meinung, mit kanaanäischer Religion die im Volk praktizierten Riten zu definieren: *The word* Canaanite *becomes thereby a designation for the popular - not Yahweh-monistic - religion, which is opposed* in casu *by Hosea and his followers - it is not a foreign religion.* (Past, 82).

den Nahen Osten und die kanaanäische Religion[2] und Erkenntnisse darüber waren eher ein Nebenprodukt der alttestamentlichen Forschung.

Die kanaanäische Religion wurde somit hauptsächlich aus der Perspektive derjenigen alttestamentlichen Redaktoren betrachtet, deren religiöse Überzeugung Jahrhunderte früher für den Untergang der kanaanäischen Religion verantwortlich war. Aussagen über bestimmte Eigenschaften der kanaanäischen Religion, insbesondere über solche, die im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Überlieferung standen, wurden im Geiste einer inspirierten Schriftauslegung wörtlich verstanden und erweckten so von der kanaanäischen Religion den Eindruck einer barbarischen und unmenschlichen Religion mit Prostituierten und kinderfressenden Göttern im Mittelpunkt.

Erst seit Beginn unseres Jahrhunderts haben die zahlreichen archäologischen Ausgrabungen im Raum Syrien/Palästina die Sachlage etwas aufklären können.[3] Vor allem die Funde in Ugarit und Kuntillat Ajrud waren auf diesem Gebiet sehr hilfreich. In ihrem Gefolge haben sich im wesentlichen zwei Richtungen herausgebildet, die sich mit den Ergebnissen der archäologischen Funde befassen.

---

2 Peter Roger Stuart MOOREY, A Century of Biblical Archaeology, Louisville/KY (Westminster/John Knox) 1991, 1f.

3 Vgl. u.a. Claude F.A. SCHAEFFER, The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit, London (Oxford University Press) 1939; ders., Le Palais royal d'Ougarit, Paris (Imprimerie nationale) 1955; Volkmar FRITZ, Einführung in die biblische Archäologie, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1985.

Der literarisch-mythologische Zweig beschäftigt sich mit den Mythen der altorientalischen Gottheiten und versucht, über außerbiblische Texte einen Zugang zur kanaanäischen Religion zu gewinnen,[4] nachdem das Alte Testament als Quelle wegen "Befangenheit" zunächst einmal ausschied. Im Zentrum dieser Texte stehen die Gottheiten ʾEl, Baʿal, ʾAṯirat (= ʾAschera), ʾAnat und ʾAṯtart (= ʾAstarte), um nur die wichtigsten zu nennen.

Der zweite Ansatz betrifft die Ikonographie des Alten Orients.[5] Im Unterschied zur Mythologie beschäftigen sich die ikonographischen Funde hauptsächlich mit Elementen der Bilderverehrung und Volksfrömmigkeit, wie z.B. Stierbilder und Figuren der sogenannten "Großen Göttin".[6] Auch wenn eine Identifizierung der "Göttin" mit einer der aus der Mythologie bekannten Göttinnen mehrfach versucht wurde[7], ist dies bisher noch nicht zufriedenstellend gelungen und wird bis heute intensiv diskutiert.[8]

Was beiden Ansätzen gemeinsam ist, ist ihre Entdeckung, dass die kanaanäische

---

4 Siehe u.a. PRITCHARD, ANET.

5 Siehe u.a. PRITCHARD, ANEP; KEEL u.a., Studien 1-3.

6 Siehe u.a. WINTER, Frau.

7 Siehe u.a. James B. PRITCHARD, Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature = AOS 24, New Haven/CT (American Oriental Society) 1943.

8 Zuletzt William G. DEVER, Ancient Israelite Religion: How to Reconcile The Differing Textual and Artifactual Portraits?, in: DIETRICH - KLOPFENSTEIN, Gott, 105-125.

Religion einen nicht geringen Einfluss auf die sich in Palästina angesiedelten Israeliten ausübte und sich israelitische und kanaanäische Religion nicht wie zwei statische Blöcke gegenüberstanden, wie dies das Alte Testament suggeriert. Es gilt heute sogar als wahrscheinlich, dass im Regelfall kanaanäische Gottheiten von den Israeliten verehrt wurden und JHWH nur in Notzeiten, wie bei einer äußeren Bedrohung, angerufen wurde.

Es ergeben sich also bei der Betrachtung archäologischer Quellen zwei verschiedene Ausdrucksformen der kanaanäischen Religion, die auf den ersten Blick keinen direkten Kontakt zueinander zu haben scheinen und leider allzu oft gegeneinander ausgespielt werden: eine mythologische und eine ikonographische. Gleichwohl bezieht sich das Alte Testament in seiner Kritik an der kanaanäischen Religion wahlweise sowohl auf die eine[9] als auch auf die andere Ausdrucksform[10] und stellt somit doch einen Zusammenhang zwischen beiden her. Besonders deutlich wird dies bei der Auseinandersetzung um die אֲשֵׁרָה, bei der die Grenze zwischen ihrer Eigenschaft als Kultpfahl der Göttin ʿAschera und der Göttin selbst als Objekt der Kritik fließend ist.[11]

---

9 Vgl. Num 25,2f.; Ri 2,11-13; 3,7; 10,6; 1 Sam 7,4; 12,10; 1 Kg 16,32f.; 2 Kg 17,16; 23,4-7; Jer 7,9; 32,29.

10 Vgl. u.a. Ex 20,5; Dt 4,16; 5,8.

11 Zu diesem Thema siehe u.a. die ausführliche Abhandlung von FREVEL, Aschera.

An dieser Stelle sollte auf die Rolle der deuteronomistischen Geschichtsschreibung im Alten Testament hingewiesen werden. Ihr Ziel war es, trotz des zum Teil großen zeitlichen Abstandes zu den eigentlichen Begebenheiten, die Schilderungen aus der früheren Geschichte des israelitischen Volkes im Sinne der exilierten jüdischen Gemeinde zu redigieren und so die Reinheit der israelitischen Überlieferung zu garantieren.[12] Dass es dabei zu Geschichtsverzerrungen zu Lasten der zum Zeitpunkt der Redaktion kaum noch identifizierbaren kanaanäischen Religion gekommen ist, ist weitgehend unbestritten und stellt auch keine spezifische Eigenart der deuteronomistischen Redaktion dar.[13]

1.1. Die Arbeitshypothese

Die Geschichtsverzerrungen der diversen alttestamentlichen Redaktionsschichten sind der Ansatzpunkt dieser Arbeit. Sie hat zum Ziel, den zu Beginn dieses

---

12 Zu dieser Fragestellung siehe u.a. Martin ROSE, Idéologie deutéronomiste et Théologie de l'Ancien Testament, in: Albert de PURY - Thomas RÖMER - Jean-Daniel MACCHI (Hgg.), Israël construit son histoire: l'historiographie deuteronomiste à la lumière de recherches récentes = Monde de la Bible 34, Genf (Labor et Fides) 1996, 445-476.

13 Bis in heutige Zeit wird (Sieger-)Geschichte retroaktiv umgeschrieben. Jüngstes Beispiel ist die Beurteilung der neueren deutschen Geschichte in Ost und West vor und nach dem Fall der Mauer. Für den Nahen Osten siehe u.a. Jane TREMBLAY, La manipulation de l'histoire ancienne à des fins idéologiques. Le cas du régime de Mohammad Reza Pahlavi d'Iran, in: RÉCAPO 8, 1999, 5-13.

Jahrhunderts verlorenen Ansatz, das Alte Testament als potentielle Informationsquelle über die kanaanäische Religion anzusehen, wiederaufzunehmen. DEVER stellt in dem oben erwähntem Artikel richtigerweise fest: *What real history the hebrew Bible does contain must be gleaned from 'between the lines'*.[14] Jedoch ist bisher nie der Versuch unternommen worden, zu etablieren, wie dieses Zwischen-den-Zeilen-Lesen auszusehen habe. Ohne die vielfältigen Ergebnisse der archäologischen Forschung außer Acht zu lassen, soll an dieser Stelle versucht werden, mittels einer Entschleierung der redaktionellen Kommentare und Interpretationen einen Zugang zu Elementen der kanaanäischen Religion zu finden.

Das Buch Hosea erweist sich insofern als geeignet, als erstens die kanaanäische Religion eines seiner Zentralthemen ist und zweitens die Schärfe seiner Kritik an dieser kaum zu überbieten ist. Dabei spielt sicher auch eine Rolle, dass es zu einem Zeitpunkt im 8. Jahrhundert entstanden ist, an dem es zu gewichtigen historischen Umwälzungen in Israel und seiner Umgebung gekommen ist.

Wir sind uns durchaus bewusst, dass die Eingrenzung auf ein einzelnes Buch des Alten Testaments wenig repräsentativ für die Gesamtheit der kanaanäischen Religion ist. Daher ist es Ziel dieser Arbeit, hier lediglich die im Buch Hosea behandelten kanaanäischen Elemente zu identifizieren. Wir sind allerdings der Überzeugung, dass die hier dargestellte Methode auf jeden anderen alttestamentlichen Text mit ähnlichen Resultaten angewandt werden kann.

---

14 DEVER, "Religion," 123.

Vor diesem Hintergrund soll also folgende Hypothese untersucht werden:

Die Interpretation der kanaanäischen Religion in alttestamentlichen Texten durch spätere Redaktionen besteht in der Umkehr ihrer realen Gegebenheiten. Ein Zugang zur kanaanäischen Religion über das Alte Testament lässt sich daher nur durch eine diametral entgegengesetzte Interpretation seiner Texte erreichen. Um ein Beispiel zu nennen, würde etwa folgende Regel gelten:
Wenn das Alte Testament den kanaanäischen Göttern einen todbringenden Charakter zueignet, wären diese Götter oder Göttinnen ursprünglich Ausdruck einer lebensspendenden Kraft.

2. Forschungsgeschichtliche Bestandsaufnahme der kanaanäischen Religion

Bevor wir uns der Kritik Hoseas an der kanaanäischen Religion widmen, ist es sinnvoll, zu definieren, was unter dem Begriff Kanaan bzw. kanaanäisch zu verstehen ist. Was kann nach unserem bisherigen Wissensstand, der sich hauptsächlich auf die oben genannten archäologischen Disziplinen stützt, über die kanaanäische Religion ausgesagt werden?

Diese Frage wird in drei Schritten angegangen:
Wie bereits angedeutet, beruhen die Informationen über die kanaanäische

Religion, vor allem die der mythologisch-literarischen Forschung, auf einer Analogisierung der ugaritischen und anderer altorientalischen Mythologien. Zwar gilt es, sich immer den zeitlichen und geographischen Abstand der ugaritischen Religion zum israelitisch-kanaanäischen Kulturkreis in Erinnerung zu rufen[15], jedoch sind die Parallelen im mythologischen Bereich nicht zu übersehen und durchaus relevant.

Daher behandeln wir in einem ersten Schritt die Götterversammlung Ugarits als diejenige Mythologie, die der kanaanäischen trotz des Zeitunterschieds wohl doch am nächsten stand. Wir werden versuchen, den Charakter der jeweiligen Gottheit sowie deren Verhältnis zu den anderen Gottheiten im Pantheon herauszustellen. Für unser Vorhaben ist vor allem die Beziehung des Gottes Ba'al zu den jeweiligen Göttinnen von Wichtigkeit, da diese einen Hauptkritikpunkt des Hoseabuches darstellt.

Gegenstand des zweiten Schrittes sind die ikonographischen Äußerungen der privaten Frömmigkeit in Kanaan bzw. Israel, wie z.B. die zahlreichen Statuetten von diversen Göttinnen.

Schließlich gilt es im dritten Schritt noch, vermeintlichen Eigenschaften der kanaanäischen Religion nachzugehen. Inbesondere steht hier die sogenannte

---

15 Vgl. LORETZ - KOTTSIEPER, Colometry, 19-21: *The discussion about the manner in which Canaanite literary traditions found their way into biblical writings...is in the final analysis a debate over the dating of a certain portion of Hebrew poetry. While on one hand there exits certainty about the temporal establishment of the Ugaritic texts, there exists on the other hand conflict about the dating of the Hebrew poems with which they are compared* (21).

Tempelprostitution im Mittelpunkt.

Im folgenden Abschnitt wird die Etablierung eines Göttersystems nach den ugaritischen Texten unternommen, das im weiteren Verlauf als Arbeitsgrundlage dienen soll.[16]

2.1. Das Pantheon in Ugarit: zwei konkurrierende Entwürfe

Seit Beginn unseres Jahrhunderts haben die Ausgrabungen in Ugarit, Byblos, Hasor oder Mari ein neues Licht auf die altorientalischen Religionen in und um Israel geworfen. Die Götterversammlung in den Mythen der nordwestsemitischen Völker erwies sich als ein komplexes System von Göttern und Göttinnen, in dem jede Gottheit ihren Platz und ihre Funktion hatte. Dieses System basierte auf der zyklischen Fruchtbarkeit des Kosmos und umfasste die Götter ʾEl, Baʿal, die Göttinnen ʾAṯirat (ʾAschera), ʿAnat und ʾAṯtart (ʾAstarte), sowie einige untergeordnete Götter wie Môt, Yamm oder Kôṯar.

---

16 Das Problem der unterschiedlichen Nummerierung der Ugarit-Texte wurde folgendermaßen gelöst: Wenn immer möglich, werden drei Nummerierungen angegeben, und zwar in folgender Reihenfolge: UT (Zählung nach C.H. Gordon) = CTA (Leitzählung nach A. Herdner) = Nummerierung in ANET (auf der ursprünglichen Zählung von Virolleaud basierend). Als Quelle hierfür dient DIETRICH - LORETZ, Konkordanz, 222-227.

Um uns nicht übermäßig in bereits geschehene Diskussionen über die Rollenverteilung der einzelnen Gottheiten zu verlieren[17], greifen wir uns zwei Modelle heraus, die für diese Diskussion repräsentativ sind. Die Eigenschaften der einzelnen Gottheiten unterscheiden sich in beiden Modellen nur unwesentlich voneinander, gewisse Unterschiede sind jedoch je nach Rollenzuteilung erkennbar.

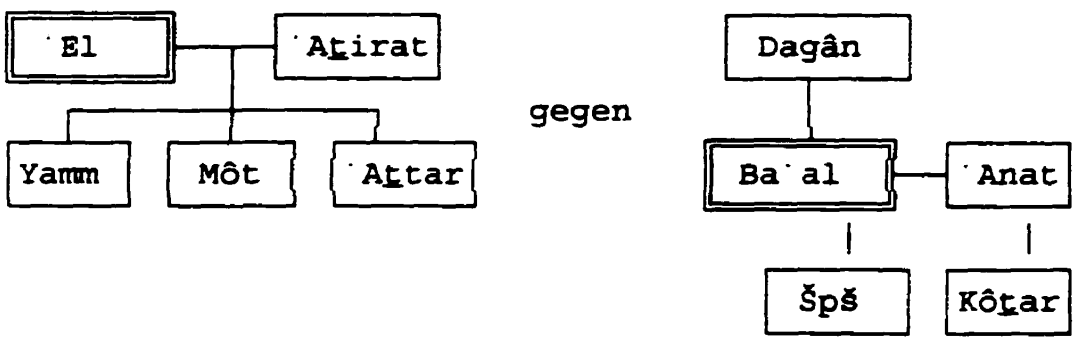

Tabelle 1: Die ugaritische Götterversammlung nach U. OLDENBURG

Ulf OLDENBURG[18] geht von zwei Götterfamilien im ugaritischen Pantheon aus, jeweils mit ʾEl bzw. Baʿal an der Spitze, die sich gegenseitig um die Königsherrschaft bekriegen.[19] OLDENBURG lehnt sich in seiner Argumentation bei unklaren Textstellen jedoch stark an die phönizische, hethitische und

---

17 Vgl. u.a. die Abhandlungen von ALBRIGHT, Yahweh; HABEL, Yahwe; JIRKU, Mythus; KINET, Baʿal; L'HEUREUX, Rank; MULLEN, Council; OLDENBURG, Conflict; André LEMAIRE, Déesses et dieux de Syrie-Palestine d'après les inscriptions (c. 1000-500 av. n. è.), in: DIETRICH - KLOPFENSTEIN, Gott, 127-158.

18 Mit ihm u.a. auch POPE, El; Arvid KAPELRUD, Baal in the Ras Shamra Texts, Kopenhagen (Gad) 1952.

19 Vgl. OLDENBURG, Conflict, 101-163.

griechische Mythologie an[20], in denen es ebenfalls zu einer Entthronisierung durch Entmannung des jeweiligen Vatergottes kommt.[21] Dies erklärt seine dualistische Aufteilung der ugaritischen Götterversammlung.

OLDENBURG stellt in seiner Untersuchung den Komplex "ʾEl mit seiner Familie"[22] das System "Baʿal mit seinen Verbündeten"[23] gegenüber. Seine Argumentation trägt der Tatsache Rechnung, dass Baʿal in mehreren ugaritischen Texten nicht als Sohn ʾEls, sondern als Sohn Dagâns, eines nach seiner Meinung über die Amoriter und Babylon ins Sumero-akkadische Pantheon gelangten Fruchtbarkeitsgottes[24], dargestellt wird.[25] ʾEl gebühre nach OLDENBURG zwar als Erschaffer alles Erschafften und Vater des ursprünglichen Pantheons der Titel des höchsten Gottes in Ugarit[26], seine physische Schwäche trage jedoch dazu bei, dass andere Gottheiten sich gegen ihn erheben und Baʿal ihm seine Königswürde

---

20 Vgl. ebd., 122. In einer der ersten Darstellung über die ugaritische Götterfamilie übernimmt U. CASSUTO zwar die Gleichstellung von ʾEl mit Kronos, vermeidet aber eine Gegenüberstellung mit Baʿal (Goddess, 53-57).

21 Himmel (phön.) bzw. Anu (heth.) bzw. Uranos (gr.) werden von ʾEl bzw. Kumarbi bzw. Kronos entthront, die ihrerseits wieder von Baʿal bzw. Tešub bzw. Zeus entthront und entmannt werden.

22 Vgl. OLDENBURG, Conflict, 15-45.

23 Vgl. ebd., 46-100.

24 Vgl. ebd., 47f. Siehe dazu auch Abschnitt 2.1.2., S. 21.

25 Vgl. ebd., 46.

26 Vgl. ebd., 16.

streitig mache. Er nehme dies sogar ohne große Gegenwehr hin.[27] Nach Ba'als Sieg über Yamm wechsele auch 'Aṯirat in Ba'als Lager über und erkenne ihn als neuen König an.[28] Nach OLDENBURGs Darstellung unternimmt 'El einen letzten Versuch, die Führungsstellung in seiner Familie wiederzugewinnen: "*He succeeds in luring Ba'al into the fringes of the desert where Ba'al is killed by the devouring monsters in the burning heat.*"[29] Im gleichen Zug trennt OLDENBURG Ba'als Kampf mit Môt von der Auseinandersetzung um die Königswürde ab und datiert ihn in eine spätere Zeit, in der sich 'El wieder mit Ba'al versöhnt hätte.[30]

Einige Ungereimtheiten bleiben noch in bezug auf die Beziehungen der Götter und Göttinnen in Ba'als Clan untereinander. Außer der Voraussetzung, dass 'Anat Ba'als Schwester und Ba'al Dagâns Sohn ist, wird weiter nichts über die "genetische" Herkunft der Verbündeten 'Anat, Špš und Kôṯar ausgesagt, als dass sie ausländischer Herkunft seien. OLDENBURG sieht den Umsturz 'Els durch Ba'al als den Beginn einer religiösen Revolution, die im 2. Jahrtausend v. Chr. langsam von Ugarit im Norden nach Kanaan im Süden vordringe. Dort werde letztlich Ba'al vom israelitischen Gott JHWH, der mit dem Schöpfergott 'El

---

27 Vgl. ebd., 23.25f.

28 Vgl. ebd., 141.

29 Ebd., 141f. mit Referenz zu UM 75.

30 Vgl. ebd., 142.

identisch sei, besiegt.[31]

In seiner Arbeit über ʾEl, Baʿal und die Rephaʾim unternimmt Conrad E. L'HEUREUX[32] den Versuch, diese Theorien einer gespaltenen Götterversammlung zu widerlegen[33] und Baʿal als eine von den Amoritern eingeführte Gottheit zu etablieren. Dieser Baʿal repräsentiere ein städtisch-monarchisches Gesellschaftssystem und sei in keiner Weise dem von ʾEl präsidierten traditionellen Pantheon entgegengesetzt, sondern komplementiere und integriere sich in die ältere Götterversammlung.[34]

In die gleiche Richtung geht E. Theodore MULLEN mit seiner Untersuchung über die ugaritische Götterversammlung.[35] Ausgehend von der Erkenntnis, dass ʾEl und Baʿal sich in keiner Weise im Wege stehen oder sich gar bekriegen[36], befürwortet er ein integratives Modell der Götterversammlung (siehe Tabelle 2), das im folgenden noch etwas näher diskutiert werden soll. Da im Zusammenhang mit unserer Thematik weniger der Einzelcharakter einer jeweiligen Gottheit im

---

31 Vgl. ebd., 183f.

32 Vgl. L'HEUREUX, Rank.

33 Vgl. ebd., 4-28.

34 Vgl. ebd., 4. 104-107.

35 Vgl. MULLEN, Council.

36 Vgl. MULLEN, Council, 109f.

Mittelpunkt steht, als deren Beziehungen untereinander, werden wir die Götter und Göttinnen dieses Pantheons jeweils als Ausschnitt des Gesamtzusammenhangs mit ihrer Zugehörigkeit zu einer anderen Gottheit präsentieren, wie sie sich in der ugaritischen Mythologie darstellen. Wir folgen in dieser Arbeit dem von MULLEN erarbeiteten Modell[37]:

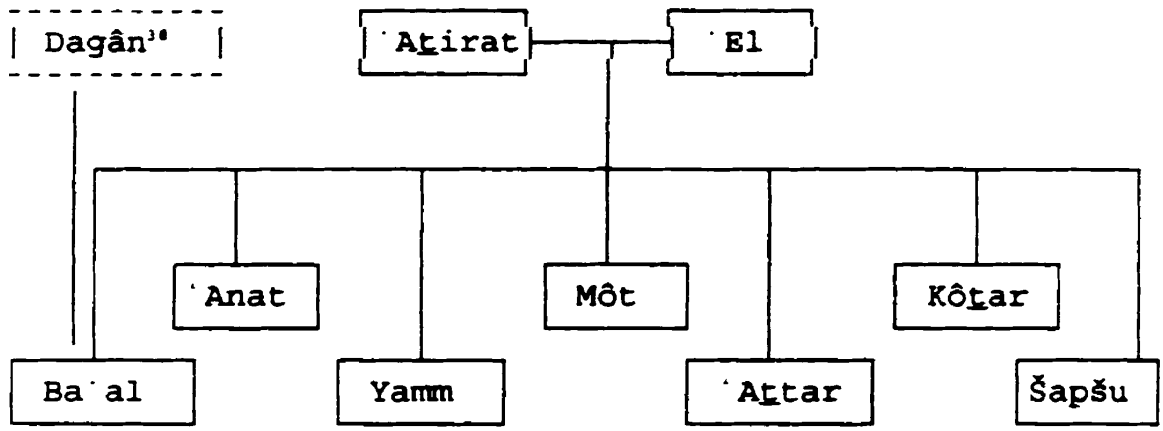

Tabelle 2: Die ugaritische Götterversammlung nach E. T. MULLEN

2.1.1. Die Schöpfungsgottheiten ʿAṯirat/ʿAschera und ʾEl

ʿAṯirat und ʾEl repräsentieren in Ugarit bzw. Kanaan das oberste Götterpaar. Von ihnen stammt mit der Ausnahme von Baʿal das gesamte Pantheon ab. Es gibt

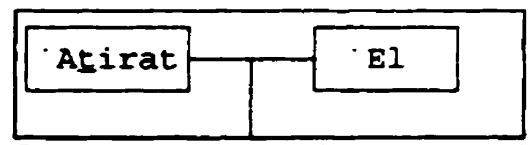

Tabelle 3: Das Schöpferpaar ʾEl und ʿAṯirat

37 Vgl. ebd. 9-110.

38 Siehe die Ausführungen in Abschnitt 2.1.2., S. 21.

aber Nuancen zwischen beiden Gottheiten, die sich bereits in den ihnen verliehenen Titeln ausdrücken. Während ʿAṯirat explizit als *qaniyatu ʾilīma*[39] (Gottesgebärerin) verehrt wird, gebührt ʿEl der weit umfassendere Titel *baniyu binwatī*[40] (Schöpfer alles Erschaffenen). Er gilt als Schöpfer und Vater aller Gottheiten, als *ʿabu banī ʾili*[41]. Als oberste Gottesautorität dekretiert er die Stellung aller anderen Gottheiten und ohne sein Einverständnis gibt es keine Gottkönigsernennung oder Palasterrichtung, was im vermeintlichen Konflikt mit Baʿal eine wichtige Rolle spielt. ʿEl ist über allen anderen Göttern und Göttinnen erhaben. Er ist und bleibt die oberste Entscheidungsinstanz in Götterfragen, auch wenn das Verhalten ʿAnats ihm gegenüber in der Palastfrage nach Baʿals Sieg über Yamm von einigen Forschern unterschiedlich interpretiert wird, um so ʿEls Schwäche zu demonstrieren[42].

ʿEls mythologische Herkunft plaziert ihn in die Übergangsphase von den alten Urgottheiten der Theogonie mit Götterpaaren wie Οὐρανός (Himmel = Vater) und Γῆ (Erde = Mutter) zu den kosmogonischen Gottheiten, die selber Götter erzeugen. Dem phönizischen Mythos zufolge besiegt Kronos (= ʿEl) seinen Vater

---

39 Vgl. ebd., 18.

40 Vgl. ebd., 13.

41 Vgl. ebd., 15.

42 Siehe vor allem dieselben Autoren, die auch eine Konflikttheorie zwischen ʿEl und Baʿal vertreten: U. OLDENBURG, Conflict; A. KAPELRUD, Goddess.

Uranos, entmannt ihn und gelangt so an die Spitze der Götterhierarchie. Es sind vielleicht diese unterschiedlichen Charakterzüge in der phönizischen und ugaritischen Mythologie, die auf eine Parallelentwicklung der Verhältnisse von Kronos/Uranos und Ba'al/'El schließen lassen, denn der phönizische Kronos wird als sehr militaristisch dargestellt, während er in Ugarit fast teilnahmslos über dem Geschehen der Gottheiten thront.[43] MULLEN hält hier jedoch korrekterweise dagegen, dass *his wars belong to the myths of theogony-- the myths about the olden gods,...who stand behind the pantheon. 'El does not participate directly in the conflicts between his sons, who fight for kingship over the cosmos.*[44] Beide Konflikte spielen sich auf zwei verschiedenen Ebenen ab, und bei aller Aggressivität Ba'als oder 'Anats 'El gegenüber bleibt dessen Position unangetastet.

In den ugaritischen Mythen wird über die Rolle 'Aṯirats im Pantheon nicht viel mehr ausgesagt als die Tatsache, dass sie 'Els Gemahlin sei und somit als Mutter aller Götter und Göttinnen verehrt werde.[45]

---

43 Vgl. MULLEN, Council, 32f.

44 Ebd., 34.

45 Je nach Zugehörigkeit zu einer der beiden Pantheontheorien wird 'Aṯirat eine mehr oder weniger große Rivalität mit Ba'al zugeschrieben. So u.a. PETTEY, Asherah, 16.

Sie ist eine der am meisten diskutierten Göttinnen des kanaanäischen Pantheons[46]: In der altorientalischen Umgebung ist sie auch unter dem im Volk gebräuchlicheren Namen Qudšu bekannt[47]. Diese Bezeichnung ist vielfach zum Anlass genommen worden, Parallelen zwischen ʿAṯirat und der durch die ikonographische Forschung bekannt gewordenen Großen Göttin zu ziehen.[48] Hierbei geht es zumeist um die sogenannte Heilige Hochzeit[49] und die Frage, ob sie die Götterzeugung zwischen ʿEl und ʿAṯirat symbolisieren soll[50], oder den immer wiederkehrenden Baʿal-Zyklus repräsentiere, der Gegenstand des nächsten

---

46 Zur Diskussion über die Rolle Ascheras in Israel und Umgebung siehe u.a. OLYAN, Asherah, 74; PETTEY, Asherah, 203-211; FREVEL, Aschera, 925-930; BINGER, 94-109; WIGGINS, Reassessment, 189-193.

47 Vgl. MULLEN, Council, 19, Anm. 24; MAIER, ʿAšerah, 42-44 unter Berufung auf Krt = CTA 14 = I K:4:197.

48 Siehe vor allem PRITCHARD, Figurines; WINTER, Frau; SCHROER, Zweiggöttin; dies., Israel; HESTRIN, Asherah; PETTEY, Asherah, 177f.; MAIER, ʿAšerah, 121.

49 Siehe u.a. WINTER, Frau, 313-368.

50 Eine vor allem von J. C. de MOOR (Anthology, 118-128) vorgetragene These, die auf dem fragmentarischen und daher umstrittenen Text UT 52 = CTA 23 = SS:13:28f. beruht:
w.šd.šd.ilm
šd.aṯrt.wrhm
Seine Interpretation besagt, dass König und Königin Ugarits in einem sexuellen Ritualakt die Götterzeugung ʿEls und ʿAṯirats nachstellen, assistiert von einer Prinzessin, die ʿAnat (= *rhmy*) darstelle. Dagegen argumentiert ausführlich C. FREVEL (Aschera, 600-614), der die Möglichkeit einer Heiligen Hochzeit sowohl von ʿEl mit ʿAṯirat, als auch von Baʿal mit ʿAnat in Ugarit völlig ablehnt (Aschera, 618).
Zur forschungsgeschichtlichen Diskussion dieses Textes siehe KINET, Ugarit, 95-100.

Abschnittes sein soll.[51] Zum zweiten wird die mögliche Zusammengehörigkeit des Kultobjektes אשרה mit der gleichnamigen Göttin umfassend diskutiert.[52]

Bereits EISSFELDT merkte an[53], dass ein wesentlicher Charakterunterschied zwischen ʿAṯirat und den oft im gleichen Atemzug genannten Göttinnen ʿAnat und ʿAṯtart besteht. In ihrer Eigenschaft als Göttermutter wird sie weniger als die kriegerische und sexuell aggressive Göttin geschildert, sondern ihr fallen mütterliche Eigenschaften zu, die die Fruchtbarkeit in schöpferischem Sinne betonen.[54] Sie hat Einfluss auf ʿEl, den sie unter anderem in der Vermittlung zwischen Baʿal und ʿEl geltend macht, als ersterer die Errichtung eines Palastes für sich einfordert.[55]

2.1.2. Baʿal alias Hadad

---

51 Die Bezeichnung Qudšu spielt in der Diskussion um die, im Alten Testament als קדשה bezeichnete, sogenannte Tempelprostituierte im Zusammenhang mit den während der Heiligen Hochzeit praktizierten kultischen Riten eine Rolle, die noch weiter unten behandelt werden sollen.

52 Siehe u.a. WINTER, Frau, 555-560; KEEL - UEHLINGER, Göttinnen; FREVEL, Elimination; ders., Aschera, 898-912; OLYAN, Asherah, 73f.

53 Vgl. EISSFELDT, Religion, 79.

54 Die Vertreter der Konflikttheorie schreiben ihr allerdings einen etwas aggressiveren Charakter zu. (MAIER, ʿAšerah, 44.)

55 Vgl. MULLEN, Council, 68-71, gegen MAIER, ʿAšerah, 193f.

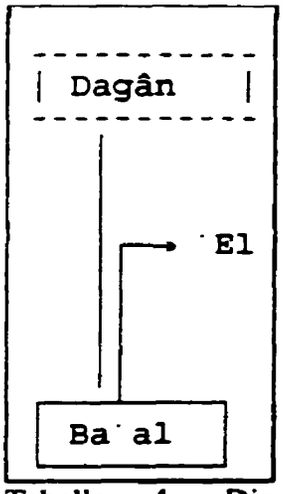

Tabelle 4: Die Abstammung Ba'als

Ba'als Genealogie hat zweifellos viel zur Diskussion um seine Rolle im kanaanäischen Pantheon beigetragen.[56] Seine eigentliche Bezeichnung ist *'ilu haddu* (Gott Hadad), der Titel Ba'al bedeutet lediglich "Herr". Hadad ("Geräusch"), dessen Vorkommen bis auf das Pantheon von Ur III zurückverfolgt werden kann, weist auf seine Rolle als Sturm-, Wetter-, Blitz- und Donnergott hin, der in Kanaan und Ugarit in Form eines Stierkalbes mit dünnen Hörnern und kurzem Bart verehrt wurde.[57] Seine Stellung im Pantheon ist die eines Königs über den Kosmos, nachdem er den Gott des Chaos, seinen Rivalen Yamm, besiegt hat. Diese Rolle ist ein Argument gegen die

---

56 Ba'al wird sowohl als Sohn 'Els, als auch als *bn dgn* (Sohn Dagâns) angesehen, was für die von Ulf OLDENBURG und anderen vertretende Konflikttheorie verantwortlich sein dürfte. In den ugaritischen Mythen wird von Dagân lediglich als Vater Ba'als gesprochen. Wahrscheinlich ist, dass es sich bei Dagân um einen mesopotamischen Sturm- und Fruchtbarkeitsgott handelt, der seit dem 3. Jahrtausend in Tuttul verehrt wurde und über die Amoriter am Ende des 3. Jahrtausends nach Ugarit importiert wurde. Dessen Sohn Ba'al hatte eine ähnliche Rolle inne wie der Sohn 'Els in Ugarit und deckte sich daher leicht mit der Funktion des ugaritischen Ba'al, bei gleichzeitiger Etablierung einer zweiten, nachgeordneten Abstammungslinie über Dagân. (Vgl. EISSFELDT, Religion, 15; CAQUOT - SZNYCER, Religion, 15. Für weitere Interpretationen der Rolle Dagâns siehe L'HEUREUX, Rank 12; MULLEN, Council, 19f., Anm. 26.). Für L'HEUREUX bedeutet die Bezeichnung *bn dgn* vielmehr *associated with grain*, anstatt eine explizite Vater-Sohn-Beziehung (Rank, 13f.).

57 Zu altorientalischen Götterversammlungen siehe Jimmy Jack McBee ROBERTS, Earliest Semitic Pantheons, Baltimore (Johns Hopkins University Press) 1972. Zu Ba'als Verkörperung eines Stieres siehe Abschnitt 2.2.2., S.35.

Konflikttheorie zwischen ʾEl und Baʿal, denn als König über den Kosmos tritt er in keinen direkten Konflikt mit ʾEl, der im Pantheon noch eine Stufe höher steht. Die beiden Götter ergänzen sich sogar recht gut. Zwar wird ʾEl ebenfalls als Stier verehrt, wenn auch mit großen Hörnern und dichtem, weißen Bart, er repräsentiert allerdings eher das Prinzip der Weisheit und Ausgeglichenheit. Baʿal hingegen gilt als der Repräsentant der Tat, der Aktion und des Fortschritts.[58] MULLEN sieht ihn darüberhinaus als Verteidiger der Götterversammlung, auch wenn er wegen des Palaststreits ʾEl und dem Pantheon gegenüber als feindlich gesinnt erscheint.[59]

Baʿal bleibt auch während seines zyklischen Sterbens und Wiederauferstehens König über den Kosmos. In diesem Zyklus steht er als Fruchtbarkeitsgott Môt, dem Gott der Unterwelt gegenüber, der ebenfalls die Herrschaft über den Kosmos anstrebt. Davon ist im nächsten Abschnitt die Rede.

2.1.3. Der Kampf der Götter um den Kosmos

Bevor sich Baʿal allerdings als Herr des Kosmos etablieren kann, gilt es für ihn

---

58 Vgl. CAQUOT - SZNYCER, Religion, 12.

59 Vgl. MULLEN, Council, 255-260.

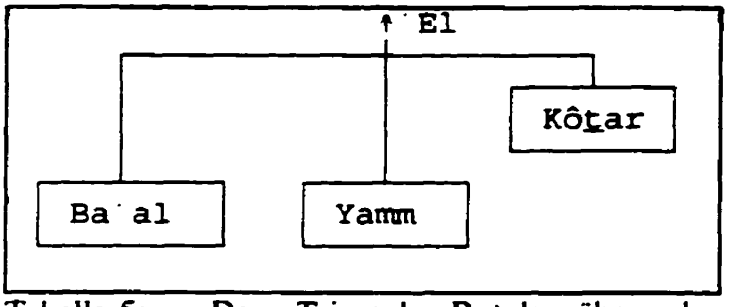

Tabelle 5: Der Triumph Baʿals über den Chaos- und Meeresgott Yamm

zunächst Yamm, den Gott des Meeres (=Chaos) zu besiegen.[60] Yamm stellt als personifiziertes Chaos den Gegner der zu errichtenden kosmogonischen Ordnung dar. Nichtsdestoweniger wird Yamm als Mitglied des ugaritischen Pantheons von ʾEl mit einem Palast ausgestattet, der ihn als einen herrschenden König ausweist.[61] Dies bezeugen auch seine ihm verliehenen Titel wie *zubulu yammu* (Meeresprinz) oder *tapiṭu naharu* (Richter des Flusses), dessen Wurzel *ṭpṭ/špṭ* in semitischen Sprachen auf königliche und richterliche Funktionen hinweist.[62] Auch wenn Yamm in Ugarit nicht explizit als König bezeichnet wird, ist doch klar, dass er eine ähnlich hohe Funktion innehat.

Mit Hilfe des Handwerksgottes Kôṯar, der ihm eine Wunderwaffe anfertigt, besiegt Baʿal schließlich den Meeresgott Yamm und wird zum König

60 ʾnt, pl. IX-X, UT 68, 137, 129 = CTA 1-2 = VI AB - III AB A-C. Zur Textkritik von VI AB siehe CASSUTO, Goddess, 156-174; zum Yamm-Konflikt insgesamt siehe van ZIJL, Baal, 13-46.

61 Vgl. MULLEN, Council, 46f.

62 Vgl. ebd., 47f, 54.

ausgerufen.[63] Dieser Sieg wird als Sicherung der Stabilität und der Fruchtbarkeit über das Chaos angesehen. Als Belohnung dafür steht Ba'al sein eigener Berg, Ṣapan, mit seinem eigenen Königspalast zu. Für diesen Palastbau benötigt Ba'al jedoch das Einverständnis und die Genehmigung 'Els, welches gleichbedeutend mit seiner Anerkennung als Gottkönig wäre. Ba'al wendet sich an seine Schwester und Kampfgefährtin 'Anat, damit sie sich für ihn bei 'El einsetze.[64] Die rauhe und kriegerische Art und Weise ihres Unterfangens hat zu den Spekulationen der Konflikttheorie beigetragen, 'El lasse sich von 'Anat einschüchtern, was als Zeichen seiner Schwäche auszulegen sei.[65] Die ugaritischen Texte belegen allerdings, dass 'El keineswegs sofort nachgibt und Ba'al erst nach einer erneuten Vermittlung durch 'Aṯirat seine gewünschte Anerkennung und den Palast bekommt, den er bei Kôṯar sogleich in Auftrag gibt.[66]

Nachdem sich Ba'al als Stabilitätsfaktor gegen das Chaos durchgesetzt hat, steht ihm im Kampf um die Königswürde als Wettergott und Fruchtbarkeitssymbol mit dem Gott Môt ein ungleich stärkerer Gegner gegenüber. Môt ist der Gott des

---

63 UT 68 = CTA 2 IV = III AB A:8-32. (GINSBERG, ANET 130f.); Vgl. MULLEN, Council, 55-58.

64 'nt = CTA 3 = V AB:III:26-28; IV:2-6.7-V:12. Vgl. MULLEN, Council, 58-62.

65 Vgl. OLDENBURG, Conflict, 87.

66 'nt = CTA 3 = V AB:V:35-41; UT 51 = CTA 4 = II AB:IV:27-39.62; V:63.87-91.113-119; VI:36-38. Vgl. MULLEN, Council, 65-74; zur Textkritik von V AB und des Palastkonfliktes siehe CASSUTO, Goddess, 82-155; van ZIJL, Baal, 47-156.

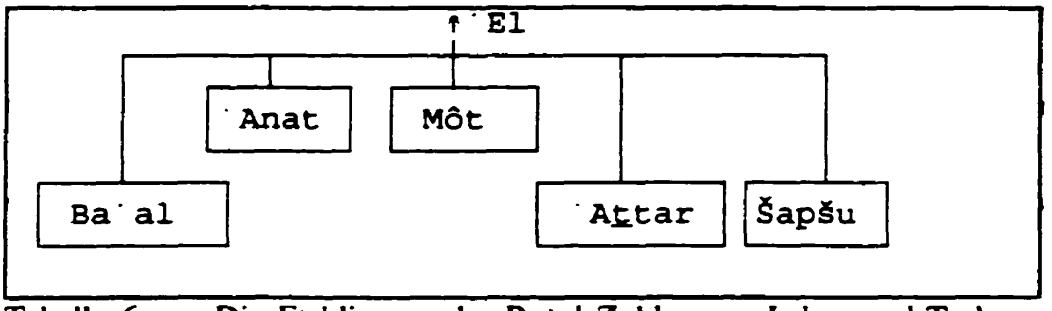

Tabelle 6: Die Etablierung des Baʾal-Zyklus von Leben und Tod

Todes und der Unterwelt und somit der natürliche Gegenpol zu Baʾals Königsanwärterschaft. Ihre erste Konfrontation endet mit Môts Triumph, Baʾal unterwirft sich als Sklave der Unterwelt und wird für tot erklärt.[67] ʾEl erkennt den Tod Baʾals an, weigert sich aber, Môt als den rechtmäßigen König über den Kosmos anzuerkennen, was eigentlich die logische Folge hätte sein müssen. Stattdessen einigen sich ʾEl und ʾAṯirat, den Gott ʾAṯtar zum neuen König zu ernennen.[68]

Bevor wir fortfahren, stellen wir noch eine generelle Bemerkung zu den Göttern Yamm und Môt, die in Ugarit und Phönizien als tote Gottheiten ohne eigenen Tempel angesehen wurden, voran. Im Unterschied zu den theogonischen Urgottheiten Himmel und Erde etwa, die zwar auch inaktiv sind, haben beide ihren Platz im jeweiligen Fruchtbarkeitszyklus. Es mag vielleicht verwundern, dass in Ugarit Spuren einer Yamm-Verehrung gefunden wurden, jedoch dürfte es

67 UT 51 = CTA 4 = II AB:VIII:14-37; UT 67 = CTA 5 = I* AB:II:11-20; VI.9f. Vgl. MULLEN, Council, 75-78.

68 UT 49 = CTA 6 = I AB:I:32-58; Vgl. MULLEN, Council, 79f.

kaum überraschen, keine Kultspuren einer Môt-Verehrung vorgefunden zu haben, was einer Verehrung der Unterwelt gleichkäme.[69] Im Ba'al-Zyklus repräsentieren Yamm und Môt die natürlichen Feinde der durch den Wettergott Ba'al vertretenen Fruchtbarkeit, nämlich Flut und Trockenheit. Die Fruchtbarkeit des Landes kann sich zwar aus einer Überschwemmung ergeben, wechselt sich aber im jährlichen Zyklus der Jahreszeiten mit trockenen Perioden ab.

Der Charakter des Gottes 'Aṯtar ist sehr umstritten. Zunächst einmal ist er die im Alten Orient am wenigsten belegte Gottheit (nur dreimal)[70] und zum anderen wirft die Ähnlichkeit mit der Göttin 'Aṯtart einige Fragen auf. Bereits EISSFELDT stellte die These auf, dass beide Gottheiten den maskulinen bzw.

---

69 Vgl. MULLEN, Council, 91f.
Auch wenn aus Ägypten eine extensive Verehrung des Unterweltgottes Osiris bekannt ist, entspricht dieser Mangel an Môt-Tempeln in Ugarit durchaus der mythologischen Logik, nach der dem Gott des Todes von 'El die alleinige Königsherrschaft verwehrt wird, demnach auch nicht das Recht zu einem Palast (=Tempel) hat. Zum Thema Môt siehe die neuere Untersuchung von Lourik KARKAJIAN, La maisonnée patrimoniale divine à Ougarit: une analyse wébérienne du dieu de la mort, Môt, Diss. Université de Montréal, 1998.
In einem bislang unveröffentlichten Vortrag vor dem Gruss Colloquium der University of Pennsylvania vom April 1998 stellt Mark SMITH den anthropomorphen Gottheiten des Rates der Götter die göttlichen ungeheuerartigen Wesen gegenüber, zu denen er Môt und Yamm zählt. Dieser Gruppierung sei u.a. zu eigen, dass an der Außenwelt (Ozeane, Unterwelt) beheimatet sei, der Urgeschichte angehöre, keinen eigenen Kult besitzen und in Zusammenhang mit Dämonen und Ungeheuern (Schlange, Repha'im) auftreten.

70 Außer in der vorher genannten Stelle noch in UT 129 = CTA 2 III = III AB C:17, sowie auf einer Inschrift des Königs Meša von Moab (vgl. William Foxwell ALBRIGHT, Palestinian Inscriptions, in: ANET, 320).

femininen Aspekt desselben Götterprinzips darstellten[71] und somit als eine der ersten Gottheiten ihre Sexualität transzendierten.

ʿAṯtar galt als die Hauptgottheit in Südarabien, war aber im Norden bereits untergegangen. ʿAṯtart hingegen wirkt im Vergleich zu ʿAnat eher farblos, gewinnt allerdings später als Göttin ʿAstarte an Statur. Im Keret-Text wird sie als der Name Baʿals (*ʿṯtrt šm b ʿl*) genannt, eine der wenigen Assoziationen mit dem ugaritischen Pantheon. Über phönizischen Einfluss (Atargatis) wird sie schließlich von Ugarit nach Israel/Palästina importiert und übernimmt dort als ʿAstarte die Position ʿAnats, die an Wichtigkeit verliert. Dies erklärt auch ihre Prominenz im Alten Testament in Verbindung mit Baʿal[72], im Unterschied zu ihrem spärlichen Auftreten in Ugarit.

Bezeichnend für ʿAṯtars Profillosigkeit ist die Tatsache, dass er die ihm übertragene Königswürde physisch nicht ausfüllen kann und sie wieder an ʿEl zurückgibt.[73] Mittlerweile aber hat die Göttin ʿAnat die Initiative übernommen und sucht Môt ihrerseits auf, um die Rückkehr ihres Bruders zu verlangen. Als ihr dies verweigert wird, tötet sie Môt, und Baʿal wird auferweckt, um seine eigene Königswürde wieder in Empfang zu nehmen.[74] Dieser Triumph über die

---

71 Vgl. EISSFELDT, Religion, 14f.

72 Vgl. Tabelle 9 in Kapitel II, S. 128.

73 UT 49 = CTA 6 = I AB:I:59-65.

74 UT 49 = CTA 6 = I AB:II:9-23; Vgl. MULLEN, Council, 80f.

Macht des Todes bedeutet zugleich die Wiederherstellung der Fruchtbarkeit im Kosmos sowie die Eingrenzung der Macht des Todes durch die Macht des Lebens. Ihr Triumph ist aber nicht ganz vollständig, denn um seine neu erlangte Königswürde abzusichern, muss Ba'al Môt selber noch einmal besiegen. Deren zweites Zusammentreffen wird von 'El durch seinen Mittler Šapšu abgebrochen, als beide Götter geschlagen sind und so eine Entscheidung vermieden wird.[75] So wird der sich ewig wiederholende Ba'al-Zyklus etabliert: In einer *balance of power* halten sich die Mächte des Lebens und des Todes jeweils die Waage, mit 'El als oberster Autorität.[76]

2.1.4. Das Fruchtbarkeitspaar Ba'al und 'Anat als Ergebnis des Götterkonfliktes

Nach dieser kurzen Zusammenfassung des ugaritischen Pantheons fallen einige Gesetzmäßigkeiten über Ba'als Königsherrschaft ins Auge. Ebenso wie Ba'al spielt 'Anat eine herausragende Rolle in diesem Fruchtbarkeitszyklus, auf den

---

75 UT 49 = CTA 6 = I AB:VI.16-31f.; Vgl. MULLEN, Council, 82.

76 Zur genauen Textkritik des Zyklus vgl. van ZIJL, Baal, 157-242.
In einer Untersuchung über den Ba'al-Zyklus gelingt es Mark SMITH fünf verschiedene Interpretationen dieses Fruchtbarkeitszyklus herauszuarbeiten: eine jahreszeitliche, eine rituelle und eine kosmogonische Interpretation, eine weitere Interpretation hebt das Gegensatzpaar Leben/Tod hervor und die von SMITH bevorzugte Lösung betont schließlich die Errichtung von Ba'als Königtum als Ursache des Götterkonflikts. (Vgl. SMITH, Baal-Cycle, 332; WALLS, Goddess, 7).

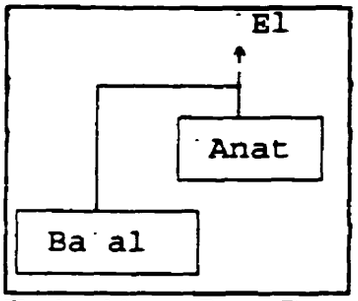

Tabelle 7: Das Fruchtbarkeitspaar Baʿal und ʾAnat

noch etwas näher eingegangen werden muss.

Ihre Beziehung zu Baʿal ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse. Sie gilt allgemein als Baʿals Schwester, wird aber in manchen Texten als seine Gattin bezeichnet. Sie agiert immer an der Seite Baʿals, wie etwa bei seiner Wiedererweckung zum Leben und der darauf folgenden Etablierung des Baʿal-Môt-Zyklus oder als 'Vermittlerin' in der vorangegangenen Palastkrise.

Ihrer Natur nach ist ʾAnat extrem aggressiv und kriegerisch, was sich u.a. im ugaritischen Aqhat-Epos und durch die Palastforderung an ʾEl erweist. Arvid KAPELRUD sieht in ʾAnat die Personifizierung der Mächte des Todes und des Lebens zugleich[77], da sie als Partnerin Baʿals sowohl betont sexuell auftritt, als auch als blutdürstige und gewalttätige Kämpferin bekannt ist.[78] In den Aqhat- und Baʿal-Mythen zeigt sie sich jedoch auch als Trauergöttin[79].

Ihre Kultfigur ist in der Regel eine Kuhgestalt (ug. *ʿrḫt* / *ʿlp*). KAPELRUD sieht sie hingegen als Flügelgöttin jeweils zur Hälfte als Mensch- und Vogelgestalt.

---

77 WALLS stellt dazu fest, dass *in slaying Death, Anat's life-taking is actually life-giving. Significantly, Anat does not bestow life through the female process of childbirth, but through the masculine act of depriving her male enemy of his life.* (Goddess, 222).

78 Vgl. ʿnt = CTA 3 = II AB:II:4-41; KAPELRUD, Goddess, 114-117.

79 Vgl. UT 67 = CTA 5 = I* AB:VI:9-31; UT 62/49 = CTA 6 = I AB:I:1-29.

Seiner Meinung nach könne es sich um eine multipersonale Göttin handeln, die in verschiedenen Tierarten auftrete.[80]

ʿAnats Beziehung zu Baʿal geht anhand der vorliegenden Texte weit über das eines geschwisterlichen Verhältnisses hinaus. Beide können als eine Art Fruchtbarkeitspaar umschrieben werden, das sich gegenseitig ergänzt. Nach ʿAnats Sieg über das Seeungeheuer Lôtan steht sie auch mythologisch auf gleicher Stufe mit Baʿal, der schon zuvor (ohne den Beistand ʿAnats) den Meeresgott Yamm besiegt hat. Ihre Komplementarität wird auch aus den Gesetzmäßigkeiten des Baʿal-Zyklus deutlich.

Wenn wir als mythologische Logik voraussetzen, dass diejenige Gottheit von ʿEl zum König ernannt wird, die die vorangegangene besiegt, so gilt dies zunächst nur für die Baʿal-Yamm-Auseinandersetzung. Bereits in der ersten Baʿal-Môt-Konfrontation wird sie von ʿEl außer Kraft gesetzt. Denn den Gott des Todes als König über den Kosmos einzusetzen, ist schlicht inakzeptabel und unmöglich. Umgekehrt wiederum wird aber ʿAnat nach ihrem Sieg über Môt ebenfalls nicht Königin, sondern sie überlässt diesen Platz Baʿal, der erneut zum Leben erweckt wird.

Baʿal und ʿAnats Beziehung zueinander ist oft mit der von ʿEl zu ʿAṯirat verglichen worden. Dies ist allerdings etwas zu einfach. Sie hat zum einen mehr

80 Vgl. KAPELRUD, Goddess, 108f.

Intensität, zum anderen scheint es, als ob Ba'al als der maskuline Teil und 'Anat als der feminine Teil desselben Fruchtbarkeitsprinzips gelten. Aus der vorliegenden ugaritischen Literatur zum Ba'al-Zyklus ergibt sich, dass der feminine (lebensspendende) Teil stärker ist als der Tod, aber als eigentliches Fruchtbarkeitssymbol nur in Einheit mit dem maskulinen Teil existieren kann. Beide zusammen stehen wiederum mit dem Tod gleichwertig auf einer Stufe und bestimmen durch diese Urversion des 'Gleichgewichts des Schreckens' nach ugaritischer Vorstellung den Lauf des Lebens.

2.2. Die ikonographischen Befunde

Dieser Abschnitt beschäftigt sich ausschließlich mit der ikonographischen Forschung zur kanaanäischen Religion. Da wir uns hier nicht mit der gesamten Thematik befassen können[81], greifen wir uns zwei Bereiche heraus, die für unsere weitere Untersuchung wichtig sind: Die Abbildungen und Figuren einer "nackten Frau"[82] sowie das Vorkommen von Stierbildern im Alten Orient.

---

81 Zur ikonographischen Forschung allgemein siehe u.a. KEEL - KEEL-LEU - SCHROER, Studien 2; KEEL - SHUVAL - UEHLINGER, Studien 3; KEEL, Miniaturkunst; CAQUOT - SZNYCER, Religion; SCHROER, Zweiggöttin; Leonard GORELICK - Elizabeth WILLIAMS-FORTE, (Hgg.), Ancient Seals and the Bible, Malibu, CA (Undena), 1983. Speziell zur Ikonographie des 9.- 6. Jahrhunderts siehe SASS - UEHLINGER, Studies.

82 Zu den Frauenfiguren im einzelnen siehe WINTER, Frau, 93-191.

2.2.1. Die nackte Göttin als Ausdruck der privaten Frömmigkeit

Zu diesem Thema bildet Urs WINTERs grundlegende Arbeit *Frau und Göttin* noch immer den zentralen Ausgangspunkt. In kurzen Zügen lässt sich seine Theorie folgendermaßen zusammenfassen:

Die eine nackte Frau darstellenden Figürchen müssen als syrisch-palästinische Göttinnenbilder angesehen werden.[83] Die Möglichkeit, diese Figuren als Darstellungen von Kultteilnehmerinnen, wie z.B. von Kultprostituierten, zu deuten, untermauere nur diese These. Denn im Moment, in dem die Grenzen zwischen der Göttin und ihrer irdischen Repräsentantin verschwimmen, werde dieser Unterschied irrelevant.[84]

Gegen die Auffassung, diese Göttin sei aus dem Westen importiert, führt WINTER an, dass eine mesopotamische Göttin eine Hörnerkrone getragen hätte. Außerdem erlaubten die politischen Verhältnisse im Syrien/Palästina des 2. Jahrtausends v.Chr. unterschiedliche Lokaltraditionen in jeder Stadt.[85]

Wie bereits im Eingangsabschnitt erwähnt, ist eine Identifizierung von Eigenschaften der "nackten Göttin" mit einer bestimmten Gottheit aus dem

---

83 *Die 'nackte Frau' ist eine 'nackte Göttin' und kommt aus Syrien.* (WINTER, Frau, 192f.)

84 Vgl. ebd., 193. Siehe auch 127-134.

85 Vgl. ebd., 193f. Zur Herkunft der Figuren siehe auch 121-127.

mythologischen Pantheon umstritten, jedoch seien zeitlich und örtlich begrenzte Gemeinsamkeiten nicht auszuschließen.[86] Die Bezeichnung Qudšu für ʿAṯirat sei einer dieser Berührungspunkte.[87] Auf mesopotamischen Sigeln sei die Göttin Partnerin des Wettergottes (Adad) und des Amurru gewesen.[88] Aus diesem Grund ordnet WINTER die mesopotamische Göttin als reine Vegetationsgöttin ein, im Unterschied zur syrisch-palästinischen, die sich ihrem kriegerischeren Partner angepasst habe.

Einen weiteren Unterschied zwischen der 'nackten Göttin' und den Hochgöttern des Pantheons illustriere ihre Zugehörigkeit zum Bereich der Privatfrömmigkeit. Sie stehe immer auf seiten ihrer Verehrer und Verehrerinnen.[89] Dies werde durch kappadozische Funde untermauert, die die Göttin an der Seite eines Beters zeigen.[90]

Nacktheit wird oft als Ausdruck von Schutzlosigkeit gewertet. In diesem Fall sei

---

86 *Die 'nackte Göttin' lässt sich mit keiner aus der Literatur bekannten Göttin identifizieren und gehört weder in Syrien/Palästina noch in Mesopotamien zu den Hauptfiguren des Pantheon.* (Ebd., 194f.)

87 Vgl. ebd.

88 Vgl. ebd., 196.

89 Vgl. ebd., 195f.

90 *Die 'nackte Göttin' ist Beschützerin, Fürbitterin und Mittlerin...Sie ist die 'Heilige', die Qudschu, deren Schutz sich die Träger eines Amuletts mit ihrem Bild anvertrauen.* (Ebd., 197.)

sie jedoch als *Zeichen ihrer - spezifisch weiblichen - Machtfülle*[91] anzusehen. Erotik und Fruchtbarkeit seien im Alten Orient als gleichwertig zu betrachten und ließen sich nicht voneinander trennen.[92] Ihre Macht zeige sich u.a. in den Darstellungen der Göttin als "Herrin der Tiere" bzw. "Herrin des Himmels".[93]

Die Darstellungen der syrischen Göttin in der Privatfrömmigkeit tendieren laut WINTER dazu, alle Bereiche des Lebens zu verweiblichen,[94] vornehmlich diejenigen, die allein Männern offen stehen. Trotzdem sei die Göttin keine reine Frauengöttin gewesen, sondern auch von Männern verehrt worden. Als Mittlerin und Beschützerin spreche sie alle Menschen an, beantworte aber gerade die religiösen Bedürfnisse der Frau, die im offiziellen Kult Beschränkungen unterlag.[95]

2.2.2. Der Stier als Verkörperung der Fruchtbarkeit

---

91 Ebd., 198.

92 *Die 'nackte Göttin' ist nicht einfach nackt, sie hat 'sex appeal'.* (Ebd., 198.)

93 Vgl. ebd., 198. Zum Thema "Schönheitsideal im Alten Orient" siehe auch 302-312.

94 *Das differenzierte Bild der 'nackten Göttin' spiegelt eine gehobene, religiöse Grundbefindlichkeit der Frau wieder.* (Ebd., 198)

95 Vgl. ebd., 198f.

Die Götter ʾEl und Baʿal, die in Ugarit Ausdruck der Fruchtbarkeit des Landes sind, werden beide durch einen Stier symbolisiert, jedoch in unterschiedlicher Weise. ʾEl wird hauptsächlich in den ugaritischen Texten als *tr* (Stier) identifiziert[96], während Baʿal vornehmlich durch Abbildungen eines Stieres symbolisiert wird. Es gibt allerdings auch indirekte Anspielungen auf Baʿal als Stier in den mythologischen Texten. Diese stehen zumeist in Zusammenhang mit Geschlechtsakten oder Geburtsvorgängen, also Vorgänge, die direkt mit der Fruchtbarkeit in Verbindung stehen. So gebiert seine Partnerin ʿAnat ihm u.a. einen Stier (UT 76 = CTA 10 = IV AB: III: 35-37) oder Baʿal wird in einem Geschlechtsakt mit einer Kuh geschildert (UT 67 = CTA 5 = I* AB: V: 18ff.). Diese Erzählungen lassen den Schluss zu, dass auch Baʿal als Stier verstanden wurde.[97]

Nicht selten wird versucht, syrisch-kanaanäische Stier-Abbildungen mit denjenigen aus der ägyptischen Mythologie in Verbindung zu bringen. Dies gilt insbesondere für Abbildungen einer stillenden Göttin mit Hörnerkrone, deren Ähnlichkeit mit der ägyptischen Göttin Hathor nicht von der Hand zu weisen ist.[98] Dennoch sei, wie bereits im vorigen Kapitel erwähnt, bei einer Identifizierung eines Gottesbildes mit einer mythologischen Gottheit Vorsicht geboten, besonders wenn

---

96 Siehe CURTIS, Observations, 20, Anm.25.

97 Vgl. ebd., 18f.

98 Vgl. WINTER, Frau, 397f., Abb. 405, 409.

es sich um einen anderen Kulturkreis handelt.[99] Bei aller Ähnlichkeit zwischen ägyptischen und syro-palästinischen Stierbildern haben beide doch einen anderen Stellenwert in ihrem jeweiligen Religionsgefüge innegehabt[100], sodass als kleinster gemeinsamer Nenner die Symbolisierung der Fruchtbarkeit durch den Stier übrigbleibt.[101]

2.3. Eigenschaften des kanaanäisch-ugaritischen Kultes

---

99 Vgl. Silvia SCHROER, Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: KEEL - KEEL-LEU - SCHROER, Studien 2, 89-207, 153f.

100 Zur Stellung des Stierkultes in Ägypten im einzelnen (unter Berücksichtigung bestimmten Vokabulars der dreißiger Jahre) schreibt bereits 1937 Eberhard OTTO: *Kraft und Fruchtbarkeit des Stieres sind als die ursprünglichen Ursachen seiner Verehrung anzusehen...Gemeinsam ist ihnen auch,...,die Grundzüge des 'Lebenslaufes', der bei allen in der Inthronisation und rituellen osirianischen Bestattung gipfelt...Wir sahen, dass jeder Stiergott vorwiegend Verbindungen mit den in seinem Gebiet heimischen Göttern einging, sodass das Bild, das wir von der theologischen Bedeutung des Apis bekommen, sehr verschieden ist von dem des Mnevis oder des Monthstieres.* (Beiträge, 57).

101 Diese Ergebnisse wurden auf dem bereits oben erwähnten Gruss-Kolloquium in Philadelphia vorgestellt und erscheinen in folgendem Band: Monika BERNETT - Othmar KEEL, Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell) = OBO 161, Fribourg (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1998.
In einer zum Zeitpunkt des Redaktionsschlusses dieser Abhandlung noch unveröffentlichten Arbeit vergleicht Othmar KEEL die in Gaziantepe gefundene Stele eines Stieres mit bestimmten Fetischen und Symbolen des ägyptischen Gottes Ptah.

Im Mittelpunkt dieses Abschnittes steht die Frage wie der Kult in Ugarit bzw. Kanaan ausgesehen haben mag. Wir beschränken uns hier auf den Begriff der Heiligen Hochzeit und die damit oft verbundene Komponente der Tempelprostitution, die vom Propheten Hosea bevorzugt angegriffen werden und die im weiteren Verlauf der Untersuchung eine Rolle spielen.

Die Thematik der Opferkulte, wie sie z.B. bei der Molek-Verehrung üblich ist, spielt bei Hosea eine untergeordnete Rolle. Daher verweisen wir an dieser Stelle lediglich auf die vorhandene Literatur zum Thema.[102]

2.3.1. Die Heilige Hochzeit

Wie bei keiner anderen Thematik im Bereich der kanaanäischen bzw. ugaritischen Religion ist die eingangs erwähnte duale Ansatzweise so hervorstechend wie beim Thema der Heiligen Hochzeit. Um dies zu verdeutlichen, werden wir als Beispiel für den mythologisch-literarischen Ansatz die grundlegende Arbeit über die

---

102 Zum Thema Menschenopfer in der Molek-Verehrung siehe u.a. BEER, Religion; GREEN, Role; Manfred GÖRG, Topæt (Tofet): "Die Stätte des Feuergottes"?, in: BN 43, 1988, 12-13; John DAY, Molech. A God of human sacrifice in the Old Testament = UCOP 41, Cambridge - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney (Cambridge University Press) 1989; Diana EDELMAN, Biblical (Molek) Reassessed, in: JAOS 107, 1987, 727-731; Lawrence E. STAGER - Samuel R. WOLFF, Child Sacrifice at Carthage - Religious Rite or Population Control?, in: BAR 10/1, 1984, 31-51; Jürgen EBACH - Udo RÜTERSWÖRDEN, ADRMLK. "Moloch" und BA'AL ADR. Eine Notiz zum Problem der Moloch-Verehrung im alten Israel, in: UF 11, 1979, 219-226.

sumerische Heilige Hochzeit von Samuel KRAMER[103] dem ikonographischen Ansatz Urs WINTERs[104] gegenüberstellen.

Samuel KRAMER datiert die ältesten Zeugnisse der Heiligen Hochzeit ins Sumerische Reich um das Jahr 3000 v. Chr. Ihr Hauptzweck ist die Mythologisierung der Fruchtbarkeit bzw. der Befruchtung des Landes durch die jeweilig zuständigen Götter und Göttinnen. Auf kultischer Ebene wird diese Hochzeit durch eine symbolische Handlung zwischen der die Fruchtbarkeit repräsentierenden Göttin und dem für den Kult verantwortlichen König nachvollzogen. Dieser nimmt zugleich den Platz des Gottkönigs ein und fungiert als Mittler zwischen Gottheit und Volk. In Sumer standen dabei die Göttin Inanna und ihr Partner Dumuzi im Mittelpunkt des Kultes. Sie gelten als die Vorläufer von Ištar und Tammuz in Mesopotamien/Babylon sowie von ʿAnat und Baʿal in Syrien/Palästina.[105] Ebenso wie der Baʿal/ʿAnat-Zyklus stellt der Inanna/Dumuzi-Mythos in einem Halbjahreszyklus die jahreszeitlichen Wenden dar, symbolisiert durch den Abstieg des Fruchtbarkeitsgottes in die Unterwelt und

---

103 Vgl. KRAMER, The Sacred Marriage Rite.

104 Vgl. WINTER, Frau, 313-368.

105 Der Begriff der Heiligen Hochzeit wird auch auf das Götterpaar ʿEl/ʿAschera angewandt, basierend auf ʿAscheras Bezeichnung als Qudšu. Hierbei handelt es sich allerdings nicht um ein Fruchtbarkeitsritual, sondern um die Götterzeugung.
In einem wieder anderen Zusammenhang werden auch die ugaritischen Gottheiten Yariḫ und Nikkal mit der Heiligen Hochzeit in Verbindung gebracht (Siehe HERRMANN, Yariḫ).

dessen anschließende Wiedererweckung. Im Unterschied zu Ugarit und Kanaan ist es hier jedoch die Göttin Inanna, die den Abstieg Dumuzis in die Unterwelt veranlasst, nachdem sie freiwillig hinabsteigt und durch den Gott Enki wiedererweckt wird.

Die meisten Fragen, die die Heilige Hochzeit betreffen, haben die kultische Repräsentation der Göttin zum Thema. In diesem Zusammenhang wird, basierend auf dem häufigen Gebrauch der Wurzel *QDŠ*, gerne von Tempelprostitutierten gesprochen, sowohl im Alten Testament, als auch in ugaritischen Texten. Die genaue Bedeutung dieser Wurzel in Zusammenhang mit dem Kult ist jedoch im Unklaren, nicht zuletzt durch ihren unterschiedlichen Gebrauch im AT und in Ugarit.

KRAMER sieht Parallelen zwischen dem sumerischen Prototyp der Heiligen Hochzeit und dem alttestamentlichen Hohen Lied, das er für eine redaktionell überarbeitete und entstellte Wiedergabe einer kultischen Hochzeitsfeier hält.[106] Daneben vertritt er die Ansicht, dass der Unterweltabstieg Dumuzis an den Sühnetod Jesu erinnere.[107]

Urs WINTER setzt die visuelle Darstellung der Heiligen Hochzeit im

---

106 Vgl. KRAMER, Sacred Marriage Rite, 67-106.

107 Vgl. ebd., 133.

altorientalischen Raum früher an als deren verbale Beschreibung (3.-1. Jahrtausend v. Chr.).[108] Darstellungen des Geschlechtsaktes, vornehmlich auf Terrakotten und Sigeln, die in Gräbern aller gesellschaftlicher Schichten gefunden wurden und demnach einen breiten Beliebtheitsgrad attestieren, thematisierten die Sakralisierung der Sexualität und der Fruchtbarkeit.[109] Wie bereits im vorigen Abschnitt erwähnt, stuft WINTER die Funde von Statuetten, die eine nackte Frau abbilden, als Figuren einer nackten Göttin ein. Er führt dabei das weibliche Übergewicht bei diesen Darstellungen auf eine äquivalente Stellung der Göttin und der Macht des Weiblichen in der Volksreligion zurück: *Im Zyklus der 'Heiligen Hochzeit' steht die Göttin als Geschlechtswesen und als Gebärerin im Mittelpunkt....Bei den Koitusdarstellungen geht es nicht in erster Linie darum, die Zeugung von neuem Leben abzubilden, sondern sie möchten die Sexualität und insbesondere die weibliche als religiösen Machtfaktor vergegenwärtigen.*[110]

Obwohl WINTER den Sitz im Leben der Darstellungen zur Heiligen Hochzeit in den schwer voneinander zu trennenden Bereich der kultischen bzw. profanen Prostitution ansetzt, konzediert er, dass diese Sigel als Beweis für das Vorhandensein einer Institution der Tempelprostitution im Zusammenhang mit der Heiligen Hochzeit unzureichend seien. Das Mindeste, was darüber ausgesagt

---

108 Vgl. WINTER, Frau, 463.

109 Vgl. WINTER, Frau, 346-366.

110 Ebd., 463f.

werden könne, sei die Möglichkeit einer theologischen Idee in den Köpfen der damaligen syrisch-palästinischen Bevölkerung in.[111]

Aus den beiden genannten Beispielen wird deutlich, dass die Heilige Hochzeit im Alten Orient vor allem die Fruchtbarkeit ausdrückt. In den mythologischen Texten stehen der zyklische Tod des für die Fruchtbarkeit des Landes zuständigen Gottes und, in Verbindung mit seiner Partnerin, seine Wiedererweckung im Mittelpunkt. In den bildlichen Darstellungen steht die Macht der Sexualität der Göttin im Vordergrund. Die Frage, ob und wenn ja, wie ein kultischer Vollzug der Heiligen Hochzeit ausgesehen haben mag, kann von beiden Ansätzen nur unzureichend beantwortet werden. Die Annahme sakraler Prostitution mag sowohl naheliegend, als auch "verführerisch" sein, sie kann aber weder aus Texten, noch anhand von Sigeln einwandfrei nachgewiesen werden.

2.3.2. Zur Diskussion um die sogenannte Tempelprostitution

Die Diskussion um die Existenz kultischer Prostitution ist im wesentlichen eine Domäne der literarischen Forschung. Es ist nicht einfach, die ikonographischen Darstellungen der Heiligen Hochzeit überhaupt mit Prostitution, oder gar sakraler Prostitution, in Verbindung zu bringen. Dieser Zusammenhang wird indes nur von

111 Vgl. ebd., 367f.

römischer oder griechischer Sekundärliteratur hergestellt, sowie des Alten Testamentes, wenn dort von kanaanäischen Kultpraktiken die Rede ist. Die ugaritischen Texte selbst sprechen nicht explizit von einer Institution der Kultprostitution, benutzen aber im Kontext des Kultes oft die Wörter *qdš* oder *qdšt*, die im Alten Testament in diesem Zusammenhang als "Kultprostituierte" übersetzt werden. Demnach hängt die Annahme einer institutionalisierten Tempelprostitution wesentlich vom Verständnis der semitischen Wurzel *QDŠ*[112] ab.

Mayer GRUBER zeigt in einem neueren Artikel einen Bedeutungswechsel vom akkadischen Wort *qadištu* zum hebräischen קְדֵשָׁה anhand deren Etymologie und Semantik auf.[113] Der Schlüssel dazu liege im Verständnis des protosemitischen Wortes *qadištu*: "Getrennt sein" oder "die, die getrennt ist". Es kann sowohl im Sinne von "erhöhen", als auch als "erniedrigen" verwendet werden. Die protosemitische Wurzel *ḤRM*, aus der u.a. das akkadische Wort für "Prostituierte" *ḫarimtu* entstamme, habe aber ebenfalls die Bedeutung von "Getrennt sein". Aus der Wurzel *QDŠ* habe sich das akkadische *qadištu* und das ugaritische sowie phönizische *qdšt* mit der Bedeutung von "die Heilige"[114] entwickelt.[115] Im

---

112 Zum Verständnis von *QDŠ* im Alten Orient siehe ausführlicher C.-B. COSTECALDE, Sacré, in: DBS 10, 1985, 1368-1393.

113 Vgl. GRUBER, Hebrew *Q'dešah*.

114 Manfried DIETRICH übersetzt im Text Emar VI/3 *qdš* mit "Geweihter". (DIETRICH, Einsetzungsritual, 79, Anm.70).

Hebräischen wurde קְדֵשָׁה mit einem negativen Verständnis von "Prostituierter" (Gen 38,21f.; Dt 23,18; Hos 4,14) belegt. Vom Begriff קְדֵשָׁה sei nur die etymologische Außenschale der Wurzel *QDŠ* übriggeblieben, während der semantische Kern die Bedeutung von *ḤRM* angenommen habe.[116] Ob eine solche Entwicklung auf einem Missverständnis beruht oder das Produkt redaktioneller Arbeit ist, sei im Moment noch dahingestellt.

Hannelis SCHULTE befasst sich mit einer weiteren Bedeutungsverschiebung eines Wortes in Zusammenhang mit זָנָה, nämlich dem bei Hosea oft verwendeten זְנוּנִים[117], welches in Kapitel II näher behandelt wird.

Das Bild, das sich zu diesem Zeitpunkt von der Existenz einer Tempelprostitution bietet, ist aufgrund der mageren Quellenlage recht unklar. Wir können zumindest soviel sagen, dass es im Rahmen der Heiligen Hochzeit ein bestimmtes Kultpersonal mit der Bezeichnung *qdš* gegeben hat. Über deren genaue Funktion oder Kulthandlung, die uns in der Folge als Kultprostitution überliefert wurde, gibt es so wenig Informationen, dass wir nicht einmal bestätigen können, ob diese Handlungen sexuelle Akte beinhalteten. Die ikonographischen Darstellungen sind als Beweis von kultischer Prostitution ebenfalls unzureichend.

---

115 UT 400 = CTA 113 = ES.

116 Vgl. GRUBER, Hebrew *q'dešah*, 147f.

117 SCHULTE, Beobachtungen.

Andererseits lässt sich eine spätere, negativierende Interpretation des Begriffes קדשה im Alten Testament seitens einer nachexilischen Redaktion, die in diesem Begriff eine unzulässige Erinnerung an kanaanäische Synkretismen sah, nicht ausschließen.

3. Zusammenfassung und Ergebnis

Bevor wir uns mit der eigentlichen Thematik des Hoseabuches befassen, wiederholen wir hier noch einmal die wichtigsten Ergebnisse des vorangegangenen Kapitels. Sie dienen gleichsam als Grundstein für die weitere Untersuchung. Betreffend der kanaanäischen Religion lassen sich vier Hauptergebnisse festhalten:

a) Die Forschung zum Alten Orient besteht im allgemeinen aus zwei Ansätzen: einer literarisch-mythologischen und einer ikonographischen. Zwischen beiden bestehen nach ihren eigenen Einschätzungen kaum Berührungspunkte.[118] Nichtsdestoweniger wird immer wieder der Versuch unternommen, ein bestimmtes Element der Ikonographie einer mythologischen Gottheit zuzuordnen.[119] Die ugaritischen Texte geben zwar einen detaillierten Einblick in die Mythologie eines nordwestsemitischen Volkes, der nicht wenige Rückschlüsse auf andere

---

118 Siehe Abschnitt 2.2., S.32.

119 Siehe ebd.; WINTER, Frau, 196; PRITCHARD, Figurines.

vorderorientalische Kulturen, insbesondere die kanaanäische, zulässt. Sie liegen allerdings zeitlich und geographisch außerhalb des für diese Arbeit relevanten Zeitraums des 8. Jahrhunderts v. Chr. Ikonographische Funde wiederum lassen sich recht genau auf diese Zeitspanne datieren, ihnen fehlt jedoch die Exaktheit, um über sie spezifische Angaben der kanaanäischen Religion zu gewinnen.

Folglich müssen alle Aspekte zu dieser Religion immer durch die Perspektiven beider Ansätze betrachtet werden, wie z.B. Fragen zu Götterlisten, zur Heiligen Hochzeit oder zu bestimmten Kulthandlungen.

b) Im ugaritischen Pantheon hat sich mit Ba'al und 'Anat ein Fruchtbarkeitspaar mit gegenseitiger Interdependenz herausgebildet. Es symbolisiert die folgenden zwei Aspekte:
Erstens besteht die Fruchtbarkeit notwendigerweise aus einem männlichen und einem weiblichen Teil, wobei letztere den dominierenden, weil lebensspendenden Part darstellt; Zweitens repräsentiert der Ba'al-Zyklus zugleich den Gegensatz und die permanente Auseinandersetzung zwischen Leben und Tod. Dieser tritt in Gestalt des Gottes Môt auf. Es wird klar, dass der Tod zwar niemals das Königtum über den Kosmos ausüben kann, ohne ihn aber auch kein neues Leben entstehen kann.

c) Die Heilige Hochzeit spielt in den beiden Forschungsansätzen je eine

unterschiedliche Rolle. In der mythologischen Literatur steht die Hochzeit zwischen den entsprechenden Fruchtbarkeitsgöttern Ba'al und 'Anat im Mittelpunkt, wobei der jeweilige König den männlichen Part (z.B. Ba'al) repräsentiert.

Die Göttinnenfiguren stehen in Bezug auf die Heilige Hochzeit im Lichte einer Sakralisierung der Sexualität und der Fruchtbarkeit allgemein, mit eindeutigem Übergewicht der weiblichen Sexualität.

d) Es ist nicht auszuschließen, dass die sogenannte Tempelprostitution erst im nachhinein als solche interpretiert worden ist. In Verbindung mit der Tätigkeit bestimmten Kultpersonals, über das wir keine genauen Angaben machen können, fand ein semantischer Bedeutungswechsel der semitischen Wurzel *QDŠ* von "erhöhen" im Akkadischen zu "erniedrigen" im Hebräischen statt. Inwieweit bei Hosea קדשׁה mit קדשׁ gleichzusetzen ist, soll Gegenstand unserer weiteren Untersuchung sein.

KAPITEL II

Die Untersuchung von Texten des Hoseabuches

1. Vorbemerkungen

Im Zentrum des exegetischen Teils dieser Arbeit steht die Redaktionsgeschichte einiger ausgewählter Texte des Hoseabuches, die die Auseinandersetzung Hoseas mit der kanaanäischen Religion zum Thema haben.[120] Es geht in diesem Zusammenhang weniger um die Suche nach den *ipsissima verba*,[121] dem vermeintlichen Originaltext Hoseas, als vielmehr darum, einzelne redaktionelle Stadien des betreffenden Textes herauszuarbeiten und ihren eventuellen Einfluss auf eine Bedeutungsverschiebung bezüglich kanaanäischer Themenbereiche festzustellen. Eine notwendige Voraussetzung dieser Vorgehensweise ist natürlich die Annahme, dass den jeweiligen Redaktoren ein bestimmtes theologisches

---

120 Zur bisherigen Forschungsgeschichte zum Thema Hosea und kanaanäischer Religion siehe WACKER, Figurationen, 13-22.

121 KRAGELUND-HOLT beschreibt in diesem Zusammenhang ein Aufeinandertreffen von zwei unterschiedlichen Arbeitsweisen. Zum einen eine maximalistische, deren Ausgangpunkt der Gesamttext sei, wie er uns überliefert ist, um sich dann zum historischen Kern des Textes vorzuarbeiten. Zum anderen eine minimalistische Arbeitsweise, die sich strikt an den masoretischen Text halte und sich vorwiegend mit dem redigierten Endresultat befasse (Past, 12f.).
Siehe dazu auch die drei entstehungsgeschichtlichen Modelle bei WACKER: die literarisch-kompositionskritische Fortschreibung von JEREMIAS, ein poetologisch-redaktionskritisches Schichtenmodell von YEE, sowie das kolometrisch-fortschreibungsgeschichtliche Modell von NISSINEN. (Figurationen, 9-13).

Anliegen zugrunde gelegen habe, welches bei der Zusammenstellung der unterschiedlichen vorgefundenen Texte Eingang in den Gesamttext gefunden habe. Wir unterstellen somit den Redaktoren ein eigenständiges theologisches Denken, d.h. sie seien nicht bloß Sammler von Texten gewesen, sondern haben dabei auch ein eigenständiges Motiv verfolgt.[122] Die Herausstellung, dass eines dieser Motive die retrospektivische Neubeurteilung der kanaanäischen Religion zu einem jeweils unterschiedlichen Zeitpunkt sei, soll im folgenden Kapitel unsere Hauptaufgabe darstellen.

1.1. Der Prophet Hosea in seinem historischen Kontext

Nachdem wir im vorigen Kapitel die kanaanäische Religion im religionshistorischen Umfeld Israels untersucht haben, gilt es nun, sich der Person des Propheten Hosea und seinem Wirken zuzuwenden. Wir werden dies mit einer geschichtlichen Einordnung seiner Person in die Geschehnisse des 8. Jahrhunderts v. Chr. verbinden.

Zwei Themenbereiche sind mit dem Wirken Hoseas in Israel verbunden und sollen im folgenden näher betrachtet werden, wobei es durchaus zu Überschneidungen gekommen ist:

---

122 Eine Vermutung, die wir mit Gale YEE teilen (Composition, 42).

a) Hoseas Einfluss auf die Entwicklung zu einer Jahwe-allein-Verehrung und

b) Hoseas Kultkritik im Rahmen einer allgemeinen Gesellschaftskritik.

Bevor wir diese Themen diskutieren, soll zunächst eine geschichtliche Einordnung der politischen Situation im 8. Jahrhundert gegeben werden, mit dem Schwerpunkt des Zeitraums um den Syro-Ephraimitischen Krieg. Vor diesem Hintergrund spielt sich das Wirken des Propheten Hosea ab, dessen Mission im Allgemeinen zwischen dem Syro-Ephraimitischen Krieg und etwa zwei bis drei Jahre vor dem Fall Israels angesetzt wird (ca. 735-725, je nach Datierung des Syro-Ephraimitischen Krieges).[123]

Demnach stellt sich nach allgemein anerkannter Erkenntnis das geschichtliche Umfeld Israels Mitte des 8. Jahrhunderts folgendermaßen dar:[124]

Obwohl Assyrien und Damaskus seit dem 9. Jahrhundert eine permanente

---

123 HUBBARD plädiert für eine Spätdatierung um 725 (Hosea, 24); Herbert DONNER setzt die Prophetien Hoseas und Jesajas um 734-733 an, zur Zeit des Syro-Ephraimitischen Krieges (vgl. ders., The Separate States of Israel and Judah, in: HAYES - MILLER, History, 381-434, hier 429).

124 Siehe als Quellenmaterial des Alten Testaments vor allem 2 Kg 12-14.15,1-12; 2 Chr 24-26; Jes 7f.10.17; Hos 5f.8-10. Als außerbiblische Quellen zum Syro-Ephraimitischen Krieg siehe u.a. A. Leo OPPENHEIM, Babylonian and Assyrian Historical Texts, in: ANET, 282-284. Für einen detaillierten Geschichtsablauf für den Raum Syrien-Palästina im 8. Jahrhundert siehe u.a. HERRMANN, Geschichte, 282-313; DONNER, States, 415-434; BRIGHT, History, 253-278; AHLSTRÖM, History, 607-664; J. Alberto SOGGIN, An Introduction to the History of Israel and Judah, Valley Forge/PA (Trinity Press International) ²1993, 237-241.

Bedrohung für Israel darstellen, gibt es während der Regierungszeit König Jerobeams II. zu Beginn des 8. Jahrhunderts eine verhältnismäßig lange Zeit des Friedens in und um Israel.[125] Verantwortlich dafür ist zum größten Teil die Bedrohung Assyriens durch die Urartäer unter Sardur III. (810-743) zu Beginn des 8. Jahrhunderts, die die drei assyrischen Könige Salmanassar IV., Assurdan III. und Assurnirari V. zwischen 783 und 746[126] vollauf beschäftigen. Ägypten wiederum ist mit internen Problemen während der 22. und 23. sogenannten Bubastiden-Dynastie (950-730) ausgelastet, die schließlich in die Machtübernahme der 24. Dynastie und dem Beginn der sogenannten äthiopischen Periode (751-656) münden.[127]

Der Amtsantritt des assyrischen Königs Tiglatpileser III., der übereinstimmend auf 745 angesetzt wird, verändert die politische Situation im mesopotamischen Raum

---

125 Die genaue Datierung der Regierungszeit Jerobeams II. weicht je nach Forscher um bis zu 5 Jahren voneinander ab: ALBERTZ (Religionsgeschichte, 248) und DONNER (States, 414) setzt sie von 787-747 an, während BRIGHT sie ein Jahr später von 786-746 ansetzt (History, 257). HERRMANN gibt noch 2-3 Jahre hinzu, verkürzt aber seine Gesamtregierungszeit um beinahe 10 Jahre von 784/3 - 753/2 (Geschichte, 283).

126 Die Amtszeiten dieser Könige werden wiederum etwas unterschiedlich datiert: BRIGHT setzt Salmanassar IV. von 783-774 an, Assurdan III. von 773-756 und Assurnirari V. von 755-746 (History, 256). HERRMANN vertritt folgende Datierung: 781-772, 771-754 sowie 753-746 respektive (Geschichte, 283; zum Ablauf dieses Zeitabschnitts siehe 293). DONNER übergeht den gesamten Zeitraum zwischen Adadnirari III. (809-782) und Tiglatpileser III. (745-727) komplett (States, 418).

127 Vgl. DONNER, States, 415f.

grundlegend. Ihm gelingt es, durch Feldzüge in Nordsyrien sein Herrschaftsgebiet zu stabilisieren und durch eine administrative Reorganisation zu zentralisieren.[128] Die großen Provinzen werden in kleinere Distrikte unterteilt und so in ein größeres Abhängigkeitsverhältnis zur Zentralregierung gestellt. Aus den neu eroberten Gebieten wird die Oberschicht nach Assyrien deportiert und die bisherigen Könige werden zu abhängigen Vasallen Assyriens degradiert.

Diese schrittweise Etablierung des Vasallenstatus für unterschiedliche Staaten ist ein für das Verständnis des Syro-Ephraimitischen Krieges wichtiges Element der Herrschaft Tiglatpilesers III. DONNER arbeitet drei Stadien der assyrischen Vasallenschaft unter Tiglatpileser III. heraus:

1. die auch unter seinen Vorgängern übliche Einführung von Tributzahlungen an den assyrischen Großkönig;

2. bei einem ersten Aufstand oder Nichtzahlung der Tribute eine militärische Intervention, die die Ersetzung der Führungsspitze des Staates und die Deportierung eines Teils der Oberschicht mit sich bringt;

3. bei weiteren anti-assyrischen Handlungen folgt eine erneute militärische Intervention, die Absetzung des jeweiligen Königs und die vollständige Integration des Staates ins Assyrische Reich als untergeordneter Distrikt. Hierbei wird die übriggebliebene Führungsschicht deportiert und durch eine ausländische ersetzt.[129]

---

128 Vgl. BRIGHT, History, 270f.; HERRMANN, Geschichte, 301.

129 Vgl. DONNER, States, 419; Siehe auch HERRMANN, Geschichte, 302f.

Die Umstände, unter denen es zum Syro-Ephraimitischen Krieg kommt, sind für das Wirken Hoseas nicht unwichtig, denn die Beziehung Israels bzw. Ephraims zu seinem übermächtigen Nachbarn Assyrien spielt eine zentrale Rolle in seiner gesamten prophetischen Arbeit.

Im Jahre 738 beginnt Tiglatpileser III. mit einem Feldzug nach Nordsyrien, der in der Eroberung Hamaths und mit Tributzahlungen durch Damaskus und Israel endet (1. Stufe).[130] Juda ist von diesen Ereignissen weitgehend unberührt. Während der folgenden vier Jahre kommt es in Syrien/Palästina zu keinen nennenswerten Konflikten, außer dass sich die Herrscher im Nordreich wieder in kurzer Folge ablösen. Auf Menachem folgt Pekahja, der nach einigen Monaten auf dem Thron von Pekah abgesetzt wird.[131]

Nach dem assyrischen Feldzug nach Philistäa und Gaza im Jahre 734, der keinen direkten Einfluss auf die Stellung Israels hat, konspirieren 733 Pekah und sein aramäisches Gegenüber Rezin aus nicht mehr zu rekonstruierenden Gründen gegen

---

130 Vgl. DONNER, States, 424; HERRMANN, Geschichte, 303f. Beide mit Referenz auf 2 Kg 15,17-22, sowie OPPENHEIM, ANET, 282f. Nach dem Tod Jerobeams II. kommt es daraufhin in Israel zu kurzlebigen Herrschaften der Könige Sacharja und Sallum, bevor Menachem den Thron für längere Zeit besteigt (747-738 nach DONNER, 751/50-742/41 nach HERRMANN).

131 Nach DONNER finden diese Thronwechsel zwischen 737 und 735 statt, Pekahs Regierungzeit wird dementsprechend von 735-732 angegeben (States, 425). HERRMANN ist in dieser Beziehung unklar. Er plädiert einerseits für einen Zeitraum von 741/40 bis 730/29 für Pekahs Amtszeit (Geschichte, 283), andererseits ergebe sich *im Vergleich mit den assyrischen Quellen, dass das Jahr 733/32 sein letztes Jahr gewesen sein muss*. (305) Wir tendieren an dieser Stelle dazu, der etwas detaillierteren Datierung von DONNER zu folgen.

die Hegemonie Assyriens. Da ein Bündnis gegen Assyrien ohne die Mitwirkung Judas, das bisher von seiner Vorherrschaft ausgenommen war, aussichtslos erscheint, wird dem dortigen König Ahas die Beteiligung am Aufstand zunächst auf friedliche Art und Weise angetragen.[132] Nach seiner Ablehnung der Offerte wird ein syrisch-israelitisches Armeekontingent nach Jerusalem entsandt, um Ahas zum Überschwenken auf die deren Linie zu zwingen.

Gegen das Abraten des Propheten Jesaja (Jes 7) entschließt sich Ahas nun, die Assyrer um Hilfe zu rufen und sich durch Tributzahlungen freiwillig in die erste Stufe ihrer Abhängigkeit zu begeben. Tiglatpileser III. antwortet 733 auf diesen Hilferuf mit der Eroberung Israels und seiner Aufteilung. Die Stämme Gilead und Galiläa werden direkt in assyrische Provinzen umgewandelt (3. Stufe). Lediglich Ephraim verbleibt als eigenständiges Staatsgebilde, jedoch wird Pekah durch den letzten israelitischen König Hosea ersetzt (2. Stufe).[133] Damaskus fällt ein Jahr später (732) unter assyrische Oberherrschaft.

Den Schlusspunkt der assyrischen Expansion in Syrien/Palästina bildet dann der endgültige Fall Israels im Jahre 722 und dessen Umwandlung in die assyrische Provinz Samaria. Zwei Jahre zuvor widerruft König Hosea seinen Vasallenstatus und wird der assyrischen Logik zufolge vom neuen assyrischen Großkönig

---

132 Vgl. DONNER, States, 426f.

133 Vgl. ebd., 432; HERRMANN, Geschichte, 309; AHLSTRÖM, History, 635f.

Salmanassar V. gewaltsam vom Thron entfernt (3. Stufe).[134]

Im Nachhinein mag sich die Unterwerfung von Ahas unter Assyriens Oberhoheit als eine vorausschauende geopolitische Entscheidung erwiesen haben, denn Juda überlebt seinen nördlichen Nachbarn um ein Jahrhundert.

1.1.1. Hoseas Einfluss auf die Entwicklung zum Monotheismus

Es ist nicht leicht, die Rolle der Person Hoseas in der geschichtlichen Entwicklung der JHWH-Religion zu einer monotheistischen Religionsform zu trennen. Die Jahwe-Religion, aus einem nomadisch-patriarchalischen System stammend, befindet sich zur Zeit des 8. Jahrhunderts v. Chr. in der Übergangsphase von einer Monolatrie zur alleinigen Jahwe-Verehrung. Nach Bernhard LANG stellt das Wirken des Propheten Hosea die zweite von insgesamt fünf Stufen dar, in denen die sogenannte Jahwe-allein-Bewegung ihren Nationalgott JHWH zunächst vom polytheistischen Umfeld unterscheidet und ihn dann den 'fremden Göttern' gegenüberstellt.[135] Hosea spielt eine wichtige Rolle in dieser Bewegung und wird

---

134 Vgl. DONNER, States, 433; HERRMANN, Geschichte, 310f.; BRIGHT, History, 275f.

135 Vgl. Bernhard LANG, Die Jahwe-allein-Bewegung, in: ders. (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München (Kösel) 1981, 47-83. Zu etwas mehr Vorsicht vor Rückschlüssen auf das Auftreten des Monotheismus aufgrund der Rekonstruktion der israelitischen Religion anhand spätdatierter biblischer Texte rufen Othmar KEEL und Christoph UEHLINGER auf (KEEL - UEHLINGER, Göttinnen, 3f.).

als der Prophet angesehen, der die Idee einer monolatrischen Jahwe-allein-Verehrung[136] als einer der ersten theologisch ausgearbeitet hat und sie danach konsequent in seinem Kampf gegen den kanaanäischen Synkretismus anwendet.[137] Dieser Synkretismus verwässere in seinen Augen die Identität Jahwes als Nationalgott, der allein für das Schicksal und die Geschichte seines Volkes Israel verantwortlich ist. Das von Hosea kritisierte Verhalten betrifft vor allem die Fremdgötterverehrung, die nach LANG auch die Bilderverehrung miteinschließe, sowie die Praxis kanaanäischer Kultriten, wie etwa die sogenannte Kultprostitution.[138] Diese werde oft im Namen Jahwes, wenn nicht sogar direkt im Namen einer bestimmten kanaanäischen Göttin oder eines Gottes durchgeführt, sodass eine Unterscheidung von JHWH und seines kanaanäischen Widerparts nicht mehr möglich sei[139], sei es nun Ba'al oder eine andere Gottheit.

Zur Entstehung des Monotheismus siehe u.a. Othmar KEEL (Hg.), Monotheismus im Alten Testament und seiner Umwelt = BB 14, Fribourg (Universitätsverlag) 1980; Ernst HAAG (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel = QD 104, Freiburg - Basel - Wien (Herder) 1985; DIETRICH - KLOPFENSTEIN, Gott, 13-96.

136 JHWH wird zu diesem Zeitpunkt zwar als alleiniger Nationalgott Israels verehrt, muss sich aber noch gegen sein polytheistisches Umfeld durchsetzen, um letztlich zu einem monotheistischen Universalgott zu werden, der nicht nur für Israel allein Gültigkeit hat.

137 So u.a. auch KRAGELUND-HOLT, Past, 115. Für sie war Hosea weniger ein Restaurierer von Ur-Traditionen, als vielmehr ein Reformer, der die kanaanäischen Traditionen der Volksreligion in die richtige Bahn auf JHWH hin gelenkt habe.

138 Vgl. LANG, Jahwe-allein-Bewegung, 64f.

139 Vgl. BRIGHT, History, 260f.

Das zeigt sich auch in der Bedeutung des Namen Ba'als im Alten Testament. Im vorausgehenden 9. Jahrhundert zieht der Prophet Elia explizit gegen Ba'al als Repräsentanten des kanaanäischen Kult zu Felde (1 Kg 18). Dagegen ist es im 8. Jahrhundert nicht mehr klar, wem diese Riten und Kultsymbole gelten sollen, JHWH oder der kanaanäischen Gottheit. JHWH hat im Verlauf der Jahre bereits so viele Charaktereigenschaften Ba'als und 'Els angenommen, dass nun sogar ein kanaanäisches Kultsymbol im Namen JHWHs verehrt werden kann. Der betreffende Gläubige mag ja durchaus JHWH gemeint haben, für die Vertreter der Jahwe-allein-Bewegung jedoch, wie Hosea und in anderem Kontext auch Jesaja, sind die Grenzen fließend. Es besteht in ihren Augen die Gefahr, dass in Wirklichkeit ein kanaanäischer Ritus in JHWHs Namen ausgeübt wird, wie es sich sich z.B. im unterschiedlichen Gebrauch des Gottesnamens Ba'al in den entsprechenden alttestamentlichen Büchern 1-2 Kg bzw. Hos ausdrückt.[140]

1.1.2. Hoseas Kultkritik als Teil allgemeiner prophetischer Gesellschaftskritik

Zeitgleich mit den Wirren des 8. Jahrhunderts fällt das Auftreten verschiedener Propheten, sowohl im Nordreich, als auch im Südreich. Als Reaktion auf die

---

140 Dieses Thema wird ausführlicher in Abschnitt 2.3., S.115 behandelt. Zur Rezeption dieses unterschiedlichen Gebrauchs im Alten Testaments siehe Jörg JEREMIAS, Der Begriff 'Baal' im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: DIETRICH - KLOPFENSTEIN, Gott, 441-462.

jeweilige innenpolitische Situation werden außenpolitische Ereignisse als Strafe Gottes für religiöses Fehlverhalten eines bestimmten Herrschers interpretiert. Auslöser der Kritik Jesajas in Juda ist die freiwillige Unterwerfung Ahas' unter assyrische Vorherrschaft und die damit einhergehende Aufstellung assyrischer Statuen im Jerusalemer Tempel (Jes 7).[141]

Eine vor allem von den Propheten Amos (um 760), Micha (etwa 705-701), aber auch Jesaja (739-701) vertretene Kritik richtet sich gegen soziale Missstände, die Mitte des 8. Jahrhunderts die Ausbeutung der Armen durch die monarchische Oberschicht hervorruft.[142]

Bei Hosea, dem einzigen uns bekannten Propheten aus dem Nordreich, dessen Wirkungszeit ebenso um die Mitte des 8. Jahrhunderts angesetzt wird, mündet die bereits erwähnte Kritik am Synkretismus der JHWH-Verehrung mit kanaanäischen Kultpraktiken in eine grundsätzliche Gesellschaftskritik. So wie das Volk von JHWH fremd gehe, habe auch die Führungsschicht kein Vertrauen in JHWHs Fähigkeit, die Geschichte zugunsten Israels zu lenken. Die ständig wechselnden Könige versuchten die Geschichte selbst in die Hand zu nehmen und suchten

---

141 Vgl. dazu im Detail u.a. McKAY, Religion, 5-12; ALBERTZ, Religionsgeschichte 1, 261f.

142 Aus Gründen der Eingrenzung des Themas wird hier nur auf die verfügbare Literatur verwiesen: ALBERTZ, Religionsgeschichte 1, 255-261; BRIGHT, History, 262-266; COOTE, Amos; John H. HAYES, Amos, The Eighth-Century Prophet: His Times & His Preaching, Nashville/TN (Abingdon Press) 1988, 15-27.

Beistand bei fremden Mächten, anstatt JHWH treu zu bleiben (Hos 8).[143] Das Königtum verwirke daher jedes Recht im Namen Israels zu handeln und werde letztlich zu Recht (722 von den Assyrern) vernichtet.[144]

1.2. Zu Fragen der Datierung des Hoseabuches und seine Stellung im Gesamtkorpus des Alten Testaments

Bevor wir uns mit den eigentlichen Texten befassen, sei hier noch ein kurzes Wort zur Datierung des Hoseabuches vorangestellt.

Jede Untersuchung, die sich mit dem Hoseabuch befasst, muss sich früher oder später mit der Frage auseinandersetzen, in welche Zeitperiode Hoseas Prophetie einzuordnen sei. Das ist auch hier nicht anders.

Wir haben es in Hosea mit dem einzigen Propheten des Nordreiches zu, dessen Sprüche Eingang in den Kanon des Alten Testaments gefunden haben. Seine Wirkungszeit wird im allgemeinen auf die Zeit zwischen dem Ende der Regierungszeit Jerobeams II. (ca. 747) und der Zeit kurz vor dem Fall Samarias

143 Vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte 1, 264f.

144 ALBERTZ stellt Hosea in die Linie des traditionell königskritischen Prophetentums im Nordreich, dem die ganze Idee eines heilsbringenden Königtums in Israel noch nie gepasst habe, da es sich zu sehr in eine Konkurrenzsituation zu JHWH gesetzt habe (Religionsgeschichte 1, 266f.).

(722) angesetzt.[145]

Kurz vor dem Untergang des Nordreiches und während der daraufhin einsetzenden Fluchtbewegungen nach Juda wurden auch die inzwischen schriftlich überlieferten Sprüche Hoseas in den Süden gebracht und von dortigen Redaktoren zunächst auf die politische und religiöse Situation Judas zugeschnitten. Das erklärt das häufige Vorkommen Judas in den Sprüchen Hoseas, die u.a. als Grundlage für das spätere Wirken Jeremias dienten.

Mehrere Ähnlichkeiten im Vokabular Hoseas und des Deuteronomiums sprechen für eine weitere Überarbeitung der Sprüche unter dem Einfluss der deuteronomistischen Bewegung während des Exils (6. Jahrhundert v.Chr.). Besonderes Augenmerk gilt hier dem Verhältnis der Priester zum Volk, des Volkes zu JHWH bzw. der kanaanäischen Religion, der Torah und Israels Verbündeten.[146]

Wenn also von der Datierung des Hoseabuches die Rede ist, lässt sich dieses in keiner Weise als literarische Einheit darstellen. Innerhalb der allgemein

---

145 So u.a. JEREMIAS (Prophet, 17) und WOLFF (Hosea [Englische Ausgabe], xxi).

146 Vgl. ebd. xxxi f. JEREMIAS erkennt lediglich eine judäische Überarbeitung des Hoseabuches an: *Das Hoseabuch ist in seiner Endgestalt ein judäisches Buch... Vor allem beweisen es zahlreiche kleinere judäische Zusätze zum Hoseabuch, die, aus unterschiedlichen Zeiten stammend, die Botschaft Hoseas für judäische Leser auslegen und aktualisieren wollen.* (Prophet, 18).

anerkannten drei Traditionseinheiten der Kapitel 1-3, 4-11 und 12-14,[147] werden je nach Kontext die einzelnen Redaktionsschichten mit ihrer geschichtlichen Einordnung zugeteilt. Das gesamte Hoseabuch entweder als nachexilisch oder als Originalwort einzustufen, erscheint uns doch sehr abwegig.

1.3. Zur Methodik dieses Kapitels

Bei der Auswahl der zu untersuchenden Texte haben wir uns an drei Themenkreisen orientiert, die in Hoseas Kultkritik bezüglich der kanaanäischen Religion eine zentrale Rolle spielen:

1. die Ehe Hoseas (Hos 1,2-9; 2,4-7; 4,11b-14),
2. die Bilderkritik (Hos 4,17; 8,4-6; 10,5-7; 13,2),
3. die Kultkritik im Allgemeinen (Hos 2,18f.; 4,4-11; 9,10-14; 14,9).

wobei es zum Teil auch zu Überschneidungen kommen kann.

Als Arbeitsgrundlage für dieses Kapitel dient uns die redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Gale YEE, *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation*, die das Hoseabuch quasi von hinten aufrollt. Ihr Ansatz wird von KRAGELUND-HOLT als ein Beispiel der minimalistischen

---

147 Zu einer formkritischen Umstrukturierung des Hoseabuches (1,1; 1,2-14,9; 14,10) siehe den im Internet erschienen Artikel von Marvin SWEENEY, Rereading.

Redaktionskritik hervorgehoben[148], da YEE beim uns überlieferten Text ansetzt und sich stückweise zum vermutlichen Originaltext Hoseas vorarbeitet, soweit dieser überhaupt noch rekonstruierbar sei.

Ausgehend von der bereits erwähnten Dreiteilung des Hoseabuches in die Kapitel 1-3, 4-11 und 12-14 etabliert YEE zunächst den Beitrag der Endredaktion (R2) zum vorliegenden Text. Dieser liege ihrerseits ein Text zugrunde, der sich aus mehreren Quellen zusammensetze, nämlich der des ersten Redaktors (R1), des *Collectors* (C) sowie der hoseanischen Tradition (H).[149] Das Gleiche gelte für die vorangehende Stufe der Redaktionsgeschichte, die YEE in die Nähe des deuteronomistischen Geschichtswerkes stellt: H + C = R1. Der *Collector* sei im eigentlichen Sinne für die Zusammenstellung unterschiedlicher hoseanischer Traditionen verantwortlich, vor allem der Ehemetaphorik in Hos 1 + 2. Diesen Sammler der ursprünglichen Traditionen stuft YEE als einen Hoseaschüler aus dem Nordreich um die Zeit der hiskianischen Reformen ein.[150]

Als genuin hoseanisch sieht YEE in den Kapiteln 1-3 gerade die Passagen an, die von den Drohungen an die Mutter handeln, wie z.B. Hos 2,4aAb-5.7b.12. Sie argumentiert später, dass es sich hier um das Eheverhältnis Jakob/Israels zu seiner

---

148 Vgl. KRAGELUND-HOLT, Past, 20-22.

149 *The second Redactor, R2, is responsible for the text as we have it in its present state, its final gestaltist unity.* H + C + R1 *become the* tradition *which R2 inherits and revises for its own situation in exile.* (YEE, Composition, 129).

150 Vgl. ebd., 128.

Frau Rachel handele und ihre Kinder die nördlichen Stämme repräsentieren.[151] In Kapitel 4-11 sind die drei Redaktionsschichten recht gleichmäßig über den Text verteilt (die genaue Redaktionszuteilung der zu behandelnden Texte nach YEE erfolgt weiter unten), während sich im letzten Teil der Kapitel 12-14 eine doch auffällige Zweiteilung ergibt, entweder wird ein Text als hoseanisch eingestuft oder dem Endredaktor zugeordnet, was im Rahmen dieser Untersuchung nicht näher zu überprüfen ist, da wir uns nur mit zwei Versen dieses Komplexes befassen.

YEE stellt also den traditionell letzten Schritt der Redaktionskritik in der historisch-kritischen Exegese an den Anfang ihrer Untersuchung. Der Endredaktor sei letztlich für Form und Stil des uns vorliegenden Textes verantwortlich und habe ihm so seinen eigenen Stempel aufgedrückt.[152] Von hier aus seien dann erst Rückschlüsse auf die vorhergehenden Etappen zulässig. Ihr ist dabei klar, dass wir über das Wirken der früheren Redaktoren lediglich Vermutungen anstellen können, da deren Vorlage nicht mehr genau rekonstruierbar sei.[153]

Als weiteren Beitrag zur Redaktionsgeschichte von Hos 4 ist noch die Arbeit von Martti NISSINEN, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 + 11*, zu

---

151 Vgl. ebd., 125.

152 Vgl. ebd., 46f.

153 Vgl. ebd., 50.

nennen. Er arbeitet mittels einer kolometrischen Verseinteilung fünf einigermaßen aufeinander folgende Redaktionsschichten dieses Kapitels heraus[154], von denen für unsere ausgewählten Texte hauptsächlich die Schichten II und III relevant sind. Die Schicht II betreffe hauptsächlich die Verse 4,1f.4.6.9f. und stehen unter dem Motto der rechten Gotteserkenntnis, wobei das aus altorientalischen Rechtsstreiten bekannte *rîb*-Motiv zum Ausdruck kommt.[155] Seine vorgeschlagene Schicht III finde sich in den Versen 4,6.7f.11-14 und hat das 'Weghuren von JHWH' zum Thema. Diese Art und Weise, den Bundesbruch zwischen JHWH und seinem Volk zu beschreibe stehe dem Deuteronomisten sehr nahe.[156]

Bei seiner Analyse fällt jedoch eine gewisse Regelmäßigkeit auf. Die Schicht I (Verse 4,1-3) steht im wesentlichen unmittelbar der Schicht II voran[157] während die Schichten VI (4,15)[158] und V (4,16.19)[159] der Schicht III folgen. Alle Schichten seien jeweils durch kleinere Einschübe miteinander verbunden. Auch wenn NISSINEN, betreffend des Kapitels 4, eine detaillierte und fundierte, weil auch auf außerbiblische Texte abgestützte Arbeit vorgelegt hat, halten wir eine derartige Abfolge der diversen Schichten für nicht sehr wahrscheinlich. Dies

---

154 Vgl. NISSINEN, Prophetie, 81-228.

155 Vgl. ebd., 152. Siehe weiter unten in Abschnitt 2.4., S.137.

156 Vgl. ebd., 212.

157 Vgl. ebd., 134.

158 Vgl. ebd., 219.

159 Vgl. ebd., 222.

würde einen einzigen Grundtext voraussetzen, der im Laufe der Zeit weiter ergänzt wurde und nicht eine Vielzahl von überlieferten Traditionen.

Exkurs: Die Kolometrie als Methode der Versunterteilung

Zum Thema Kolometrie sei an dieser Stelle ein kurzer Kommentar angebracht: Angesichts des Unterfangens, einen zu großen Teilen poetischen, biblischen Text auf seinen eventuellen kanaanäischen Charakter hin zu untersuchen bzw. zu 'dekodieren', haben wir uns entschieden, die Gliederung der jeweiligen Verse des Hoseabuches nach der kolometrischen Methode vorzunehmen[160], d.h. nach der Zählung der Konsonanten der einzelnen Kola.

Diese von Oswald LORETZ entwickelte Methode[161] beruht auf der Annahme,

---

160 Dazu schreibt LORETZ: *Wir stehen auch bei den hebräischen poetischen Texten eigentlich vor der Aufgabe der Dekodierung. Da ein künstlerisch kodierter Text in jedem Falle mehr als nur 'metrische' Elemente oder Äquivalenzrelationen umfasst, genügt eine Metrik kaum den Anforderungen, die an eine sachgemäße Dekodierung der he(bräischen,* Anmerkung des Autors*) Poesie zu stellen sind. Deshalb mein Vorschlag, die bisherigen Bemühungen um die Metrik der he(bräischen) Texte durch eine fundierte kolometrische Analyse zu ergänzen oder wenigstens teilweise zu ersetzen.* (Kolometrie, 266).

161 Zu Theorie und Anwendung der kolometrischen Methode in biblischen Texten siehe u.a. LORETZ - KOTTSIEPER, Colometry; LORETZ, Kolometrie; ders., Die Psalmen II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen 90-150 = AOAT 207/2, Kevelaer (Butzon & Bercker) - Neukirchen-Vluyn (Neukirchener

dass biblische Poesie nicht losgelöst von ihrer altorientalischen Umwelt existierte, sondern in sie eingebunden gewesen sei. Die gleichen stilistischen Methoden der altorientalischen Poesie haben ihre Parallelen im Alten Testament.[162] Dies gilt insbesondere für den sogenannten *parallelismus membrorum*, die Wiederholung bestimmter Schlüsselworte als Wortpaare in aufeinanderfolgenden Versen, wie sie in der ugaritischen Literatur vielfach beobachtet werden kann.[163] Bei Hosea nimmt dieser Stil eine besondere Form an, denn wie noch gezeigt werden soll, wird nicht nur ein einzelner Vers von einem Wortpaar bestimmt, sondern ein ganzer Themenbereich (זנה/קדשה für die Ehethematik; עצב/עגל für die Bilderkritik und אלהים/אלים für kanaanäische Götter allgemein).

Die kolometrische Methode *should contribute to the development of the growth of the biblical text, and help us grasp this as a reflection of the long and complicated chain of historical events of which pre-exilic Israel and the Judaism*

Verlag) 1979, 7-9; ders., Ugarit-Texte; ders., Die Königspsalmen. Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht = UBL 6/1, Münster (UGARIT-Verlag) 1988.

162 *Canaanite poetic artistry is continued in Hebrew poetry - conceding the existence of some alteration - it would seem not only possible but necessary to apply the methods of colometric analysis developed for Ugaritic poetry.* (LORETZ - KOTTSIEPER, Colometry, 44).

163 Vgl. LORETZ, Ugarit, 44-48. Zu den Wortpaaren siehe die ausführliche Studie von Yitzhak AVISHUR, Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures = AOAT 210, Kevelaer (Butzon & Bercker) - Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1984.

which followed were a part.[164]

Ende des Exkurses.

2. Exegetischer Hauptteil

2.1. Die Ehe Hoseas und der Begriff זנה

Hosea vergleicht das Verhältnis von Israel und JHWH mit seiner eigenen Ehe und benutzt in diesem Zusammenhang den Begriff זנה, der mit "huren" übersetzt werden kann und im Mittelpunkt dieses Vergleichs steht. Welchen Stellenwert hat זנה nicht nur im biblischen und altorientalischen Kontext, sondern besonders für unsere Thematik, Hoseas Polemik gegen die kanaanäische Religion? Ist זנה ein Originalwort Hoseas oder wurde es ihm erst später Jahren in den Mund gelegt? Wer ist Subjekt und Objekt des sogenannten Hurens? Wer ist Hoseas Ehefrau Gomer? War sie eine entweder profane oder sakrale Prostituierte, wie dies der Hoseatext insinuiert? Gibt es einen Zusammenhang zwischen der זנה, der profanen Prostituierten, und der קדשה, der vermeintlichen Kultprostituierten? Inwieweit ist der Vergleich zwischen Gomer und Israel gerechtfertigt? Diesen Fragen soll im folgenden Abschnitt nachgegangen werden, bei dem die einzelnen Ergebnisse von YEE, NISSINEN und anderen Einzelstudien wenn nötig und

164 LORETZ - KOTTSIEPER, Colometry, 54.

sinnvoll durch eigene Vorschläge ergänzt werden sollen.

Etablierung des Textmaterials[165] (Hos 1,2-9; 2,4-25; 4,11b-14):

Hos 1,2-9[166]:

1.2.1. תחלת דבר־יהוה בהושע (16)

1.2.2. ויאמר יהוה אל־הושע (15)

1.2.3. לך קח־לך אשת זנונים[167] (15)

1.2.4. וילדי זנונים (11)

1.2.5. כי־זנה[169] תזנה[168] הארץ (13)

1.2.6. מאחרי יהוה (9)

1.3.1. וילך ויקח את־גמר (13)

---

165 Alle Texte des Hoseabuches in Kapitel II werden nach der von YEE etablierten Redaktionsgeschichte (Composition, 315-317; siehe dazu auch Abschnitt 1.3, S. 61) folgendermaßen markiert: 'Hosea' (unterstrichen), *'Collector'* (kursiv), **'First Redactor'** (fett), 'Second Redactor' (ohne Markierung). Eine deutsche Übersetzung folgt in Kapitel III.

166 WOLFF bestreitet die direkte Autorenschaft Hoseas an dieser Passage, schreibt sie allerdings einem wohlinformierten zeitgenössischen Schüler bzw. Hörer Hoseas zu (Hosea, 10f.).

167 זנונים ‖ 1,2bß; 2,6; 4,12; 5,4.

168 תזנה ‖ Lev 19,29 (תזנה; מקדש in 19,30); Am 7,17 (ebenso מקדש in Am 7,9.13).

169 זנה: keine weitere Parallelstelle.

1.3.2. בית־דבלים ותהר (11)

1.3.3. ותלד־לו בן (8)

1.4.1. ויאמר יהוה אליו (13)

1.4.2. קרא שמו יזרעאל (12)

1.4.3. כי־עוד מעט ופקדתי (14)

1.4.4. את־דמי יזרעאל (11)

1.4.5. על־בית יהוא והשבתי (15)

1.4.6. ממלכות בית ישראל (14)

1.5.1. והיה ביום ההוא (12)

1.5.2. ושברתי את־קשת ישראל (16)

1.5.3. בעמק יזרעאל (10)

1.6.1. ותהר עוד ותלד (11)

1.6.2. בת ויאמר לו (9)

1.6.3. קרא שמה לא רחמה (12)

1.6.4. כי לא אוסיף עוד (12)

1.6.5. ארחם את־בית ישראל (14)

1.6.6. כי־נשוא אשא להם (11)

1.7. ואת־בית יהודה ארחם והושעתים ביהוה אלהיהם ולא

אושיעם בקשת ובחרב ובמלחמה בסוסים ובפרשים

1.8.1. ותגמל את־לא־רחמה	(13)
1.8.2. ותהר ותלד בן	(10)
1.9.1. ויאמר[170] קרא שמו לא עמי	(16/11)
1.9.2. כי אתם לא עמי	(10)
1.9.3. ואנכי לא־אהיה לכם	(14)

Hos 2,4-7[171]:

2.4.1. ריבו באמכם ריבו	(13)
2.4.2. כי־הוא לא אשתי	(11)
2.4.3. ואנכי לא־אישה	(11)
2.4.4. ותסר זנוניה[172] מפניה	(15)

---

170 Hervorhebung durch den Autor.

171 Zur kolometrischen Unterteilung vgl. mit einigen Abänderungen WACKER, Figurationen, 207f.
WOLFF unterteilt den Gesamtabschnitt Hos 2,4-25 in die Verse 4-17, welche er der Frühzeit von Hoseas Wirken zuschreibt und möglicherweise direkt auf ihn zurückzuführen seien (Hosea, 39), und die Verse 18-25, die etwas schwieriger einzuordnen seien. Während er die VV.18 und 21f. aufgrund des Zusammenhangs mit den VV. 4-17 mit der Umgebung Hoseas in Verbindung bringt (Hosea, 58), sei der Rest des Abschnittes aus einer rückblickenden Perspektive geschrieben, nach der Eroberung des Nordreiches durch Tiglat-Pileser III., also zwischen 733 und 727, dem Amtsantritt Salmanassers V. Ein Redaktor habe hier ältere Dokumente Hoseas (VV.4-17; 3,1-5) mit neueren Sprüchen in den VV.18-25 zusammengefügt.

172 זנוניה: keine weitere Parallelstelle.

(16) 2.4.5. <u>ונאפופיה מבין שדיה</u>

(13) 2.5.1. <u>פן־אפשיטנה ערמה</u>

(16) 2.5.2. <u>והצגתיה כיום הולדה</u>

(11) 2.5.3. <u>ושמתיה כמדבר</u>

(11) 2.5.4. <u>ושתה כארץ ציה</u>

(10) 2.5.5. <u>והמתיה בצמא</u>

(13) 2.6.1. ואת־בניה לא ארחם

(14) 2.6.2. כי־בני זנונים המה

(9) 2.7.1. כי זנתה[173] אמם

(10) 2.7.2. הבישה[174] הורתם

(6) 2.7.3. <u>כי אמרה</u>

(13)[175] 2.7.4. <u>{אלכה אחרי מאהבי</u>

---

173 זָנְתָה ‖ Ez 23,19 (23,38f.: מקדש); Gen 38,24 (38,21f.: הקדשה), siehe Abschnitt weiter unten.

174 WACKER liest hier mit August WÜNSCHE (<u>Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim, der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Ezra und David Kimchi</u>, Leipzig 1868) הובישה als Metaplasmus (Figurationen, 59f.)

175 Zur Kolometrie von 2.7.4.-2.7.7. siehe LORETZ, Liebeslied, 313: {Einschub}. Er vertritt an dieser Stelle die Meinung, dass aufgrund der vorangegangenen und folgenden Verbindungselemente der Vers 7b

(13) [illegible] 2.7.5.

(9) [illegible] 2.7.6.

(10) [illegible] 2.7.7.

Hos 4,11b-14[176]:

NISSINEN	YEE
	זנות[178] ויין[177] ותירוש יקח־לב 4.11.1.
(19) זנות ויין ותירוש יקח־לב	

---

nachträglich eingefügt worden sei.

176 Obwohl wir NISSINENs doch recht chronologische Schichteinteilung nicht nachvollziehen können, geben wir für Hos 4 neben der Redaktionsgeschichte YEEs vergleichsweise auch die Schichteinteilung von NISSINEN mit an (Prophetie, 128-133): Schicht III, [Einschübe].
WOLFF (Hosea, 93) datiert den gesamten Komplex 4,4-19 in die Frühzeit Hoseas, möglicherweise am Ende der Regierungszeit Jerobeams II. Die Worte seien kurz nach der Proklamation auf einer Kulthöhe (Bethel) entweder von ihm selber oder einem Mitglied seines Prophetenzirkels niedergeschrieben worden. NAUMANN (Erben, 39f.) sieht in V.15 eine vorexilische Nachinterpretation mit Ähnlichkeiten zu Amostexten und datiert ihn kurz nach dem Fall Israels als Mahnwort an Juda.
Die kolometrische Einteilung erfolgt nach NISSINEN, Prophetie, 87-90 bzw. LORETZ, Ugarit, 122f.

177 Vgl. Biblia Hebraica Stuttgartensia.

178 זבח ‖ 6,10.

179 Vgl. NISSINEN, Prophetie, 111, Anm.103.

4.12.1. עמי בעצו ישאל (11)

4.12.2. ומקלו יגיד לו (11)

4.12.3. כי רוח זנונים התעה (15)

4.12.4. ויזנו[180] מתחת אלהיהם (15)

4.13.1. על־ראשי ההרים יזבחו (16)

4.13.2. ועל־הגבעות יקטרו (14)

4.13.3. תחת אלון ולבנה ואלה כי טוב צלה

תחת אלון ולבנה ואלה כי טוב צלה (24)

4.13.4. על־כן תזנינה[181] בנותיכם (17)

4.13.5. וכלותיכם תנאפנה (14)

4.14.1. לא־אפקוד על־בנותיכם כי תזנינה

לא־אפקוד על־בנותיכם כי תזנינה (24)

4.14.2. ועל־כלותיכם כי תנאפנה (18)

4.14.3. כי־הם עם־הזנות[182] יפרדו (16)

4.14.4. ועם־הקדשות יזבחו (14)

4.14.5. ועם לא־יבין ילבט (13)

---

180 יזנו ‖ Ri 8,27.33; Ps 106,39 (106,47: קרשנ); 1Chr 5,25.

181 תזנינה ‖ 4,14.

182 הזנות ‖ Ez 6,9.

2.1.1. זנה in Hos 1-4

Die Wurzel זנה bietet einen Schlüssel zum Verstehen von Hoseas metaphorischer Rede über seine Ehe mit Gomer, aus dem Hause Diblajims. Der folgende Abschnitt soll im Zusammenhang mit dem Begriff זנה ein Licht auf die Rolle und die Person Gomers werfen, über die wir außer in Hos 1 keine weiteren Informationen besitzen.

Der Gebrauch der Wurzel זנה ist in den obigen Texten 17 Mal belegt[183], im gesamten Buch Hosea 22 Mal. Übertroffen wird diese Häufigkeit nur noch vom Buch Ezechiel mit 47 von insgesamt 134 Nennungen im AT.[184] Die übrigen Erscheinungen verteilen sich wie folgt: je neun Mal bei Lev bzw. Jer, je fünf Mal bei Ri bzw. Jes sowie 37 weitere Nennungen in 14 anderen Büchern.

Auffallend ist bei der Häufigkeit des Gebrauchs der Wurzel זנה in Hos und Ez, dass es nur zwei grammatische Parallelen zwischen beiden Büchern gibt: Hos 2,7 ‖ Ez 23,19 und Hos 4,14 ‖ Ez 6,9[185], auch wenn das Wort זנונים an sich in beiden Büchern häufiger vorkommt.

---

183 Zu den entsprechenden Parallelstellen zu זנה siehe Anmerkungen 167-169, 172-173, 178, 180-182, S. 68-73.

184 Vgl. KÜHLEWEIN, *znh*, 518.

185 Vgl. Gerhard LISOWSKY, Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart (Württembergische Bibelanstalt) ²1957, 358f.

Die jeweiligen זנה-Stellen bei Hos lassen sich in drei Gruppen unterteilen: Sechs Nennungen (drei davon in den Kapiteln 1, 2 und 4: זָנָה, זְנוּנִיה, הזנה), die keine weiteren Parallelen aufweisen; elf Stellen, die Parallelen nur im Hoseabuch besitzen und zugleich keine Parallelen außerhalb Hoseas haben (davon neun in Hos 1-4: fünfmal זנונים und je zweimal תזניבה und הזנו) sowie fünf Stellen des umgekehrten Falles einer Parallelstelle außerhalb des Hoseabuches und zugleich keiner Parallele in Hos selbst. Alle fünf befinden sich in den Kapiteln 1-4, darunter auch die beiden einzigen Parallelstellen mit Ez: תזנה, זנתה, יזנו, הזנות, זָנָה.

Generell können wir festhalten, dass Parallelen betreffend des Gebrauchs der Wurzel זנה entweder nur innerhalb oder nur außerhalb Hos zu finden sind. In keinem Fall gibt es jedoch eine Parallele sowohl bei Hos, als auch bei einer anderen Quelle.

Eine weitere Feststellung kann bezüglich der außerhoseanischen Parallelstellen gemacht werden. Von den acht Stellen der Wurzel זנה entfallen vier auf die Bücher Ez (6,9: הזנות; 23,19: תזנותיה, זנתה), Gen (38,24: זנתה, לזנונים) und Lev (19,29: להזנותה, תזנה), in denen zusammengenommen זנה insgesamt sechzig Mal vorkommt. Die übrigen vier stellen die jeweils einzigen Belege in den Psalmen (73,27: זונה; 106,39: ויזנו), in 1 Chr (5,25: ויזנו) und bei Amos (7,17: תזנה) dar. Das weist darauf hin, dass der

Gebrauch von זנה in Ez, Gen und Lev zum eigenständigen Literaturgut dieser Bücher gehört, da es in Hos nur wenige Parallelen dazu gibt. Umgekehrt diente wohl der Gebrauch von זנה in Hos auch als Vorlage für die Redaktoren von Ps, 1 Chr und Amos.

Aus dem statistischen Befund lassen sich nur bedingte Schlussfolgerungen ziehen, jedoch sind die geringen Berührungspunkte der beiden Bücher Hos und Ez, die zusammen mehr als die Hälfte aller Nennungen der Wurzel זנה aufweisen, sehr auffällig. Es weist entweder auf zwei voneinander unabhängige Redaktionen hin, die die gleiche Wurzel getrennt benutzt haben, oder auf einen Bedeutungswechsel im Gebrauch von זנה zwischen der Entstehung der beiden Bücher, denn beim jüngeren Ezechielbuch wird זנה in einen anderen Kontext gestellt.

Wir werden uns zunächst mit der Bedeutung der Wurzel זנה befassen, bevor wir die einzelnen Texte behandeln.[186]

2.1.2. Hoseas Eheschließung in Hos 1

Um die Rolle von Hoseas Ehefrau Gomer näher zu erläutern, ist es unerlässlich sich mit dem Ausdruck אשת זנונים in Hos 1,2 zu befassen, da er den einzigen direkten Hinweis auf ihre Person darstellt. Dieser Ausdruck wird allgemein mit

---

186 Zur Erhellung der Bedeutung der Wurzel זנה bei Hosea stehen uns leider keine zeitgenössischen außerbiblischen Zeugnisse zur Verfügung. Vgl. KÜHLEWEIN, *znh*, 518; ERLANDSSON, *znh*, 612.

"hurerisches Weib"[187] übersetzt, folglicherweise זנונים ילדי ebenso mit "hurerische Kinder".

Diese Formulierung, die insinuiert, dass Jahwe Hosea beauftragt habe, eine Prostituierte zu heiraten, hat der Forschung bisher nicht nur semantisches, sondern auch moralisches Kopfzerbrechen verursacht. Die meisten Fragestellungen zu diesem Thema drehen sich um den Zeitpunkt, an dem Hosea herausfand, dass seine Frau eine Prostituierte sei, wann Gomer die Ehe mit Hosea gebrochen habe oder ob sie bereits vor ihrer Hochzeit eine profane oder kultische Prostituierte gewesen sei.[188] Den meisten Untersuchungen[189] zum Thema Gomer und des Begriffs אשת זנונים (und dies gilt auch für die etwas unorthodoxe Arbeit SHERWOODs) ist jedoch die Voraussetzung gemeinsam, Hoseas Frau grundsätzlich als Prostituierte anzusehen. Nur wenige in der neueren Forschung hinterfragen diese keineswegs selbstverständliche Prämisse. Eine Auswahl von

---

187 So u.a. bei JEREMIAS, Hosea, 24.

188 Wie mit diesem Dilemma in der hoseanischen Forschung umgegangen wurde, beschreibt SHERWOOD in ihrem ersten Kapitel 'The Strange Case of The Missing Prostitute' (Prostitute, 19-82): *The assumption behind most critical revisions of the marriage is that the text should uphold logical categories and preserve a proper distance between antitheses, and that it should ensure that the only relationship between a man of God and such a woman is a platonic (asexual) one* (81). Zur Auslegungsgeschichte der Ehe Hoseas und den diversen Übersetzungen von אשת זנונים siehe BITTER, Ehe, 181f.; WACKER, Figurationen, 36f., 106f.

189 Vgl. u.a. auch Wilhelm RUDOLPH, Präparierte Jungfrauen? (Zu Hosea 1), in: ZAW 75, 1963, 65-73; WOLFF, Hochzeit, 11-21; SHERWOOD, Prostitute, 254-322; WACKER, Figurationen, 36-44.

Arbeiten beider Kategorien sei hier herausgegriffen.

Ian H. EYBERS verneint die Möglichkeit, dass Hosea beauftragt wurde, eine Prostituierte zu heiraten und stellt zur Praktikabilität des Ehebefehls Hos 1,2 fest: *The most important reason seems to be that the future wife is not simply indicated as* ʾiššâ zōnâ, *whereas Hosea's vocabulary certainly did not lack words to call even the worst of crimes by their names...many scholars have agreed that* ʾēšèt zᵉnûnîm *is the correct term for a woman with a specific characteristic, therefore a girl or woman with a tendency towards harlotry.*[190] *When 1:2 speaks of an* ʾēšèt zᵉnûnîm *it indicates a woman with immoral tendencies, but not a harlot.*[191] Das gleiche gelte auch für die Kinder Hoseas, die sogenannten יַלְדֵי זְנוּנִים. Da nach Hos 1,3 das erste Kind dem Hosea geboren wurde, sei diese Bezeichnung in erster Linie auf das zweite und dritte Kind anzuwenden[192], womit auch geklärt sei, dass Gomers Prostitutionstätigkeiten erst nach der Geburt des ersten Kindes zu Tage getreten seien.[193] Die Frage, wie Hosea denn im voraus gewusst haben könne, dass Gomer ihn einmal betrügen würde, wenn sie zum Zeitpunkt der Hochzeit keine Hure gewesen sei, beantwortet EYBERS einfach mit der

190 EYBERS, Life, 18.

191 Ebd., 19.

192 Vgl. ebd.

193 Vgl. ebd., 24.

Transzendenz Jahwes: *God told Hosea to marry somebody of whom God knew that she would become unfaithful, even though Hosea could not definitely determine this in advance.*[194]

In der bisher einzigen Monographie zur Person Gomers setzt sich Helgard BALZ-COCHOIS auch mit dem Problem ihrer Bezeichnung als אשת זנונים auseinander. Obwohl sie Wellhausens Rückschau-Theorie ablehnt, in der Hosea im nachhinein klar werde, dass er eine Ehebrecherin geheiratet hat, geht sie doch davon aus, dass Gomer erst während ihrer Ehe zur Ehebrecherin wird.[195] Eine Funktion als Profan- oder Kultprostituierter lehnt sie mit dem Hinweis auf das Fehlen der dafür üblichen Ausdrücke אִשָּׁה זוֹנָה bzw. קְדֵשָׁה ab, betont aber die kultische Komponente von Hoseas symbolhafter Eheschließung.[196] Da sich diese Symbolhandlung hauptsächlich gegen den synkretistischen Kult der Israeliten richte und im Zusammenhang mit Hos 4,13f. auch Sexualriten mit im Spiel seien, lässt BALZ-COCHOIS folgendes als wahrscheinlich gelten: *1. daß es sich bei dem, was Gomer als אשת זנונים charakterisiert und sozial definiert, um Sexuelles handelt; und 2. daß diese sexuelle Betätigung in einem kultischen Rahmen stattfand, und zwar v o r und n a c h der Eheschließung.*[197] Als solche

194 Ebd., 20.

195 Vgl. BALZ-COCHOIS, Gomer, 60.

196 Vgl. ebd., 62f.

197 Ebd., 65.

sei Gomer im metaphorischen Sinne eine einfache Ba'alsverehrerin. Diese Definition modifiziert sie später unter der Berücksichtigung von bestimmten Einzelheiten kanaanäischer Höhenkultfeste dahingehend, dass sie unter אשת זנונים *eine fromme Durchschnittsisraelitin aus der bäuerlichen Landbevölkerung versteht, die nicht nur v o r ihrer Verehelichung mit Hosea an bräutlichen Initiationsriten teilgenommen hat, sondern die darüber hinaus auch n a c h ihrer Heirat mit Hosea an der Festpromiskuität der Höhenkultfeste teilnahm...Mit dieser Frömmigkeit repräsentiert Gomer das zeitgenössische synkretistische Bauernvolk Israels, dem sich Hosea im Höhenkult gegenübersieht.*[198]

Im Anschluss an ihre Interpretation stellt sich die Frage, ob es sich bei der Rede von den אשת זנונים in den Kapiteln 2 und 4, sowie bei der erneuten Beauftragung Hoseas in Kapitel 3, eine Ehebrecherin zu lieben, wirklich um diegleiche Frau oder gar um Gomer selbst handele. Der Titel von BALZ-COCHOIS' Untersuchung *Gomer. Der Höhenkult im Selbstbewußtsein der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4,1-5,7* scheint Gomer mit den Kapiteln 4f. in Beziehung zu bringen, obwohl dort von der Person Gomers nicht mehr die Rede ist.

Es sei hier noch eine Bemerkung hervorgehoben, die im Zusammenhang von der Dekodierung alttestamentlicher Beurteilungen der kanaanäischen Religion von Bedeutung sein kann. Ungeachtet, ob BALZ-COCHOIS' Interpretation gerechtfertigt ist oder nicht, ist ihre Auffassung, dass Gomer aufgrund des

198 Ebd., 172f.

weiblich-mütterlichen Charakters der Höhenkultfeste weniger als Ba'alsverehrerin, sondern als 'Astarteverehrerin anzusehen sei[199], einer besonderen Würdigung wert. Wir versuchen weiter unten zu zeigen, dass nicht Ba'al, sondern die kanaanäischen Göttinnen die eigentlichen Gegnerinnen JHWHs und seiner Gefolgschaft gewesen sind.

Hannelis SCHULTE hat zum Thema אִשָּׁה זוֹנָה eine neue Perspektive erarbeitet, die wir hier aufgreifen möchten. Ausgehend von Ri 11,1, die von Jiptah als dem Sohn einer אִשָּׁה זוֹנָה spricht, stellt sie die These auf, ***daß der Ausdruck für diese in der Geborgenheit ihrer mütterlichen Sippe selbständig lebenden Frauen in der vorköniglichen Zeit*** zônâ ***war. Erst als sich in der Königszeit die patrilineare Familie und die Ba'al-Ehe durchsetzt, wird aus der*** zônâ ***die "Hure".***[200] Unter mütterlicher Sippe versteht SCHULTE die sogenannte Zadiqa- oder Beena-Ehe, in der die Frauen entscheiden, wer in ihr Zelt (= Sippe) aufgenommen werden dürfe.[201] In Zusammenhang mit Hos 4,13f. und dem Vergleichstext Gen 38 schließt SCHULTE weiterhin, dass die קְדֵשָׁה und die זוֹנָה ein und derselben Personengruppe zugehören, denn nach der Akzentverschiebung hin zur Prostituierten, könne die זוֹנָה nur noch im Tempelbezirk als זוֹנָה im

199 Ba'al trete auf der Kulthöhe eher in den Hintergrund. Vgl. ebd., 172.

200 SCHULTE, Beobachtungen, 256.

201 Siehe Exkurs, S. 82.

sie zur זנה wurde.[202]

Exkurs: Die Beena- oder Zadiqa-Ehe als Gegenstück zur Ba'al-Ehe?

Die Annahme einer mutterrechtlichen Ehe fußt auf dem Gedanken der matrilinear orientierten Familienfolge, die von William ROBERTSON SMITH entwickelt wurde. Sie unterscheidet sich wesentlich von BACHOFENs Annahme eines Matriarchats oder Mutterherrschaft als evolutionäre Vorstufe des bis heute existierenden Patriarchats.[203]

PLAUTZ definiert die Beena-Ehe folgendermaßen:

1. Die Frau bleibt in ihrem Stamm oder in ihrer Sippe, unter der Leitung ihrer männlichen Verwandten; der Mann muß dorthin übersiedeln; 2. Die Verbindung ist dauernd und kann als wirkliche Ehe gelten; 3. Die Kinder, die dieser Verbindung entstammen, werden der Verwandtschaftsgruppe (Stamm, Sippe) der Frau zugerechnet; 4. Die Frau hat die Freiheit bei der Wahl ihres Gatten und bei einer möglichen Scheidung...[204] Als Beispiele einer Beena-Ehe im Alten Testament werden Gen 2,24 und die Ehen Jakobs mit Lea und Rachel (Gen 29,22), Isaaks mit Rebekka (Gen 24,5) sowie Moses' mit Zippora (Ex 2,21)

---

202 Vgl. SCHULTE, Beobachtungen, 262.

203 Zu dieser Differenzierung vgl. ROBERTSON-SMITH, Kinship; PLAUTZ, Frage, 10-13.

204 Ebd., 20.

ursprünglichen Sinn des Wortes überlebt haben, indem sie zur קְדֵשָׁה wurde.[202]

Exkurs: Die Beena- oder Zadiqa-Ehe als Gegenstück zur Ba'al-Ehe?

Die Annahme einer mutterrechtlichen Ehe fußt auf dem Gedanken der matrilinear orientierten Familienfolge, die von William ROBERTSON SMITH entwickelt wurde. Sie unterscheidet sich wesentlich von BACHOFENs Annahme eines Matriarchats oder Mutterherrschaft als evolutionäre Vorstufe des bis heute existierenden Patriarchats.[203]

PLAUTZ definiert die Beena-Ehe folgendermaßen:

1. Die Frau bleibt in ihrem Stamm oder in ihrer Sippe, unter der Leitung ihrer männlichen Verwandten; der Mann muß dorthin übersiedeln; 2. Die Verbindung ist dauernd und kann als wirkliche Ehe gelten; 3. Die Kinder, die dieser Verbindung entstammen, werden der Verwandtschaftsgruppe (Stamm, Sippe) der Frau zugerechnet; 4. Die Frau hat die Freiheit bei der Wahl ihres Gatten und bei einer möglichen Scheidung...[204] Als Beispiele einer Beena-Ehe im Alten Testament werden Gen 2,24 und die Ehen Jakobs mit Lea und Rachel (Gen 29,22), Isaaks mit Rebekka (Gen 24,5) sowie Moses' mit Zippora (Ex 2,21)

---

202 Vgl. SCHULTE, Beobachtungen, 262.

203 Zu dieser Differenzierung vgl. ROBERTSON-SMITH, Kinship; PLAUTZ, Frage, 10-13.

204 Ebd., 20.

herangezogen.[205]

Nach PLAUTZscher Definition der Zadiqa-Ehe bleibt *1. die Frau...in ihrer Sippe unter der Leitung ihrer männlichen Verwandten; 2.Die Ehe kommt durch Einigung der beiden Partner zustande, wobei allerdings eine Einflussnahme der männlichen Verwandten der Frau nicht ausgeschlossen ist; 3. Die Frau empfängt von Zeit zu Zeit den Besuch ihres Gatten, der ihr Geschenke mitbringt; 4. Beide Ehegatten haben gleiche Rechte; sie können beide von sich aus die Ehe aufheben...; 5. Die Kinder gehören zur Verwandtschaftsgruppe der Frau.*[206] Die Ehen Simsons mit der Philisterin (Ri 14) sowie mit Delila (Ri 16,4) und Gideons mit einer Sichemitin (Ri 8,31) gelten hierfür als Beispiele.[207]

Wie bereits angedeutet, unterscheiden sich die beiden von ROBERTSON SMITH postulierten Eheformen Beena und Zadiqa von der im Alten Testament überwiegenden Ba'al-Ehe vor allem darin, dass der Ehemann zur Sippe der Frau überwechsele und die Frau nicht umgekehrt quasi Eigentum des Ehemannes werde. Ebenso würden deren gemeinsame Kinder zur mütterlichen Sippe gehören. Hierbei repräsentiere die Beena-Ehe ein eheähnliches Verhältnis[208], während die Zadiqa-Ehe ein freieres Liebesverhältnis darstelle, bei der der Mann komme und

---

205 Vgl. ebd., 20-24.27.

206 Ebd., 24.

207 Vgl. ebd., 24-26.

208 Vgl. ebd., 18f.

gehe.

Ende des Exkurses.

Zur Frage, ob eventuell die זנות eine der oben beschriebenen Eheformen praktizierten, ist folgendes anzumerken:

Es gibt in den altorientalischen Rechtssammlungen dazu keinerlei Hinweise.[209] Im Gegenteil, der Codex Hammurabi scheint vielmehr zu bestätigen, dass die leiblichen Kinder jeglichen weiblichen Tempelpersonals keine Erbrechte hinsichtlich ihrer Mutter besaßen. Dieses fiel jeweils ihren Brüdern zu.

Gemessen an den von PLAUTZ genannten Beispielen, kann sich die mögliche Existenz einer matrilinearen oder matrilokalen Eheform höchstens innerhalb des bereits existierenden polygamen patriarchalischen Systems abgespielt haben. Anders lassen sich die Nebenfrauen etwa Jakobs oder Simsons nicht erklären, trotz vermeintlicher Matrilinearität.[210]

---

209 Neben dem Codex Hammurabi und SCHEIL, RLA vgl. auch P.W. PESTMAN, Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt. A Contribution to Establishing the Legal Position of the Woman = PLB 9, Leiden (E.J. Brill) 1961.

210 Auch die in diesem Zusammenhang oft genannte Polyandrie ist kein Beweis für die Existenz von Beena- oder Zadiqa- Ehen, sondern scheint eher einer Art innerfamiliärer Prostitution das Wort zu reden. WESTERMARCK spricht von mehreren Brüdern, die sich eine Frau 'teilen' (History, 454f.); HRH Peter PRINCE OF GREECE AND DENMARK (A Study of Polyandry, Den Haag (Mouton) 1963, 60f.) benutzt in Bezug auf die Ba'al-Polyandrie den Ausdruck *zina*.
Paradoxerweise könnte jedoch ein gerade ein Zusammenhang zwischen Polyandrie und Prostitution eine Ursache für die simultane Verwendung

Wir möchten an dieser Stelle bezüglich des Ausdruckes אשת זנונים in Hos 1,2 eine vorläufige These aufstellen, die sich im Rahmen des Kontextes dieser Arbeit befindet.

Unabhängig von der Frage, ob קדשה und זונה die gleiche Personengruppe umschreiben sollten (diese Frage muss erst in einem zweiten Schritt geklärt werden) vertreten wir hier zunächst die These, dass Gomer als eine אשת זנונים zu verstehen ist, und zwar nach SCHULTEs ursprünglichem Sinne des Wortes. Auch wenn die Institution der אשה זונה zur Zeit Hosea nicht mehr existiert haben sollte bzw. ihr Sinn negativiert wurde, ist es durchaus annehmbar, dass die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes auch über einen längeren Zeitraum hin seinen tatsächlichen Gebrauch überlebt. Anders gesagt, auch wenn der Sinn des Ausdruckes אשה זונה nach der vorköniglichen Zeit verloren gegangen sein sollte, besteht die Möglichkeit, dass Hosea sich durchaus dessen ursprünglicher Bedeutung bewusst war. Eine solche אשה זונה repräsentiert darüberhinaus genau die Personengruppe, die mit Hoseas Polemik angesprochen ist, nämlich diejenigen Israeliten und Israelitinnen, die das kanaanäische und somit in großen Zügen weiblich orientierte Pantheon dem JHWH gegenüber bevorzugen.

---

der Ausdrücke זונה und קדשה im Alten Testament sein. Denn falls die קדשה und deren vermeintliche Vorläuferin אשה זונה, wie SCHULTE stipuliert, wirklich eine Beena- oder Zadiqa-Ehe geführt haben sollte, würde dies in den Augen der alttestamentlichen Redaktion selbstverständlich den Tatbestand der Prostitution erfüllen und eine Gleichsetzung von זונה und קדשה rechtfertigen.

Warum wird Gomer in Hos 1,2 dann nicht als אִשָּׁה זְנוּנִים, sondern als אֵשֶׁת זְנוּנִים bezeichnet? Nach SCHULTE[211] ist es die אִשָּׁה זְנוּנָה, die ihren Mann auswählt und nicht umgekehrt, wie Vers 1,2 es uns überliefert. Der Ausdruck אִשָּׁה זְנוּנָה wäre in einem patrilinearen System an dieser Stelle unpassend, denn dort gilt natürlich die Regel, dass der Mann seine Frau aussucht.

Diese Variante beantwortet auch die Frage, wie Hosea im voraus gewusst haben könne, dass seine zukünftige Frau ihn betrügen würde, ohne zu JHWHs Allmacht Zuflucht nehmen zu müssen. Da eine אִשָּׁה זְנוּנָה in ihrer Partnerwahl autonom entscheiden kann, kann Hosea auch gewusst haben, dass eine solche Frau eventuell ihren Partner wechseln könne, womit sie in den Augen Hoseas bzw. der alttestamentlichen Redaktion natürlich zur Prostituierten würde.

Wenn wir in dieser Argumentation noch einen Schritt weiter gehen, kann an dieser Stelle sogar die These aufgestellt werden, dass es gar nicht Hosea war, der sich Gomer zur Frau genommen hat, sondern dass Gomer sich Hosea zum Ehemann ausgesucht hat. Dieser wird sich erst bei einem späteren Partnerwechsel über seine Lage bewusst und verwendet diese vermeintliche Ehebrucherfahrung in seiner Prophetie gegen Israel. Der Beweis dieser These hängt vom Verständnis von Hoseas Ehe in den folgenden Kapiteln ab. Zu den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten wird weiter unten im Abschnitt 2.4. Stellung genommen.

---

211 Vgl. SCHULTE, Beobachtungen, 256.

2.1.3. Der Gebrauch von אִשָּׁה und גֹּמֶר in Hos 2-4

In vielen Hosea-Kommentaren wird davon ausgegangen, dass sich der Gebrauch von אִשָּׁה in den Kapiteln 2 und 4, wie im 1. Kapitel ebenfalls auf Hoseas Ehefrau Gomer bezieht. Diese Automatik wird hier in Frage gestellt, da von Gomer explizit nur in Kapitel 1 die Rede ist. Zugleich soll an dieser Stelle der parallele Gebrauch von אִשָּׁה und גֹּמֶר untersucht werden, auf den sich die These der Gleichsetzung Gomers als einer Tempelprostituierten und Ehebrecherin in den Kapiteln 2-4 hauptsächlich stützt.

Zur Veranschaulichung und besseren Übersichtlichkeit wollen wir uns zunächst die jeweilige Wortwahl zu Hoseas Partnerin in den ersten vier Kapiteln von Hos genauer ansehen.

Aus der Gegenüberstellung in Tabelle 8 ergeben sich einige Anhaltspunkte bezüglich der Person der in den Kapiteln 1-4 angesprochenen אִשָּׁה. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zu beobachten, wer genau das Subjekt von אִשָּׁה darstellt. Es wird deutlich, dass mit jedem Kapitel die Abstraktheit des Adressaten zunimmt. In Hos 1 ist von der ganz bestimmten und genau identifizierten Ehefrau Hosea die Rede, im 2. Kapitel von einer unbestimmten Mutter, die allgemein mit Gomer gleichgesetzt wird, in Hos 3 von einer noch weniger bestimmten Frau, die uns nur als Ehebrecherin bekannt ist. Schließlich bezieht sich אִשָּׁה in Hos 4 gar auf das gesamte Volk Israel, das einmal durch seine Priester, ein anderes Mal

	Hos 1	Hos 2	Hos 3	Hos 4
זנה	אשת זנונים = Gomer (1,2f.)	זנונים, זנונות, זנה = Mutter (2,4,6,7)	-	הזנה, זנות = Volk / Priester (4,10f.) זנונים, זנה, תזנינה, הזנות = Volk / Schwiegertöchter (4,12-14)
חרש	-	-	-	החרשות = Schwiegertöchter (4,14)
andere	-	-	אהבת רע ונאפת = Frau (3,1)	-

Tabelle 8: זנה und חרש in den Kapiteln 1 - 4

durch seine (fremdgehenden) Schwiegertöchter repräsentiert ist. Diese Abstrahierung von der Ehefrau zum Volk Israel scheint uns auch ein Indiz für die Entwicklung der gesamten Ehemetaphorik im Hoseabuch zu sein. Demnach war diese Ehemetapher nicht das Werk eines einzelnen Propheten, sondern ist im Laufe vieler Jahre durch den Einfluss mehrerer Redaktoren entstanden.

In Hos 1 ist eindeutig von einer bestimmten Person die Rede, von Gomer, der Tochter Diblajims.[212] Sie wird uns als אשת זנונים vorgestellt, als

212 Zur Konsonantenabfolge GMR BT DBLYM stellt WACKER (Figurationen, 300f.) einige Überlegungen an, die ihren Beinamen mittels einer Konjektur in die Nähe des Gottes Yamm rücken. Wir schließen uns allerdings hier der Mehrheitsmeinung an, Diblajim als Eigennamen des Vaters anzusehen.

"hurerisches Weib" (1,2)[213]. Dies ist die einzige Stelle im Hoseabuch, in der Gomer als Person ausdrücklich genannt ist.

Hos 2 spricht von einer "hurerischen" Mutter (2,7) und ihren "hurerischen" Zeichen (2,4) und Kindern (2,6). Aufgrund des Kontexts im 1. Kapitel wird diese Mutter allgemein mit Gomer identifiziert. Gleiches gilt für den Vers 3,1, der hier aus Gründen des Kontexts herangezogen wird, jedoch wird hier nicht der Ausdruck זנה verwendet:

Hos 3,1:

ויאמר יהוה אלי עוד לך אהב־אשה אהבת רע ומנאפת
כאהבת יהוה את־בני ישראל והם פנים אל־אלהים אחרים
ואהבי אשישי ענבים

Es ist hier lediglich von einer nicht näher bestimmten Frau die Rede, "die einen anderen liebt und die Ehe bricht". Sicherlich, aufgrund des vorangegangenen Kontexts kann eine Identifizierung mit Gomer nicht ausgeschlossen werden, ist aber nicht zwingend.[214]

---

213 Eine genauere Untersuchung zur Person Gomers erfolgte im vorangegangenen Abschnitt 2.1.2., S.76.

214 WACKER merkt dazu an: *Das Handeln des Propheten soll dem gegenüber Gomer entsprechen; die Frau, die der Prophet lieben soll gleicht eher der 'Mutter' aus der Streitrede Hos 2,4ff.* (Figurationen, 93)
Zu der sich hieraus ergebenden Frage, ob Hosea eine zweite Ehe eingegangen sei oder gar in einer polygamen Ehe gelebt habe, siehe WACKER, ebd., 110-114.

Es besteht kein Zweifel daran, dass diese Assoziationen bezüglich Gomer von einem Redaktor der Kapitel 1-3 bewusst hergestellt worden sind. Es muss aber in Erinnerung gerufen werden, dass mit den dort genannten Personen letztlich Israel der Adressat der Prophezeihungen ist. Diese Parallele Frau = Israel wird in jedem der Kapitel ausdrücklich hergestellt und ist zentraler Bestandteil der hoseanischen Prophetie. Unser Augenmerk gilt hier den jeweils beschriebenen stellvertretenden Personen. Wir halten es für wahrscheinlich, dass in allen drei Kapiteln von Hos 1-3 Aussagen über Hoseas Ehefrau von verschiedenen Redaktoren gemacht wurden, mit jeweils unterschiedlichen Intentionen. Die Aussagen in den Kapiteln 2 und 3 sind jedoch zu ungenau, um etwas Substanzielles über die Person Gomers preisgeben.

Wie bereits erwähnt, ist die zunehmende Abstraktheit der Personen in Hos 1-3 auffällig. Von Gomer, einer mit Namen identifizierten Frau (1,2) über "eure Mutter" (2,4), immer noch eine bestimmbare Bezugsperson, zu einer nur als Ehebrecherin bezeichneten, unbestimmten Frau in 3,1. All diese Eigenschaften können sicher auf die als Hoseas Ehefrau bekannte Gomer zutreffen. Diese Verbindung wird allerdings nur im Kontext der drei Kapitel klar. Kapitel 2 und 3 für sich genommen lassen keinen zwingenden Schluss auf die Identität der dort behandelten Frauen zu.

Hos 4, das nach Ansicht der meisten Exegeten den zweiten Hauptteil (Kap.4-11) des Buches Hosea einleitet, unternimmt nun einen Qualitätssprung in der Frage,

wer mit זנה gemeint ist. Als Quintessenz der vorangegangen Kapitel ist das Volk Israel selbst Subjekt des זנה (4,12), verkörpert im Allgemeinbegriff der Töchter und Schwiegertöchter, die Unzucht treiben (תזנינה, 4,13f.) und sich in Gesellschaft von הזנות (4,14) begeben. Es ist zugleich die abstrakteste Form der זנה-Subjekte und die Auflösung des "Bilderrätsels Ehefrau = Israel" der Kapitel 1-3. Darüberhinaus bringt Kapitel 4 noch ein neues Element in die Diskussion, nämlich die Assoziierung der הזנות mit den הקדשות (4,14), deren Gesellschaft die Töchter und Schwiegertöchter Israels so sehr zu schätzen scheinen. Diese Parallelisierung hat in dieser Bedeutung nur eine einzige Parallele im Alten Testament, Gen 38, auf die wir näher zurück kommen.

2.1.4. Zur Bedeutung von קדש

In diesem Abschnitt gehen wir etwas näher auf die Bedeutung der Wurzel קדש ein, insbesondere auf sein Verhältnis zu זנה. Wie bereits in Abschnitt 2.1.1. ausgeführt, hatte die Wurzel זנה im Alten Testament eine ausgesprochen negative Bedeutung und wurde mit profaner Prostitution gleichgesetzt.

Dies ist bei קדש nicht der Fall. Im Gegenteil, dieser Begriff hat sowohl in der biblischen Literatur, als auch in den außerbiblischen Texten einen äußerst positiven Charakter. קדש bezeichnet dem Zustand des Heiligseins und ist immer

einer Gottheit und den ihr geweihten Orten und Personen, sowie ihren Handlungen und Taten, wie z.B. Opfern, zugeordnet. In einer umfangreichen Studie hat COSTECALDE aufgezeigt, dass in Ugarit beispielsweise mit *qdš* die Götter des Pantheons selbst gemeint seien.[215] Ähnliches gilt für das Alte Testament, in dem קדש zumeist in einem positiven Sinn mit JHWH in Verbindung gebracht wird.

Die Wurzel קדש erscheint 842 Mal im Alten Testament, davon jeweils über hundertmal in den Büchern Lev (152), Ez (105) und Ex (102).[216] Im Buch Hos wird sie nur dreimal genannt[217]: Hos 11,9 und 12,1 haben jeweils Jahwe als Subjekt der Heiligkeit; Hos 4,14 stellt einen der wenigen Ausnahmefälle dar, denn hier ist von den הקדשות im Sinne von "Kultprostituierten" oder "Tempeldirnen" die Rede. Die Ausnahme besteht darin, dass hier wie in zehn anderen Fällen im Alten Testament die sonst positive Bedeutung in eine negative umgewandelt wurde. קדש bzw. קדשה bezeichnen nach wie vor eine im Kult tätige Person, jedoch ist sie mit der neuen, negativen Bedeutung nicht im israelitischen, sondern im kanaanäischen Kult beheimatet.[218]

---

215 Vgl. C.B. COSTECALDE, Sacré, in: DBS 10, 1356-1361; KORNFELD, קדש, 1181.

216 Vgl. ebd., 1185.

217 Zur Gesamtübersicht des Vorkommens von קדש im Alten Testament vgl. MÜLLER, קדש *qdš* heilig, 593f.

218 Vgl. ebd., 595f.

Eine weitere Besonderheit von Hos 4,14 besteht in der Parallelisierung von הַקְּדֵשׁוֹת und הַזֹּנוֹת Dies ist für die Bedeutungsershellung beider Ausdrücke nicht unwichtig, denn diese Parallele erscheint vor dem Hintergrund der Kultprostitution nur noch einmal in Gen 38,15-24. Bei einem Vergleich unserer acht außerhoseanischen Parallelstellen[219] zu זָנָה fällt jedoch der Gebrauch der Wurzel קָדַשׁ im näheren Umfeld von fünf bis sechs dieser Stellen auf, auch wenn dies nicht immer in direktem Zusammenhang mit זָנָה geschieht. Am nächsten zu einer direkten Beziehung zu זָנָה kommt wohl noch Lev 19,29f., in der מִקְדָּשׁ als Kontrast zu זָנָה angesehen werden kann. Eine genauere Untersuchung dieses Themas kann allerdings an dieser Stelle aus Platzgründen nicht stattfinden.

Wir möchten uns aber noch näher mit Gen 38 befassen, denn es besteht neben der Parallele zu Hos 4,11-14 ein weiterer Zusammenhang mit Hos. Wie aus Anmerkung 173 erkennbar ist, hat תִּזְנֶינָה Hos 2,7 ebenfalls eine Parallele in Gen 38,24. Aus diesen beiden Gründen erscheint Gen 38 als Schlüsselstelle zum Verständnis des unterschiedlichen Gebrauchs von זָנָה bzw. קָדַשׁ in Bezug auf die sogenannte Tempel- oder Kultprostitution.

Gen 38,15-24[220]:

---

219 Siehe dazu die entsprechenden Anmerkungen im biblischen Text, S. 68-73.

220 Fettgedruckte Hervorhebungen durch den Autor.

וירא יהודה ויחשבה	38,15
לזונה כי כסתה פניה	
ויט אליה אל־הדרך ויאמר	38,16
הבה־נא אבוא אליך כי לא	
ידע כי כלתו הוא ותאמר	
מה־תתן־לי כי תבוא אלי	
ויאמר אנכי אשלח גדי־	38,17
עזים מן־הצאן ותאמר	
אם־תתן ערבון עד שלחך	
ויאמר מה הערבון אשר	38,18
אתן־לך ותאמר חתמך	
ופתילך ומטך אשר בידך	
ותתן־לה ויבא אליה ותהר לו	
ותקם ותלך ותסר צעיפה	38,19
מעליה ותלבש בגדי אלמנותה	
וישלח יהודה את־גדי	38,20
העזים ביד רעהו הערבמי	

לקחת הערבון מיר האשה ולא מצאה

38,21 וישאל את־אנשי מקמה
לאמר איה הקרשה הוא
בעינים על־הדרך ויאמרו
לא־היתה בזה קרשה

38,22 וישב אל־יהורה ויאמר לא
מצאתיה וגם אנשי המקום
אמרו לא־היתה בזה קרשה

38,23 ויאמר יהורה תקח־לה פן
נהיה לבוז הנה שלחתי
הגרי הזה ואתה לא מצאתה

38,24 ויהי כבשלש הרשים ויגר
ליהורה לאמר זנתה תמר
כלתך וגם הגה הרה
לזנונים ויאמר יהורה
הוציאוה ותשרף

Gen 38 wird allgemein als eine Familiengeschichte angesehen, in deren Mittelpunkt die altorientalische Institution der Leviratsehe steht.[221] In der biblischen Forschung ist es bisher unumstritten, dass diese Geschichte eine literarische Einheit darstellt, die an die Jakobsgeschichte angeschlossen worden sei.[222] Auch an der Zugehörigkeit des Textes zum jahwistischen Corpus gibt es kaum Zweifel, auch wenn es dabei unterschiedliche Nuancen gibt.[223] Gen 38 wird damit noch aus einem anderen Grund für uns relevant, denn der Text ist sicherlich älter als Hos einzustufen.

Es geht an diesem Punkt aber weniger um die Leviratsehe als solche, sondern vielmehr um die Attribute, mit denen die Hauptfigur der Geschichte, Tamar, in den Versen 15-24 bezeichnet wird.

Zunächst fällt auf, dass Tamar in den betreffenden Versen jeweils mit der

---

221 Zum Thema Gen 38 siehe u.a. Claus WESTERMANN, Genesis 37-50 = BK I/3, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1982, 39f.; E.-M. MENN, Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis = Supplement to JSJ 51, Leiden (Brill) 1997, 12-106.

222 Wilhelm RESENHÖFFT, Die GENESIS im Wortlaut ihrer drei Quellenschriften. (Studien zur Integral-Analyse des Enneateuchs) = EH XXIII/27, Bern (H. Lang) - Frankfurt/M. (P. Lang) 1974, 14; WESTERMANN, Genesis, 42. Zur Komposition des Pentateuchs siehe auch Erhard BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuchs = BZAW 189, Berlin - New York (de Gruyter) 1990; Carolin PAAP, Die Josephsgeschichte. Genesis 37-50: Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts = EH XXIII/534, Frankfurt/M. - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien (P. Lang) 1995.

223 So schreibt RESENHÖFFT den Text einem Laienjahwisten zu, der nach dem Untergang Sauls um 1000 v. Chr. gewirkt habe (GENESIS, 17). Nach WESTERMANN ist die Zugehörigkeit zu J nicht genügend begründet (Genesis, 43).

Bezeichnung זֹנָה beschrieben wird, während sie in den Versen 21f. als קְדֵשָׁה angesehen wird. Dies stellt unserer Meinung nach die literarische Einheit des gesamten Kapitels in Frage. Tatsächlich kann der Vers 24 unmittelbar an Vers 19 anschließen, ohne etwas am Inhalt des Textes zu ändern. Die Geschichte um die Leviratsehe Tamars ergäbe auch ohne die Verse 20-23 einen schlüssigen Sinnabschnitt.[224] Daraus ergibt sich die Frage, warum die Verse 20-23 eingeschoben wurden.

Die Episode Gen 38 stellt hauptsächlich eine Rechtfertigung Judas dar, um die Einhaltung seiner Verpflichtung gegenüber Tamar zu bekunden. Für unser Thema ist die Verwendung des Ausdruckes קְדֵשָׁה für Tamar interessant, denn wir wissen doch aus dem Kontext, dass sie zwecks eines höheren Ziels bestenfalls als זֹנָה posiert hat. Sie war effektiv weder eine Prostituierte noch gehörte sie zum Kultpersonal. Warum wird sie jedoch nicht weiter als זֹנָה bezeichnet, wenn die Geschichte eine literarische Einheit darstelle?[225] Was auch immer die Motive für einen späteren Einschub dieser Rechtfertigungsszene gewesen sein mögen, er zeigt allerdings zweierlei: Zum einen wird deutlich, wie sehr die Begriffe זֹנָה und קְדֵשָׁה von einem Zeitpunkt an, den wir nicht mehr näher bestimmen können, ineinander übergehen.[226] Dieser Anhaltspunkt würde Hannelis SCHULTEs These

---

224 So auch bei WILLIAMS, Women, 93.

225 Zu möglichen Motiven siehe SCHULTE, Beobachtungen, 259.

226 Zur Ambivalenz der beiden Ausdrücke in Gen 38 siehe auch WACKER, Sakrament, 53f.: *Aus Gen 38 können wir also entnehmen, daß erstens die Bezeichnung "Qedesche" auf kanaanäischen weist oder...die israelitische*

von der Konvergenz beider Ausdrücke[227] rechtgeben. Zum anderen bestätigt der Text die These von Mayer GRUBER eines Bedeutungswechsel innerhalb der hebräischen Wurzel קדש vom ursprünglichen "Geweihtseins" im positiven Sinne zur herabsetzenden "Tempelprostituierten"[228], zumindest im kanaanäischen Kontext.

Um wieder zu Hos 4,14 zurückzukommen, steht קדש zu diesem Zeitpunkt bereits im Schatten von זנה.[229] Es ist nach SCHULTE ebenso annehmbar, dass הקדשות und הזנות den gleichen Personenkreis bezeichnen sollen, jedoch zu einem jeweils unterschiedlichen Zeitpunkt. Der Begriff זנה scheint im Laufe der Zeit vom neu interpretierten Begriff קדש überlagert und abgelöst worden zu sein, vor allem zwecks Ausgrenzung der vermeintlich gefährlichen kanaanäischen Kultpraktiken.[230]

Erzählung diesen Eindruck erwecken will und daß eine Qedesche als sexuell freizügig galt,...ähnlich wie eine Prostituierte, sowie drittens,...daß Qedeschen ebenso wie Dirnen sich sich in ihrer sexuellen Freizügigkeit charakteristisch von denjenigen Frauen unterscheiden, die in den patriarchalen Familienverband eingebunden sind. (54)

227 Siehe weiter oben, Abschnitt 2.1.2., S.76.

228 Siehe weiter oben, Kapitel I Abschnitt 2.3.2., S. 42.

229 Vgl. WACKER, Figurationen, 155f.

230 Ingrid HAASE ist der Meinung, dass der Ursprung der *q'dešim/q'dešôt* bis in die Anfänge Israels zurückzudatieren sei: *They were a group of people that could trace their existence to the very beginnings of Israel, to the Patriarchal Age. They had an innate prestige....They would not be legislated to, nor be organized. Therefore, according to the Deuteronomist, they...were anathema to the holy community of Israel, as he envisioned it, and eventually had to be eliminated, either by absorption or destruction.* (Cult Prostitution, 269f.) Wir können hier noch hinzufügen, dass ihre Identifizierung mit *znh* das Mittel für ihre Eliminierung darstellt.

Über die Entstehung von Kapitel 4 lässt sich zu diesem Zeitpunkt nur soviel sagen, dass sich der Redaktor von 4,14 zumindest über diese Bedeutungsverschiebung von ‏זנה‏ bewusst war, wenn er nicht gar Gen 38 kannte.

Die vor allem von der feministischen Theologie geführte Diskussion, ob im Zusammenhang mit Gomer und der vermeintlichen Kultprostitution im Hoseabuch von einer Göttin die Rede sei[231], muss an dieser Stelle unterbleiben, wird aber in Kapitel III kurz angesprochen.

2.2. Die Bilderkritik Hoseas

Neben dem Ehegleichnis bildet Israels Bilderverehrung den zweiten großen Kritikkomplex im Buch Hosea. In Zusammenhang mit unserer Fragestellung interessiert uns vor allem die Möglichkeit, über die Bilderkritik einen Einblick in den Status der Bilderverehrung in Kanaan/Israel zu erhalten. Auch wenn im Rahmen der zahlreichen ikonographischen Studien zum selben Thema eine extensive Bilderverehrung in Israel bereits hinreichend nachgewiesen wurde[232], sei doch darauf hingewiesen, dass es in diesem Kapitel allein auf die von Hosea

---

231 Vgl. in jüngerer Zeit vor allem WACKER, Spuren, 343f.; dies., Figurationen, 321-323. Dagegen FREVEL, Aschera, 271f., der sich aber konkret auf die Göttin Aschera bezieht.

232 Siehe u.a. KEEL - UEHLINGER, Miniaturkunst; SCHROER, Israel.

angesprochenen Götterbilder ankommt, d.h. unser Augenmerk wird hauptsächlich auf der Kritik am Stierbild von Bethel liegen. Aufgabe dieses Kapitels soll es demnach sein, seinen Stellenwert für das israelitische Volk zu erhellen.

Folgende Fragestellungen stehen dabei im Mittelpunkt: Wie war die geschichtliche Situation zur Zeit Hoseas inbezug auf die Bilderverehrung? Welche Dimension im Vergleich zu Elia hatte die Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion bei Hosea erreicht? Welche Rolle spielten das Bilder- und Fremdgötterverbot in Hoseas Bilderkritik? Welche Beziehung gibt es zwischen den Ausdrücken "tote Gebilde" und "fremde Götter"?

Etablierung des Textmaterials (Hos 4,17; 8,4-6; 10,5-7; 13,2)[233]:

Hos 4,17[234]:

(19) 4.17.1. חבור עצבים[235] אפרים הנח־לו

233 Zur kolometrischen Unterteilung der Verse siehe Exkurs in Abschnitt 1, S. 65.

234 Zum erweiterten Kontext von Hos 4 siehe Abschnitt 2.1.1., S. 74.

235 עצבים ‖ 8,4; 13,2; (14,9 לעצבים); Sach 13,2 und 2 Chr 24,18 העצבים.

Hos 8,4-6[236]:

8.4.1.	הם המליכו ולא ממני	(15)
8.4.2.	השירו[237] ולא ידעתי[238]	(13)
8.4.3.	כספם ו־הבם עשו	(12)
8.4.4.	להם עצבים[239] למען יכרת	(16)
8.5.1.	זנח עגל־ שמרון	(12)
8.5.2.	חרה אפי בם	(8)
8.5.3.	ער־מתי לא יוכלו נקין	(16)
8.6.1.	כי מישראל	(8)
8.6.2.	והוא חרש עשהו	(11)
8.6.3.	ולא אלהים הוא	(11)
8.6.4.	כי־שבבים יהיה	(11)

236 Für WOLFF (Hosea, 175) gehört dieser Text in den größeren Zusammenhang der VV. 1-14, welchen er ebenfalls in die Zeit kurz nach dem Fall des Nordreiches im Jahre 733 ansiedelt. Literarische Ähnlichkeiten mit 5,8 - 7,16 bestätigten die Arbeit eines Redaktors. NAUMANN (Erben, 75.) betrachtet die Polemik in V.6a aufgrund ihrer Affinität zu Hoseas übriger Kritik als hoseanisch. Zur Textkritik der VV. 4b-6 siehe HAHN, Kalb, 352-354.

238 NISSINEN sieht in Vers 8,4a einen Einschub (Prophetie, 196.)

237 KUHNIGK sieht hier eine Doppeldeutigkeit mit הסירו (hif. סור absetzen, entfernen) unter Verweis auf spätere jüdische Exegeten und 2 Sam 7,15 (Studien, 105).

239 Siehe Abschnitt 2.2.3., S. 110.

8.6.5. עגל שמרון (8)

Hos 10,5-7[240]:

10.5.1. לעגלות בית און (12)

10.5.2. יגורו שכן שמרון (13)

10.5.3. כי־אבל עליו עמו (12)

10.5.4. וכמריו עליו יגילו על־כבודו (22)

10.5.5. כי־גלה ממנו (9)

10.6.1. גם־אותו לאשור יובל (15)

10.6.2. מנחה למלך ירב (11)

10.6.3. בשנה אפרים יקח (12)

10.6.4. ויבוש ישראל מעצתו[241] (15)

10.7.1. נרמה שמרון (9)

---

240 Zur Kolometrie vgl. NISSINEN, Prophetie, 310-312. Im Kontext der VV. 1-8 datiert WOLFF die Passage als *didactic speech* in eine Zeit nach 733, als man in Israel deren Wirren bereits vergessen habe und wieder zur Tagesordnung übergegangen sei, z.B. kultische Aktivitäten und Erntefeste. Hosea habe sich inzwischen der Opposition angeschlossen, da seine Botschaft in Israel auf taube Ohren gestoßen sei (Hosea, 224). Zur Textkritik der VV. 5f. siehe HAHN, Kalb, 354-356.

241 Biblica Hebraica Stuttgartensia schlägt hier mit WELLHAUSEN (Die kleinen Propheten, übersetzt und erklärt, Berlin (de Gruyter) ⁴1963, 125) die Lesart מעצבו vor. Fraglich ist, ob hier von der Wurzel עצב "Götzenbild" auszugehen ist oder von der Wurzel עץ "Holz" (HAHN, Kalb, 355), was sich nicht unbedingt widersprechen muss.

(16) מלכה בקצף על־פני־מים 10.7.2.

Hos 13,2[242]:

(13) ועתה יוסיפו לחטא 13.2.1.

(12) ויעשו להם מסכה 13.2.2.

(16) כסכם כתבונם עצבים[243] 13.2.3.

(12) כעשה הרשים כלה 13.2.4.

(14) להם הם אמרים זבחי 13.2.5.

(13) אדם עגלים ישקון 13.2.6.

---

242 WOLFF (Hosea, 291) schreibt den gesamten Abschnitt 13,1-14,1 einer späteren Wirkungszeit Hoseas um 725 zu, in der er bereits auf die Katastrophe von 733 zurückblickt und sich wahrscheinlich nahe der Südgrenze aufhielt. Ebenso sei dieser Abschnitt zusammen mit einigen Passagen aus Kapitel 12 überliefert worden. DIEDRICH (Anspielungen, 488f.), der die Passage im Rahmen der VV. 12,1-13,3 unter dem Gesichtspunkt der Jakob-Israel-Tradition behandelt, ist der Meinung, *die "Kleine Einheit" 13,1-3 dürfte erst bei der Verschriftung aus mehreren Teilen (1a-d, 2a-e, 3a, b) entstanden sein. Insofern man bei 12,12a-d einen in der Struktur der "Kleinen Einheit" 13,1-3 fast gleichen Aufbau nachweisen kann, legt sich auch für den zuletzt genannten Text als Gesamtheit ein Ursprung bei der Verschriftung des Hoseawortes nahe.* NAUMANN (Erben, 119f.) hält sowohl V.2, als auch V.3 für echt, und zwar aus verschiedenen Gründen: V.2 mangels ausreichender Gegenbeweise und V.3, weil Hosea hier als einziger den Ausdruck כעב׳ בקר ובטל משכים הלך von seinem ursprünglichen Sinngehalt als Fruchtbarkeitsträger ins Negative umpole. Zur Textkritik siehe HAHN, Kalb, 356-358.

243 Siehe Abschnitt 2.2.3., S. 110.

2.2.1. Die Bilderkritik vor dem Hintergrund des Bilderverbotes

Um die Bilderkritik Hoseas zu verstehen, ist es notwendig, diese im Zusammenhang des israelitischen Bilderverbots zu betrachten. Welchen Einfluss hatte Hosea auf die Entstehung des Bilderverbotes und inwieweit gab es hier Wechselwirkungen? Daher wird zunächst ein kurzer Exkurs über die Stellung des Bilderverbotes in Israel vorangestellt, der auch den geschichtlichen Hintergrund der altorientalischen Bilderverehrung und die Rolle des Bildes im Alten Orient mitberücksichtigt.

Exkurs: Die Stellung des Bilderverbotes im kanaanäischen Umfeld

Das Bilderverbot erfüllt in Israel zwei Funktionen, die zeitlich aufeinander folgen und ineinander übergehen. Es ist sowohl ein Mittel zur Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion, als auch eine Abstützung zum Schutz der Transzendenz Jahwes, insbesondere nachdem sich der JHWH-Glaube in Israel gegenüber den kanaanäischen Gottheiten durchgesetzt hat und JHWH zum Nationalgott aufgestiegen ist.

In seiner Entstehung ist das Bilderverbot sehr eng mit dem Fremdgötterverbot verbunden. Das zweite Gebot des Dekalogs (Dt 5,8 / Ex 20,5) ist eine Spezifizierung des ersten Gebotes, keine Götter neben Jahwe zu verehren (Dt 5,7

/ Ex 20,3).[244] Gottesbilder in Form von Stieren u.ä. sowie Göttinnenstatuetten nahmen einen wichtigen Platz im kanaanäischen Kult ein[245], daher zielt es genau ins Zentrum dieses konkurrierenden Religionssystems.

Im Alten Orient war der Glaube, dass ein Bild das Abgebildete leibhaftig vertrete, Könige und Gottheiten als wirklich erscheinen lasse und sie über deren Tod hinaus lebendig erhalte, weit verbreitet. Ein Bild überdauerte den Tod und habe die Macht, ihn zu entrechten. Diese Macht über den Tod aber war gerade für die Gottheiten das geeignete Mittel, sich den Menschen zu offenbaren.[246]

Das Abgebildete erscheint im Bild lebendig bzw. wird zum Leben erweckt. Daher lassen sich beide Komponenten der Bilder, Stoff und Gestalt, nicht voneinander trennen. Ein dritter Aspekt des Bildes ist der Name des Abgebildeten, durch den ein Gottesbild erst zu einem Kultbild werden kann.[247] Das Bild ist nicht nur eine Repräsentation eines Gottes oder einer Göttin, es ist mit ihnen identisch. Nach

---

244 Vgl. Christoph DOHMEN, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament = BBB 62, Königstein - Bonn (P. Hanstein) 1985, 262. 275. 277. Zum selben Thema siehe auch Walter ZIMMERLI, Bilderverbot, 86-96.

245 Vgl. DOHMEN, Bilderverbot, 262; PREUSS, Verspottung, 19.

246 Vgl. Hubert SCHRADE, Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient, Stuttgart (Kohlhammer) 1949, 13-15.

247 Vgl. ebd., 21; KEEL, Jahwe-Visionen, 37. Siehe dazu auch Abschnitt 2.3., S. 115.

altorientalischer Vorstellung offenbaren sich die Götter im Bild. *Das Bild ist Inbegriff des Höchsten, erschöpfender Ausdruck, vollkommene Verwirklichung der Beziehung des Menschen zum Höchsten.*[248]

In seiner ursprünglichen Funktion als Teil des Fremdgötterverbotes gehört das Bilderverbot genuin zur JHWH-Religion und würde in einem bilderlosen Umfeld auch kaum einen Sinn ergeben.[249] Die zweite Funktion des Bilderverbotes, der Schutz der Transzendenz Jahwes wird erst zu einem späteren Zeitpunkt relevant, als sich das Gottesbild des einen, universalen Gottes JHWH im monolatrischen Israel gegenüber dem kanaanäischen Pantheon durchgesetzt und sich zu einem monotheistischen Religionssystem entwickelt hat.[250]

Ende des Exkurses.

---

248 SCHRADE, Gott, 23.

249 Silvia SCHROER (Israel, 161-163) ist der Meinung, es habe keine ausgesprochenen Jahwebilder gegeben, höchstens Bilder, die ʾEl oder Baʿal repräsentieren und hernach durch Jahwe ersetzt worden seien. Insofern werde aus dem Bilderverbot ein Fremdgötterverbot.

250 Zur Entstehung des Monotheismus siehe u.a. Othmar KEEL (Hg.), Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt = BB 14, Fribourg (Universitätsverlag) 1980; Bernhard LANG, Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München (Kösel) 1981; ders., Zur Entstehung des biblischen Monotheismus, in: ThQ 166, 1986, 135-142; ders., Ursprung und Gestalt des biblischen Monotheismus, in: Concilium 21, 1985, 30-35.

2.2.2. Bilder als עצבים

Eines der auffälligsten Merkmale hoseanischer Rhetorik ist sein *parallelismus membrorum*, der repetitive Gebrauch eines bestimmten Wortes in einem spezifischen Zusammenhang. Ebenso wie der Ausdruck זנה die Diskussion um die Ehe Hoseas dominiert, spielt in Hoseas Bilderkritik der Ausdruck עצב eine wichtige Rolle.

In der Diskussion um das Bilderverbot im Alten Testament ist der Gebrauch der Wurzel עצב eher ungewöhnlich, wie DOHMEN bereits ausführlich herausgearbeitet hat.[251] Im Unterschied der zur Umschreibung von kanaanäischen Kultbildern geläufigeren Termini פסל (im Alten Testament 23 Mal als פסיל 'Gottesbild', sechsmal als Verb "behauen" und 31 Mal als פסל 'Gottesbild')[252], מסכה 'Gussbild' (25 Mal im Alten Testament)[253] oder deren Kombination פסל ו מסכה 'geschmücktes Kultbild' (fünfmal im Alten Testament)[254] sowie der

---

251 Vgl. DOHMEN, Bilderverbot, 259-262.

252 Vgl. LISOWSKY, Konkordanz, 1177f. Zur Analyse der Wurzel פסל siehe auch DOHMEN, Bilderverbot, 41-49: *Mit פסל ist im AT immer ein Kultbild gemeint, und der Art und Weise, wie dies hergestellt ist, wird eigentlich kein Gewicht beigemessen, da dies das Wesen des Kultbildes nicht betrifft.* (Bilderverbot, 48f.)

253 Vgl. LISOWSKY; Konkordanz, 833f. DOHMEN merkt dazu an, dass *מסכה das Produkt einer Goldschmiedearbeit an einem Kult- oder Götterbild bezeichnet und nicht ein metallenes Bild selbst.* (Bilderverbot, 53) Zur Gesamtanalyse von מסכה siehe Bilderverbot, 49-55.

254 Vgl. DOHMEN, Bilderverbot, 63.

Bezeichnung פֶּסֶל 'Götterbild' (fünfmal im Alten Testament)[255] ist der Ausdruck עָצַב eindeutig negativ besetzt.

Die Wurzel עָצַב kommt 17 Mal im Alten Testament vor, davon stehen fast die Hälfte (je 4) bei Hos[256] (4,17; 8,4; 13,2; 14,9) und in Ps (106,36.38; 115,4; 135,15). Die übrigen Nennungen verteilen sich auf 1 Sam 31,9, 2 Sam 5,21, Jes 10,11; 46,1, Jer 50,2, Mi 1,7, Sach 13,3, 1 Chr 10,9 und 2 Chr 24,18.

Der Ausdruck עֲצַבִּים (pl. Götzenbilder, mit der Betonung auf 'Götzen') wird vor allem dort gebraucht, wo es um die negative Abgrenzung des bilderlosen Ausschließlichkeitsanspruches JHWHs geht, vor allem gegenüber den die jeweiligen Gottheiten repräsentierenden kanaanäischen Gottesbildern.[257]

In der nicht nur von Hosea beabsichtigten Interpretation von עָצַב wird auf den Kern der kanaanäischen Bilderverehrung gezielt, nämlich auf die Identität von

---

255 Vgl. LISOWSKY, Konkordanz, 1000.

256 Mit dem Konjekturvorschlag WELLHAUSENs (siehe Anm. 241, S.102), der sich allerdings nicht durchsetzen konnte, wären es sogar fünf Nennungen. Es scheint, als stütze sich WELLHAUSEN bei seinem Vorschlag in 10,6 מֵעֵצָתוֹ als מֵעֲצֵבוֹ auf die doppelte Bedeutung des Wortes עֵצָה als Holz oder als Rat. Bie Bedeutung Holz würde an dieser Stelle durchaus einen Sinn ergeben und sich auch mit hoseanischer Rhetorik decken, nach der ein Götzenbild nichts weiter als ein Stück Holz darstellt.

257 Vgl. GRAUPNER, עָצַב, 302. Sicherlich kommt dem Redaktor des Hoseabuches hier noch die Bedeutung der homonymen Wurzel עָצַב II, *kränken, betrüben* zustatten, die seinem Anliegen noch eine semantische Doppeldeutigkeit verleiht und zugleich die Ambivalenz der Bilder unterstreicht.

Gottesbild und Gottheit. Die betreffenden Redaktoren bestreiten nicht die Existenz der Gottesbilder, sondern reduzieren sie vielmehr auf ihre Essenz: von Menschen gefertigte Bildnisse (Ps 115,5-7; 135,15), Nichtse (Jes 10,11), tote Gebilde (Jer 50,2) ohne jegliche göttliche Ausstrahlungskraft oder Macht.[258]

Bei Hosea beziehen sich alle vier Textstellen (wir lassen den Konjekturvorschlag einmal beiseite) seiner Bilderkritik auf den Stierkult im Nordreich. Ephraim (4,17; 10,6; 13,1; 14,9) und Samaria (8,5.6; 10,5.7) werden jeweils namentlich genannt und der Terminus עגל Kalb ist eng mit עצב assoziiert (8,6; עגלך 8,5; עגלך 13,2 [sowie לעגלות 10,5]).

Hierbei kommt zum Ausdruck, dass im Zeitraum des Auftretens Elijas bis zu Hosea zu einem wichtigen Bedeutungswechsel in der jeweiligen Bilderkritik gekommen ist. Während es bei Elija im 9. Jahrhundert noch um die Frage geht, ob und wenn ja, welche Macht die kanaanäischen Gottheiten ausübten (1 Kön 18,20-40), hat Hosea diese Fragestellung bereits negativ beantwortet. Er geht noch einen Schritt weiter und schließt auch deren Repräsentationen mit in die göttliche Machtlosigkeit ein. In der Logik Hoseas ist dieser Schritt durchaus sinnvoll und nachvollziehbar, denn das Bild stellt ja nicht nur eine Gottheit dar,

258 Vgl. ebd., 304.

sie ist ja im Bild gleichsam lebendig.[259] Hosea setzt die Bilderverehrung und besonders die Verehrung der Stierbilder in den Tempeln von Bethel und Dan, mit Fremdgötterverehrung gleich.[260] Der Stier gilt in der altorientalischen Welt als Darstellung Ba'als und wurde in Bethel als Kultbild des unsichtbaren JHWH aufgestellt. Hosea argumentiert, dass das Stierbild nicht JHWH zu Diensten sei, sondern Ba'al das tatsächliche Objekt der Verehrung sei, paradoxerweise gerade wegen der Unsichtbarkeit JHWHs.

Umstritten ist in diesem Zusammenhang, ob Hosea das Bilderverbot bereits kannte, oder ob er mit seiner Kritik an der Bilderverehrung erst den Weg ebnete, nach dem Fremdgötterverbot auch ein spezifisches Bilderverbot zu formulieren, um damit jede Ambivalenz zwischen Bild und Abgebildetem auszuschließen.[261]

2.2.3. Der Gebrauch von עֵגֶל und עֵגֶל in den Kapiteln 8 und 13

---

259 Vgl. UTZSCHNEIDER, Hosea, 102: *Die Repräsentanz (ist) an die Stelle des Repräsentierten getreten.*

260 Vgl. GRAUPNER, עֵגֶל, 303.

261 So DOHMEN, Bilderverbot, 260: *Da die Ikonographie aber nicht die nötige spezifische Differenz zwischen JHWH- und Baalkult nicht liefern kann, muß für Hosea das Bild als polyvalenter Träger religiöser Ideen abgelehnt werden. Hosea kritisiert somit nicht das Bild als Bild, sondern das Bild als Träger unterschiedlicher und für ihn nicht zu vereinbarender religiöser Ideen.*

Gibt es einen ähnlichen Zusammenhang in der Verwendung der Ausdrücke עצב und עגל wie im vorangegangenen Abschnitt betreffend der Wurzeln זרה und כמר? Die Vermutung liegt nahe, dass es sich dabei ebenso um ein rhetorisch bedingtes Zusammenspiel handeln könne, mit dem Hosea seine Kritik an der Bilderverehrung unterstreichen wolle.

Eine Bestandsaufnahme der bei Hosea jeweils benutzten Ausdrücke für "Kultbild" (עצב, פסל und מסכה) sowie "Kalb" (עגל) ergibt folgendes Resultat:

Hos 8,4-6	Hos 13,2
4 עצבים	מסכה
5 עגלך	עצבים
6 עגל	עגלים

sowie die folgenden anderen Nennungen:

Hos 4,17	Hos 10,5f.	Hos 11,2
עצבים	5 לעגלות	ולבעלים
	6 [מעצתו]	

Das zweimalige Vorkommen (dreimal mit WELLHAUSENs Konjekturvorschlag in Kapitel 10) der Kombination עצב/עגל lässt einen Hosea-typischen *parallelismus membrorum* vermuten. Darüberhinaus stellt ein Vergleich der unterschiedlichen Kombinationsmöglichkeiten mit עגל fest, dass die Kombination עצב/עגל außer in Hos 8 und 13 nur noch in Psalm 106 zu finden ist, dort allerdings nicht in unmittelbarem Zusammenhang. Eine nähere Untersuchung

dieser Passage erfolgt im nächsten Abschnitt.

Die geläufigere Kombination ist מסכה/עגל (neben Ex 32,4.8; Dt 9,16; 2 Kg 17,16 noch Hos 13,2 und ebenfalls Ps 106,19) während die Kombination פסל/עגל gar nicht existiert. Eine Kombination פסל/עגל kann bestenfalls bei 2Kg 17,16.41 und Micha 5,12; 6,6 festgestellt werden, wobei aber ein direkter Zusammenhang ebenfalls nicht eindeutig ist.

2.2.4. Ein Zusammenhang zwischen Ps 106 und Hos 8 und 13?

Ps 106,19.36-38[262]:

106.19.1.	יעשו־עגל בחרב	(11)
106.19.2.	וישתחוו למסכה	(12)
...		
106.36.1.	ויעבדו את־עצביהם	(14)
106.36.2.	ויהיו להם למוקש	(13)
106.37.1.	ויזבחו את־בניהם	(13)

262 Kolometrie nach LORETZ, Psalmen II, 126-128: Er betrachtet 106,38b als späteren Einschub. Zu Ps 106 siehe u.a. Kurt MARTI, Die Psalmen 73-106. Annäherungen, Stuttgart (Radius) 1992, 178-184. Marco TREVES datiert Ps 106 zusammen mit Ps 107 in die Regierungszeit Jonathans in Jerusalem zwischen Frühling und Sommer 152. (The Dates of the Psalms. History and Poetry in Ancient Israel, Pisa [Giardini] 1988, 83).

106.37.2. ואת־בנותיהם לשדים (15)

106.38.1. וישפכו דם נקי (11)

106.38.2. [דם־בניהם ובנותיהם [15]

106.38.3. אשר זבחו לעצבי כנען] [16]

106.38.4. ותחנף הארץ [בדמים] [14/9]

Der Psalm 106 ist neben Hosea 8 und 13 der einzige Text, in dem die Kombination עצב/עגל im selben Kapitel vorkommt. Daher betrachten wir dessen Passagen etwas näher, um die Möglichkeit eventueller Parallelen herauszufiltern.

Es zeigt sich jedoch, dass es sich bei Ps 106 nicht um eine Parallele zur Kombination עצב/עגל handelt, sondern vielmehr um eine Parallele zur Kombination מסכה/עגל, die ebenfalls in Hos 13,2 zu finden ist. Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Ausdrücken ist wesentlich eindeutiger als mit der ersten Kombination. Die 17 beziehungsweise 19 Verse, die zwischen עגל und עצב liegen, lassen einen direkten Zusammenhang unwahrscheinlich erscheinen. Bei näherem Betrachten der anderen Parallelstellen Ex 32, Dt 9 und 2 Kg 17 sind die beiden Textstellen Ps 106 sowie Hos 13,2 wohl ebenfalls der gleichen Redaktion zuzuordnen.

Dies legt die Vermutung nahe, dass vor allem die Kombination עצב/עגל in Hos

8,4-6 einer hoseanischen Tradition entspringt. Dafür spricht auch, dass diese Stelle nicht mit Ephraim in Verbindung gebracht wird, was eher auf eine nachexilische Redaktion schließen ließe.

Die Kernaussagen der Polemik Hoseas gegen Israels Bilderverehrung sind besonders in den Versen 8,6 und 13,2 zu erkennen:

(8,6) וְהוּא חָרָשׁ עָשָׂהוּ וְלֹא אֱלֹהִים הוּא

(13,2) אָדָם עֹבְלִים יִשָּׁקוּן

Das Ziel dieser Kritik ist vor allem, die israelitische Bilderverehrung als das hervorzuheben, was sie in Hoseas Augen eigentlich ist. Es sei keine Verehrung wirklicher Gottheiten durch das Medium Bild, sondern schlichte Götzenverehrung. Es seien von Hand gefertigte Tierbilder, die lediglich wie Götter behandelt werden. Bilder seien keine Gottheiten, schon gar nicht lebendige. Es sei vielmehr lebloses Material, das erst von Menschen zu etwas geformt werden müsse, folglicherweise könne es auch kein Gott sein.

Im Zusammenhang mit unserer Ausgangshypothese von der Inversion kanaanäischer Religionselemente können wir bezüglich der Bilderverehrung folgende These aufstellen:

Die Absprechung der Göttlichkeit der kanaanäischen Gottesbilder durch Hosea

streicht im Gegenteil gerade deren herausragende Rolle im kanaanäischen Religionssystem heraus.

Die folgenden Abschnitte behandeln weitere Einzelthemen der kanaanäischen Religion, die bei Hosea angesprochen werden, aber zumeist von den bereits behandelten Themen Ehemetaphorik und Bilderkritik überschattet werden.

2.3. Hos 2,18f. als Kern hoseanischer Polemik und verdecktes Religionsverbot

2.18.1.	והיה ביום־ההוא	(12)[263]
2.18.2.	נאם־יהוה	(7)
2.18.3.	תקרא אישי	(9)
2.18.4.	ולא־תקרא־לי	(10)
2.18.5.	עוד בעלי	(7)
2.19.1.	והסרתי את־שמות	(12)
2.19.2.	הבעלים מפיה	(10)
2.19.3.	ולא־יזכרו	(8)
2.19.4.	עוד בשמם	(7)

263 Zur kolometrischen Unterteilung vgl. WACKER, Figurationen, 207f. Zur Einordnung dieser Verse in den Gesamttext von Hos 2 siehe Anmerkung 171, S. 70.

In einer Arbeit über die hoseanische Kultkritik darf eine Analyse einer der eindeutigsten und kompromisslosesten Aussagen des Hoseabuches gegenüber dem kanaanäischen Kult nicht fehlen.

Obwohl die oben genannten Verse bereits öfters Gegenstand einer literarkritischen Analyse waren, steht eine Untersuchung vor dem Hintergrund kultkritischer Äußerungen noch aus.
Im Mittelpunkt der vorliegenden Studie stehen *die Namen der Ba'ale,* die nicht mehr erwähnt beziehungsweise denen nicht mehr gedacht werden solle.

Zunächst werden wir der Frage nachgehen, was in einem Namen, besonders einem Gottesnamen steckt. Weiterhin wird uns die Frage beschäftigen, was unter dem Ausdruck 'die Namen der Ba'ale' zu verstehen sei: die Ba'ale als örtliche Lokalgottheiten oder als Pauschalgegner JHWHs. Hat der Ausdruck eine Stellvertreterfunktion für andere nicht näher bezeichnete Götter bzw. Göttinnen? Es fällt jedenfalls auf, dass trotz des Erwähnungsverbotes der Name Ba'als in VV. 2,18f. gleich mehrfach vertreten ist.
Im Verlauf der Untersuchung wird auf die Bedeutungen der Wortwurzeln זכר und כרת sowie auf das Verhältnis der Begriffe שם mit בעלים eingegangen.

2.3.1. Zur literarischen Einordnung der Verse 2,18f.

In Hos 2,18f. geht es um die neue Art und Weise, wie Israel seinen Gott JHWH anrufen werde, nachdem er die 'untreue Ehefrau' Israel in den vorangegangenen Versen 16f. wieder akzeptiert hat.

In der Vergangenheit wurde bezüglich Hos 2,18f. mehrfach vorgeschlagen, beide Verse umzudrehen und Vers 18 als Folgerung von Vers 19 anzusehen.[264] Diese Lesart hätte eine gewisse Logik für sich, wäre da nicht der Wechsel von der zweiten zur ersten Person zwischen den Versen 18b und 19. Dieser veranlasst Gale YEE dazu, den Vers 18b einem früheren Redaktor zuzuschreiben.[265] Unter Berücksichtigung der oben erwähnten Struktur der Verse 18-25 mit dem einleitenden נְאֻם־יְהוָה (VV. 18; 20; 23) erscheint eine Umdrehung der Verse 18 und 19 jedoch nicht sinnvoll.

Guy COUTURIER ordnet die Verse als Auftakt einer Reihe von Orakeln JHWHs ein, die jeweils mit נְאֻם־יְהוָה (VV. 18f., 20-22, 23-25) eingeleitet werden und sich aus der soeben (V. 16f.) erneuerten Ehe zwischen JHWH und Israel ergeben. Parallel dazu stehen diesen drei Orakeln drei prophetische Ankündigungen gegenüber, mit denen JHWH zuerst die Verstoßung und dann die Wiederheirat mit Israel begründet. Diese Orakel seien jeweils mit לָכֵן eingeleitet (VV. 8; 11; 16). Eine solche Parallelstruktur ergebe sich unabhängig von der redaktionellen

---

264 Vgl. WOLFF, Hosea, 47 unter Hinweis auf den Vorschlag von GRESSMANN.

265 Vgl. YEE, Composition, 101.

Datierung der betreffenden Texte.[266]

Der Vers 19 bildet daher für den Zusammenhang der Verse 18 und 20 keine notwendige logische Verbindung. Diese werden vielmehr durch die dreimalige Wiederholung von נאם־יהוה כי zusammengehalten.

Es stellt sich uns allerdings die Frage, ob nicht der Vers 19 zu einem noch späteren Zeitpunkt als dem von YEE vermuteten Endredaktor eingeschoben wurde. Einige Gründe sprechen für diese Annahme:

Erstens bildet der Vers 18 einen Wendepunkt im Gesamtkontext der Verse 2,4-25. In den Versen 4-17 werden die Sünden der Ehefrau (=Israel) beklagt und als deren Folge die Unheilsverkündigungen ausgesprochen. Die Verse 18-25 enthalten dann die Heilszusagen JHWHs nach erfolgter Umkehr zu JHWH. Beiden Abschnitten ist gemeinsam, dass sie ein Partnerschaftsverhältnis JHWH-Israel beschreiben, in dem Israel die reuige Ehefrau darstellt.

In Vers 19 steht jedoch das Verhältnis JHWHs zu den kanaanäischen Göttern, deren Namen nicht mehr genannt werden sollen, im Mittelpunkt. Das Bindeglied zwischen den beiden Verhältnissen JHWH-Israel bzw. JHWH-'Ba'ale' ist der Mund der 'untreuen Ehefrau' Israel, der diese Namen bis jetzt noch immer ausgesprochen hat.

---

266 Vgl. COUTURIER, Rapports, 166f. Ebenso WOLFF, Hosea, 47. Dieser führt auch aus, dass לכן in den VV. 8 und 16 vom üblichen Gebrauch als Unheilsankündigung abweicht und auf JHWHs veränderte Haltung gegenüber Israel hinweist (Hosea, 35f.)

Zweitens scheint das Vokabular des Verses 19 dasjenige der Verse 4-15 noch zu verstärken, jedoch mit dem Unterschied, dass nicht JHWH, sondern 'die Ba'ale' im Mittelpunkt stehen. Die Verse 4 und 19a benutzen beide den Ausdruck זכר (והסרתי את־שמות הבעלים / ולא יזכרו בשמותם), um die Entfernung von Merkmalen der kanaanäischen Religion anzuzeigen. Andererseits wird der Ausdruck שכח in Vers 15 (ואת־שכחתי: das Vergessen JHWHs) durch die Negation der Wurzel זכר in Vers 19b (ולא יזכרו: das Auslöschen der Namen der Ba'ale) noch überstiegen.[267] Dem Vers 19 scheint somit das gleiche Vokabular zu Grunde zu liegen, er richtet sich jedoch an einen unterschiedlichen Adressaten.

Neben diesen literarischen Gründen gibt es noch inhaltliche Gründe, die für eine spätere Datierung des Verses 19 sprechen.

Vor allem würde eine solche Spätdatierung den scheinbaren Widerspruch erklären, warum Ba'al, trotz der Forderung sich seines Namens nicht mehr zu erinnern, in den Versen 18f. gleich zweimal genannt wird (Zeilen 18.5; 19.2). Der Vers 19 kann als spätere Glossierung von Vers 18 verstanden werden, mit der das ausdrückliche בעלי kommentiert wird und zugleich die Konsequenz des vorangegangenen Verses aufzeigt:

Wenn Israel aufhören würde, seine Ba'ale anzurufen, hätte dies zwingend deren Auslöschung zur Folge, da nach hoseanischem Verständnis diese Götter nur noch durch ihre Namen am Leben erhalten werden. Ihre Gottesbilder wurden ja bereits

---

267 Zum Wert eines Namens im Alten Testament siehe den folgenden Exkurs.

in seiner Bilderkritik als reines Stück Holz entlarvt.

Bevor wir uns mit der Bedeutung des Ausdruckes 'Name der Ba'ale' beschäftigen, ist es angebracht, den Wert eines Personen- oder Gottesnamens in Israel seinem Umfeld näher zu untersuchen. Was ist ein Name wert und welche Wirkmächtigkeit hat er?

Exkurs: Der Wert eines Namens im Alten Testament

Der Ausdruck שֵׁם kommt im Alten Testament erwartungsgemäß sehr häufig vor, nämlich 864 Mal, zumeist in Verbindung mit Personen oder Sachen. Es überrascht ebensowenig, dass die Kombination שֵׁם יהוה vergleichsweise rar ist (87 Mal), wenn man bedenkt, dass die Nennung des Namens Jahwes den Tod zur Folge gehabt habe. Absolut gesehen, ist diese Anzahl trotzdem recht hoch, denn die Verbindung 'Name Ba'als' kommt im Alten Testament nur ganze dreimal vor (Ri 2,13; 1 Kg 18,26; sowie Hos 2,19 das einzige Mal im Plural שְׁמוֹת הַבְּעָלִים)

Die Kenntnis des Namens einer Person oder einer Gottheit ist im Alten Orient vor allem eine Frage der Macht über den jeweils Benannten. Das gilt insbesondere für Gottesnamen. Gottheiten werden mit Hilfe ihres Namens angerufen und es wird so eine Gemeinschaft mit ihnen hergestellt (im Alten Testament קָרָא יהוה u.a.

in Ri 16,28; 1 Sam 12,17f.; 1 Kg 8,43.52; Ps 17,6; 18,4; 31,18).[268]

Die Wirkmächtigkeit eines Namens bzw. eines Gottesnamens ist äquivalent zur Macht, die die jeweilig angerufene Gottheit oder Person ausübt. Das heißt, je mächtiger ein Gott oder eine Person ist, desto mehr Macht besitzt der Anrufer über den Angerufenen, besonders wenn der Besitz des Namens einer Person negativ verwendet werden sollte.[269]

Wie bereits oben angesprochen, steht der Gottesname in engem Zusammenhang mit dem dazugehörenden Gottesbild.[270] Die Gottheit, ihr Bild und ihr Name bilden ein Dreiecksverhältnis, die den jeweiligen Gott für den Anrufenden zur Realität werden lässt.

Ein zweiter Aspekt in der Gott-Mensch-Beziehung ist, neben der Wirkmächtigkeit des mit Namen Angerufenen, die Fähigkeit zur Erinnerung an eine bestimmte Person durch deren Namen. Bei Personennamen stehen daher besonders die Ehre und die Macht einer Person, die mit ihrem Namen verbunden ist, im Mittelpunkt. Durch ihren Namen lebt diese Person auch nach ihrem Tode weiter fort (Gen

---

268 Vgl. van der WOUDE, Name, 938. 951-953; Burkhard GLADIGOW, Göttemamen und Name Gottes. Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte, in: STIETENCRON, Name, 21 f.

269 Vgl. van der WOUDE, Name, 947.

270 Vgl. Abschnitt 2.2.1., S.104.

11,4; 48,16; 2 Sam 8,13).[271] Deshalb ist es im altorientalischen Veständnis sehr wichtig, sich einen guten Namen, sprich Ehre, zu verschaffen. Von einer unehrenhaften Person wird nach ihrem Tod niemand mehr sprechen, bzw. ihren Namen nennen. Umgekehrt gilt dasgleiche für unbedeutende oder unreine Personen. Sie werden als namenlos angesehen und sind es somit nicht wert, sich ihrer zu erinnern (Ez 23,19; 2 Sam 18,18; Num 27,4; Hiob 30,8). Der gute bzw. schlechte Ruf einer Person wird auch auf die Nachkommen dieser Person übertragen, daher bedeutet die *"völlige Ausrottung einer Person, einer Familie, einer Gruppe oder eines Volkes das Auslöschen des Namens, also dessen, was ihnen leiblich, materiell und geistig gehört."*[272]

Die Wortwurzel זכר spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle.[273] Im Qal bedeutet זכר 'sich erinnern' im Sinne eines in die Gegenwart aktualisierten

---

271 Vgl. dazu auch Hellmut BRUNNER, Name, Namen und Namenlosigkeit Gottes im Alten Ägypten, in: STIETENCRON, Name, 40. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage der Leviratsehe zu betrachten (Dt 25,6f.; 2 Sam 14,7; Rut 4,5.10; dazu vgl. Thomas THOMPSON - Dorothy THOMPSON, Some Legal Problems in the Book of Ruth, in: VT 18, 1968, 79-99).

272 van der WOUDE, Name, 948. Dazu auch THOMPSON - THOMPSON, Problems, 85: *"In Israel a man's 'name' comes to mean his property to such an extent that his name achieves thereby an existence separate from his own person. On the other hand, his person is continued through his progeny. The effort to maintain one's name becomes precisely the effort to keep progeny and property together."* Vgl. auch BRUNNER, Name, 47f.

273 Vgl. hierzu EISING, זכר *zakar*; REITERER - FABRY, שם *šem*; SCHOTTROFF, vergessen.

Ereignisses der Vergangenheit, wie z.B. der Exodus aus Ägypten, dessen Israel sich erinnern solle (Dt 5,15; 7,18; 8,1f.; 15,15; 16,3.12; 24,18.22; 1 Chr 16,12).[274] Es handelt sich hierbei um ein aktives sich Erinnern, mit dem das Geschehene aus der Vergangenheit für gegenwärtige und zukünftige Generationen nachlebbar gemacht wird.

Gleiches gilt für Namen, besonders die Erinnerung an Gottesnamen, für die die hif'il-Form von זכר gebräuchlich ist. Die Anrufung von Gottesnamen kommt einer aktiven Vergegenwärtigung ihrer Wirkmächtigkeit gleich.[275]

Ein zweiter Aspekt von זכר ist seine oftmals religiöse Konnotation. Entweder ist Gott Subjekt des sich Erinnerns (JHWH erinnert sich an den Bund mit Israel etc.) oder Objekt eines von Israel ausgehenden sich Erinnerns an JHWHs Taten (Exodus etc.), dem dann ein adäquates Handeln seitens Israel folgen solle.[276]

Ende des Exkurses.

Hieraus lässt sich die Verneinung von זכר in Hos 2,19 betreffend der 'Namen der Ba'ale' dahingehend interpretieren, dass aus der Sicht des Redaktors eine

---

274 Vgl. EISING, זכר, 575.

275 Ps 83,5 verwendet זכר in Bezug auf den Namen Israels, an den man sich nicht mehr erinnern wird, falls die Aufforderung JHWHs missachtet werde.

276 H. GROSS hält dazu fest: *Alle Denkinhalte von zakar sind umfassender, als daß man nur um Vergangenes weiß. Somit ist immer wichtig, daß es bei der Rückerinnerung nicht nur um Vergangenes geht, sondern um die Konsequenzen aus dem Bedachten.* (EISING, זכר, 575 unter Berufung auf H. GROSS, Zur Wurzel *zkr*, in: BZ Neue Folge 4, 1960, 231).

Vergegenwärtigung der Wirkmächtigkeit Ba'als und anderer kanaanäischer Gottheiten (gerade als Konsequenz des in 2,18 vorangegangenen לא תקרא לי) nicht nur unerwünscht, sondern geradezu schädlich für das Verhältnis JHWH-Israel sei und damit auf jeden Fall zu verhindern sei.

2.3.2. Die Bedeutung des Namen Ba'als in seinem redaktionellen Kontext

In mehrfacher Hinsicht nähern wir uns mit Vers 2,19 unserer in Kapitel I aufgestellten Arbeitshypothese einer diametral entgegengesetzten Interpretation der alttestamentlichen Beurteilung der kanaanäischen Religion. In Bezug auf Vers 2,19 stellen sich somit folgende Fragen: Wer ist mit der Bezeichnung בעלי wirklich gemeint? Wenn es sich nicht um die Gesamtheit der an bestimmten Orten verehrten Lokalgötter mit Namen Ba'al handeln sollte, wie dies allgemein angenommen wird, welche Götter oder Göttinnen werden hier dann nicht genannt? An welche Götter sollte man sich hier nicht mehr erinnern dürfen?

Der folgende Abschnitt beschäftigt sich weniger mit der Funktion des Gottes Ba'al[277], als vielmehr mit seinen verschiedenen Namen.[278] Er geht der Frage nach, ob der Ausdruck בעלי spezifisch auf den Gott Ba'al zu beziehen sei oder

---

277 Zur Rolle Ba'als im ugaritischen Pantheon siehe Kapitel I, S. 21.

278 Vgl. dazu auch Jörg JEREMIAS, Der Begriff 'Baal' im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: DIETRICH - KLOPFENSTEIN, Gott, 441-462.

als Synonym für die Gesamtheit des kanaanäischen Pantheon gebraucht werde. In letzterem Falle betrifft eine zweite Überlegung die Frage, ob dies bereits in Kreisen der israelitischen Prophetie üblich gewesen sei, oder erst durch eine nachexilische Redaktion geschehen sei.

Etymologisch kann das Wort Ba'al auf die altsemitische Bezeichnung für 'Herr' oder 'Besitzer' *ba'lu* zurückgeführt werden. Ein *bēlum* (akk.) oder *b'l* (ug.) ist nicht nur der Besitzer von Häusern und Ländereien, sondern auch seiner Ehefrau und der Bediensteten. Daher wird Ba'al auch mit 'Ehemann' übersetzt.[279]

Der Gottesname *b'l* hat ebenfalls in dieser ehrfurchtsvollen Anrede mit 'Herr' seinen Ursprung. Wann genau sich diese Bezeichnung in den Eigennamen eines selbständigen Gottes umgewandelt hat, lässt sich heute nicht mehr exakt rekonstruieren.

Der Begriff *bēlum* erscheint erstmals schriftlich in altassyrischen Texten, jedoch noch nicht als Eigenname.[280] J.C. de MOOR geht davon aus, dass *b'l* mindestens seit der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. als Name für den im westsemitischen Raum weit verbreiteten Wettergott gebraucht wurde, wenn auch

279 Vgl. de MOOR, בעל, 707f. Hier ist wohl auch die Gegenüberstellung von אישי und בעלי in Vers 2,18 einzuordnen.

280 Vgl. ebd., 708.

mit verschiedenen lokalen Unterschieden.[281] Außerbiblische Quellen nennen nicht weniger als 13 verschiedene Lokalgötter, die mit dem Namen *b ʿl* verbunden sind (*ʿdr, bq ʿh, hmn, hlb, krml, krntrjš, mrqd, pn ʿrs, sdn, smd, spn, šd, šmm* etc.).[282] Drei solcher Ortsbaʿale haben trotz massiver Selektion der verschiedenen Redaktionen Eingang ins Alte Testament finden können: בעל־פעור (Num 25,3.5; Dt 4,3; Hos 9,10; Ps 106,28), בעל ברית (Ri 8,33; 9,4) und בעל זבוב (2 Kg 1,2f. 6. 16)[283]

Insgesamt erscheint בעל 76 Mal im Alten Testament, davon 18 Mal im Plural הבעלים (Ri 2,11; 3,7; 8,33; 10,6.10; 1 Sam 7,4; 12,10; 1 Kg 18,18; Jer 2,23; 9,13; Hos 2,15.19; 11,2; 2 Chr 17,3; 24,7; 28,2; 33,3; 34,4). M.J. MULDER vertritt die Meinung, dass es sich bei der Bezeichnung בעלים nicht nur um einen reinen Respektplural handele, sondern der Begriff weiter gefasst werden müsse als ihn strikt auf den Gott Baʿal zu beziehen.[284] Dafür spräche auch die herabwertende Behandlung, die die kanaanäischen Götter im Alten Testament erfahren habe, denn es sei ja nicht die Absicht der alttestamentlichen Autoren gewesen, die 'Fremdgötter' zu glorifizieren.[285]

---

281 Vgl. ebd., 709f.

282 Vgl. ebd., 711.

283 Vgl. MULDER, בעל, 719.

284 Vgl. ebd., 718.

285 Vgl. ebd., 718f.

Dementsprechend lässt sich anhand einzelner Textstellen des Alten Testaments, die Ba'al zum Inhalt haben, recht wenig über die reale Wirkmächtigkeit Ba'als in der kannanäischen Religion aussagen. Dessen Interpretation war jeweils vom Interesse und der Botschaft des betreffenden Autors und seiner nachfolgenden Redaktionen geknüpft.

Wir schlagen daher vor, diejenigen Stellen im Alten Testament, in denen vom Gott Ba'al die Rede ist, in einem Gesamtüberblick zu betrachten und sie auf ihren Kontext hin zu untersuchen. Uns interessiert hier vor allem, wie das Verhältnis Ba'als zu denjenigen Göttinnen dargestellt wird, die die alttestamentliche Redaktion überlebt haben. Wann tritt Ba'al alleine auf, wann wird er in Begleitung einer Göttin genannt und wann wird von ihm im Plural gesprochen.

Die nachfolgende Tabelle ist in sechs Rubriken eingeteilt: Zwei Rubriken mit Textstellen, in denen von Ba'al alleine die Rede ist, entweder im Plural oder im Singular, und drei Rubriken mit Textstellen, die Ba'al in Zusammenhang mit einer anderen Gottheit nennen. Wir konzentrieren uns hier auf die Göttinnen 'Aschera und 'Astarte; die dritte Rubrik ist für alle anderen Gottheiten angelegt. Eine getrennte Rubrik beschäftigt sich mit denjenigen Stellen, in denen von Ba'al explizit als einer der drei oben genannten Ortsgötter (Ba'al Pe'or, Ba'al Berit, Ba'al Zebub) erwähnt wird.

Tabelle 9: Das Vorkommen Ba'als im Alten Testament

Ba'al und andere Gottheiten	Ba'al und 'Astarte	Ba'al und 'Aschera	Ba'al als Lokalgott	Ba'al (sg.)	Ba'als (pl.)
Num 25,2f. (Moabit. Götter)			Num 25,2f. Ba al Pe or		
			Num 25,5		
			Dt 4,3		
			Dt 4,3		
Ri 2,11f. (andere Götter)					Ri 2,11
	Ri 2,13				
		Ri 3,7			Ri 3,7
				Ri 6,25.28.30	
			Ri 8,33 Ba al Berit		Ri 8,33
			Ri 9,4		
Ri 10,6	Ri 10,6				Ri 10,6
					Ri 10,10
	1 Sam 7,4				
	1 Sam 12,10				
				1 Kg 16,31	
		1 Kg 16,32f. ('Aschera als Kultobjekt)		1 Kg 16,32	
					1 Kg 18,18
				1 Kg 18,19	
				1 Kg 18,21	
				1 Kg 18,22	
				1 Kg 18,25	
				1 Kg 18,26 (Name Ba als)	
				1 Kg 18,26	
				1 Kg 18,40	
				1 Kg 19,18	
			2 Kg 1,2.3.16 Ba'al Zebub[286]		

286 Zum Gottesnamen בעל זבוב siehe die Ähnlichkeit mit dem ugaritischen Gottesnamen *zbl b'l (arz)* in UT 49 = CTA 6 = I AB: III: 9.21; IV: 29.40; UT 67 = CTA 5 = 1*AB: VI: 10: Prince, Lord of Earth

Ba'al und andere Gottheiten	Ba'al und 'Astarte	Ba'al und 'Aschera	Ba'al als Leitsignal	Ba'al (sg.)	Ba'ale (pl.)
				2 Kg 3,2	
				2 Kg 10,18	
				2 Kg 10,19 (3x)	
				2 Kg 10,20	
				2 Kg 10,21 (3x)	
				2 Kg 10,22	
				2 Kg 10,23 (3x)	
				2 Kg 10,25	
				2 Kg 10,26	
				2 Kg 10,27 (2x)	
				2 Kg 10,28 (Ba al bezeugen)	
				2 Kg 11,18 (2x)	
		2 Kg 17,16 (Aschera als Kultobjekt)		2 Kg 17,16	
		2 Kg 23,4-7		2 Kg 23,4	
2 Kg 23,5 kosm. Gottheiten				2 Kg 23,5	
				Jer 2,8	
					Jer 2,33
Jer 7,9 (fremde Götter)				Jer 7,9	
					Jer 9,13
				Jer 11,13	
				Jer 11,17	
				Jer 12,16	
				Jer 19,5	
				Jer 23,13	
				Jer 23,27 (wegen Ba als meines Namen vergessen)	
Jer 32,29 (fremde Götter)				Jer 32,29	
				Jer 32,35	
				Hos 2,10	

(GINSBERG, ANET 139f., COOPER, RSP III, 355). Siehe auch Kapitel III.

Ba'al und andere Gottheiten	Ba'al und 'Astarte	Ba'al und 'Aschera	Ba'al als Lokalgott	Ba'al (sg.)	Ba'ale (pl.)
					Hos 2,15
					Hos 2,19 (Namen der Ba'ale sollen nicht mehr erwähnt werden)
			Hos 9,10 Ba al Pe or		
					Hos 11,2
				Hos 13,1	
					2 Chr 17,3
				2 Chr 23,17 (2x)	
					2 Chr 24,7
					2 Chr 28,2
					2 Chr 33,3
					2 Chr 34,4
			Ps 106,28 Ba al Pe or		
				Zeph 1,4	

Die Gesamtheit der Textstellen lässt sich in 3 größere Gruppen der Bücher des Alten Testaments unterteilen:

Erstens von Num 25 bis 1 Sam 12 (mit Ri im Mittelpunkt), zweitens 1 + 2 Kg (2 Chr mit Parallelen zu 1 Kg oder Ri) und schließlich Jer und Hos. Die einzige Stelle bei Zeph ist als Teil der Weisheitsliteratur eher als literarischer Nachzügler einzustufen.

Insgesamt tritt Ba'al mit unbekannten 'Fremdgöttern' sechsmal auf. Alle Stellen sind durch das gesamte Alte Testament verteilt. Viermal ist Ba'al in Begleitung von 'Astarte (nur Ri und 1 Sam) genannt, davon Ri 10,6 im Plural. Die

Kombination Ba'al/'Aschera kommt ebenfalls viermal vor, obwohl sie im ugaritischen Pantheon nie als Paar existierten oder auftraten. Zweimal ist hier das Kultobjekt der 'Aschera angesprochen.[287]

Als Lokalgott ist von Ba'al 12 Mal die Rede, und zwar sehr säuberlich getrennt: von Ba'al Berit nur in Ri 8f., von Ba'al Zebub nur in 2 Kg 1,2ff., was zweifellos auf unterschiedliche redaktionelle Bearbeitung zurückzuführen ist. Die breiteste Streuung erfährt Ba'al Pe'or in Num, Dt 4, Ps 106 und Hos 9.

Mit der Ausnahme von Ri 6 tritt Ba'al als Einzelgott im Singular erst ab 1 Kg in Erscheinung und behält danach diese Rolle. Nur 2 Chr, Jer und dann wieder Hos erwähnen Ba'al im Plural. Dieser ist auch in Ri prominent vorhanden, sowie einmal in 1 Kg 18.

Angesichts des in Kapitel I festgestellten passionierten Verhältnisses, wie wir es aus dem Ba'al-Zyklus kennen[288] sowie der daraus resultierenden Interdependenz der beiden Gottheiten Ba'al und 'Anat im ugaritischen Pantheon, fällt deren gemeinsame Nicht-Existenz im Alten Testament sofort ins Auge. Außer den Orts- und Personenbezeichnungen Beth-'Anat (Jos 19,38; Ri 1,33) und 'Anatot (2 Sam

---

287 Zum gemeinsamen Vorkommen Ba'als und Ascheras in 2 Kg 23, 4-7 vgl. FREVEL, Aschera, 549.

288 Vgl. Kapitel I Abschnitt 2.1., S. 12.

23,27; 1 Kg 2,26; Jes 10,30; Jer 1,1; 11,21-23; 32,7-9), sowie dem Richter Schamgar-ben-'Anat (Ri 3,31; 5,6) gibt es im Alten Testament keine direkten Hinweise auf die Existenz der Göttin 'Anat. Dies lässt sich einerseits mit dem Zeitunterschied von fast tausend Jahren zwischen ugaritischer Hochkultur und alttestamentlicher Endredaktion erklären. Während dieser Zeit kam es im Zuge der phönizischen Inkursion nach Palästina ebenfalls zu einer Ablösung 'Anats als Partnerin Ba'als durch 'Atargatis/'Aṯtart, was sich durchaus auch im Alten Testament widerspiegeln könnte.

Zugleich ist aber nicht auszuschließen, dass eine spätere Redaktion Spuren dieser für das JHWH-Bild gefährlichen Göttin aus dem Alten Testament getilgt bzw. assimiliert hat. Die ungezügelte Macht der Göttin 'Anat ließ sich sicher schwieriger mit dem neuen JHWH-System vereinbaren, wie dies etwa bei 'Aschera der Fall gewesen ist, deren Muttereigenschaften nahtlos von JHWH übernommen wurden.[289]

Es fällt weiter auf, dass, wie bereits in der Beschreibung der sogenannten 'hurerischen Frau' in Hos 1-4 gezeigt, die Bezeichnungen Ba'als ebenso abstrakter werden, je später ein bestimmter Redaktionsblock anzusiedeln ist. Die früheren Texte behandeln Ba'al und seinen kultischen Kontext konkreter und

289 Guy COUTURIER schlägt vor, im Verb עָנָה I *'nh antworten* einen indirekten Hinweis auf 'Anat zu sehen, der sich in Hos 2,23f. (תַּעֲנֶה/אֶעֱנֶה) und 14,9 (עֲנִיתִי) niederschlage (COUTURIER, Yahweh, 252f.). Siehe dazu auch Abschnitt 2.5., S. 153.

spezifischer als spätere Texte. Dies wird deutlich, wenn wir die bei SCHMIDT zu Grunde gelegte Dreiteilung des Alten Testament in *Tora, Nebi 'im* und *Ketubim* mit ihren respektiven chronologischen Fixierungen im Kanon als Ausgangspunkt unserer Aufteilung nehmen.[290]

Im Pentateuch erscheint Ba'al nur als Ba'al-Pe'or in Num 25 (in Begleitung moabitischer Gottheiten) und Dt 4, wobei ausdrücklich nur der Lokalgott Ba'al gemeint ist.

Die Stellen im Buch der Propheten (*nebi 'im*), in denen von Ba'al die Rede ist, lassen sich grob in 3 ähnliche Gruppen einteilen, wie dies bereits für den Gesamttext vorgenommen wurde: Ri + 1 Sam, 1 + 2 Kg, Jer und Hos.
Die erste Gruppe spricht von Ba'al in sehr unterschiedlichem Kontext, sowohl in der Einzahl, als auch in der Mehrzahl. Ausdrücklich als Lokalgott ist von ihm nur als Ba'al-Berit die Rede (Ri 8f.), während die Vielzahl der Nennungen im Plural daraufhin deuten, dass hier ebenfalls die Vielzahl der Ortsba'ale angesprochen ist. Die Nennungen Ba'als in Begleitung 'Astartes Ri und 1 Sam bestätigen diese Theorie, wie im vorigen Abschnitt bereits angedeutet.
Mit 1 + 2 Kg erscheint Ba'al immer öfter in der Einzahl, anonym und ohne Begleitung. Ausnahmen bilden 2 Kg 1 (Ba'al-Zebub) und 2 Kg 23 (Ba'al in

290 Nach Werner H. SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, Berlin - New York (de Gruyter) '1989, 6.

Begleitung 'Ascheras).

In Jer erscheint Ba'al in der Mehrzahl ohne kontextuellen Zusammenhang mit anderen Gottheiten, in Hos sind die 'Ba'ale' gar in der Überzahl gegenüber Ba'al in der Einzahl. Hos 2,19 steht hier im Zentrum und stellt in seiner Endgültigkeit den unüberbietbaren Höhepunkt aller Ba'al behandelnden Textstellen im Alten Testament dar.

In den *ketubim* spielen 'die Ba'ale' nur in 2 Chr eine Rolle, die sich auf 2 Kg 10 (in der Einzahl) stützt, was das Endresultat in Hos 2,19 eigentlich nur unterstreicht. Die einzige Ausnahme bildet Ba'al Pe'or in Ps 106, dem zweifellos eine ältere Quelle zugrunde liegt. Wie bereits erwähnt, ist Zeph 1,4 als apokryphischer Text außerhalb dieses Schemas einzuordnen.

Eine geschichtlich bedingte Abstraktion der Beschreibung Ba'als im Alten Testament ist eindeutig festzustellen. Je älter die Texte einzustufen sind, desto mehr weisen sie eine konkretere und weitere Bandbreite in der Schilderung Ba'als auf.[291] Bei jüngeren Texten erscheint Ba'al nur als pars pro toto der Gesamtheit der kanaanäischen Götter.

Daher ist es wahrscheinlich, dass in den älteren Texten (z. B. Ri 2.3.8.10), die von Ba'al im Plural sprechen, aufgrund ihrer Konkretheit tatsächlich die Pluralität der einzelnen Ba'ale als Lokalgötter gemeint ist. Diese Texte spiegeln wohl eher

---

291 Vgl. JEREMIAS, Begriff, 458.

diese historische Realität wider.

In den jüngeren Texten bzw. Redaktionsstadien (zumindest für das Hoseabuch ist ja nicht von einem einheitlichen Gesamttext auszugehen), ist jedoch die Rede von Ba'al oder den Ba'alen als einer unbestimmten Gottheit. Es entsteht so der Eindruck, dass hier aus einer geschichtlichen Distanz heraus das gesamte Pantheon der kanaanäischen Religion auf den Einheitsbegriff 'die Ba'ale' reduziert wird.[292] Es ist nicht auszuschließen, dass die jeweiligen Redaktoren diese Vereinfachung nicht aus böswilliger Entstellung vornahmen, sondern aus schlichter Ignoranz. Ihr Anliegen war ja nicht primär der exakte historische Sachverhalt in Bezug auf die kanaanäische Religion.

Was bedeutet dies für die hier zur Diskussion stehende Textstelle Hos 2,19, in der es heißt: *der Namen der Ba'ale solle man sich nicht mehr erinnern*? Wir kommen zu der Überzeugung, dass es sich bei dieser Forderung wohl um eine schlichte Tatsachenfeststellung handelt. Der betreffende Redaktor (nach YEE der

---

292 JEREMIAS stellt dazu fest: *Erst bei der Rezeption der Verkündigung Jeremias in dtr Kreisen der Exilszeit wird Baal wieder das, was er auch am Anfang war: eine Jahwe gegenüberstehende Gottheit im strengen Sinn. Allerdings wird er nicht wieder zum Lokalgott und auch nicht zum Reichsgott wie vor Hosea. Vielmehr umgreift er für die zurückliegende Zeit alle in Israel je geübte Fremdgötterverehrung. Dazu bekommt er (bzw. bekommen die Baale im Pl.) in den Belegen des DtrG für die Richterzeit stereotyp die Astarten zugeordnet, die nun jegliche Weise der Verehrung weiblicher Gottheiten abdecken, bzw. in der Königszeit das Symbol der Aschera* (Begriff, 460f.).

hoseanische Endredaktor[293]) kennt außer dem Namen Ba'als die Namen der anderen kanaanäischen Götter wahrscheinlich wirklich nicht mehr. Ba'al musste so als Vollendung göttlichen Willens im Rahmen der israelitischen Polemik gegen die kanaanäische Religion stellvertretend für alle anderen Fremdgötter herhalten. Mit 'den Ba'alen' sind nicht nur die Ortsba'ale gemeint, eine solche Beschränkung käme einer Verkürzung des polemischen Potentials gleich. Ri 8,33 bietet den einzigen Beleg, in der ein Lokalgott (Ba'al-Berit) in der Mehrzahl erwähnt wird.

An wessen Verschwinden bzw. Nicht-mehr-erinnern dürfte die alttestamentliche Redaktion jedoch das größte Interesse gehabt haben? Gemeint sind mit 'den Ba'alen' vor allem die Fruchtbarkeitsgöttinnen, die als die eigentlichen Widersacherinnen JHWHs anzusehen sind, da von ihnen die größte Bedrohung der Autorität JHWHs ausgeht.[294] Für den retrospektivisch schreibenden Redaktoren ist es undenkbar, dass eine Göttin auf der gleichen Stufe mit JHWH als eine ebenbürtige Gottheit angesehen werden könne. Das unverfänglichere 'die Ba'ale'

---

293 Siehe die redaktionsgeschichtliche Unterteilung von Hos 2,18f. zu Beginn dieses Abschnittes.

294 Die unter anderem in Kuntillat Ajrud und Khirbet-el-Qom gefundenen Inschriften aus dem 9.-8. Jahrhundert v.Chr., in denen von 'JHWH und seiner Aschera' die Rede ist, spiegeln die wohl realitätsnahere Situation wider, in der JHWH und eine Göttin nebeneinander verehrt wurden, allerdings nicht notwendigerweise als Teil desselben Religionssystems. Es handelt sich hier immer noch um das Stadium der Monolatrie, in der JHWH als Nationalgott Israels einer unter mehreren Gottheiten darstellte.

erfüllt nicht nur den Zweck, einen vermeintlich gleichwertigen Gegenpart zu JHWH herzustellen, sondern trägt auch zum entgültigen Verschwinden der Göttinnen durch faktisches Auslöschen ihrer Namen bei. Eine solche Praxis ist in der Behandlung politischer und religiöser Widersacher bis heute üblich: Lösche den Namen des Gegners aus, so löschst du nicht nur seine historische Existenz aus, sondern auch die Erinnerung daran. In gleichem Maße, wie man an der Macht einer Person oder einer Gottheit durch die Anrufung ihrer Namen oder durch die Erinnerung an sie teilhaben kann, gilt auch das Gegenteil: Je weniger man sich an einen Namen erinnert oder eine bestimmte Gottheit anruft, desto mehr verliert die mit diesem Namen assoziierte Person oder Gottheit an Ausstrahlung und Macht.

2.4. Mit wem verkehren die Priester? Zum Thema Prostitution in Hos 4

Hos 4,4-11[295]:

	NISSINEN	YEE	
(10)	אך איש אל־ירב	אך איש אל־ירב	4.4.1.
(10)	ואל־ירכח איש	ואל־ירכח איש	4.4.2.

295 Hervorhebungen in NISSINENs Einteilung (Prophetie, 128-133): Schichten II, III, [Einschübe]. Zur Frage der Datierung siehe Anmerkung 176, S. 72.

4.4.3.	ועמך כמריבי כהן	(11) ועמך כמריבי[296] כהן
4.5.1.	וכשלת היום	(9) [וכשלת היום
4.5.2.	וכשל גם נביא עמך לילה	(17) וכשל גם נביא עמי לילה
4.5.3.	ודמיתי אמך[297]	(9) ודמיתי אמך
	[...[298]	[x]
4.6.1.	נדמו עמי מבלי הדעת	(15) נדמו עמי מבלי הדעת
4.6.2.	כי־אתה הרעת מאסת	(13) כי־אתה הרעת באפך
4.6.3.	ואמאסאך מכהן לי	(12) ואמאסאך[299] מכהן לי
4.6.4.	ותשכח תורת אלהיך	(14) ותשכח תורת אלהיך
4.6.5.	אשכח בניך גם־אני	(13) אשכח בניך גם־אני
4.7.1.	כרבם כן חטאו־לי	(12) כרבם כן חטאו־לי
4.7.2.	כבודם בקלון אמיר	(14) כבודם בקלון אמיר
4.8.1.	חטאת עמי יאכלו	(12) חטאת עמי יאכלו
4.8.2.	ואל־עוונם ישאו בפשו	(15) ואל־עוונם ישאו בפשו

296 NISSINEN liest hier ריבי (Prophetie, 87.100f.).

297 Biblia Hebraica Stuttgartensia schlägt vor ודמית את־עמך zu lesen.

298 NISSINEN vermutet in Zeile 4.5.3. ein unvollständiges Bikolon, dessen Fortsetzung verloren gegangen sei (Prophetie, 105).

299 NISSINEN liest hier ואמאסך (Prophetie, 87).

4.9.1.	והיה כעם ככהן	(11) והיה כעם ככהן
4.9.2.	ופקדתי עליו דרכיו	(15) ופקדתי עליו דרכיו
4.9.3.	ומעלליו אשיב לו	(13) ומעלליו אשיב לו
4.10.1.	ואכלו ולא ישבעו	(13) ואכלו ולא ישבעו
4.10.2.	הזנו ולא יפרצו	(12) הזנו ולא יפרצו
4.10.3.	כי את יהוה עזבו לשמר	(16) [לשבר] כי את יהוה עזבו
4.11.1.	זנות ויין ותירוש יקח־לב	
		(19) [illegible]ות ויין ותירוש יקח־לב

Angesichts der besonders in Hos 1 verwendeten Metapher von Israel als JHWHs untreuer Ehefrau, sei kurz auf die für Hosea relevanten Repräsentanten des als ehebrechend titulierten Volkes eingegangen.

Hos 4,6 wirft den Priestern mangelnde Erkenntnis und das Vergessen des Wortes Gottes vor, welches letztlich die Ursache für den Niedergang Israels gewesen sei. Im Sinne des Tun-Ergehens-Zusammenhangs werden die Priester laut V. 9f. genauso gestraft, wie es dem Volke ergehe, für dessen Niedergang sie verantwortlich seien.

Im folgenden Abschnitt soll dieser Kausalzusammenhang untersucht werden, inbesondere unter der Fragestellung, was es für einen Priester bedeute, keine

Erkenntnis Gottes zu besitzen oder gar die Tora vergessen zu haben. Hierbei spielt besonders das Wortpaar ידע/שכח eine zentrale Rolle. Weiter sei der Frage nachgegangen, inwieweit die Priester in das Motiv der 'Hurerei' Israels mit fremden Göttern verwickelt sind (V. 10).

2.4.1. Redaktionskritik der Verse 4,6.9f.

Wie bereits in Abschnitt 2.1. und Tabelle 8 angedeutet, wird Hos 4 zuweilen in Zusammenhang mit der Ehethematik Hoseas behandelt, obwohl es strukturmäßig nicht mit dem ersten Teil des Hoseabuches (Kapitel 1-3) zusammenhängt. Eine Gemeinsamkeit mit Hos 1-3 ist jedoch der Gebrauch des Begriffes זנה in Hos 4,12-14, hier bezogen auf die Schwiegertöchter Israels.

Hos 4,10f. impliziert eine Beteiligung von israelitischen Priestern an einer nicht näher bestimmten Form von Prostitution, gemeint ist aber sicherlich die Teilnahme an kanaanäischen Kultpraktiken. Es ist kein Zufall, dass die Priester mit in den Sog der Verurteilung Israels hineingezogen werden, denn sie haben die Rolle des Bindeglieds zwischen JHWH und seinem Volk inne. Sie sind diejenigen, denen es obliegt, das Gesetz JHWHs und damit seinen Willen dem Volk Israel zu

interpretieren.[300] In den Augen Hoseas und seiner Schüler haben sie diese Aufgabe durch eine zu große Nähe zum kanaanäischen Kult verfehlt. Deutlich wird dies im Zusammenhang der Verse 6 und 9.

Beide Verse gehören zum Thema des Fehlens JHWHs in Israels öffentlichem Leben, wovon in den Versen 4,4-19 die Rede ist. Hos 4,4-10 gibt dafür den Priestern die Schuld und bildet den Kontext und die Vorbereitung für die in den Versen 12-19 ausgesprochen Bestrafung durch JHWH. Der Vers 11 hat in diesem Zusammenhang eine Art Scharnierfunktion zwischen den beiden kleineren Einheiten inne, worauf wir noch zu sprechen kommen. Es interessiert hier vor allem die erste Einheit 4-10, die noch weiter unterteilt werden kann, je nachdem wie die literarische Zugehörigkeit der Verse 6 und 9 beurteilt wird.

Bevor wir unseren eigenen Kommentar zu den Versen 4,4-10 vorlegen, befassen wir uns noch kurz mit der dazu bereits bekannten Literatur: Basierend auf dem Personenwechsel in der Anrede JHWHs, unterteilt Jörg JEREMIAS den Text in die Verse 4-6, 7f. und 9f.[301], während Hans-Walter WOLFF den Vers 9 als späteren Einschub und Kommentar zu Vers 6 ansieht. Demzufolge sieht er die

---

300 So unter anderem die Interpretation von WOLFF (Hosea, 97f.) und JEREMIAS (Prophet, 65f.). WEISER definiert die 'verworfene Erkenntnis Gottes' als verlorene Innerlichkeit des Gottesverhältnisses, ohne das die Jahwe-Religion nicht existieren würde (Buch, 45).

301 Vgl. JEREMIAS, Prophet, 65f.

Verse 7f.10 und den Vers 9 als getrennte literarische Einheiten an. Redaktionell bewertet WOLFF den Vers 9 als früheres Spruchgut Hoseas, das zu einem späteren Zeitpunkt zwischen die Verse 8 und 10 eingesetzt worden sei.[302]

Gale YEE schreibt lediglich den Vers 4, mit Ausnahme des Wortes יהוה, sowie die Zeile 4.5.3. dem Propheten Hosea direkt zu. Die Zeile 4.6.1. sowie die Verse 7-11 rechnet sie der exilischen zweiten Redaktion zu. Vers 5 inklusive יהוה aus Vers 4, sowie die Zeilen 4.6.2-5. zählt sie zur ersten deuteronomistischen Redaktion.[303]

Martti NISSINEN unterteilt Hos 4 grundsätzlich in 5 mehr oder weniger aufeinanderfolgende Schichten, die durch spätere Einschübe miteinander verbunden seien. Von diesen Schichten sind für unseren Text nur die zweite und dritte Schicht relevant[304]:

a) Schicht II (deuteronomistische Bundestheologie)[305]: 4.4.1.-3.; 4.6.2.-5; 4.9.1. - 4.10.3.;

---

302 Vgl. WOLFF, Hosea, 91.

303 Vgl. YEE, Composition, 262. Hevorhebungen siehe weiter oben im Text.

304 Zur Theorie der redaktionellen Schichtung in Hos 4 siehe NISSINEN, Prophetie, 128-133.

305 Vgl. NISSINEN, Prophetie, 337. Zur genaueren Untersuchung von Schicht II siehe 152-211.

b) Einschub: 4.5.1.-4*.;[306]

c) Schicht III (Theologie am Rande des Deuteronomismus)[307]: 4.6.1.; 4.7.1. - 4.8.2.; 4.11.1.

Es folgt eine Übersetzung von Hos 4,4-11 unter Berücksichtigung von NISSINENs Redaktionsgeschichte, der wir unsere eigene Version folgen lassen:

4 Niemand will anklagen
und schelten,[308]
doch mit dir will ich rechten, o Priester,

5 [Du wirst straucheln bei Tag
und bei Nacht, es wird straucheln auch der Prophet mit dir.

5.3. Ich vernichte deine Mutter,

5.4*....]

6.1. Es wird vernichtet mein Volk,
weil es keine Erkenntnis hat.

6.2. Weil du die Erkenntnis verworfen hast,
verwerfe ich dich, dass du nicht mehr Priester seiest,

---

306 Vgl. ebd., 227f. NISSINEN nimmt mit 4.5.4. eine verschollen gegangene Fortsetzung von 4.5.3. an.

307 Vgl. ebd.. 337. Zur genaueren Untersuchung von Schicht III siehe 212-219.

308 Unter Berufung auf Jes 66,16a und Dt 32,22 vokalisiert KUHNIGK Vers 4,4a folgendermaßen: *'ak 'êš 'el yarib w' 'el yôktaḥ 'êš* 'In der Tat: mit Feuer straft El, ja, El züchtigt mit Feuer'. (Studien, 29f.).

Weil du das Gesetz deines Gottes vergessen hast,

werde auch ich deine Söhne vergessen.

7 Alle, soviel sie auch seien, haben gesündigt an mir;

Sie haben vertauscht die Schande gegen ihre Glorie.

8 Von der Sünde meines Volkes nähren sie sich,

und auf seine Schuld richten sie ihre Gier.

9.1. Wie dem Volke, so wird es dem Priester ergehen;

9.2. Ich werde ihn züchtigen ob seiner Wege

9.3. und ihm vergelten sein Tun.

10.1. Sie sollen essen und doch nicht satt werden,

10.2. der Unzucht frönen und sich doch nicht vermehren,

10.3. denn Jahwe haben sie verlassen [um sich hinzugeben

11 der Unzucht]. Wein und Most rauben den Verstand.

Die Gegenüberstellung der Redaktionsgeschichtsentwürfe von YEE und NISSINEN zu Hos 4,4-11 fördert neben einigen Unterschieden auch Übereinstimmungen zutage.

Während NISSINENs Beurteilung vor allem von Hos 4,7-11 differenzierter ausfällt als diejenige YEEs, müssen doch gewisse Zweifel an einem derart chronologisch aufeinander folgenden Aufbau gehegt werden, den seine Aufteilung in die Schichten I-V mit sich bringt. YEEs integrierte Bewertung ist in diesem

Sinne vorzuziehen, da sie das gesamte Hoseabuch in Betracht zieht.

Unabhängig von der Datierung der Texte, die bei NISSINEN detaillierter gehalten ist, gibt es in der Frage der literarischen Einheiten keine großen Unterschiede. Gemäß der traditionellen Redaktionskritik werden die Verse 4 (mit Ausnahme von כהן), 5 (mit Ausnahme von 5.3.), 6.1. und 6.2-5. jeweils als Einheit betrachtet. YEE schlägt die Verse 7-11 derselben Endredaktion zu, während NISSINEN differenzierter argumentiert: die Verse 7f. und 11 sowie 9f. bildeten jeweils eine redaktionelle Einheit.

Die Zeile 4.5.3. stellt unserer Meinung nach den Schlüssel zum Verständnis von Hos 4,4-11 dar. YEE betrachtet sie als hoseanischen Originaltext, während sie für NISSINEN einen Teil eines späteren Einschubs ausmacht.
Der Kernpunkt zum Verständnis dieses Textes ist jedoch der Ausdruck אמך, für den es in der Vergangenheit verschiedene Interpretationen gab.[309] Die meisten Übersetzungen unterscheiden zwischen 'Mutter' und der in der Biblia Hebraica Stuttgartensia vorgeschlagenen Konjektur עמך *dein Volk*. Das Motiv der Vernichtung der Mutter mit Verweis auf Hos 2,4-7[310] wirkt an dieser Stelle sicherlich plausibel, ist aber in Bezug auf den Priester als Adressaten des Spruchs aus dem Kontext gerissen. Selbst eine Analogie zwischen der Mutter und dem

309 Vgl. NISSINEN, Prophetie, 104, Anm. 73.

310 Vgl. ebd., 104.

Begriff אם greift hier nicht, denn es ist nicht die Mutter, die der 'Hurerei' beschuldigt ist, sondern die Priester in 4.10.2.

Wir geben hier der Übersetzung mit 'Volk' den Vorzug und wollen hier eine Lesart der Verse 6 und 9f. vorschlagen, die diesen Umständen Rechnung trägt, sich aber auch im Rahmen der bisherigen redaktionsgeschichtlichen Forschung bewegt.

A	5.3.	Du vernichtest dein Volk (עם)
A'	6.1.	Es wird vernichtet mein Volk,
B		weil es keine Erkenntnis hat.
B'	6.2.	Weil du die Erkenntnis verworfen hast.
C		Ich verwerfe dich, dass du nicht mehr Priester seiest.
C'		Weil du das Gesetz deines Gottes vergessen hast,
		werde auch ich deine Söhne vergessen.
	7f.	[...]
A'	9.1.	Wie dem Volke, so wird es dem Priester ergehen:
A	9.2.	Ich werde ihn züchtigen ob seiner Wege
B	9.3.	und ihm vergelten sein Tun.
B'	10.1.	Sie sollen essen und doch nicht satt werden,

C 10.2. der Unzucht frönen und sich doch nicht vermehren,

C'10.3. denn Jahwe haben sie verlassen (um sich hinzugeben)

11 [der Unzucht...]

Aufgrund des Kontextes vom Verhältnis zwischen Priester und Volk befürworten wir in 4.5.3. die im Sinne von WEISER[311] erfolgte Konjektur zu זנה זנו. Die Begründung für diese Anschuldigung folgt erst in 6.2. und wird in 6.1. durch eine hinzugefügte Wiederholung dieser Beschuldigung noch verstärkt. Die Einzelteile dieser doppelten Anschuldigung stehen in chiastischem Verhältnis zueinander und stellen einen Kausalzusammenhang zwischen Priester und Volk her. Die Zeilen ABC bilden eine Sinneinheit: Der Priester vernichte sein Volk, weil es nicht über die Erkenntnis JHWHs (= Tora) verfüge. Als Konsequenz wird der Priester von JHWH verworfen, da er seiner Aufgabe nicht gerecht wurde. Umgekehrt (Zeilen A'B'C') werde das Volk JHWHs vernichtet, weil der Priester der Vermittlung dieser Erkenntnis nicht nachgekommen sei, da er eben dieses Gesetz (= Erkenntnis) vergessen habe.

Die Zeile 6.2. wiederum leitet die talionsartigen Schuldsprüche der folgenden Zeilen 6.3.-5. ein. Die Wiederholung der Worte בנים und שכח stehen hier im Mittelpunkt. Beim gesamten Vers 6 (inkl. Zeile 5.3.) handelt es sich um zwei

311 Vgl. WEISER, Buch, 43.

ineinander verwobene Talionssprüche[312] mit den Themen Volk/Erkenntnis und verwerfen/vergessen.

Diese Einteilung würde auch NISSINENs Vermutung nach einer verschollenen Zeile 4.5.4.[313] beantworten, denn diese wäre keine andere als der zweite Teil von 4.6.1.:

A 5.3. Du vernichtest dein Volk (עַמְּךָ)

B 6.1b. weil es keine Erkenntnis hat.

C 6.2b. Ich verwerfe dich, dass du nicht mehr Priester seiest.

A' 6.1a. Es wird vernichtet mein Volk,

B' 6.2a. Weil du die Erkenntnis verworfen hast.

C' 6.2c. Weil du das Gesetz deines Gottes vergessen hast,
werde auch ich deine Söhne vergessen.

Die Schuldsprüche werden dann mit den Urteilssprüchen in den Versen 9f. fortgesetzt. Wir finden hier wiederum eine Verschachtelung der einzelnen Zeilen vor: 9.1. bildet eine Sinneinheit mit 10.1. (A'B'), denen 9.2. und 9.3. (AB) vorangestellt gehörten. Die Zeilen 10.2. und 10.3. (CC') bilden schließlich den

---

312 Zur Gattung der Talionsformeln in der altorientalischen Literatur siehe u.a. NISSINEN, Prophetie, 168-186 unter Bezug auf Norbert LOHFINK, Zu Text und Form von Os 4,4- 6, in: Biblica 42, 1961, 311-325.

313 Vgl. NISSINEN, Prophetie, 105.

Abschluss dieser Spruchreihe gegen die Priester:

A 9.2. Ich werde ihn züchtigen ob seiner Wege

B 9.3. und ihm vergelten sein Tun.

A' 9.1. Wie dem Volke, so wird es dem Priester ergehen:

B'10.1. Sie sollen essen und doch nicht satt werden,

C 10.2. der Unzucht frönen und sich doch nicht vermehren,

C'10.3. denn Jahwe haben sie verlassen (um sich hinzugeben

11 der Unzucht)

Im Zweifelsfall kann sogar noch זנה aus Vers 11 mit herangezogen werden. Hier gehen jedoch die Meinungen auseinander, ob זנה zur Einheit 4,4-10 oder 4,11-19 gehört.[314] Bestenfalls erfüllt es eine Art Scharnierfunktion zwischen beiden Spruchkomplexen.[315]

---

314 Die Annahme von zwei getrennten Sprucheinheiten in den Versen 4-10 und 11-19 ist allgemein anerkannt, jedoch wird die Zugehörigkeit von זנה disputiert. NISSINEN rechnet es dem zweiten Teil zu, wird jedoch mit dem folgenden ו als Zusatz angesehen (Prophetie, 111). WOLFF konjektiert mit *G* und liest זנו בית als Teil von Vers 10 (Hosea, 72); ähnlich JEREMIAS (Prophet, 68) und WEISER (Buch, 43).

315 Vgl. dazu auch JEREMIAS, Prophet, 68.

2.4.2. Die 'hurenden' Priester (4,10f.)

Bevor wir die Bedeutung von זנה bezüglich der Priester diskutieren, sei noch einmal auf die Anklagesprüche in den Versen 4-6 eingegangen.

Es scheint sich in Vers 6 nicht nur um eine Talionsformel zu handeln, sondern um eine ganze Reihe von Sprüchen, die sich an diese Formel anlehnen, um ihnen durch Wortwiederholung (*parallelismus membrorum*) ihrer Hauptthemen mehr Gewicht zu verleihen. Diese Themenreihe ist ineinander schlüssig und bildet eine logische Abfolge: כהן/כשל (Priester/straucheln), עם/דמה (Volk [unter Berücksichtigung der Emendation in 4.5.3.]/vernichten) und דעת/מאס (Erkenntnis/verwerfen).

Alle drei Themen beinhalten ein Subjekt und eine nach israelitischem Verständnis logische Folge nach dem Eintreten des 'Größten Anzunehmenden Unheils': des Vergessens (שכח) JHWHs durch die Priester. Sie sind ein integraler Bestandteil der prophetischen Botschaft, welche zunächst für sich existiert hat. Die Verdoppelung der Begriffe dürfte hingegen das Werk eines Redaktors gewesen sein, als es galt, neue Botschaften mit altem Spruchgut zu verbinden.[316]

Vom Vergessen JHWHs als Grund allen Übels in Vers 6 zu זנה als dessen vermeintliches Endresultat in Vers 10f. ist es nur noch ein kleiner Schritt. Die von NISSINEN postulierte Ergänzung von לשמר zu זנות in Vers 11 leitet zum

316 Mit NISSINEN, Prophetie, 105.

folgenden Abschnitt 4,11-19 über, der von der 'Hurerei' der Schwiegertöchter handelt.

Die Frage, die in diesem Abschnitt behandelt werden soll, gilt dem Subjekt von זנה in Vers 10f. Anders als in Kapitel 1-3 steht hier nicht eine symbolische Ehefrau JHWHs, die fremden Göttern nachläuft im Mittelpunkt der Sprüche, sondern die Priester in Verbindung mit dem Volk.[317]
Wir wissen, dass die israelitische Priesterschaft eine reine Männerangelegenheit war. Frauen wurden als unrein angesehen und nicht zum Priesterdienst zugelassen. Was bedeutet es, wenn diesen Priestern Hurerei vorgeworfen wird? Mit wem? Auf den ersten Blick bietet es sich förmlich an, in diesem Vorwurf die Bestätigung einer Art kultischer Prostitution im Tempel zu sehen, bei der gewisse Tempeldienerinnen des kanaanäischen Kultes den Priestern 'zu Diensten' gewesen seien.

Im Kontext mit den vorangegangen Kapiteln Hos 1-3 wird jedoch klar, dass dort ein engerer Zusammenhang besteht als zunächst deutlich wird. Zuerst steht זנה in Vers 10f. in keinem Kontext zu זנות. Dessen einziges Vorkommen in Vers 14 bezieht sich nicht mehr auf die Priester. Zweitens stellen die männlichen Priester die Repräsentanten des Volkes Israel dar, das in Hos 1-3 als mit Ba'al fremdgehender Ehefrau beschrieben wird. Ebenso symbolisch sollte deshalb auch

317 Siehe auch Tabelle 8 in Abschnitt 2.1.3., S. 88.

deren Vorwurf der 'Hurerei' zu verstehen sein. Wie im vorangegangen Abschnitt 2.3. erörtert, stand die Bezeichnung 'die Ba'ale' ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr nur für die Mehrzahl der Lokalgötter mit Namen Ba'al. Sie schloss pauschal alle Ba'al begleitenden Gottheiten und besonders Göttinnen wie 'Aschera oder 'Astarte mit ein.[318]

Der Vorwurf der Hurerei an die Priester in 4,10f. ist daher kein Hinweis auf eine tatsächliche Kultprostitution, deren Existenz bezüglich Hoseas Ehefrau Gomer bereits in Abschnitt 2.1. behandelt wurde. Er stellt vielmehr eine symbolisch verstandene 'Unzucht' der Priester mit den kanaanäischen Göttinnen dar, weniger mit dem ebenso als männlich verstandenem Gott Ba'al. Hinter diesem Vorwurf und dem gesamten Abschnitt 4,4-10 steht wohl eine tatsächliche Vernachlässigung der Pflichten israelitischer Priester, die im Rahmen der (von Hosea angeprangerten) Synkretisierung Elemente der kanaanäischen Religion als die der JHWH-Religion ausgaben.

Eine semantische Analyse lässt hier zwei Verständnisebenen erkennen, die einander gegenüberstehen: Auf der einen Seite steht das allegorische Verständnis des Propheten Hosea und seiner späteren Redaktionen: JHWH (männlich) und seine untreue Ehefrau Israel (weiblich), die mit Ba'al (männlich) seinen Ehemann betrügt. Auf der anderen Seite steht die durch die Redaktion verdrängte Situation

318 Siehe Tabelle 9 in Abschnitt 2.3.2., S. 128.

der kanaanäischen Religion: Die das Volk Israel vertretenden Priester (männlich, wegen des männlichen JHWH) üben neben dem JHWH-Kult auch Rituale kanaanäischer Göttinnen (weiblich) aus, welches ihnen logischerweise den Vorwurf der 'Hurerei' einbringt.

Da die Göttinnen als ebenbürtige Gegnerinnen JHWHs im Alten Testament wegen Hos 2,18f.[319] ausfallen, kommt nur der ebenfalls als männlich angesehene Gott Ba'al als gleichwertiger Gegner JHWHs in Frage. Die Porträtierung Israels als untreue Ehefrau ist in diesem Sinne eine plausible Beschreibung des Verhältnisses JHWH-Israel-Ba'al, ohne das darunterliegende Verhältnis JHWH-Israel-Göttin ansprechen zu müssen.

2.5. Das Vorkommen einer Göttin bei Hosea

In den nächsten beiden Abschnitten soll auf weitere Stellen des Hoseabuches eingegangen werden, die ebenfalls Hoseas Kultkritik zum Inhalt haben, aber aus Platzgründen nur kurz angerissen werden können. Hierbei geht es hauptsächlich um die Frage, ob eine Göttin, meist wird hier 'Aschera angenommen, Zielscheibe hoseanischer Kultkritik gewesen sei. Zwei Textstellen sind hierfür von Bedeutung, Hos 9,10-14 sowie der bereits erwähnte Vers 14,9.

---

319 Siehe Abschnitt 2.3., S. 115.

Hos 9,10-14:[320]

9.10.1.	כענבים חבמדבר	(11)
9.10.2.	מצאתי ישראל	(10)
9.10.3.	כבכורה בתאנה בראשיתה[321]	(13)
9.10.4.	ראיתי אבותיכם	(12)
9.10.5.	המה באו בעל־פעור	(13)
9.10.6.	וינזרו לבשת	(10)
9.10.7.	ויהיו שקוצים כאהבם[322]	(16)
9.11.1.	אפרים כעוף	(9)
9.11.2.	יתעופף כבוד	(11)
9.11.3.	כלדה ומבטנ ומהריונ	(16)
9.12.1.	כי אף־כי יגדלו את־בניהם	(16)
9.12.2.	ושכלתים מאדם	(11)

320 WOLFF (Hosea, 211) bringt diese Passage in einen Gesamtzusammenhang mit den VV. 10-17, die er späteren Tradenten von Hoseas Worten zuschreibt, und zwar aus einer Zeit nach 733, als Hosea selber nicht mehr öffentlich auftreten könne, aber seine Botschaft bereits schriftlich vorgelegen habe. Zur Literarkritik siehe u.a. WEISER, Buch, 74-76; WOLFF, Hosea, 208-216; JEREMIAS, Prophet, 119-124; NISSINEN, Prophetie, 315f.

321 NAUMANN (Erben, 84f.) betrachtet wie die Mehrzahl der Exegeten das Wort בראשיתה als Ergänzung, da es als Erklärung zu בכבורה diene. Ebenso NISSINEN, Prophetie, 315.

322 NISSINEN betrachtet 9.10.5.-7. als späteren Einschub (Prophetie, 315).

(10) כי־גם־אוי להם 9.12.3.

(8) בשורי מהם 9.12.4.

(14) אפרים כאשר־ראיתי 9.13.1.

(13) לצור שתולה בנוה 9.13.2.

(12) ואפרים להוציא 9.13.3.

(9) אל־הרג בניו 9.13.4.

(14) תי־להם יהוה מה־תתו 9.14.1.

(13) תי־להם רחם משכיל 9.14.2.

(10) ושדים צמקים 9.14.3.

Im Mittelpunkt von Hos 9,10 steht die Verknüpfung der bereits aus Num 25,2f. bekannten Ba'al-Pe'or-Episode mit der schon aus Hos 2 bekannten Kritik Hoseas an den Fruchtbarkeitsritualen des kanaanäischen Kultes. Ob Vers 10 ein integraler Bestandteil des Gesamttextes 9,10-14 bzw. 10-17 ist, ist noch sehr umstritten.[323] Eine getrennte Überlieferung scheint den inhaltlich verschiedenen Versen 10 und

323 WOLFF (Hosea, 210) und WEISER (Buch, 74) lesen 9,10-14 als literarische Einheit, während YEE (Composition, 292f.) Vers 10 der ersten Redaktion zurechnet, die folgenden Verse 11-13 jedoch Hosea direkt und Vers 14 der zweiten Redaktion. NISSINEN behandelt lediglich Vers 10 und unterteilt ihn noch in zwei Teile: 10.1. - 10.4. als eigenständiges Tetrakolon, sowie 10.5. - 10.7. als prosaischer späterer Einschub, was besonders die Ba'al-Pe'or-Episode beträfe. (Prophetie, 314f.) JEREMIAS hält 10-17 für eine schriftliche Einheit, lässt allerdings die Möglichkeit einer getrennten mündlichen Tradierung von Vers 10 offen (Prophet, 121).

11-14 allerdings am nächsten zu kommen.

Der Grund für die Erwähnung dieses Textes in dieser Untersuchung ist die in Abschnitt 2.3.2. (Tabelle 9) herausgestellte Entwicklung von der Nennung Ba'als als Lokalgott zu seiner Position im Alten Testament als Stellvertreter der kanaanäischen Religion schlechthin.

Demnach sei hier Ba'al allein als der dort ansässige Lokalgott Ba'al-Pe'or verstanden. Im Unterschied zu Num 25,2 ist von Ba'al-Pe'or hier jedoch als Ortsbezeichnung die Rede und die Initiative zur Verehrung des Fremdgottes geht von den Vätern aus, nicht von 'verführerischen' Frauen. Die Verehrung einer hier nicht näher bezeichneten Göttin ist damit noch nicht ausgeschlossen. Die Bezeichnung mit אישי könnte sich im Rahmen von Hos 2,19 sowohl auf Ba'al als auch auf eine hier nicht mehr nennbare Göttin beziehen.[324]

Hos 14,9[325]:

---

324 Vgl. WACKER, Figurationen, 169. WOLFF schreibt dazu: *אישי wird man nicht als sekundären Ersatz für בעלי ansehen dürfen,... Eher ist der spätere Brauch, בעלי durch אישי zu ersetzen (2 Sam 2,8), von Hosea her zu verstehen. Die Taten prägen den Menschen.* (Hosea, 214).

325 Es gilt in der Forschung als unbestritten, dass V. 10 als konstruierter Schluss des Hoseabuches in einer späteren Periode, möglicherweise exilisch oder nachexilisch, entstanden ist, um eine Interpretationhilfe anzubieten. Dies werde durch das deuteronomistische und weisheitliche Vokabular bestätigt (WOLFF, Hosea, 309; NAUMANN, Erben, 153f.). Demgegenüber ordnet WOLFF (Hosea, 303) die VV. 2-9 der Spätzeit

14.9.1. אפרים מה־לי עוד לעצבים[326]	(18)
14.9.2. אני עניתי ואשורנו	(15)
14.9.3. אני כברוש רענן	(12)
14.9.4. ממני פריך נמצא	(12)

Seit WELLHAUSENs Vorschlag, in Hos 14,9 die Existenz der Göttinnen ʿAnat und ʿAschera zu erkennen,[327] dreht sich die Diskussion um diesen Vers meist um das gleiche Thema.[328] An dieser Stelle sollen keine neuen Erkenntnisse beigetragen werden, die nicht schon anderswo behandelt wurden, im Kontext unserer Untersuchung ist es jedoch unabhängig vom literarischen Befund durchaus plausibel, hier die beiden Göttinnen zu vermuten.

Wie bereits in Abschnitt 2.3.2. erwähnt, fehlt die Göttin ʿAnat trotz ihrer

---

Hoseas zu. Zunächst seien sie an eine Oppositionsgruppe adressiert gewesen und danach in kultischem Kontext mit den Kapiteln 12 und 13 überliefert worden. NAUMANN (Erben, 139f.) hält die VV. 2-4 für eine Nachinterpretation, insbesondere stelle V. 4b eine erweiterte Überleitung zwischen 4a und 5 dar (ebd., 147). Zur Literarkritik siehe u.a. WOLFF, Hosea, 302-309; JEREMIAS, Prophet, 168-174; WEISER, Buch, 101-103; YEE, Composition, 139f. Zur Kolometrie vgl. DIETRICH - LORETZ, Jahwe, 177.

326 Siehe Abschnitt 2.3., S. 115.

327 Vgl. Julius WELLHAUSEN, Skizzen und Vorarbeiten. Fünftes Heft. Die Kleinen Propheten übersetzt, mit Noten, Berlin (G. Reimer) 1892, 21.131.

328 Siehe u.a. die neueren Arbeiten zu Hos 14,9: COUTURIER, Yahweh; DIETRICH - LORETZ, Jahwe, 173-182; NISSINEN, Prophetie, 273f; HEINTZ, Tradition; WACKER, Figurationen, 270f.297-299.

prominenten Stellung im ugaritischen Pantheon als Partnerin Ba'als[329] im Alten Testament fast völlig. Es ist im Anschluss an unsere Überlegungen zu Hos 2,18f. und der Forderung nach Auslöschung der kanaanäischen Gottesnamen durchaus denkbar, dass 'Anat und 'Aschera nur durch eine derartige Verschlüsselung Einzug in den nachexilisch redigierten Text halten konnte, indem ihr Eigenname zu einem Verb assimiliert wurde, dessen handelndes Subjekt JHWH ist und so ihre ursprünglichen Funktionen übernimmt.[330]

'Anat wurde bis zum 8. Jahrhundert v. Chr. unter zunehmendem phönizischen Einfluss weitgehend von 'Astarte als Partnerin Ba'als abgelöst. Dies legt die Vermutung nahe, dass in Hos 14,9 ein Verweis auf einen Zeitpunkt vor dem phönizischen Einfluss vorliegt, an dem sowohl 'Anat als auch 'Aschera noch wichtige Positionen im kanaanäischen Kult innehatten.

Diese Frage lässt sich anhand des außerbiblischen Kontextes besser beantworten, dessen Besprechung das folgende Kapitel III zum Inhalt hat.

3. Zusammenfassung und Ergebnis

Ziel des vorangegangenen Kapitels ist es gewesen, anhand unserer

---

329 Siehe Kapitel I Abschnitt 2.1.4., S. 29.

330 Übersetzung von Zeile 14.9.2. nach COUTURIER (Yahweh, 252f.): *Je réponds et je te bénis...*

Arbeitshypothese (Kapitel I Abschnitt 1.1.) zu prüfen, ob einzelne Texte des Hosea-Buches Anhaltspunkte dafür hergeben, eine Inversion realer Gegebenheiten der kanaanäischen Religion durch spätere Redaktionen anzunehmen. Nach einer historischen Einordnung und eine Einführung in die Methodik (Abschnitt 1) wurden nacheinander die Ehe Hoseas (2.1.), seine Bilderkritik (2.2.) und das Verhältnis JHWH-Israel-Ba'al bzw. JHWH-Israel-Göttin (2.3.-2.5.) untersucht.

A) Der häufige Gebrauch der Wörter זֹנָה und קְדֵשׁ im Hoseabuch lässt nicht auf die tatsächliche Existenz von Kultprostituierten in der kanaanäischen Religion schließen. Vielmehr ist es im Laufe der Zeit zu einer semantischen Umkehrung des im Akkadischen ursprünglich positiv besetzten Begriffes 'Tempeldienerin' gekommen. Im Alten Testament wird daraus die negativ besetzte 'Kultprostituierte', dessen Bezeichnung קְדֵשָׁה synonym mit dem der weltlichen 'Hure' זוֹנָה verwendet wird.

Es gibt Anzeichen, dass dieser semantischen Inversion auch das Verständnis der Tempeldienerin Gomer, Hoseas Ehefrau, zum Opfer gefallen ist. Es ist möglich, dass sie es selbst war, die sich als אֵשֶׁת זְנוּנִים in der Tradition einer Zadiqa- oder Beena-Ehe ihren Ehemann ausgewählt hat, was dem JHWH-treuen Hosea natürlich nicht gefallen konnte und er sich daraufhin veranlasst sah, sein Ehedrama als Allegorie über das Verhältnis JHWH-Israel darzustellen.

B) Hoseas Bilderkritik steht in diametralem Gegensatz zur tatsächlichen Stellung

des Gottesbildes im altorientalischen Umfeld. Gerade die vehemente Verurteilung der Gottesbilder als von Menschenhand gefertigtes 'Stück Holz', 'Nichtse' usw. (womit er Israel natürlich nur die reine Wahrheit vor Augen hält) bestätigt die dominierende Rolle des Bilderkultes in der kanaanäischen Religion. Gottesbilder galten als leibhaftige Repräsentationen der jeweis abgebildeten Gottheit.

C) Gleiches gilt für den Namen einer Gottheit, durch den sie im Alten Orient in Zusammenhang mit den Gottesbildern erst wirklich als Kultfigur existiert. Nicht nur steht die Nennung des Namens JHWHs unter Todesstrafe, zugleich ist das Verbot des Sich-Erinnerns an die kanaanäischen Götter und Göttinnen und die damit einhergehende Auslöschung ihrer Namen nahezu gelungen. Damit sind sie aber auch praktisch aus der Geschichte ausgelöscht. In diesem Sachverhalt liegt das Dilemma dieser Untersuchung einerseits, andererseits wird sie dadurch zugleich auch gerechtfertigt.

D) Genausowenig nachgewiesen wie die Existenz einer Tempelprostitution, ist auch die Beteiligung der Priesterschaft daran. Nicht auszuschließen ist jedoch eine gleichzeitige Verehrung JHWHs und kanaanäischer Göttinnen im selben Tempel, welches eine der Hauptursachen hoseanischer Kultkritik gewesen ist.

E) Bezüglich unserer Arbeitshypothese lässt sich zu diesem Zeitpunkt folgendes aussagen:

Bezüglich der Bilderverehrung und kanaanäischer Kulthandlungen ist es im Hoseabuch zu Entstellungen der Realität, bis hin zu ihrer Inversion durch Negativierung, gekommen. Deren Zweck ist die Eliminierung kanaanäischer Religionsinhalte aus der Geschichte des Volkes Israel.
Die Ausradierung der Namen der kanaanäischen Götter und Göttinnen aus der Erinnerung des Volkes Israel ist fast gänzlich gelungen.

Diese Strategie ist allerdings kein spezifisch religionsgeschichtliches Phänomen oder gar ein reines israelitisch-kanaanäisches Vorkommnis. Bei jedweder politischen oder soziologischen Umwälzung im Laufe der Menschheitsgeschichte spielt die Eliminierung des vormaligen Gegners durch dessen Negativierung eine zentrale Rolle und wird bis in heutige Zeit ausgeübt.

KAPITEL III

Der Vergleich mit außerbiblischen Quellen und die redaktionsgeschichtliche Einordnung der Hosea-Texte

Das Ziel des letzten Kapitels dieser Untersuchung ist die Verifizierung der im vorangegangen Kapitel besprochenen Texte durch außerbiblisches Material. Dieser Vergleich mit altorientalischen Texten und Bildern ist notwendig, um die durch die biblische Untersuchung erzielten Ergebnisse durch bestehende literarische oder inhaltliche Gemeinsamkeiten mit ugaritischen und anderen Quellen abzusichern. Methodisch werden wir genauso wie in Kapitel II vorgehen: Nach den gleichen Themenbereichen Ehemetaphorik, Bilderkritik und genereller Kultkritik getrennt, soll ein Vergleich der in Kapitel II untersuchten Texte mit vorhandenem außerbiblischem Material den literarischen und kulturellen Hintergrund näher erleuchten. Vor allem altorientalische Rechtssammlungen und die Texte aus Ugarit sowie Kuntillat Ajrud spielen hier eine zentrale Rolle. Wo immer dies möglich ist, soll ein ikonographischer Vergleich den Textfunden zur Hilfe gehen. Hierbei werden wir die gleichen Texte, die in Kapitel II untersucht wurden, mit Referenzen zu den Parallelstellen aus Ugarit oder anderen Texten versehen.[331]

---

331 Zu diesem Thema siehe u.a. METTINGER, Search, 36f.
Die Gegenfrage nach der Rezension der JHWH-Religion in außerbiblischen Texten kann hier nicht näher erörtert werden, da sie den hier gestellten Rahmen sprengen würde. In diesem Zusammenhang sei vielleicht nur die Nennung eines Gottes *YW* im ugaritischen Text 'nt pl. X = CTA 1 = VI

1. Die Ehe zwischen Gomer und Hosea

In Kapitel II stand die Ehe Hoseas mit der אֵשֶׁת זְנוּנִים Gomer im Mittelpunkt der Untersuchung. Es wurde auf das Wortspiel mit den Ausdrücken זָנָה und זְנוּנִים hingewiesen, sowie die Affinität zur Institution der זְנוּת אִשָּׁה herausgestellt. In diesem Zusammenhang wurde vermutet, dass Hosea möglicherweise eine Art Beena- oder Zadiqa-Ehe mit der Tempelangestellten Gomer eingegangen sei. Es wurde festgestellt, dass man direkte Hinweise auf Hoseas Ehe lediglich aus Hos 1 beziehen könne, da nicht geklärt sei, ob sich Hos 2-4 ebenfalls auf Gomer bezieht.

Es sind in der Vergangenheit Analogien alttestamentlicher Eheschilderungen zur Erhellung der Situation der Frau in der altorientalischen Ehe angestellt worden.[332] Hoseas Eheschilderung wurde dabei meist ausgelassen, mit der Begründung, es handele sich hierbei um eine rein allegorische Anspielung auf das Verhältnis JHWHs zu Israel. Unsere Vermutung einer Beena-Ehe zwischen Gomer und Hosea kann zwar mit Hilfe außerbiblischer Texte nicht nachgewiesen werden, jedoch werden wir versuchen, einmal Hoseas Ehesituation im Lichte des altorientalischen Eherechts zu beleuchten, besonders im Hinblick auf den Befehl JHWHs, sich eine אֵשֶׁת זְנוּנִים zur Frau zu nehmen.

AB: IV: 14: *šm bny yw il[...]* erwähnt. (COOPER, RSP III, 367f.)

332 Vgl. u.a. PLAUTZ, Frage, 20-28; ROBERTSON SMITH, Kinship, 207f.

Im Unterschied zu Kapitel II wenden wir eine etwas modifizierte Vorgehensweise an. Während das hoseanische Wortspiel mit זרע und זרעי alle drei Texte umspannt, steht im außerbiblischen Vergleich bei jedem Text ein bestimmtes Thema im Mittelpunkt. Daher werden wir nur den jeweiligen Text der betreffenden Untersuchung voranstellen.

1.1. Hos 1,2-9 vor dem Hintergrund altorientalischen Eherechts

Bevor wir uns also mit der eherechtlichen Problematik befassen, sei der textkritische Vergleich von Hos 1,2-9[333] mit seiner außerbiblischen Vergleichsliteratur vorausgeschickt.

1.2.1. תחלת דבר־יהוה בהושע

1.2.2. ויאמר יהוה אל־הושע

1.2.3. לך קח־לך אשת זנונים

1.2.4. וילדי זנונים

1.2.5. כי־זנה תזנה הארץ

1.2.6. מאחרי יהוה

333 Die in Kapitel III erneut zitierten Hoseatexte werden hier ohne Redaktionszugehörigkeit angegeben. Es werden lediglich die außerbiblischen Parallelstellen an der Stelle im Text angezeigt, an der sie auftreten.

1.3.1. וילך ויקח את־גמר[334]

1.3.2. בת־דבלים ותהר

1.3.3. ותלד־לו בן[335]

1.4.1. ויאמר יהוה אליו

1.4.2. קרא שמו יזרעאל

1.4.3. כי־עוד מעט ופקדתי

1.4.4. את־דמי יזרעאל

1.4.5. על־בית יהוא והשבתי

1.4.6. ממלכות בית ישראל

---

334 Zum Gebrauch von *gmr* als Ehrentitel für Baʿal vgl. den allerdings defektiven Text UT 137 = CTA 2 I = III AB B: 46. Alan COOPER schreibt dazu: *The precise meaning of* gmr *in Baal's epithet* gmr hd *is the subject of some disagreement. Gordon...feels that it is 'a kind of animal capable of fighting ferociously,' perhaps the hippopotamus. Cf. also Rin and Rin, who cite Gordon, and add the further possibility that* gmr *means 'fire, flame,' based on Sir 43:4, 5. Dahood's translation, 'Avenger', has been widely accepted. Loretz objects to Dahood's analysis of* גמר/גבר *preferring Akk.* gamāru, *'zuende bringen', as the source of our epithet*...(RSP III, 444). Vgl. dazu LORETZ, Verbum, 261.

335 Zur Verbindung von הרע und ילד vgl. *hry/yld* in UT 67 = CTA 5 = 1*AB:V:22: *w[th]rn wtldn mṯ* "und sie empfing und gebar den Mṯ" (KUHNIGK, Studien, 2; GINSBERG, ANET, 139); UT 132 = CTA 11 = RŠ 319:5: [...] hry wyld [...] "to conceive and give birth" (GINSBERG, ANET, 142; DAHOOD, RSP I, 173f.).
Zur Verbindung von ילד und בן vgl. *yld/bn* in UT 77 = CTA 24 = NK:7: *hl ǵlmt tld b[n]* "siehe, das Mädchen wird einen Sohn gebären" (KUHNIGK, Studien, 2). Ebenso UT 128 = CTA 15 = III K: II: 23; III: 20f.; 2 Aqht = CTA 17 = II D (AQHT A in ANET): II: 14f. (DAHOOD, RSP I, 200; GINSBERG, ANET, 150).

1.5.1. והיה ביום ההוא

1.5.2. ושברתי את־קשת ישראל

1.5.3. בעמק יזרעאל

1.6.1. ותהר עוד ותלד[336]

1.6.2. בת ויאמר לו

1.6.3. קרא שמה לא רחמה

1.6.4. כי לא אוסיף עוד

1.6.5. ארחם את־בית ישראל

1.6.6. כי־בשא אשא להם

1.7. ואת־בית יהודה ארחם והושעתים ביהוה אלהיהם ולא אושיעם בקשת
ובחרב ובמלחמה בסוסים ובפרשים

1.8.1. ותגמל את־לא רחמה

1.8.2. ותהר ותהר ותלד בן[337]

1.9.1. ויאמר קרא שמו לא עמי[338]

---

336 Siehe Anmerkung 335, S. 165.

337 Siehe Anmerkung 335, S. 165.

338 Zum Wortspiel לא עַמי "nicht mein Volk" und לא עמי "nicht mit mir" und zum Parallelismus *'im/l'* vgl. *'m/l* in UT 2115 rev = PRU 5.115: 8-12: *'m b 'ly mnm šlm rgm [(t)ṯṯb] [l] 'bd[k]* "wie immer es wohl mit

1.9.2. כי אתם לא עמי

1.9.3. ואנכי לא־אהיה לכם

Beim ersten Vergleich eines Hoseatextes mit außerbiblischen Zeugnissen fällt bereits auf, dass sich deren Ähnlichkeiten, soweit vorhanden, weniger auf inhaltlichem Gebiet befinden, sondern sich auf literarische Affinitäten beschränken, wie z.B. die Benutzung einer verwandten Wortwurzel, da beide Teil des gleichen altorientalischen Schriftgutes sind.[339]

Eine Ausnahme bildet bezüglich der Ehethematik Hoseas (Hos 1) der Eigenname Gomer, der in einem allerdings defektiven Text als Ehrentitel für Ba'al gebraucht wurde. Eine bewusste Verwendung dieses Namens durch einen der Hosea-Redaktoren, um Hoseas Frau als Ba'al-Verehrerin kenntlich zu machen, ist nicht auszuschließen und läge im Rahmen der bereits hinreichend bekannten Verunglimpfung von Anhängern der kanaanäischen Religion. Sie stünde auch im Einklang mit den bei Hosea üblichen Wortspielen, wie dies z.B. bei der Namensgebung ihrer Kinder (VV. 4-9) der Fall ist. Da wir die Ehe Hoseas, zumindest in Hos 1, für authentisch halten, inklusive der Geburt seiner Kinder, gehen wir davon aus, dass Gomer, Tochter Diblajims, zu Ehren Ba'als so

---

unserem Herrn steht, sende Antwort deinem Diener" (DAHOOD, RSP I, 295); UT 2009: 8f.; UT 95 = CTA 51 = T1 II: 15-18: *'m adtny mnm šlm rgm ttb l 'bdk* "wie immer es dort mit unserer Herrin steht, sende Antwort deinem Diener" (KUHNIGK, Studien, 5 Anm. 18; 25 Anm. 84.).

339 Dieser Sachverhalt bestätigt nur die in Kapitel I, Abschnitt 1.3., S. 65 im Exkurs über die Kolometrie etablierte Prämisse.

genannt wurde, zumal es im syrisch-palästinischen Raum gängige Praxis war, Kinder einer bestimmten Gottheit zu widmen.

Wir versuchen nun zu klären wie die eherechtliche Situation einer gewöhnlichen Tempelangestellten im Alten Orient, für die wir Gomer halten, ausgesehen haben mag. Dabei sind wir uns durchaus bewusst, dass die diversen *termini technici* der altorientalischen Rechtsbücher nicht ohne weiteres auf die kanaanäische Situation des 8. Jahrhunderts übertragen werden dürfen. Mangels adäquater Quellenlage und einer trotz des Zeitunterschieds gewissen Konvergenz der Funktion einer קְדֵשָׁה im Alten Testament und einer mesopotamischen Tempelangestellten halten wir einen solchen Vergleich dennoch für sinnvoll, um uns ein Bild der damaligen Situation machen zu können.

Während das assyrische Recht in dieser Beziehung eher einfach gehalten ist, lässt sich der babylonische Codex Hammurabi über diese Fragestellung wesentlich detaillierter aus.[340] Der §40 des mittelassyrischen Rechtsbuches besagt, dass *eine*

---

340 Auch wenn zwischen dem Codex Hammurabi und dem mittelassyrischen Rechtsbuch ein beträchtlicher Zeitunterschied liegt, weisen die Vorschriften vom Inhalt her jedoch nicht grundsätzlich voneinander ab. Dies wird u.a. durch einige neubabylonische Eheverträge aus dem 7.-6. Jahrhundert v.Chr. bestätigt, die eine Klausel beinhalten, nach deren ähnlich der Ehebruchsvorschriften des Codex Hammurabi (§§ 129-131) eine ehebrechende Ehefrau sterben solle (Vgl. ROTH, Agreements, 15): *...Should Nanâ-kīširrat be discovered with another man, she will die by the iron dagger...* (Ebd., 38. Vgl. ebenso 40, 45, 48). Zum Thema Eherecht im Alten Orient siehe auch Martha T. ROTH, 'She Will Die by the Iron Dagger.' Adultery and Marriage in the Neo-Babylonian Period,

Hierodule (qadiltu[341]), *die ein Gatte (zur Ehefrau) genommen hat, auf der Straße verhüllt sein wird. Aber (diejenige, die) ein Gatte nicht genommen hat, (wird) auf der Straße ihren Kopf entblößt (halten). Eine Dirne* (ḫarimtu) *wird nicht verhüllt sein, ihr Kopf (bleibt) unverhüllt.*[342] Dieser Paragraph bestätigt lediglich die Heiratsfähigkeit einer Tempelangehörigen. Unklar, und bei SCHEIL unübersetzt, ist die Rolle der *esirtu*. ANET übersetzt den Ausdruck mit *concubine*, HAASE mit 'Eingesperrter' (von akk. *eseru* einsperren) und soll eine kriegsgefangene Nebenfrau niederen Ranges bezeichnen, die jedoch nicht zwingend mit dem Tempeldienst assoziiert gewesen sein muss.[343]

Der Codex Hammurabi differenziert zwischen mehreren Tempelangestellten unterschiedlichen Ranges:

Der Hohenpriesterin *NIN.DINGIR* (sum.) = *entum* (akk.)[344], der Priesterin

---

in: JESHO 31, 186-206; Eberhard OTTO, Das Eherecht im Mittelassyrischen Kodex und im Deuteronomium, in: Festschrift Kurt Bergerhof = AOAT 232, Kevelaer (Butzon & Bercker) - Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1993, 259-281.

341 Dieser Ausdruck wird mit *qadištu* synonym verwendet.

342 Übersetzung nach HAASE, Rechtssammlungen, 99. Siehe auch Theophile J. MEEK, The Middle Assyrian Laws, in: ANET, 183; SCHEIL, RLA führt diesen Paragraphen als §41.

343 Zum Thema *esirtu* vgl. u.a. van PRAAG, Droit, 100-103. CARDASCIA hält im Zusammenhang mit dem folgenden Paragraphen 41 bzw. 42 die *esirtu* für eine spezifisch assyrische Einrichtung und plädiert für eine Unübersetzbarkeit dieses Ausdrucks. (Lois, 204).

344 Vgl. DRIVER - MILES, Babylonian Laws, 361-364.

SAL.ME = *LUKUR* = *nadîtum*[345], der Laienpriesterin *ŠU.GE$_6$.tum* = *šugêtum*[346], der 'zwischengeschlechtlichen' Tempelangestellten ^{SAL}*ZIKRUM*[347], der Geweihten *NU.BAR* = *kulmašitum*[348], und schließlich der gewöhnlichen Hierodule *NU.GIG* = *qadištum*[349].

Der Status der jeweiligen Tempelangestellten in Tempel und Gesellschaft hängt wesentlich von der rechtlichen Erlaubnis und Fähigkeit ab, zu heiraten und Kinder zu bekommen. Außerdem spielt das Erbrecht eine wesentliche Rolle bei der Determinierung eines jeweiligen Ranges.

Für Gomer gilt es zunächst zu klären, welchem dieser Ränge sie angehört haben mag. Gemäß unserer Prämisse schließt die Tatsache, dass sie eigene Kinder zur Welt bringt, von vorneherein die Ränge der *entum* und der *nadîtum* aus, da diesen aufgrund ihrer Stellung eigene Kinder verwehrt sind. Die *entum* gilt als Partnerin einer bestimmten Gottheit und lebt im Regelfall in einem Kloster. Ihr wird unter Androhung der Todesstrafe (§110 CH) das Betreten eines Gasthauses verboten.[350]

---

345 Vgl. ebd., 364-367.

346 Vgl. ebd., 371-374. HAASE übersetzt den Begriff mit 'ehefähiger Priesterin'. (Rechtssammlungen, 44.).

347 Vgl. ebd., 367-369.

348 Vgl. ebd., 371. Einige Autoren lesen hier *NU.MAŠ* = *zêrmašitum*. (van PRAAG, Droit, 49).

349 Vgl. DRIVER - MILES, Babylonian Laws, 369-371.

350 Vgl. ebd., 362f.

Obwohl es keine Dokumente über eine verheiratete *entum* gibt, erscheint es unter diesen Umständen unwahrscheinlich, dass sie während ihrer Amtszeit gleichzeitig heiraten und eigene Kinder haben könne, zumal einige Texte auf ein Keuschheitsgelübde der *entum* schließen lassen.[351]

Ähnliches gilt für die *nadîtum*. Neben §110 CH bestätigen auch §137 sowie §§144-146 CH ihre Kinderlosigkeit, selbst wenn sie formal das Recht hat zu heiraten. Ihr ist es allerdings erlaubt, über eine Sklavin Kinder zu bekommen, die dann als die der *nadîtum* adoptiert werden.[352]

Weiterhin schließen wir eine *zikrum* für die Identität Gomers aus. Erstens wird sie in §§178-180 als dritte Priesterin mit unterstem Rang im Kontext mit der *entum* und der *nadîtum* genannt. Nach §§192f. ist ihr zwar Nachwuchs erlaubt, unklar ist jedoch, ob es sich bei diesem um ihre eigenen oder um ähnlich der *nadîtum* adoptierte Kinder handelt.[353] Ihre Definition als zwischengeschlechtliche Priesterin fällt hier allerdings negativ ins Gewicht. Gemäß Dt 22,5 ist sie als Ehefrau für einen Propheten JHWHs schlicht inakzeptabel.

Obwohl als Laienpriesterin durchaus denkbar, sprechen gewichtige Gründe gegen

---

351 Vgl. van PRAAG, Droit, 43f.

352 Vgl. ebd., 44f.; DRIVER - MILES, Babylonian Laws, 366.

353 DRIVER - MILES bevorzugen die zweite Lösung. (Babylonian Laws, 368).

die *šugêtum* als Rolle Gomers am Tempel. Die §§137.144f.187f. CH behandeln die *šugêtum* jeweils in Relation zur *nadîtum*, und zwar als eine Art inferiore Ehefrau. Der Ehemann einer kinderlosen *nadîtum* kann in diesem Fall eine *šugêtum* ehelichen, deren Kinder dann als diejenigen der *nadîtum* gelten würden. Diese Kinder wären nicht erbberechtigt und das Eigentum der *šugêtum* fiele an ihre Brüder.[354] In unserem Kontext würde es bedeuten, dass Hosea zum Zeitpunkt der Heirat mit Gomer bereits mit einer höher gestellten Tempelpriesterin verheiratet gewesen sei, wofür es in Hos 1 keinerlei Anhaltspunkte gibt.

Es bleiben nur noch zwei Möglichkeiten: die *kulmašitum* oder die *qadištum*. Beide sind theoretisch denkbar, sie kommen lediglich in §181 CH in Bezug auf ihr Erbschaftsrecht vor. Ihr Eigentum steht ähnlich dem der *šugêtum* ihren Kindern nicht zu. Beide sind aber heiratsberechtigt und jeweils vom Vater für den Kultdienst ausersehen.[355]

Bei allen Ähnlichkeiten und den Schwierigkeiten, zwischen den beiden Funktionen zu differenzieren, entscheiden wir uns für die *qadištum* als Identität Gomers, und

---

354 Vgl. DRIVER - MILES, Babylonian Laws, 371f.; van PRAAG, Droit, 46f.

355 Das einzige biographische Detail, das wir von Gomer kennen, ist der Name ihres Vaters Diblajim. Dieses Patronym reicht allerdings allein nicht aus, um hier eine ähnliche Beziehung herzustellen. Es dient vielmehr als eine Art Familienname.

zwar aus folgenden Gründen:

Erstens ist die Institution der *kulmašitum* im Alten Orient weniger dokumentiert, und wenn dies einmal der Fall ist, steht sie in engem Zusammenhang mit der *nadîtum* und ist nicht erlaubt eigene Kinder zu gebären.[26] Zweitens, und dies ist der ausschlaggebende Punkt, wird Gomer von einer *qadištum* durch ihre Heirat zu einer *qadištum*-Ehefrau, was im Akkadischen als *aššat qadištim*[27] bezeichnet wird.

Wie bereits zum Thema 'קדש und זנה' angesprochen[28], wurde der Terminus זנה durch die alttestamentliche Redaktion zur negativen Qualifizierung der Tempelangestellten קדשה benutzt, obwohl dieser Begriff seinen eigenständigen Ursprung hat. Ein Teil der Wirkungsgeschichte dieser Parallelisierung ist der Eindruck, beide Termini stünden für diegleiche Berufsbezeichnung (Tempelprostituierte) und seien beliebig austauschbar.

Aufgrund dieser Überlegungen modifizieren wir unsere These aus Kapitel II zur Person Gomers folgendermaßen:

---

26 Vgl. DRIVER - MILES, Babylonian Laws, 371; van PRAAG, Droit, 49.

27 Der Terminus *aššatum* für Ehefrau ist im Codex Hammurabi oft dokumentiert (van PRAAG, Droit, 44), In diesem Fall dient der Genitiv *qadištim* als Adjektiv des Constructus *aššat*.

28 Siehe Kapitel I, Abschnitt 2.3.2. (S. 42) und Kapitel II, Abschnitt 2.1.3. (S. 87).

Die Qualifizierung Gomers als אשת זנונים (Hos 1,2) hat ihren Ursprung nicht in der Institution der אשה זונה sondern vielmehr in der babylonisch-assyrischen Funktion der *qadištum*. Der Ausdruck *aššat qadištim* 'verheiratete Tempelangestellte' wurde im Zuge der nachexilischen Identifizierung von זונה mit זנה durch die deuteronomistische Redaktion in אשת זנונים 'umgedreht'. Ein Grund für diese Umdrehung kann in dem Umstand liegen, dass die deuteronomistische Redaktion eben dort in Babylon stattfand, wo die Exilanten dem nach wie vor florierenden Ištar-Kult mit seinem entsprechenden Kultpersonal ausgesetzt waren. Die Radikalität der anti-kanaanäischen Äußerungen bei Hosea spiegeln demnach vielmehr eine anti-babylonische Haltung wider, dessen Mythologie für die Redaktoren der alttestamentlichen Texte eine größere Gefahr für die Reinheit des jüdischen Kultes darstellte.

1.2. Hos 2,4-7 und das altorientalische Scheidungsrecht

2.4.1. ריבו באמכם ריבו

2.4.2. כי־היא לא אשתי

2.4.3. ואנכי לא אישה

2.4.4. והסר זנונים מפניה

2.4.5. ובאפופיה בביי שריה[359]

2.5.1. פי־אפשיטנה ערבה

2.5.2. והצגתיה כיום הולדה

2.5.3. ושמתיה כמדבר[360]

2.5.4. ושתה כארץ ציה

2.5.5. והמתיה בצמא

2.6.1. ואת־בניה לא ארחם

2.6.2. כי־בני זנונים המה

2.7.1. כי זנתה אמם

2.7.2. הבישה הורתם

2.7.3. כי אמרה

2.7.4. אלכה אחרי מאהבבי

2.7.5. נתני לחמי[361] ומימי

---

359 Zur Verbindung von פנים ‖ שרים "Brüste/Gesicht" vgl. *ṯd/pnm* in ʿnt I = CTA 3 A = V AB: 6 (DAHOOD, RSP III, 176).

360 Zur Parallele מדבר ‖ ארץ vgl. *arṣ/dbr* in UT 49 = CTA 6 = I AB: II: 19f. sowie UT 67 = CTA 5 = I*AB: VI:6.29: *mǵt lnʿmy arṣ dbr* "...kam zur Lieblichkeit des Weidelands" (KUHNIGK, Studien, 10; DAHOOD, RSP I, 122; GINSBERG übersetzt mit "came to the pleasance of Dabr-Land" [ANET, 139]).

361 Zum Ausdruck נתני לחמי vgl. neben dem ugaritischen Text UT 126 = CTA 16 (III-V) = II K (III-V): III: 13-16: *kly lḫm [b]dnhm kly yn*

צמרי ופשתי 2.7.6.

[362] שבבי ושדוי 2.7.7.

Hos 2 erweckt bewusst den Eindruck, als ob sich die Vorwürfe gegen die 'Mutter' auf dieselbe Person wie Hos 1 beziehen, nämlich Hoseas Ehefrau Gomer.

Wir vertreten eine etwas vorsichtigere Position.[363] Sicherlich, die Vorwürfe, die an die in Hos 1 benannten Kinder adressiert sind (Vers 2,4), schließen sich nahtlos ans vorangegangene Kapitel an. Die Erwähnung des Ausdruckes 'Mutter' reicht jedoch für eine Identifizierung mit Gomer nicht aus, auch wenn der Redaktor dieser Zeilen aufgrund des Kontexts dieselbe Person im Auge hat. Schon

---

bhmthm k[l]y šmn bq[bthm] "ausgegangen war das Korn aus ihren Krügen, ausgegangen das Öl aus ihren Fässern" auch die Texte aus Sefîre: I: B: 38: *whn lthb lḫmy* "und wenn du mir keine Lebensmittel gibst"; III: 5.7: *wtsk lhm lḫm* "und wenn du ihnen Lebensmittel zukommen läßt". (KUHNIGK, Studien, 11f.).

362 Zu den Wurzelpaarungen *lḫm* und *šqy* sowie *my* und *šmn* vgl. 2 Aqht = CTA 17 = II D (AQHT A in ANET): I: 22-23:
uzrm ilm ylḫm Die Götter essen die Opfer
uzrm yšqy bn qdš die Gottheiten trinken die Opfer
(ebenso I: 3f.8f.11.13f.; II: 30f.32f.34f.37.)(KUHNIGK, Studien 12. Zu seiner Übersetzung von *bn qdš* siehe ebd., Anm. 43; DAHOOD, RSP I, 251: food‖drink; GINSBERG übersetzt mit *He gives oblation to the gods to eat; Oblation to drink to the holy ones* [ANET, 150]); V: 19f.29: *Give food, give drink to the godhead* (GINSBERG, ANET, 151);
'nt = CTA 3 = V AB: II : 38-39 (‖ IV: 86-87):
[t]ḫspn mh wtrḫs Sie schöpft sich Wasser und wäscht sich
[t]l šmm šmn arṣ mit dem Tau des Himmels, dem Fett der Erde
(KUHNIGK, Studien, 12; GINSBERG, ANET, 136f.); I:4+9: *He rises,...,gives him to eat.....He stands,* serves liquor, and gives him drink. (GINSBERG, ANET, 135f.).

363 Vgl. Kapitel II, Abschnitt 2.1.3., S. 87.

gar nicht lässt sich Hos 2 als eine exakte biographische Schilderung aus dem Eheleben des Propheten Hoseas verstehen. Dazu ist die Redaktionsgeschichte der gesamten Ehemetaphorik doch zu fragmentarisch.

Wir halten es für wahrscheinlicher, dass im Anschluss an die Identifizierung von Gomer als זרשה/זרכה (Hos 1) dieses Thema vom gleichen Redaktor hier noch einmal aufgegriffen wird, um es hinsichtlich der Kinder in einer neuen Perspektive zu präsentieren. Der Vorwurf der Prostitution dient gemäß Dt 23,18 (unter den Töchtern und Söhnen Israels dürfe es keine קדשה oder קדש geben) als Scheidungsgrund Hoseas gegenüber seiner Frau (bzw. JHWHs gegenüber Israel).

Obwohl die Identität der Mutter mit Gomer historisch zwar nicht gesichert ist, führen wir dennoch die folgende Diskussion im Sinne der von Hos 2 stipulierten familiären Situation weiter:

Wir führen den Gedanken aus dem vorigen Abschnitt hier fort und vergleichen die Situation in Hos 2 mit dem altorientalischen Scheidungrechts. Es fördert einige Ähnlichkeiten zu Tage:

Der Codex Hammurabi ist in dieser Hinsicht weniger hilfreich, §137 regelt lediglich die Scheidung eines Mannes von einer *nadîtum* oder einer *šugêtum*. Beide wurden als Identität von Hoseas Ehefrau bereits ausgeschlossen. Die Wendung הי א לא אשתי (Hos 2,4) ist allerdings als explizite Scheidungsformel

gar nicht lässt sich Hos 2 als eine exakte biographische Schilderung aus dem Eheleben des Propheten Hoseas verstehen. Dazu ist die Redaktionsgeschichte der gesamten Ehemetaphorik doch zu fragmentarisch.

Wir halten es für wahrscheinlicher, dass im Anschluss an die Identifizierung von Gomer als קרשה/דבה (Hos 1) dieses Thema vom gleichen Redaktor hier noch einmal aufgegriffen wird, um es hinsichtlich der Kinder in einer neuen Perspektive zu präsentieren. Der Vorwurf der Prostitution dient gemäß Dt 23,18 (unter den Töchtern und Söhnen Israels dürfe es keine קדשה oder קדש geben) als Scheidungsgrund Hoseas gegenüber seiner Frau (bzw. JHWHs gegenüber Israel).

Obwohl die Identität der Mutter mit Gomer historisch zwar nicht gesichert ist, führen wir dennoch die folgende Diskussion im Sinne der von Hos 2 stipulierten familiären Situation weiter:

Wir führen den Gedanken aus dem vorigen Abschnitt hier fort und vergleichen die Situation in Hos 2 mit dem altorientalischen Scheidungsrecht. Es fördert einige Ähnlichkeiten zu Tage:

Der Codex Hammurabi ist in dieser Hinsicht weniger hilfreich, §137 regelt lediglich die Scheidung eines Mannes von einer *nadîtum* oder einer *šugêtum*. Beide wurden als Identität von Hoseas Ehefrau bereits ausgeschlossen. Die Wendung הי א לא אשתי (Hos 2,4) ist allerdings als explizite Scheidungsformel

eines Mannes an seine Frau (babyl. *ûl aššati atti* 'Du bist nicht meine Ehefrau')[34] im altorientalischen Raum bekannt und stellt den Ausgangspunkt für den Abschnitt 2,4-7 dar. Sie genügt zumindest zu der Annahme, dass die Ehe Hoseas zu einem bestimmten Zeitpunkt aufgelöst wurde und der Anstoß dazu von Hosea selber kam. Die Benutzung der 3. Person in der Scheidungsformel (2,4) spricht allerdings eher gegen einen original hoseanischen Spruch und scheint mehr dem, auf Dt 23,17 fußenden, deuteronomistischen Wunschdenken zu entsprechen.

Auf wessen Veranlassung eine eventuelle Ehescheidung geschah, ist allerdings nicht einfach zu klären. Nach DRIVER und MILES steht das Recht auf die einfache Scheidungsformel allein dem Mann zu.[35] §142 CH gibt der Frau aber das Recht, aus Gründen persönlicher Animosität den Geschlechtsverkehr zu verweigern, was effektiv einer Scheidungsaufforderung gleichkommt. Dessen Legitimität muss jedoch von einem Gericht anerkannt werden, was im schlimmsten Fall in einem Todesurteil gegen die Frau enden kann (§143 CH). Da in Hos 2 hiervon keine Rede ist, gehen wir von einer Initiative von seiten Hoseas aus.

Die Behandlung der Kinder (Hos 2,6), sowie die Entfernung der 'Ehebruchszeichen' (2,4) kann ebenfalls auf babylonisch-assyrisches Recht

---

34 Vgl. DRIVER - MILES, Babylonian Laws, 291.

35 Vgl. ebd., 292.

zurückgeführt werden. Hierfür ist es notwendig, auf den wiederholten Vorwurf der Prostitution זנה (2,7) einzugehen. Wenn זנה die Ausübung der Tätigkeit als זונה (im positiven Sinne) bedeutet, was im prophetischen Verständnis eine schwere Verfehlung gegenüber JHWH darstellt, kann dies mit einer Enterbung der Söhne nach §169 CH (Enterbung des Sohnes nach wiederholter 'Straftat') verstanden werden. Töchter waren sowieso nur erbberechtigt, wenn Söhne nicht vorhanden waren. Bezeichnenderweise werden auch die Kinder einer geschiedenen *šugêtum* von der Erbschaft des Vaters ausgeschlossen.[366]

Im Falle von besonderen eherechtlichen Verhältnissen in einer Ehe mit einer *qadištum*/קדשה, wie etwa einer Zadiqa-Ehe, bei der die Frau im Haus ihrer Sippe wohnen bleibt, schreibt §38 RLA (39 nach SCHEIL) vor, dass *wenn eine Frau (noch) im Hause ihres Vaters wohnt und ihr Gatte sie verstößt, wird er den Schmuck, den er ihr angelegt hat (zurück)nehmen...*[367] Dies beweist nicht die Existenz einer Zadiqa-Ehe oder dass Hosea und Gomer gar in einer solchen Eheform gelebt haben, gibt der 'Entfernung der Ehebruchsmerkmale' (Hos 2,4) aber einen realistischen Hintergrund.

Auffallend ist schließlich der Gebrauch von Metaphern, die bereits aus der Poesie der ugaritischen Mythologie bekannt sind (u.a. die Parallelen Gesicht/Brüste, Wüste/Land, Brot/Getränke), was zumindest für den Textabschnitt 2,4-7 auf einen

366 Vgl. ebd. 294f.

367 Übersetzung nach HAASE, Rechtssammlungen, 99.

gemeinsamen Redaktor schließen lässt. Dies wirft die Frage auf, ob dieser Redaktor aufgrund des Kontextes mit Hos 1 auch für dessen Zusammenstellung verantwortlich ist, oder ob dieser sich lediglich auf Hos 1 stützt, da die Mutter in Hos 2 nicht unbedingt identisch mit Gomer ist.

Bevor wir diese Frage beantworten, werfen wir noch einen Blick auf den letzten Abschnitt von Hoseas Ehedrama, Hos 4,11b-14.

1.3. Hos 4,11b-14 und der Status der קדשה

4.11.1. וייי ותירוש[368] יקח־לב

4.12.1. עמי בעצו[369] ישאל

4.12.2. ומקלו יגיד לו

4.12.3. כי רוח זנונים התעה

4.12.4. וירבו מתחת אלהיהם

---

368 Zur Parallele *yn* // *trt* vgl. 2 Aqht = CTA 17 = II D (AQHT A in ANET): VI: 7f.: *wt'l trt [ ] yn 'šy lḫbš [ ]* 'es steigt auf der Most...der Wein, gekeltert (?) in Ḫbš'; UT 601 = U 5 V 1 (545): 3f. (KUHNIGK, Studien, 47f.; DAHOOD, RSP I, 210f.).

369 Zu עץ vgl. UT 52 = CTA 23 = SS: 66; UT 603: 4; UT 607: 64f. Jack M. SASSON markt dazu an: *The meaning of "tree, wood" is accepted by all scholars...GINSBERG (*Baumgartner Festschrift*) points to this passage* [Hos 4,12, Anmerkung des Autors] *where* עץ *is to be taken euphemistically as meaning "penis"*. (RSP I, 432f.).

4.13.1. עלי־ראשי ההרים יזבחו

4.13.2. ו עלי־הגבעות יקטרו

4.13.3. תחת[370] אלון ולבנה ואלה כי טוב צלה

4.13.4. עלי־כי תזנינה בנותיכם

4.13.5. ו כלותיכם[371] תנאפנה

4.14.1. לא־אפקוד עלי־בנותיכם כי תזנינה

4.14.2. ו עלי־כלותיכם כי תנאפנה

4.14.3. כי־הם עם־הזנות יפרדו

4.14.4. ו עם־הקדשות[372] יזבחו

---

370 Zur Parallele von *'al ‖ taḥat* (par 2 Kg 17,10; 2 Chr 28,4) vgl. 'nt = CTA 3 = V AB: II: 9f.:
tḥth kkdrt ri[š] unter ihr (Anath) Köpfe wie Geier,
'lh kirbym kp über ihr Hände wie Heuschrecken.
(KUHNIGK, Studien, 48f.; DAHOOD, RSP I, 373).

371 Zum gemeinsamen Vorkommen von *bat* und *kallâh* (par Micha 7,6) vgl. UT 51 = CTA 4 = II AB: I: 15-19 (‖ IV: 54-57):
mṯb klt knyt der Wohnsitz der makellosen Bräute,
mṯb pdry b<t> ar der Wohnsitz der Pidray, Tochter des Lichtes,
msll ṯly bt rb das Haus der Tallay, Tochter des Regens,
mṯb arsy bt y'bdr der Wohnsitz der Arsay, Tochter des Y'bdr.
(KUHNIGK, Studien, 49; GINSBERG, ANET, 131.133; DAHOOD erwähnt desweiteren noch UT 1175: 2 [RSP III, 90]); UT 329 = CTA 81: 11-14: *plzn qrty [ ] w klth b t[ ] b'ly mlk [ ] yd bth yd [ ]* 'Plzn aus der Stadt...und seine Schwiegertochter...B'ly Mlk...mit seiner Tochter mit...' (KUHNIGK, Studien, 49f.).

372 Zum Gebrauch von *qadištu* in akkadischen Texten vgl. RS 17. 36: 14: *<bin(?) (DUMU)> -qa-diš-ti*; UT 1004: 17; 400 = CTA 113 = ES V: 11: *bn qdšt*. (COOPER, RSP III, 485f.); In den Mari-Texten kommt der Titel *qadištum* nur einmal vor: *[qa-di-iš-tum / ša an-[nu-]ni-tim [DUMU -si-im-a-al* "The qadištum of Annutum(?), a woman of the Sim'alite

ו עם[373] לא־יבין ילבט 4.14.5.

Im Verlauf dieser Untersuchung ist Hos 4 mehrfach in Zusammenhang mit der Ehethematik Hoseas genannt worden, die das Hauptthema von Hos 1-3 darstellt und damit den ersten Teil des Hoseabuches bildet. Warum besprechen wir also Hos 4, wenn es außerhalb dieser Sinneinheit steht?

Wie bereits angedeutet, stellt Hos 4,11b-14 den einzigen direkten Kontakt zwischen זנה und קרש dar und wir gehen davon aus, dass dies bei der Fülle der vorhandenen Wortspiele im Hoseabuch kein Zufall ist.

Nicht weniger als fünfmal (wenn man noch das Scharnierwort in 4,10 dazuzählt sogar sechsmal) erscheint in diesen 4 Versen die Wurzel זנה. Das macht etwa ein Drittel aller Erwähnungen dieser Wurzel in Hos 1-4 aus. Einen wesentlichen Unterschied zu Hos 1-3 gibt es dennoch: Hos 4 geht noch über den Parallelismus זנה ‖ קרש hinaus und setzt זנה mit Ehebruch gleich. Dies hat die Konsequenz, dass die Tätigkeit der קרשה letztlich der für Ehebruch vorgesehenen Todesstrafe (Dt 22,23)[374] unterworfen wird. Obwohl hier nicht mehr von Hoseas Ehefrau

---

tribe..." (BATTO, Studies, 111f.).

373 Zur Parallele von *ʿim* ‖ *ʿim* vgl. 2 Aqht = CTA 17 = II D (AQHT A in ANET): VI: 28f.:
ašsprk ʿm bʿl šnt ich lasse dich mit Baʿal die Jahre zählen,
ʿm bn il tspr yrḫm mit den Söhnen Els sollst du die Monate zählen.
(KUHNIGK, Studien, 24.50; GINSBERG, ANET, 151).

374 Vgl. auch CH §129, SCHEIL, RLA §13 (A). Das JHWH angetraute Israel steht in Dt 22,23 für die dort angegebene verlobte Jungfrau.

Gomer gesprochen werden kann, steht dennoch der Status der *qadištum*/קדשה mit seinen Folgen im Mittelpunkt.

In den Zeilen 4.12.1.-4.13.3. werden zunächst die Aktivitäten des Volkes als 'Unzucht' und Prostitution etikettiert, während die Zeilen 4.13.4.-4.14.5. den Töchtern aktive Prostitution und den Schwiegertöchtern den schwerwiegenderen Ehebruch vorwerfen.

Ausgangspunkt dieses Dreiecksverhältnisses Volk-Töchter-Schwiegertöchter ist der Vorwurf in 4.13.4., die Töchter Israels 'trieben Unzucht'. Nach unserem Verständnis bedeutet dies nichts anderes, als dass die Zahl der Frauen, die von ihren Vätern als קדשה einem Tempel geweiht wurden, recht hoch gewesen sein müsse. Diese Art der Tempelweihe durch den Vater entspricht einer im Alten Orient bekannten Praxis.[375] Ausgehend von dieser ersten negativen Qualifizierung werden alle weiteren Tätigkeiten, die in Zusammenhang mit dem kanaanäischen Kult stehen, in 4,12 ebenfalls mit dem Attribut der זנה belegt.

Die gemeinsame Erwähnung von הקדשות und הזנות in 4,14 stellt so den einzigen literarischen Beweis für die Absicht des Redaktors dar, die beiden Ausdrücke synonym zu verwenden. הזנות ist an dieser Stelle wirklich in seinem ursprünglichen Sinn als 'Prostituierte' zu verstehen, der hier mit dem ursprünglichen Ausdruck für Tempeldienerin *qadištum*/קדשה gleichgesetzt wird.

375 Vgl. DRIVER - MILES, Babylonian Laws, 358f.

Es gilt nun noch, die Rolle der ehebrechenden Schwiegertöchter in 4,13f. zu untersuchen. Hierfür ist es notwendig, noch einmal kurz auf Hos 3,1 zurückzukommen.

Die hoseanische Polemik gegen Israel im Allgemeinen und Gomer als dessen Stellvertreterin im Besonderen beruht auf der semantischen Gleichsetzung der Ausdrücke זנה und קדשה. Mit der wiederholten Aufforderung zur Eheschließung mit einer einen anderen liebenden Frau in 3,1 wird ein weiteres Motiv eingeführt, das ursprünglich nichts mit dieser Identifizierung zu tun hat: der Ehebruch. Dieses Motiv wird in 4,13f. wieder aufgenommen und dem Kontext adaptiert.

Offensichtlich ist dem Redaktor von Hos 3 die Qualifizierung der קדשה als Prostituierter allein nicht scharf genug. Sie hat vielleicht nicht die vom Redaktor erhoffte Wirkung gezeigt, weil weder die Tätigkeit einer קדשה, noch die weltliche Prostitution einer זונה unter Strafe stehen oder verboten sind. Daher sieht sich dieser Redaktor, der wahrscheinlich mit dem Endredaktor des Hoseabuches identisch ist, veranlasst, die Ehegeschichte Hoseas in Hos 3 so umzuschreiben und zu verschärfen, dass der Eindruck entstehe, die Tätigkeit der קדשה sei identisch mit Ehebruch. Dieses Vergehen wird im Alten Orient allgemein mit der Todesstrafe geahndet und korrespondiert sehr gut mit den Metaphern des 'buhlenden' (bzw. ehebrechenden) Israel, das von JHWH deswegen verworfen werde.

Da nur jemand eine Ehe brechen kann, der auch verheiratet ist, werden in 4,13f.

den 'buhlenden' Töchtern (= vom Vater geweihte נערות) die 'ehebrechenden' Schwiegertöchter beigestellt, um so das Dreiecksverhältnis נערה = כלה = אשת zu vollenden.

Mit der Gleichsetzung 'נערה = Ehebrecherin' wird die Tätigkeit der נערה zugleich als eine todbringende Aktivität qualifiziert und ihr ursprünglicher Sinn als eine dem Fruchtbarkeitskult dienende Angestellte in ihr Gegenteil verkehrt.

1.4. Eine Redaktionsgeschichte für die Ehemetaphertexte

Wir stellen nun, auf der Basis der bereits sehr detaillierten Redaktionsgeschichte von YEE, ein eigenes Modell für die Texte Hos 1, 2-9; 2,4-7; 4,11b-14 auf, das sich an den Ergebnissen der vorangegangenen Abschnitte 1.1.-1.3. orientiert.[376]

Wir schlagen wie YEE vier Redaktionsschichten vor:

1. auf ihn selbst oder seine Schule zurückgehende Sprüche Hoseas (im Text unterstrichen gedruckt);

2. einer unbekannten Quelle entstammende biographische Daten Hoseas, die als gesichert angesehen werden können[377] (im Text **fett** gedruckt);

---

376 Für die Redaktionsgeschichte wird, falls nicht anders angegeben, die deutsche Übersetzung der Jerusalemer Bibel herangezogen.

377 Einen ähnlich anonymen Erzähler vermutet auch SWEENEY (Rereading, 3f.) für den gesamten Komplex 1,2-2,3. Wir halten seinen Einfluss jedoch

3. eine erste Kommentierung der beiden Quellen im Sinne der Ehemetaphorik Gomer/Hosea = Israel/JHWH durch einen ersten Redaktor exilischer Herkunft (im Text *kursiv* gedruckt), der u.a. für die Gleichsetzung von זנה und *qadištum*/קדשה verantwortlich ist. Diese Identifizierung entspricht der im babylonischen Exil erfahrenen 'Verführung' durch den dortigen Ištar/Marduk-Kult und wird, für den israelitischen Adressaten verständlich, auf den kanaanäischen Kult projiziert.

4. eine erneute Kommentierung des bisherigen Textes durch einen zweiten Redaktor nachexilischer Herkunft (im Text einfach gedruckt). Er entstammt einer Tradition, die Hos 1-3 im Rückblick moralisierend betrachtet und die Funktion der bereits assimilierten זנה/קדשה mit dem kriminellen Delikt des Ehebruchs verbindet und so aus einer die Fruchtbarkeit des Landes vertretenden Tempeldienerin eine dem Tode Geweihte macht. Ziel dieser Redaktion war es, eine nach dem Exil gefestigte jüdische Gemeinde von jeglichem Rückfall in 'alte Gewohnheiten' abzuhalten und die Erinnerung an frühere Zeiten moralisierend zu manipulieren.

Die Texte werden jeweils nach ihrer Redaktionszugehörigkeit versetzt angegeben:

התחלת דבר־יהוה בהושע 1.2.1.

ויאמר יהוה אל־הושע 1.2.2.

---

für begrenzt.

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

1.2.3.	לך קח־לך אשת זנונים
1.2.4.	וילדי זנונים
1.2.5.	כי־זנה תזנה הארץ
1.2.6.	מאחרי יהוה
1.3.1.	וילך
	ויקח את־גמר
1.3.2.	בת־דבלים ותהר
1.3.3.	ותלד־לו בן
1.4.1.	ויאמר יהוה אליו
1.4.2.	קרא שמו יזרעאל
1.4.3.	כי־עוד מעט ופקדתי
1.4.4.	את־דמי יזרעאל
1.4.5.	על־בית יהוא ושבתי
1.4.6.	ממלכות בית ישראל
1.5.1.	והיה ביום ההוא

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

1.5.2. ושברתי את־רשת ישראל

1.5.3. בעמק יזרעאל

1.6.1. ותהר עוד ותלד

1.6.2. בת

ויאמר לו

1.6.3. קרא שמה לא רחמה

1.6.4. כי לא אוסיף עוד

1.6.5. ארחם את־בית ישראל

1.6.6. כי־בשא אשא להם

1.7. ואת־בית יהודה ארחם והושעתים ביהוה אלהיהם
ולא אושיעם בקשת ובחרב ובמלחמה בסוסים
ובפרשים

1.8.1. ותגמל את־

לא רחמה

1.8.2. ותהר ותהר ותלד בן

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

1.9.1. ו יאמר קרא שמו לא עמי

1.9.2. כי אתם לא עמי

1.9.3. ואנכי לא־אהיה לכם

2.4.1. ריבו באמכם ריבו

2.4.2. כי־היא לא אשתי

2.4.3. ואנכי לא אישה

2.4.4. ותנא

יבוניה

בפניה

2.4.5. ו נאפופיה מבין

עיניה

2.5.1. פי־אפשיטנה ערמה

2.5.2. והצגתיה ביום הולדה

2.5.3. ושמתיה כמדבר

2.5.4. ושתה בארץ ציה

2.5.5. והמתיה בצמא

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

2.6.1. ואכלבניה לא ארחם

2.6.2. כי־בני זנונים המה

2.7.1. כי זנתה אמם

2.7.2. המבישה הורתם

2.7.3. כי אמרה

2.7.4. אלכה אחרי מאהבי

2.7.5. נתני לחמי ומימי

2.7.6. צמרי ופשתי

2.7.7. שיכני ושקוני

4.11.1. ויין ותירוש יקח־לב

4.12.1. עבי בעצו ישאל

4.12.2. ומקלו יגיד לו

4.12.3. כי רוח זנונים התעה

4.12.4. ויזנו מתחת אלהיהם

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

4.13.1.	על־ראשי ההרים יזבחו
4.13.2.	ועל־הגבעות יקטרו
4.13.3.	תחת אלון ולבנה ואלה כי טוב צלה
4.13.4.	על־כן תזנינה בנותיכם
4.13.5.	וכלותיכם תנאפנה
4.14.1.	לא־אפקוד על־בנותיכם כי תזנינה
4.14.2.	ועל־כלותיכם כי תנאפנה
4.14.3.	כי־הם עם־הזנות יפרדו
4.14.4.	ועם־הקדשות יזבחו
4.14.5.	ועם לא־יבין ילבט

Hos 1.2-9

2 **Als Jahwe begann mit Hosea zu reden,**

sprach Jahwe zu Hosea: 'Geh nimm dir ein buhlerisches Weib und buhlerische Kinder, denn wie eine Buhlerin wendet sich das Land von Jahwe ab.

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

3 *Da ging er hin*

und nahm Gomer, die Tochter Diblajims, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn.

4 *Da sprach Jahwe: 'Gib ihm den Namen Jisreel! Denn nur kurze Zeit währt es, und ich werde die Blutschuld von Jisreel am Hause Jehu strafen und dem Königtum Israels ein Ende machen.*

5 *An jenem Tage wird es geschehen, dass ich den Bogen Israels zerschmettere in der Ebene von Jisreel.*

6 **Und sie war abermals schwanger**

und gebar eine Tochter.

Da sprach er zu ihm: 'Gib ihr den den Namen: Unbegnadet. Denn nicht will ich länger dem Hause Israel meine Huld erzeigen, dass ich ihm voll verzeihen sollte.

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

7 Dem Hause Juda aber bin ich hold und will sie retten durch Jahwe, ihren Gott. Nicht rette ich sie durch Bogen, Schwert und Krieg, durch Ross und Reiter.

8 **Als sie die**

Unbegnadet

entwöhnt hatte, ward sie aufs neue schwanger und gebar einen Sohn.

9 *Da sprach er: 'Gib ihm den Namen Nicht-mein-Volk. Denn ihr seid nicht mehr mein Volk, und ich bin nicht mehr 'Ich-bin' für euch.*

Hos 2,4-7

4 *Verklagt eure Mutter, verklagt sie,*

denn sie ist nicht mein Weib, und ich bin nicht ihr Mann, dass sie entferne

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

vom Gesicht die

buhlerischen

Zeichen und von den Brüsten

ihre Ehebruchsmerkmale.

5 Sonst werde ich sie nackt ausziehen und wie am Tage ihrer Geburt sie hinlegen, werde sie der Wüste gleichmachen zu dürrem Land sie machen und sie vor Durst sterben lassen.

6 Auch ihren Kindern will ich kein Erbarmen schenken,

denn es sind ja buhlerische Kinder.

7 *Ihre Mutter gab sich der Buhlerei hin, mit Schande bedeckte sich ihre Gebärerin. Sie sprach:*

Ich will meinen Buhlen nachlaufen, die mir Brot und Wasser gaben, Wolle und Flachs, Öl und Getränke.

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

Hos 4,11b-14

11 *Wein und Most rauben den Verstand.*

12 Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stab soll ihm Auskunft geben,
denn ein Geist der Unzucht verführte sie, und buhlend wandten sie sich ab von Gott

13 Auf den Gipfeln der Berge schlachten sie, und auf den Höhen opfern sie,
unter Eichen und Terebinthen, denn angenehm ist ihr Schatten.
Darum treiben ihre Töchter Unzucht,
und ihre Schwiegertöchter brechen die Ehe.

14 *Nicht will ich strafen eure Töchter, dass sie Unzucht treiben,*
noch eure Schwiegertöchter, dass sie ehebrechen,
denn sie gehen ja selbst beiseite mit den Huren, und mit den Tempeldirnen opfern sie.
So kommt das unverständige Volk zu Fall.

2. Hoseas Bilderkritik vor dem Hintergrund des Stierbildes in Israel

In Kapitel II, Abschnitt 2.2. wurde die Bilderkritik in Hos 4,17, 8,4-6, 10,5-7 und 13,2 in Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Bilderverbot besprochen. Es wurde auf die Wirkmächtigkeit des Bildes als Kultbild im Alten Orient hingewiesen und das Bemühen Israels herausgestellt, durch das Bilderverbot die konkurrierenden Gottheiten nicht nur direkt, sondern auch über ihre weitaus populärere Repräsentationsform der bildlichen Darstellung anzugreifen und auszuschalten. In Bezug auf Hoseas Kritik wurde die These aufgestellt, dass gerade seine vehemente Absprechung der Göttlichkeit der Stierbilder das genaue Gegenteil beweist, nämlich die Popularität der Verehrung von Gottesbildern im israelitischen Kult.

Da sich die Kritik Hoseas vor allem auf den nordisraelitischen Stierbildkult beschränkt, werden wir trotz der Fülle des Materials zur Rolle der Bilder in Israel[378] unsere Untersuchung ebenfalls auf das Stierbild eingrenzen. Ein kurzer literarkritischer Vergleich mit außerbiblischer Literatur soll jedoch noch vorangestellt werden.[379]

---

378 Vgl. u.a. SCHROER, Israel; KEEL - SCHROER, Studien; KEEL - KEEL-LEU - SCHROER, Studien 2; KEEL - SHUVAL - UEHLINGER, Studien 3; SASS - UEHLINGER, Studies; WINTER, Frau; DOHMEN, Bilderverbot; PRITCHARD, ANEP.

379 Für Hos 4,17 wurden keine außerbiblischen Parallelen festgestellt. Daher wird der hebräische Text hier nicht noch einmal zitiert. Zum hebräischen

Hos 8,4-6:

8.4.1. הם המליכו ולא ממני

8.4.2. השירו ולא ידעתי

8.4.3. כספם וזהבם עשו

8.4.4. להם עצבים למען יכרת

8.5.1. זנח עגלך שמרון

8.5.2. חרה אפי בם

8.5.3. עד־מתי לא יוכלו נקיון

8.6.1. כי מישראל[380]

8.6.2. והוא חרש עשהו

8.6.3. ולא אלהים הוא

8.6.4. כי־שבבים[381] יהיה

Text siehe S. 100.

380 Von der Biblia Hebraica Stuttgartensia vorgeschlagene Konjektur: ישראל בני. Zur Kombination *tr il* vgl. UT 49 = CTA 6 = I AB: IV: 34; VI: 26f.: ***Bull El thy father*** (GINSBERG, ANET, 141); UT 51 = CTA 4 = II AB: II: 10; III: 31; IV: 47: Bull El Benign (GINSBERG, ANET, 132f., COOPER, RSP III, 337).

381 Zur Verbindung von *il* + *ḏbb* 'El + Flamme' vgl. *ʿnt* III = CTA 3 D = V AB: 43 (DAHOOD, RSP III, 19f.); Ebenso zur Verbindung von *ʿgl* und *ḏbb* vgl. die Zeilen 40-43 im selben Text:
(40) "I did crush El's Belov'd Ar(...?),
(41) Cut off El's ***Bullock*** *ʿAtak.*
(42) I did crush ***the Godly Bitch Hashat,***
(43) Destroy the House of El-Dhubub." (GINSBERG, ANET, 137)

8.6.5. עגל שמרון

Hos 10,5-7:

10.5.1. יעגלות בית און

10.5.2. יגורו שכני שמרון

10.5.3. כי־אבל עליו[382] עמו

10.5.4. וכמריו עליו יגילו על־כבודו

10.5.5. כי־גלה ממנו

10.6.1. גם־אותו לאשור יובל

10.6.2. מנחה[383] למלך ירב

DAHOOD schlägt aufgrund dieses Textes folgende Übersetzung von Hos 8,6 vor: "For the bullock of Samaria will turn into flames." (COOPER, RSP III, 364);
Zur Wurzel שבב vermutet KUHNIGK eine Doppeldeutigkeit zwischen 'Splitter' und 'Flamme' aufgrund arabischer und aramäischer lexikalischer Ähnlichkeiten (Studien, 106f.).

382 Zur Verwendung von *'ly* als Ehrentitel Ba'als in Ugarit vgl. UT 126 = CTA 16 III = II K III: 5-9:

larz mṯr b'l	Unto the earth rains Baal,
wlšd mṯr 'ly	Yea, unto the fields rains Eli.
n'm larz mṯr b'l	Sweet to the earth is the rain of Baal;
wlšd mṯr 'ly	To the field the rain of Eli.

(COOPER, RSP III, 451f.) Siehe auch dort zur Diskussion um die Identifizierung von *'ly* mit עליון (ebd., 454).

383 Zum Ausdruck יובל מנחה (‖ Zeph 3,10) vgl. UT 137 = CTA 2 I = III AB B: 37f.:

hw ybl argmnk kilm
[...] ybl kbn qdš mnḫyk
'Er selbst wird dir eine Abgabe bringen wie die Götter,

10.6.3. בשנה אפרים יקח

10.6.4. ויבוש ישראל בעצתו

10.7.1. כרמה שמרון

10.7.2. מלכה כרצף על־פני־מים

Hos 13,2:

13.2.1. ועתה יוספו לחטא

13.2.2. ויעשו להם מסכה

13.2.3. מכספם כתבונם עצבים

13.2.4. מעשה חרשים כלה

13.2.5. להם הם אמרים זבחי[384]

...er selbst wird dir wie die Gottheiten Tribut bringen.' (KUHNIGK, Studien, 120f.; DAHOOD, RSP I, 191f.);
GINSBERG übersetzt allerdings passivisch:
'He shall be brought as thy tribute,
For the gods bring [thy gift],
The holy ones are thy tributaries.' (ANET, 130).

384 Mitchell DAHOOD schlägt statt אמרים זבחי folgende Lesart vor (Hebrew-Ugaritic Lexicography I, in: Biblica 44, 1963, 296):
lāhem hem ʿimmārê-m zabhî
"For them these are the sacrificial lambs";
unter Verweis auf Krt = CTA 14 = I K (KRT A in ANET) 160: *lqḫ imr dbḫ bydh* "er nimmt sein Opferlamm in seine Hände"; Zur Parallele Kalb/Lamm siehe ebenso UT 51 = CTA 4 = II AB: VI: 42f.:

šql...	er sticht ab...
ʿglm d[t] šnt	einjährige Kälber
imr qms l[l]im	kleine(?) Lämmer (und) Zicklein;

und UT 49 = CTA 6 = I AB: II: 7f. ‖ 28f.:
'Like the heart of a cow for her calf,

2.1. Das Stierbild in der Ikonographie des Alten Orients

Ein Überblick über das vorhandene ikonographische Material im Alten Orient lässt zwei verschiedene Gruppen von Stierabbildungen erkennen, die sich ihrerseits noch einmal unterteilen lassen: Einerseits ist der Stier als Nutztier des täglichen Lebens dargestellt, z.B. in historischen Abbildungen[385] etwa als Teil von Tributzahlungen unterworfener Könige.[386] Andererseits hat der Stier eine eindeutig religiöse Funktion, und zwar in ebenfalls zweifachem Kontext: Er gilt sowohl als Opfertier im Kult und in kultischen Ritualen[387], als auch als Begleitsymbol des Regen- und Wettergottes Hadad/Ba'al.[388] Als solcher figuriert

---

So is the heart of a ewe for her lamb,
So is the heart of Anath for Baal.' (GINSBERG, ANET, 140; KUHNIGK, Studien, 149; DAHOOD, RSP I, 289).

385 Vgl. ANEP, Abb. 88, 94, 98, 130, 137, 183, 191-193, 225, 290-292, 297, 305, 324, 679, 760, 775.

386 Vgl. ebd., Abb. 304, 350.

387 Vgl. ebd., Abb. 299, 364, 607, 611, 616, 673, 847, 849, 860.

388 Vgl. ANEP, Abb. 500, 501, 531, 534 (= KEEL, Jahwe-Visionen, Abb.103), 703, 835. Vgl. auch KING, Amos, 96. PRITCHARD ist mit der Identifizierung des Wettergottes mit Hadad/Ba'al äußerst vorsichtig. Lediglich eine Abbildung (703) enthält zugleich eine Inschrift mit dem Namen Hadads. Umgekehrt gibt es nur einen Text, der Hadad mit einem Stier in Verbindung bringt und selbst dort gilt der Stier als Repräsentation verschiedener Gottheiten (A. SACHS, ANET, 337).

der Stier daher auch in prominenter Position mit anderen Gottheiten und ihren jeweiligen Symbolen (Abb. 1), wie z.B. der Göttin Ištar und der Löwe.[389]

Es sei kurz angemerkt, dass selbst JHWH ihn vertretende Symbole besaß, allerdings waren es aus Gründen der Bilderlosigkeit keine reellen Tierabbildungen, sondern mythische Figuren, wie die Cherubim.

Wir befassen uns im Folgenden mit der Funktion des Stierbildes als beigestelltem Kultbild, d.h. des die Gottheit gänzlich vertretenden Gottesbildes.

2.1.1. Das Stierbild als Gottesbild

Das vorhandene ikonographische Material an Stierabbildungen als Gottesbilder im altorientalischen Raum lässt sich in drei Kategorien einteilen:

1. Stierbilder mit einer Gottheit auf dem Rücken (Abb. 3 und 5)[390];
2. Stierbilder ohne die sie repräsentierende Gottheit (Abb. 2, 4 und 6) und
3. Bilder von dämonenähnlichen Stiermenschen oder geflügelten Stieren, die dem Pantheon zu Diensten sind (Abb. 7)[391].

Uns interessieren gerade die ersten beiden Kategorien, die die Frage aufwerfen,

---

389 Vgl. ANEP, Abb. 519-521, 681, 685, 700.

390 Vgl. ANEP, Abb. 531.

391 Vgl. ebd., Abb. 653, 678.

Abb. 1: Eine Götterprozession auf Tieren zwischen zwei Figuren des assyrischen Königs. Ein Relief aus Malatya (ANEP, Abb. 537; KEEL, Jahwe-Visionen, Abb. 104.)

ob es im Zuge der Evolution vom Bilderkult hin zum bilderlosen israelitischen Kult eine chronologische Entwicklung vom Stierbild als Postament einer Gottheit zum assoziationslosen Stierbild gegeben habe. Die Datierung der einzelnen Fundstücke spricht allerdings gegen diese These. Es gibt Funde beider Kategorien, die sich jeweils auf die Zeit zwischen dem 13.-7. Jahrhundert einordnen lassen. Das archäologische Material deutet eher auf eine Vermischung von ägyptischen und mesopotamischen

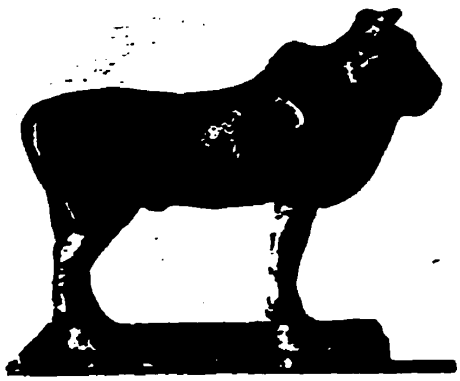

Abb. 2: Bronzefigur eines Stieres aus Ras Schamra (ANEP, Abb. 828)

Abb. 3: Wettergott auf einem Stier, altbabylonisch (KEEL, Jahwe-Visionen, Abb. 99)

Traditionen in Israel hin.[392] Beide Traditionen kennen auf Tieren (u.a. Löwe, Stier) stehende Gottheiten[393] und die Repräsentierung einer Gottheit durch ein Tier in der ägyptischen Religion sehr gut dokumentiert: Anubis als Schakal, Horus als Falke, Apis als Stier, Atum

Abb. 4: Stierfigur, gefunden in einem kanaanäischen Tempel in Hazor (ANEP, Abb. 832)

392 Vgl. TOEWS, Monarchy, 47. Zur Forschungsgeschichte der beiden Traditionen vgl. HAHN, Kalb, 314- 337.

393 Vgl. neben den bereits erwähnten Abbildungen auch ANEP, Abb. 471, 472, 473, 474, 486, 522.

Abb. 5: Wettergott auf einem Stier, neuassyrisch (KEEL, Jahwe-Visionen, Abb. 100)

als Schlange etc.[394]. Im Israel des 9.-8. Jahrhunderts kommt es zur Identifizierung des bilderlosen JHWH sowohl mit dem mesopotamisch-syrischen Wettergott Hadad/Ba'al, als

394 Vgl. ebd. Abb. 548, 564, 570, 571.

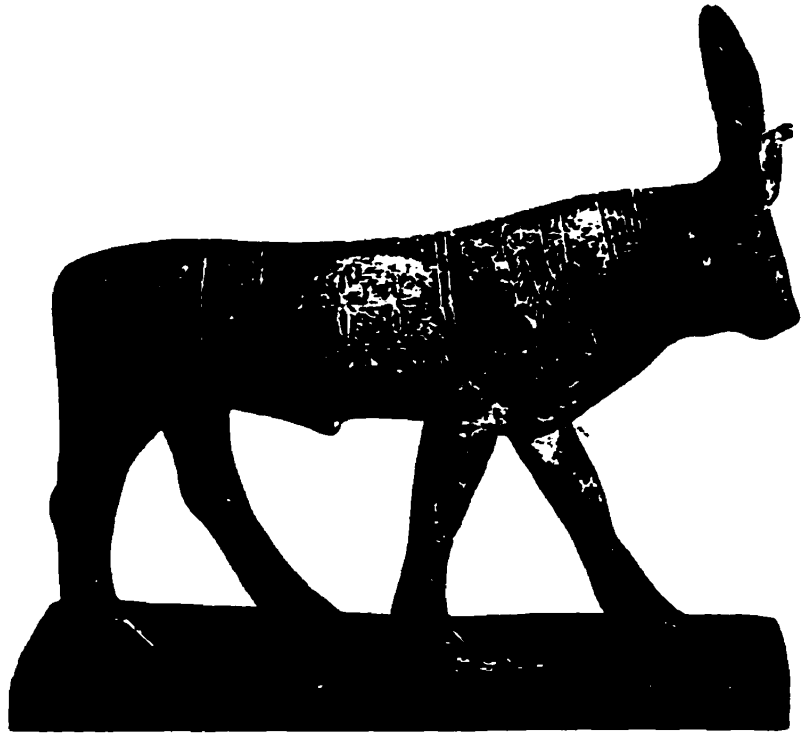

Abb. 6: Apis-Stier mit Scheibe und Uräus-Schlange zwischen den Hörnern (ANEP, Abb. 570).

auch mit dem obersten Schöpfergott ʾEl.[395] Dessen Repräsentation auf einem Stier ist im israelitischen Kult nicht länger zulässig. Daher wird JHWH, ähnlich wie die Bundeslade, auf einem leeren Postament verehrt.[396]

Von der Verehrung eines unsichtbaren JHWH auf einem Stier zur Gleichstellung

395 Die Frage, unter welchen Bedingungen die in Kapitel 1 genannten Göttinnen entweder in das Gottesbild JHWHs integriert oder eliminiert werden, wurde bereits in meiner Diplomarbeit extensiv besprochen (HENTRICH, Bilderverbot).

396 Vgl. HAHN, Kalb, 359-362.

Abb. 7: Geflügelter Stier, der den Palasteingang in Nimrud bewachte (ANEP, Abb. 647)

mit dem Stier selbst ist es nur ein kleiner Schritt. Ein direkter ägyptischer Einfluss auf den Stierkult im Sinne der Darstellung des Gottes Apis ist nicht nachzuweisen, jedoch war die Repräsentierung eines Gottes durch ein Tier allgemein anerkannt.[397]

2.2. Hoseas Kritik am Stierkult von Bethel

Die Verehrung des durch Jerobeam I. wiedererrichteten Stierbildes in der Kultstätte von Bethel und Dan steht im Mittelpunkt von Hoseas Kritik an der Bilderverehrung Israels. Diese zieht sich durch das gesamte

397 Es muss hier klar unterschieden werden zwischen der Repräsentierung einer Gottheit durch ein Tier und der sogenannten Zoolatrie, der Verehrung eines Tieres als Gott, von der in Israel und im Alten Orient keine Rede sein kann. Selbst in Ägypten dürfte es kaum ein Missverständnis zwischen dem Gottessymbol (Tier) und seiner repräsentierenden Gottheit gegeben haben. Diese Interpretation war eher das Werk des biblischen Weisheitsbuches.

Hoseabuch und kehrt an mehreren Stellen wieder.

Die zu diesem Thema ausgewählten Textstellen Hos 4,17; 8, 4-6; 10,5-7; 13,2 stellen trotz ihrer Verstreutheit im Hoseabuch eine Sinneinheit dar und werden demnach als solche gemeinsam besprochen.[398]

Wie bereits erwähnt[399], steht das Wortspiel der Ausdrücke עֵגֶל und עֶצֶב im Mittelpunkt der hoseanischen Auseinandersetzung mit dem Bilderkult in Israel. Wir werden diese Verbindung mit außerbiblischen Quellen vergleichen und im Anschluss daran eine Redaktionsgeschichte der vier Texte anhand der im vorhergehenden Abschnitt eingeführten Redaktionsschichten erstellen.

Ein vergleichender Blick in die ugaritische Literatur kann eine Assoziation von עֵגֶל und עֶצֶב nicht bestätigen.[400] Dies verwundert an sich nicht, denn sowohl die Ugariter, als auch andere Völker des Alten Orients hätten ihre eigenen Gottheiten kaum als Götzen tituliert. Es ist daher zu bezweifeln, dass diese literarische Verbindung zum Originaltext Hoseas gehört. Eine derart derogative Bewertung passt auch nicht in den sonst sehr direkten Stil der hoseanischen Anklagen, die sich nicht scheut, einen Sachverhalt beim Namen zu nennen, wie etwa: 'Stierbilder sind von Menschenhand erschaffen'. Dieses Zusammenspiel von

---

398 Zur deren Textkritik siehe HAHN, Kalb, 352-358.

399 Siehe Kapitel II, Abschnitt 2.2.3., S. 110.

400 Vgl. die Anmerkungen im hebräischen Text S. 197-199.

Stier und Götzen gehört daher in die spätere Redaktion des Hoseabuches, worin wir mit YEE im wesentlichen übereinstimmen. Ob dieser Vergleich in die erste oder zweite Redaktion gehört, muss jeweils im Einzelfall geklärt werden, denn die Besprechung der einzelnen Texte bringt noch weitere Ergänzungen mit sich.

2.3. Eine Redaktionsgeschichte für die Bilderkritiktexte

Im Unterschied zum Abschnitt 1.4. werden in dieser Textsammlung nur drei Redaktionsschichten sichtbar, da sie keine biographischen Daten zur Person Hoseas enthält. Diese drei Schichten lassen sich ähnlich einordnen wie diejenigen zur Ehethematik und wir behalten dieselbe Schreibweise für die einzelnen Schichten bei:

1. Auf ihn selbst oder seine Schule zurückgehende Sprüche Hoseas (im Text unterstrichen gedruckt). Diese Sprüche zeichnen sich durch ihre Unmittelbarkeit und Direktheit aus, in der das Stierbild als reines Menschenwerk verurteilt wird, das dem Menschen keinerlei Hilfe leisten könne;

2. In einer Reflektierung durch den ersten Redaktor exilischer Herkunft (im Text *kursiv* gedruckt) wird die Assoziierung von עגל und עצב vollzogen. Diese Schicht spiegelt die Konkurrenzsituation zwischen JHWH und dem Bilderkult im

Allgemeinen bzw. dem Stierbild im Besonderen wieder, die zuvor in diesem Maße nicht zu Tage getreten ist;

3. eine abschließende Kommentierung des bisherigen Textes durch den zweiten Redaktor nachexilischer Herkunft (im Text einfach gedruckt). Bezeichnend für diese Tradition ist die rückblickende und moralisierende Sichtweise. Der Redaktor stellt die Bilderverehrung in einen geschichtlichen Zusammenhang und macht den König und die Priesterschaft für den Untergang Israels verantwortlich. Die Eroberung durch die Assyrer sei eine direkte Folge des Bilderkults gewesen, den diese aktiv gefördert haben. Israel als Ganzes stirbt als Folge der Verehrung des Stierbildes eine Art 'kollektiven Tod'. Dieses Kultbild konnte dem Volk nicht nur in keiner Weise beistehen, sondern bestätigt auch, dass die Verehrung JHWHs durch das Bild in Tod und Vernichtung endet. Da es sich um eine kollektive Verehrung des Stierbildes handele, 'sterbe' Israel als Ganzes durch die Eroberung erst der Assyrer, dann der Babylonier.

הבוד עצבים אפרים הכהלו	4.17.1.

הם המליכו ולא ממני	8.4.1.
השיתו ולא ידעתי	8.4.2.
כספם וזהבם עשו	8.4.3.

Sprüche Hoseas

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

8.4.4. להם עצבים למען יכרת

8.5.1. זבח

עגלך שמרון

8.5.2. חרה אפי בם

8.5.3. עד־מתי לא יוכלו נקיון

8.6.1. כי מישראל

8.6.2. והוא חרש עשהו

8.6.3. ולא אלהים הוא

8.6.4. כי־שבבים יהיה

8.6.5. עגל שמרון

10.5.1. לעגלות בית און

10.5.2. יגורו שכן

שמרון

10.5.3. כי־

אבל עליו עמו

10.5.4. וכמריו עליו יגילו על־כבודו

Sprüche Hoseas

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

10.5.5. בית־אל עשה לכם

10.6.1. גם־אותו לאשור יובל

10.6.2. בושה קבל יקח

10.6.3. בעצה אפרים יקח

10.6.4. ויבוש ישראל מעצתו

10.7.1. כרמה שמרון

10.7.2. מלכה כקצף על־פני־מים

13.2.1. ועתה יוסיפו

לחטא

13.2.2. ויעשו להם מסכה

13.2.3. מכספם

כתבונם

עצבים

13.2.4. מעשה חרשים כלה

13.2.5. להם הם אמרים זבחי

13.2.6. אדם עגלים ישקון

Sprüche Hoseas

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

Hos 4,17

Ephraim ist den Götzen verbunden; sie lassen sich nieder

Die Bezeichnung Israels mit Ephraim gehört eindeutig in nach-hoseanische Zeit und ist eine redaktionelle Interpretierung. Es fehlt der Vergleich mit dem Stier, jedoch weist der Gebrauch des Ausdrucks עגל auf eine rückblickende Perspektive hin, in der das Stierbild bereits als Götzenbild verurteilt wird.

Hos 8,4-6

4 Sie haben Könige eingesetzt ohne mein Zutun, sie
haben Fürsten aufgestellt, ohne dass ich es wüsste.
Aus ihrem Silber und Gold machten sie sich Götzen, damit
sie vernichtet würden.

5 Ich verwerfe dein Kalb, Samaria. Mein Zorn flammt auf gegen es.
Wie lange wird es dauern, bis sie rein werden,

6 Israels Söhne?
Ein Künstler hat es gefertigt, es ist kein Gott. In Flammen soll es

Sprüche Hoseas

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

aufgehen, das Kalb von Samaria!

In diesem Abschnitt haben wir es mit einem Spruch Hoseas zu tun, der nach unserer Meinung mindestens zweimal ergänzt wurde.[401]

Es lassen sich drei Entwicklungsstadien ausmachen:

Zuerst ein auf Hosea und seine Schule zurückgehender ursprünglicher Spruch, der ohne Wertung einfach gegen den existierenden Stierkult gerichtet ist. Das Stierbild wird hier als das bezeichnet was es eigentlich ist, nämlich als von Menschenhand hergestellt. (8.5.1.-2.; 8.6.2.-5.)

Danach lässt sich eine erste bewertende Erweiterung feststellen, die den Stier mit dem Götzendienst in Verbindung bringt. Dafür spricht auch der Zeitenwechsel in der Beschreibung (8.4.3.-4.).

Schließlich folgt eine weitere Ergänzung, die allerdings nicht mehr mit dem Stierbild zusammenhängt, sondern aus der Perspektive JHWHs die Art und Weise der Einsetzung der Könige kritisiert. Damit dürfte rückblickend Jerobeam I. gemeint sein, der für die Aufstellung des Stierbildes in Bethel verantwortlich war (8.4.1.-2.; 8.5.3.). Den schwer lesbaren und umstrittenen Vers 8.6.1. ordnen wir hier ebenfalls unter, da er mit der von der Biblia Hebraica Stuttgartensia

401 YEE schreibt den gesamten Text dem ersten und zweiten Redaktor zu.

Sprüche Hoseas

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

vorgeschlagenen Konjektur in den Kontext des zweiten Redaktors passt.[402]

Hos 10, 5-7

5A Um das Kalb

A' von Bet-Awen bangen die Bewohner

A von Samaria trauert sein Volk,

B' seine Pfaffen klagen um seine Pracht,

B denn sie wird ihm entführt,

6C' Auch es selbst wird man nach Assyrien bringen

C als Geschenk für den Großkönig.

Und Schmach trägt Ephraim davon und Schande Israel ob seiner Götzen.

7D Vernichtet wird Samaria,

D' sein König ist wie Spreu auf dem Wasser.

Für diesen Text schlagen wir eine Versstruktur vor, die von der in Kapitel II geringfügig abweicht. Sie hilft jedoch, die redaktionellen Hintergründe der Verse zu klären.

---

402 Siehe Anmerkung 380, S. 197.

Es lassen sich vier Doppelverse ausmachen, von denen eine Zeile die andere jeweils wiederholt oder erklärt. Die folgende Versstruktur lässt sich für die Verse 10,5-7 ausmachen:

Zunächst zwei parallele Verse A'A und B'B, danach zwei einschließende Verse C'C und DD'. Die Verse ABCD stellen einen auf der Eroberung durch Assyrien basierenden Urteilsspruch über Samaria dar, welcher die Hilflosigkeit des Stierbildes zum Ausdruck bringt.

Die Verse A'B'C'D' gehen einen Schritt weiter und schließen eine Kritik an Priestertum und König ein, die letztlich für diesen Untergang verantwortlich zu machen seien, weil sie sich zu sehr auf den Bilderkult verlassen haben.

Die Verslänge der zusammengehörigen Zeilen A'A, B'B, C'C und DD' unterscheidet sich jedoch sehr voneinander, sodass wir im Unterschied zu YEE eine unterschiedliche Entstehungszeit der einzelnen Versteile annehmen.[403]

Die Verse ABCD ordnen wir der Schule Hoseas zu, wofür eine gewisse Affinität mit außerbiblischem Vokabular spricht. Der gesamte Spruch gibt die Unmittelbarkeit der bevorstehenden Eroberung durch Assyrien wieder.

Die spätere Ergänzung dieser Sprüche stellt wiederum einen bewertenden Rückblick auf diese Zeit dar und macht das Priester- und Königtum für die entstandene Situation verantwortlich. Es besteht in der bisherigen Forschung weitgehende Einigkeit darüber, dass בֵּית אָוֶן eine redaktionelle Anspielung auf

403 YEE schreibt den gesamten Text dem ersten Redaktor zu.

Bethel ist.[404] Wir ordnen diese Verse deshalb der hoseanischen Endredaktion zu. Die älteren Versteile ABCD und die späteren Zeilen A'B'C'D' ergeben zusammengelesen je einen schlüssigen Spruch für sich.

Folgt man der von der Biblia Hebraica Stuttgartensia vorgeschlagenen Konjektur וזבחו, bildet lediglich 10.6.3.-4.·eine Ausnahme. Diese beiden Zeilen passen weder in die vorgeschlagene Versstruktur, noch sind sie vom Inhalt her kompatibel. Sie stellen aber wie bereits in Hos 8,4-6 den Zusammenhang zwischen Kultbildern und Götzendienst her und werden daher eher der ersten Redaktion zugeordnet. Die Originalverse ABCD sowie 10,6b bilden zusammengenommen ebenso eine Sinneinheit und können als Basistext für den Endredaktor gedient haben.

Hos 13,2

Und immer noch fahren sie fort

zu sündigen

404 Diese Erklärung erscheint zwar plausibel, dennoch sei hier eine weitere Vermutung angestellt. Verbale Verunglimpfungen des Gottes 'El sind im Alten Testament eher die Ausnahme und betreffen vielmehr Ba'al und die mit ihm assoziierten Göttinnen 'Astarte bzw. 'Anat. Daher halten wir es für möglich, dass sich die Umschreibung Beth-Awen anstatt auf Bethel vielmehr auf den in Jos 19,38, Ri 1,33 sowie in ägyptischen Listen (JIRKU, Listen, 17) erwähnten Ort Bet-'Anat bezieht. Die Existenz eines dortigen Stierbildes ist allerdings nicht nachgewiesen.

Sprüche Hoseas

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

und machen sich

aus ihrem Silber

gegossene Bilder

in Form von Götzen,

lauter Arbeit von Handwerkern. 'Opfert ihnen', so sagen sie. Es küssen die Menschen die Kälber.

In Hos 13,2 lässt sich ebenfalls das vorangegangene Dreierschema feststellen, wenn auch in etwas verkürzter Form.

Es handelt sich bei diesem Vers um einen Spruch gegen den Stierkult im allgemeinen und die Herstellung der dafür benötigten Kultbilder im besonderen. Die Hilflosigkeit der dargestellten Götter wird durch die von Menschenhand gefertigten Bilder unterstrichen und durch die Schlusszeile noch übertrieben hervorgestellt. In diesem Sinne stellt dieser Vers ein Meisterwerk hoseanischer Rhetorik dar.

Den Großteil dieses Verses ordnen wir demnach der hoseanischen Schule zu, jedoch sind zwei kleinere Erweiterungen festzustellen:

Erstens bringt das bereits aus Hos 8,4-6 bekannte Vokabular מִנִּסְכֵּיהֶם (13.2.3.) den

Bilderkult mit dem Götzendienst in Verbindung. Dergleiche Redaktor offeriert sodann ein Detailwissen über die Herstellung der Bilder (13.2.2.), das für den Ausgangsspruch irrelevant ist. Zweitens stellt die Erwähnung von יהוה (13.2.1.) einen moralisierenden Rückblick auf diesen Spruch dar, wie er vom hoseanischen Endredaktor bereits aus der Ehethematik bekannt ist.

3. Zum Kult in der kanaanäischen Religion

Die folgenden drei Abschnitte behandeln die bereits in Kapitel II angesprochenen Themen des Gottesnamens, der Rolle der Priester in Israel sowie das indirekte Vorkommen einer Göttin bei Hos. Da diese einzelnen Themenbereiche in keinem direkten Kontext zueinander stehen, wird im Unterschied zu den vorangegangenen Abschnitten jeweils am Ende einer jeden Thematik ein redaktionsgeschichtliches Modell vorgelegt.

3.1. Hos 2,18-19 und die Auslöschung eines Gottesnamens

2.18.1. והיה ביום־ההוא

2.18.2. נאם־יהוה

2.18.3. תקרא אישי

2.18.4. ולא־תקראי־לי

2.18.5. עוד בעלי

2.19.1. והסרתי את־שמות

2.19.2. הבעלים מפיה

2.19.3. ולא־יזכרו

2.19.4. עוד בשמם[405]

In Kapitel II, Abschnitt 2.3. wurden zu Hos 2,18-19 folgende Beobachtungen angestellt:

1. Der Ausdruck 'Ba'ale' (pl.) steht synonym für alle kanaanäischen Götter und Göttinnen;

2. Der gesamte Vers 19 stellt das Werk eines späteren Redaktors dar, der das Verhältnis von JHWH zu den kanaanäischen Göttern und Göttinnen paraphrasiert. Im Unterschied dazu behandelt der übrige Text Hos 2 vielmehr das Verhältnis von JHWH zu Israel als seiner neuen Ehefrau.

---

405 Zum Parallelismus שם ‖ שם (par Jes 44,5; 48,1; Micha 4,5; Ps 72,17; 79,9; Spr 30,4) vgl. UT 68 = CTA 2 IV = III AB A: 11f.:
kṯr smdm ynḥt
wyp 'r šmthm
šmk at ygrš

'Kôṯar bringt die beiden Keulen herab
und nennt ihre Namen.
Dein Name ist Yagrush ("Vertreiber")...';
sowie 'nt: pl. X = CTA 1 = VI AB: IV: 14f. (KUHNIGK, Studien, 23f.; GINSBERG, ANET, 130; DAHOOD, RSP I, 353).

Hierzu sind im Hinblick auf die Redaktionsgeschichte der beiden Verse einige Ergänzungen anzufügen.

Ein Blick in die altorientalische Literatur kann die Vermutungen aus Kapitel II ein wenig erhellen.

1. Die doppelte Verwendung des Wortes כֹּל (2,19) ist aus der Literatur Ugarits durchaus bekannt.[406]

2. In den altorientalischen Kulturen spielt nicht nur die An- bzw. Ausrufung des Namens einer Person oder einer Gottheit eine wichtige Rolle, sondern deren Auslöschung durch bewusste Ignorierung und Vernachlässigung ist ebenso weit verbreitet. Hierzu einige Beispiele:

Im babylonischen Schöpfungsmythos *Enuma eliš* existieren das Universum und ihre Gottheiten erst nach ihrer Benennung. In etwas abgeänderter Form findet sich eine Benennungstradition auch im Alten Testament (Gen 2,19), allerdings mit dem Unterschied, dass die Schöpfung allein JHWH vorbehalten ist, die (entsprechend entmythologisierte) Namensgebung jedoch dem Menschen.[407]

---

406 Siehe Anmerkung 405, S. 219 zu Zeile 2.19.4.

407 Vgl. METTINGER, Search, 6; Ephraim Avigdor SPEISER, Akkadian Myths and Epics, in: ANET, 60f.:
When on high the heaven had not been named,
Firm ground below had not been called by name,
...
When no gods whatever had been brought into being,
Uncalled by name, their destinies undetermined-...

Aus Ägypten ist uns die älteste Form einer Ausradierung von Götternamen bekannt: Der Pharao Echnaton benutzt im 13. Jahrhundert v. Chr. bei seiner Einführung eines monolatrischen Religionssystems um den Gott Aten eine bereits aus der zu tilgenden ägyptischen Mythologie bekannte Methode der Eliminierung von Göttern: *Nicht sollst du existieren, nicht soll dein Name existieren, nicht soll dein Griff existieren, nicht soll dein Plan entstehen...*[408]

Pikanterweise ereilt Echnaton nach seinem Tod das gleiche Schicksal der Namensausradierung. Seine Nachfolger auf dem Thron Ägyptens restaurieren die alte ägyptische Religion und suchen ihrerseits den Namen Echnatons und damit die Erinnerung an ihn aus der Geschichte zu tilgen.

Eine direkte Beziehung kann in der Entstehung der beiden altorientalischen monolatrischen Religionssysteme (Aten und JHWH) nicht hergestellt werden, jedoch finden sich Parallelen in ihrem Ausschließlichkeitsanspruch und der daraus folgenden Bekämpfung konkurrierender Religionen.[409] Neben dem Verbot von fremden Gottesbildern ist die Auslöschung nicht genehmer Götternamen beidesmal eine naheliegende und wirkungsvolle Maßnahme.

---

408 BRUNNER, Name, 48 unter Verweis auf Siegfried SCHOTT, Urkunden mythologischen Inhalts, Urkunden des ägyptischen Altertums Abt. VI, Leipzig 1929, 28f. Dort auch die Erwähnung eines Streits zwischen den Göttern Horus und Seth, in dem Horus Seths *Namen im ganzen Lande auskratzt*.

409 Zu Vorgeschichte des Monotheismus und seinen Parallelen im Alten Orient siehe u.a. Othmar KEEL (Hg.), Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt = BB 14, Fribourg (Universitätsverlag) 1980.

3.1.1. Eine Redaktionsgeschichte für Hos 2,18f.

Hos 2,18-19

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

2.18.1.	והיה ביום־ההוא
2.18.2.	נאם־יהוה
2.18.3.	תקרא אישי
2.18.4.	ולא־תקרא־לי
2.18.5.	עוד בעלי
2.19.1.	והסרתי את־שמות
2.19.2.	הבעלים מפיה
2.19.3.	ולא־יזכרו
2.19.4.	עוד בשמם

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

18 An jenem Tag wird's geschehen,

spricht JHWH da wird sie mich nennen: 'Mein Mann', und

nicht mehr: 'Mein Ba'al'.

19 Da werde ich aus ihrem Munde nehmen die Namen der Ba'ale, ihre Namen sollen nicht mehr erwähnt werden.

Eine ähnliche Situation wie in den genannten Beispielen finden wir in Hos 2,19 vor. Die Frage stellt sich, in welchen Zeitraum der Vers zu datieren sei. Im wesentlichen schließen wir uns hierbei der Beurteilung von YEE[410] an, nehmen aber einige kleinere Änderungen im Detail vor.

Zunächst ist es eindeutig, dass die Verse 18 und 19 aus einer jeweils unterschiedlichen Perspektive geschrieben wurden. Mit der Ausnahme von Zeile 2.18.1., die sich nahtlos an 2.19.1 anfügt, wird aus Vers 18 eine unmittelbarere Konkurrenzsituation zwischen JHWH und Ba'al deutlich, ohne dass diese jedoch die scharfe Rhetorik Hoseas in Anspruch nimmt. In 2.18.4. ist mit der Anrede 'mein Ba'al' hier ausdrücklich der Gott Ba'al gemeint und nicht Ba'al als Stellvertreter für alle kanaanäischen Götter und Göttinnen.[411] Hos 2.18.2.-4. spiegelt eine Situation wider, in der die Auseinandersetzung mit der kanaanäischen (oder auch babylonischen) Religion noch frisch in Erinnerung ist, aber JHWH

410 Siehe Kapitel II, Abschnitt 2.3., S. 115.

411 Siehe Kapitel II, Abschnitt 2.3.2., S. 124.

bereits die Oberhand über seine Rivalen gewonnen hat. Daher ordnen wir diesen Vers in die Nähe des 1. Redaktors ein (im Text *kursiv* gedruckt).

Eine ganz andere Situation herrscht in Vers 19: Die ideologisch-religiöse Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion ist längst gewonnen. Nun gilt es, das Erreichte zu konsolidieren und sich vor Rückfällen zu schützen. Das gilt um so mehr, wenn ein Großteil des Volkes ins Ausland deportiert wurde und der Gefahr ausgesetzt ist, sich erneut fremden Göttern zuzuwenden. Der Ausdruck הבעלים schließt hier nicht nur die jeweiligen Ortsba'ale mit ein, sondern auch alle übrigen Gottheiten, vor allem die hier nicht mehr erwähnbaren Göttinnen. Diese dürfen auf keinen Fall auf einer Stufe mit Ba'al bzw. JHWH stehen. Es fehlt dem Vokabular von Vers 19 allerdings der moralisierende Aspekt des zweiten Redaktors, der den Untergang Israels gerne mit dem Fehlverhalten der Könige und Priester in Verbindung bringt.
Hos 2,19 ist zwischen dem ersten, exilischen, und dem zweiten, nachexilischen Redaktor anzusiedeln. Aufgrund des Willens zur Reinhaltung der JHWH-Religion steht er allerdings dem 2. Redaktor näher als dem ersten (im Text einfach gedruckt).

Die Ausmerzung der kanaanäischen Götternamen zwecks ihrer Ausradierung aus der Geschichte ist der Schlusspunkt einer Auseinandersetzung zweier entgegengesetzter Religionssysteme. Angesichts der Kargheit von Informationen

über die kanaanäische Religion, muss hier mit Bedauern festgestellt werden, dass dieses Unternehmen, zumindest was das Alte Testament betrifft, zum größten Teil als gelungen anzusehen ist. Hierbei ist anzumerken, dass diese Form der 'Abwicklung' einer Religion kein religionsspezifisches, oder gar ein auf den altorientalischen Raum begrenztes Phänomen ist, sondern bis in heutige Zeit seinen Platz in der politischen Auseinandersetzung hat.[412]

3.2. Hos 4,4-11 und die Rolle der כהן und קדשה im Kult

4.4.1. אך איש אל־ירב

4.4.2. ו אל־יוכח איש

4.4.3. ו עמך כמריבי[413] כהן

4.5.1. ו כשלת היום

4.5.2. ו כשל גם נביא עמך לילה

---

412 Zur Theorie der Auseinandersetzung politischer bzw. religiöser Modelle vgl. u.a. BERGER - LUCKMANN, Construction; WILSON, Approaches.

413 KUHNIGK führt zur Begründung seiner Lesart (vgl. Anmerkung 306, S. 147) UT 127 = CTA 16 (VI) = II K (KRT C in ANET): 34f. (‖ 46f.;50f.) an:
lttpt tpt qṣr npš
km aḫt ʿrš mdw
' Du bist nicht Richter für die Gerichtssache des Elenden,
weil du ein Bruder des Krankenlagers geworden bist.'
(Studien, 32; GINSBERG, ANET, 149).

ודרכיהי אבד 4.5.3.

כרכו עבי בבלי הרעת 4.6.1.

כי־אתה[414] הרעת באפת 4.6.2.

ואבאכאך מבהו לי 4.6.3.

ותשבח תודות אלהיך 4.6.4.

אשבח בביד גם־אני 4.6.5.

כרכם בן הטאו־לי 4.7.1.

כבורם בקלון[415] אמיר 4.7.2.

---

414 Zum Parallelismus *at* // *an* "du/ich" (par 1 Kg 18,36; Ps 39,10f.; 55,24; 89,27f.) vgl. 3 Aqht rev = CTA 18 = III D (AQHT B in ANET): 24: Thou'rt my brother, and I [thy sister]... (DAHOOD, RSP I, 130; GINSBERG, ANET, 152).

415 Zum Wortspiel כבד/קלן als Gottesbezeichnung für JHWH/Ba'al vgl. bezüglich Môt UT 51 = CTA 4 = II AB: VIII: 26-29:
lp'n mt hbr wql
tštḥwy wkbd hwt
' Zu Füßen Mots neigt euch und fallt nieder;
Werft euch nieder und ehrt ihn.'
(KUHNIGK, Studien, 42f.; GINSBERG, ANET, 135);
Ebenso unter anderem Kontext UT 49 = CTA 6 = I AB: I: 8-10 (zu Ba'al); UT 51 = CTA 4 = II AB: IV: 25f. (zu 'El); 'nt = CTA 3 = V AB: III: 6f. (zu 'Anat); VI: 18-20 (zu Kôṯar); 2 Aqht = CTA 17 = II D (AQHT A in ANET): VI: 50f. (zu 'El); 'nt: pl.IX = CTA 1 = VI AB: III: 2f.

4.8.1. חטאת[416] עמי יאכלו

4.8.2. ואל־עונם ישאו נפשו

4.9.1. והיה עם ככהן

4.9.2. ופקדתי עליו דרכיו

4.9.3. ומעלליו אשיב לו[417]

4.10.1. ואכלו ולא ישבעו

4.10.2. הזנו ולא יפרצו

4.10.3. כי את יהוה עזבו לשמר

4.11.1. זנות ויין ותירוש יקח־לב

Das folgende Kapitel hat die allgemeine Funktion der דרשה im kanaanäischen Kult zum Thema und ihr Verhältnis zum Priester im Besonderen. Im vorhandenen Text 4,4-11 wird zwar nur von זנה gesprochen. Da die Redaktion von Hos beide

---

416 KUHNIGK vermutet hier unter Berufung auf 1 Kg 5,25 und Ps 81,17 *ḥiṭṭâh* 'Weizen' statt *ḥaṭṭa't* 'Sünde' und führt zum Vergleich den Parallelismus von *akl* und *ḥṭṭ* in Krt = CTA 14 = I K (KRT A in ANET): 81f. an: *'db akl lqryt ḥṭṭ lbt ḥbr* 'Bereite Korn für die Stadt, Weizen für das Hauswesen von Ḫbr (Studien, 45f.; GINSBERG, ANET, 143).

417 Zum Parallelismus von *l* / *'al* vgl. UT 608 = U5 V8 (573): 7f.9.19: *isp špš l hrm ġrpl 'l arṣ* 'Dunkelwerden der Sonne auf den Bergen, Wolkendunkel über der Erde' (KUHNIGK, Studien, 46f.).

Ausdrücke jedoch synonym gebraucht, halten wir es für legitim, diesen Text trotzdem zum Status der זנה heranzuziehen.

Wir halten an dieser Stelle noch einmal fest, dass bezüglich Hoseas Ehefrau Gomer eine Rolle als Kultprostituierte nicht nachgewiesen werden kann. Bestenfalls lässt sie sich als Kultdienerin im Sinne der akkadischen *qadištum* bezeichnen.

Diese redaktionsgeschichtliche Analyse setzt die in Kapitel II angestellten Überlegungen zur literarischen Struktur dieser Verse fort.

Ein Vergleich von Hos 4,4-11 mit der altorientalischen Literatur führt neben den literarischen Parallelen von *at/an* und *t/'at*[418] vor allem die Wortwahl der Gottesbezeichnungen für JHWH und Ba'al in 4,7 zu Tage. Diese für die alttestamentliche Redaktion typische Bezeichnung Ba'als als כבוד hat eventuell ihren geistigen Ursprung in der altorientalischen Literatur (*ql*) und wurde für den Kontext in Hos adaptiert.

Die Parallelisierung von קדש und זנה ist, wie in Abschnitt 1.4. dargelegt, auf die inneralttestamentliche redaktionelle Arbeit zurückzuführen. Daher werden wir keine Parallelen dieses Wortspiels in altorientalischer Literatur finden, schon gar nicht in Verbindung mit כהן. Es gibt allerdings Texte, die auf das Verhältnis der ugaritischen *qdš/qdšt* zum Priester und ihre Rolle im Kult schließen lassen.

---

418 Siehe Anmerkungen 414 und 417, S. 226f.

Daneben sind auch die Kultbediensteten in der altorientalischen Literatur der Lächerlichkeit preisgegeben: KAI 37 beschreibt einen Kultdiener als *klb* 'Hund', eine Identifizierung, die wir in Dt 23,18f. wiederfinden[419]:

18 *Unter den Töchtern Israels darf es keine Hierodule (קְדֵשָׁה) geben, und unter den Söhnen Israels darf es keinen Hierodulen (קָדֵשׁ) geben.*

19 *Du darfst Hurenlohn (אֶתְנַן זוֹנָה) und Hundegeld (מְחִיר כֶּלֶב) zur (Erfüllung) irgendeines Gelübdes nicht in das Haus Jahwes, deines Gottes bringen; denn sie beide sind Jahwe, deinem Gotte, ein Greuel.*

In einigen ugaritischen Verwaltungslisten (UT 63 = CTA 77; UT 81 = CTA 75; UT 82 = CTA 76; UT 113 = CTA 71) erscheinen männliche *qdšm* (pl.) in Zusammenhang mit *khnm*. Die *qdšm* sind hier jedoch nicht als männliche Prostituierte zu verstehen, wie dies nach biblischem Verständnis naheläge, sondern nach Mayer GRUBER als kultische Sänger.[420] Ein ähnlicher Zusammenhang von Priestern, Sängern und *qdšt* findet sich in einem Text über die Einsetzung von

---

419 Vgl. GRUBER, *Qadeš*, 167-176.

420 Vgl. ebd. Im gleichen Artikel verwehrt er allerdings der קְדֵשָׁה in Dt 23,18 die gleiche Ehre: *Let there be no prostitute (קְדֵשָׁה) from among Israelite women, and let there be no* קָדֵשׁ *(= Canaanite cultic singer) from among the Israelite men.* (Siehe Zusammenfassung des im Hebräischen geschriebenen Artikels). Er modifiziert diese Aussage später in seinem bereits in Kapitel II erwähnten Artikel GRUBER, *qdešâh*.

Priestern in Emar. DIETRICH übersetzt den Terminus *qdš* hier mit 'Geweihte'.[421] Von irgendwelcher Form von Kultprostitution ist im Text nicht die Rede.

3.2.1. Eine Redaktionsgeschichte für Hos 4,4-11

Gale YEE schreibt den größten Teil dieser Verse dem Endredaktor zu, mit Ausnahme der Zeilen 4,4 (ohne יהוה) und 4.5.3., für die sie Hoseas Autorenschaft annimmt. Die Zeilen 4.5.1.-2. und 4.6.2.-5. ordnet sie dem ersten Redaktor zu.[422]

Martti NISSINEN teilt den Text ebenfalls in zwei Redaktionsschichten, sowie den späteren Einschub 4,5, ein. Innerhalb seines fünfgeteilten Redaktionsschemas sind die Verse 4,4.9f. und 4.6.2.-5. Teil der Schicht II, die er der Redaktion von DtrN zuordnet. Im ihrem Mittelpunkt stehe die dtr. Bundestheologie, die die Gotteserkenntnis als eine Aufgabe der Priester hervorhebt, der sie allerdings nicht nachgekommen seien.[423] Die Verse 4.6.1. und 4,7f.11 seien nach NISSINEN der immer noch deuteronomistischen Schicht III zuzuordnen, die der Schicht II unmittelbar folge. In deren Zentrum habe eine moralisierende Kultkritik

421 Vgl. DIETRICH, Einsetzungsritual, 78f.

422 Vgl. YEE, Composition, 315.

423 Vgl. ebd.; NISSINEN, Prophetie, 204f.

gestanden, die vor allem für die Metaphorik der hurenden Priester und Schwiegertöchter in 4,14 verantwortlich sei.[424]

Unser Versuch einer Redaktionsgeschichte basiert auf den Beobachtungen des Kapitels II, Abschnitt 2.4. Die bereits von den früher behandelten Texten bekannte Dreiteilung der Redaktionsschichten lässt sich auch in Hos 4,4-11 fortsetzen, da die jeweiligen Redaktionen unterschiedlich motiviert sind und ein jeweils anderes Ziel verfolgen:

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

4.4.1. אך איש אל־ירב

4.4.2. ו אל־יוכח איש

4.4.3. ו עמך כמריבי כהן

4.5.1. ו כשלת היום

4.5.2. *ו כשל גם נביא עמך* לילה

424 Vgl. ebd. 217f.

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

4.5.3.	ורביתי אמר
4.6.1.	כרמו עמי מבלי הרעת
4.6.2.	כי־אתה הרעת באסת
4.6.3.	ואמאסאך מכהי לי
4.6.4.	ותשכח תורת אלהיך
4.6.5.	אשכח בניך גם־אני
4.7.1.	[כרבם כן חטאו־לי
4.7.2.	כבורם בקלון אמיר
4.8.1.	חטאת עמי יאכלו
4.8.2.	ואל־עונם ישאו נפשו]
4.9.1.	*והיה כעם ככהן*
4.9.2.	*ופקדתי עליו דרכיו*
4.9.3.	*ומעלליו אשיב לו*
4.10.1.	*ואכלו ולא ישבעו*
4.10.2.	*הזנו ולא יפרצו*

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

[illegible] 4.10.3.

[illegible] 4.11.1.

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

Hos 4.4-11

4 **Niemand will anklagen und schelten, doch mit dir will ich rechten,**

o Priester.

5 **Du wirst straucheln bei Tag und bei Nacht,**

es wird straucheln auch der Prophet mit dir.

Du vernichtest dein Volk. A

6 Es wird vernichtet mein Volk, A'

weil es keine Erkenntnis hat. B

Weil du die Erkenntnis verworfen hast. B'

Ich verwerfe dich, dass du nicht mehr Priester

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

seiest. C

Weil du das Gesetz deines Gottes vergessen hast,

werde auch ich deine Söhne vergessen. C'

7 [Alle, soviel sie auch seien, haben gesündigt an mir;

Sie haben vertauscht die Schande gegen ihre Glorie.

8 Von der Sünde meines Volkes nähren sie sich, und

auf seine Schuld richten sie ihre Gier.]

9 *Wie dem Volke, so wird es dem Priester ergehen:* A'

Ich werde ihn züchtigen ob seiner Wege A

und ihm vergelten sein Tun. B

10 *Sie sollen essen und doch nicht satt werden,* B'

der Unzucht frönen und sich doch nicht vermehren, C

denn Jahwe haben sie verlassen (um sich hinzugeben) C'

11 [*der Unzucht...*]

Wie in Kapitel II erläutert, haben wir für einen Teilabschnitt der Verse 6 und 9f. eine poetische Strukturierung etabliert. Es ist daher wahrscheinlich, dass diese Struktur auch eine homogene Einheit darstellt.

Die Zeilen 4.4.1.-4.5.2. bilden eine allgemeine Anklageformel, die als Anklage

gegen Priester und Propheten adaptiert wurde. Es ist nicht mehr festzustellen, ob diese Zeilen direkt auf Hosea zurückzuführen sind. Es fehlt trotz seiner Direktheit am typisch hoseanischen 'kombattiven' Element. Sie bilden allerdings den literarischen Kern dieses Abschnittes. Wir ordnen 4.4.1.-4.5.2. eher als eine Standardanklageformel unbekannter Herkunft ein, der den Priestersprüchen als Einführung dient (im Text **fett** gedruckt).

In Abschnitt 1. wird dem erstem Redaktor das Wortspiel von זנה/זנות zugeschrieben, weil es diesem um die Bloßstellung des synktretistischen Kultes ging. Sein Thema ist die Verehrung JHWHs mit falschen Mitteln, zu einer Zeit der erhöhten Konkurrenzsituation zwischen JHWH und der kanaanäischen Religion. Eine wie immer geartete Verwendung kanaanäischer Elemente im JHWH-Kult kommt indirekt einer Verehrung von kanaanäischen Göttern und Göttinnen gleich. Aus dem gleichen Grund schreiben wir zumindest die Struktureinheit der Verse 9f. ebenso dem frühexilischen ersten Redaktor zu. Dort geht es wiederum um eine falsche Kultpraxis, die hier mit זנה 'Unzucht treiben' umschrieben wird (im Text *kursiv* geschrieben).

Die Frage ist nun, ob auch die zweite poetische Struktureinheit der Verse 4.5.3.-4.6.3. zum gleichen Redaktor gehört. Hierbei ist zunächst ein Themenwechsel festzustellen. Im vorigen Abschnitt ist von einer falschen Kultpraxis in einer Konkurrenzsituation die Rede, während Hos 4,5c.6 das Endresultat, den diese

falsche Kultpraxis hervorgebracht habe, schon vorwegnimmt, die Eroberung Israels nämlich. Dies sei als Folge des verwerflichen und sündhaften Tuns der Priester geschehen, die dem Volk den rechten Weg zur Erkenntnis und Verehrung JHWHs vorenthalten habe. Wie bereits angedeutet, entspricht die Nicht-Erkenntnis JHWHs dem Tod des gesamten Volkes, was durch das Vergessen Israels durch JHWH noch unterstrichen wird. Diese Argumentationslinie entspricht ganz und gar dem nachexilischen zweiten Redaktor, der aus einer rückblickenden Perspektive die Priester verurteilt und ihnen pauschal die Verantwortung am Untergang Israels zuschiebt (im Text einfach gedruckt).

Die Verse 7f. haben das gleiche moralisierende Thema zum Inhalt, passen allerdings nicht in den poetischen Stil der vorangegangen Verse. Sie dürften deshalb zwar in die gleiche Redaktionsperiode einzuordnen sein, stammen aber nicht unbedingt vom selben Autoren der Verse 6 und 5.3.

Zu erwähnen ist noch der Gebrauch des Ausdruckes בַּעַל (4.7.2.). Die Versuchung ist groß, hier eine Identifizierung mit Ba'al anzunehmen und den Vers damit dem Ersten Redaktor zuzuschreiben. Der Kontext von 4,7f. macht allerdings deutlich, dass hier nicht konkret von Ba'al die Rede ist und mit einem derogativen Ausdruck belegt wird, sondern allgemein von den Verfehlungen der Vergangenheit, die für das Unheil und die Schuld Israels verantwortlich gemacht werden. Diese Abstraktheit zeigt eine größere Distanz zu den eigentlichen Geschehnissen an, weswegen wir die gesamten Verse 7f. dem zweiten Redaktor

zuschreiben.[425]

3.3. Das Vorkommen einer Göttin in Hos

Hos 9,10-14:

9.10.1. כענבים המדבר

9.10.2. בצאתי ישראל

9.10.3. כבכורה בתאנה בראשיתה

9.10.4. ראיתי אבותיכם

9.10.5. המה באו בעל־פעור

9.10.6. ויבדרו לבשת[426]

9.10.7. ויהיו שקוצים כאהבם

9.11.1. אפרים כעוף

9.11.2. יתעופף כבוד

9.11.3. מלדה ומבטן ומהריון

425 Diese Einordnung wird von der Verwendung des gleichen Wortpaares בבר/קלון Spr 13,18 bestätigt. (DAHOOD in RSP I, 325).

426 Zur Verbindung von *bṯ* + *b'l* vgl. UT 68 = CTA 2 IV = III AB A: 28.31: *'For shame, O Puissant [Baal].....Puissant Baal was ashamed...'* (DAHOOD, RSP III, 51; GINSBERG, ANET, 131).

9.12.1. כי אם־יגרלו את־בניהם

9.12.2. ושכלתים באדם

9.12.3. כי־גם־אוי להם

9.12.4. בשורי[427] בהם

9.13.1. אפרים באשר־ראיתי

9.13.2. לצור עתולה בנוה

9.13.3. ואפרים להוציא

9.13.4. אל־הרג בניו

9.14.1. תן־להם יהוה מה־תתן

9.14.2. תן־להם רחם משכיל

9.14.3. ושדים[428] צמקים

Hos 14,9:

14.9.1. אפרים מה־לי עוד לעצבים

---

427 Zur Verbindung von *šr* + *'p* ('reisen + fliegen') vgl. UT 124 = CTA 22B = III Rp B: 11:
tdd 'nt ṣd Anath the Hunter roams;
tštr 'pt šmm the Flyer of Heaven travels.
(DAHOOD, RSP III, 137. 168).

428 Zur Parallele *šd // rḥmy* vgl. UT 52 = CTA 23 = SS 13: 28: *wšd šd ilm šd aṯrt wrḥm[y]* "O breast, breast of gods, breast of Asherah and the one of womb!" In diesem Zusammenhang ist diskutiert worden, ob *rḥmy* als Synonym für 'Anat angesehen werden könne. Diese Vermutung wird von DAHOOD allerdings abgelehnt. (RSP III, 156f.)

14.9.2. אני עניתי ואשורנו[429]

14.9.3. אני כברוש רענן

14.9.4. ממני פריך נמצא

Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit der in Kapitel II nur kurz angerissenen Frage, ob in Hos von einer dort nicht genannten Göttin die Rede sein könne. Der Grund, warum diese bereits mehrfach untersuchte Fragestellung[430] in diese Untersuchung aufgenommen wurde, ist die Tatsache, dass Ba'al im Alten Testament als Einzelgott herausgestellt wird. Dies widerspricht den übrigen altorientalischen Mythen, in denen Ba'al mit 'Anat bzw. 'Aṯtart liiert ist und beide auch entsprechend als Paar verehrt werden, wie dies ist für eine auf der zyklischen Fruchtbarkeit des Landes basierenden Religion verständlich ist.

Hos 9,10-14:

Trotz der Spärlichkeit an Informationen über das auf dem Berg Pe'or befindliche Heiligtum[431] בית פעור (par Dt 3,29; 4,46; 34,6; Jos 13,20)[432] sei hier doch

---

429 KUHNIGK weist auf die Verwandtschaft von שור 'erscheinen, sehen' mit der ugaritischen Wurzel *ḏrt* 'Erscheinung, Traum' hin. (Studien, 157.). COOPER hält eine Ähnlichkeit zwischen der kanaanäischen Göttin Aschera und der ugaritischen *Aṯtrt* für möglich (RSP III, 347.401). Der Kult der *'nt* vermische sich jedoch mit dem Kult der *'ṯtrt* (RSP III, 400).

430 Zuletzt FREVEL, Aschera, 255-352.

431 Zur Terminologie *Haus Gottes* siehe u.a. Menahem HARAN, Temples and Cultic Open Areas as Reflected in the Bible, in: BIRAN, Colloquium, 31-37.

der Versuch unternommen, eine etwas abweichende Interpretation bezüglich der Verwendung des Ausdruckes בעל in Verbindung mit Ba'al herzustellen.

Ein Einblick in die Art und Weise der Verehrung von Gottheiten auf Höhenheiligtümern und Berghöhen im Alten Orient macht klar, dass in solchen Heiligtümern bis in hellenistische Zeit hinein jeweils ein bestimmtes Gottespaar verehrt wird, das für die Fruchtbarkeit des umliegenden Landes verantwortlich ist. Sowohl aus Syrien[433], als auch aus Kreta[434] sind solche Doppelverehrungen bekannt. Aus diesem Grund ist es möglich, dass es auch auf dem Berg Pe'or zu einer solchen Doppelverehrung von Ba'al und seiner Paredra gekommen ist. Die Bezeichnung בשת kann sich daher genauso auf seine Partnerin bezogen haben. Leider ist eine genaue Identifizierung einer solchen Göttin wegen des Befehls zur Auslöschung der Gottesnamen Hos 2,19 nicht mehr gegeben werden. Es dürfte sich aber je nach zeitlicher Einordnung entweder um 'Anat oder 'Aṯtart gehandelt haben.

Für diese Interpretation spricht vor allem der Kontext von 9,11-14, in dem JHWH gerade den weiblichen Aspekt der Fruchtbarkeit verurteilt.

---

432 Siehe u.a. de MOOR - MULDER, בעל, 720.

433 Vgl. Colette JOURDAIN-ANNEQUIN, Héraclès-Melqart à Amrith. Recherches iconographiques. Contribution à l'étude d'un syncrétisme, Paris (Librairie orientaliste Paul Geuthner) 1992.

434 Vgl. Doro LEVI, Features and Continuity of Cretan Peak Cults, in: BIRAN, Colloquium, 38-46, hier 42f.

Die Kombination von *b ʿl* und *bt* ist zwar aus der ugaritischen Literatur bekannt, könnte aber von der Redaktion bewusst eingesetzt worden sein, um den Eindruck entstehen zu lassen, ב beziehe sich auf den in der Ortsbezeichnung enthaltenen Gottesnamen.

Hos 14,9:

In Kapitel II wurde die These einer Assimilierung der Göttinnen ʿAnat und ʿAṯirat als Tätigkeiten JHWHs (14.9.2.) diskutiert.

Bei aller Ähnlichkeit von עניתי ואשרנו mit den gleichnamigen Göttinnen muss jedoch unabhängig von ihrer literarischen Bedeutung zunächst die Frage gestellt werden, warum der nach YEEs Redaktionsgeschichte gleiche Redaktor, der sich in Vers 2,19 die Ausradierung der 'Namen der Baʿale' (bzw. der Namen der Göttinnen) aus der Geschichte zum Ziel gesetzt hat, eben jene, wenn auch verschlüsselt, mit JHWH in Verbindung bringt.

Eine Untersuchung außerbiblischer Texte scheint zunächst gegen eine Interpretation von ʿAnat und ʿAṯirat zu sprechen. Es ist nämlich außer dem ugaritischen Baʿal-Zyklus[435] kein Text bezeugt, in dem die beiden Göttinnen ausdrücklich gemeinsam mit Baʿal auftreten. Dagegen sind jedoch Texte bekannt, die von einer Danksagung an 'JHWH und seiner ʿAṯirat' sprechen. Die

435 Selbst dort (*rḫm. ʿnt.* in UT 49 = CTA 6 = I AB:II 27) wird ein solcher Zusammenhang nur indirekt hergestellt und ist noch umstritten (KAPELRUD, Goddess, 36).

bekanntesten darunter sind sicherlich die Funde von Elephantine, die jedoch erst ins 5. Jahrhundert v. Chr. datiert werden, sowie von Kuntillat Ajrud aus dem 9.-8. Jahrhundert. Auch wenn über die Qualität und die Hintergründe des Verhältnisses von JHWH und ʿAširat wenig bekannt ist,[436] dürfte zumindest soviel klar sein, dass beide durchaus in einem Atemzug genannt werden konnten. Ein Blick in die Redaktionsgeschichte von Vers 14,9 kann uns hier vielleicht weiterhelfen.

3.3.1. Eine Redaktionsgeschichte für Hos 9,10-14; 14,9

Hos 9,10-14

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

כענבים חבמדבר	9.10.1.
מצאתי ישראל	9.10.2.
כבכורה בתאנה	9.10.3.

436 Ze'ev MESHEL nimmt für Kuntillat Ajrud einen nordisraelitischen Einfluss an, der sich über die Feldzüge des Königs Joachaš dorthin ausgebreitet hat (Ze'ev MESHEL, Two Aspects in the Excavation of Kuntillat ʿAgrud, in DIETRICH - KLOPFENSTEIN, Gott, 99-104; 102f.). Siehe auch WENNING, Paredros.

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

בראשיתה

9.10.4. ראיתי אבותיכם

9.10.5. המה באו בעל־פעור

9.10.6. וינזרו לבשת

9.10.7. ויהיו שקוצים כאהבם

9.11.1. אפרים כעוף

9.11.2. יתעופף כבודם

9.11.3. מלדה ומבטן ומהריון

9.12.1. כי אם־יגדלו את־בניהם

9.12.2. ושכלתים מאדם

9.12.3. כי־גם־אוי להם

9.12.4. בשורי מהם

9.13.1. אפרים כאשר־ראיתי

9.13.2. לצור שתולה בנוה

9.13.3. ואפרים להוציא

9.13.4. אל־הרג בניו

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

תולהם יהוה מהתתו	9.14.1.
תולהם רחם בעכול	9.14.2.
ועדים צמקים	9.14.3.

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

10 *Wie Trauben in der Wüste, so fand ich Israel. Wie die ersten Früchte*

am Feigenbaum

so schaute ich eure Väter. Sie kamen nach Ba'al-Pe'or und weihten sich der Schande und wurden mir ein Greuel wie ihr Buhle.

11 **Ephraim ist wie ein Vogelschwarm, mit seiner Herrlichkeit ist es aus. Es gibt keine Geburt, keine Schwangerschaft, keine Empfängnis mehr.**

12 **Auch wenn sie Söhne großziehen, ich nehme sie ihnen weg im Mannesalter. Und wehe ihnen selbst, wenn ich mich von**

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

ihnen wende!

13 **Ephraim, so wie ich es schaute, macht seine Kinder zum Jagdwild, Ephraim muss seine Kinder zum Schlachten hinführen.**

14 Gib ihnen, Jahwe - was willst du denn geben -, gib ihnen unfruchtbaren Mutterschoß, vertrocknete Brüste!

Bezüglich der Redaktionsgeschichte folgen wir der Einteilung von YEE.[437] Sie betrachtet die Verse 10, 11-13 sowie 14 als literarische Einheiten, die wir hier leicht modifizieren.

Die Verse 11-13 stellen in der Tat den Ursprungstext dar, um den herum der Spruch 10-14 entwickelt wurde. Ob dieser Grundtext direkt auf Hosea zurückgeht, wie YEE vorschlägt, bleibt noch dahingestellt. Es fehlt die aggressive Rhetorik Hoseas und auch der Gebrauch des Namens Ephraim deutet eher auf eine spätere Zeit als das 8. Jahrhundert hin (im Text **fett** gedruckt).

437 Vgl. YEE, Composition, 316.

Vers 10 hat die für den ersten Redaktor (im Text *kursiv* gedruckt) typische Kultkritik Israels zum Thema. NISSINEN[438] beurteilt die Zeilen 9.10.5.-7. zwar als spätere Einschübe, jedoch verliert Vers 14 dadurch den Zusammenhang mit dem übrigen Text. Außerdem ist Vers 10 als Sinneinheit durchaus kohärent. Lediglich die Erwähnung von בַּעַל־פְּעוֹר fällt aus dem Rahmen und dürfte eher der zweiten Redaktion zuzuschreiben sein.

Hos 9,14 verkündet das Urteil über Israel: ein unfruchtbarer Mutterschoß und vertrocknete Brüste bedeuten letztlich den Tod Israels als Folge seiner Verfehlungen. Das gilt insbesonders, wenn noch die aus der ugaritischen Literatur bekannten Parallelen herangezogen werden (siehe Anmerkungen zum hebräischen Text). Ein derartiger Urteilsspruch, der die moralischen Konsequenzen des Handelns Israels aufzeigt ist beim zweiten Redaktor anzusiedeln (im Text einfach gedruckt). Dafür spricht auch, dass 9,14 den Vers 13 fortsetzt und abschließt.

Hos 14.9[439]

Erster Redaktor

אפרים מה־לי עוד לעצבים 14.9.1.

---

438 Vgl. NISSINEN, Prophetie, 315.

439 Für diesen Vers wird die deutsche Einheitsübersetzung herangezogen.

אנכי עניתי ואשורנו	14.9.2.
אנכי כברוש רענן	14.9.3.
ממני פריך נמצא	14.9.4.

Erster Redaktor

9 *Was hat Ephraim noch mit den Götzen zu tun? Ich, ja, ich erhöre ihn, ich schaue nach ihm. Ich bin wie der grünende Wacholder, an mir findest du reiche Frucht.*

Eine Erklärung, die die oben genannte Frage zur Genüge beantwortet, lässt sich aus der Stellung von Vers 14,9 im Gesamtwerk des Hoseabuches und seiner Kultkritik ableiten. Abgesehen von dem der Weisheitsliteratur zugeschriebenen Vers 14,10 bildet Hos 14,9 quasi den Abschluss des Gesamtwerks Hoseas im Sinne derjenigen Redaktion, deren Ziel es ist, eine Identifizierung JHWHs mit kanaanäischen Symbolen zu verhindern. Dazu zählen unter anderem Stier- und andere 'von Menschenhand geschaffenen' Kultbilder (מעשי ידינו), wie dies in Vers 14,4 noch einmal herausgestellt wird. Die im gleichen Atemzug genannte Ablehnung Assurs als Schutzmacht verweist eher auf einen früheren Autoren als eine nachexilische Redaktion. Daher plädieren wir eher für den Ersten Redaktor (*kursiv* gedruckt) als geistigem Urheber.

עבי חי ו אשר רבו kann so als Erklärung von עצבים angesehen werden, das an dieser Stelle bewusst eingesetzt wird. Zugleich wird mit dem Vers 9 deutlich, wem die Kultkritik Hoseas wirklich gilt, nämlich nicht dem einfach zu integrierenden Ba'al, sondern den beim gewöhnlichen Volk beliebten Göttinnen und ihren Symbolen. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass hier 'Anat und 'Aṯirat gemeinsam zur Sprache kommen. Erstere symbolisiert die Fruchtbarkeit des Landes und die zweite die Mütterlichkeit. Beides sind diejenigen Charakterzüge, die es gleichzeitig zu bekämpfen und zu integrieren gilt, wie es die Zeilen 14.9.3.-4. abschließend versuchen.[440]

4. Zusammenfassung und Ergebnis

Es galt, in diesem Kapitel eine Art Gegenprobe zu den in Kapitel II angestellten Untersuchungen zur 'Umdrehbarkeit' biblischer und hier speziell hoseanischer Aussagen über die kanaanäische Religion anzustellen. Hierbei wurden die bereits behandelten Themenbereiche der Ehe Hoseas, der Bilderkritik, sowie Fragen zum Gottesnamen sowie der Existenz einer Göttin mit, wenn immer möglich, zeitgenössischen außerbiblischen literarischen oder ikonographischen Quellen verglichen. Das Ziel war es, einerseits die in Kapitel II aufgestellten These anhand 'neutraler' Quellen zu verifizieren und über die Erstellung einer Redaktionsgeschichte festzustellen, in welcher Zeitperiode eine mögliche Inversion

440 Vgl. WACKER, Figurationen. 298f.

kanaanäischer Inhalte stattgefunden haben mag, bzw. welcher Redaktor für welche Inversion verantwortlich sei.

A) Die semantische Gleichstellung des Begriffes *qadištum* (akk.) bzw. קדשה mit dem abwertenden זנה in Hos 1-4 wird durch einen Vergleich mit altorientalischen Rechtssammlungen, speziell zum Ehe- und Scheidungsrecht, bestätigt. Auch wenn diese Rechtssammlungen vom Hoseatext zeitlich zum Teil beträchtlich auseinanderliegen, besteht doch ein gewisser Anteil an Konvergenz zwischen biblischer und außerbiblischer Rechtsauffassung zum Thema Ehe und Scheidung, um hier Gemeinsamkeiten feststellen zu können. Weiterhin besteht die Möglichkeit, dass die exilischen Redaktoren des Hoseabuches vom herrschenden babylonischen Kult beeinflusst waren und diese Gefahr zum Synkretismus das auslösende Motiv für die scharfe Kultkritik an der kanaanäischen Religion gewesen ist.

Auf Hoseas Ehefrau Gomer bezogen, bedeutet dies, dass ihre Bezeichnung als אשת זנונים (1,2) auf den akkadischen Begriff *aššat qadištim* zurückzuführen sei. Dieser Ausdruck bedeutet nichts anderes als 'verheiratete Kultdienerin' und ist als Beweis für die Existenz einer ausgesprochenen Kultprostitution in der kanaanäischen Religion unzureichend.

B) Bezüglich der Kritik Hoseas an der kanaanäischen Bilderverehrung hat unsere Untersuchung bestätigt, was schon von anderer Stelle bekannt ist: Die vehemente

Absprechung jeglicher Göttlichkeit der kanaanäischen Gottesbilder ist vielmehr ein Indiz für deren Wichtigkeit im kanaanäischen Kult. Dies gilt besonders für Hoseas bevorzugtes Objekt der Kritik, das Stierbild von Bethel. Während der Stier als Symbol des Wettergottes Ba'al im altorientalischen Raum gut dokumentiert ist, wird in Hos durch die Parallelisierung von עגל und חרש der rein menschliche Ursprung der Stierbilder herausgestellt. Für dieses Wortspiel gibt es in altorientalischer Literatur bezeichnenderweise kein Äquivalent.

C) Die Auslöschung von Namen zwecks Tilgung aus der Geschichte ist nicht nur eine in altorientalischer Zeit bekannte Praxis (babylonischer *Enuma eliš*-Mythos, Echnaton in Ägypten), sondern wird bis in heutige Zeit in politisch oder religiös motivierten Auseinandersetzungen als Mittel verwendet, einen Gegner auszuschalten.

D) Im gesamten Hoseabuch ist zwar nie explizit von einer bestimmten Göttin die Rede, jedoch besteht im Anschluss an Hos 2,19 die Möglichkeit, dass die Erwähnung von Göttinnen durch eine spätere Redaktion herausgefiltert wurde und nur durch versteckte Hinweise wie Hos 9,10-14 oder 14,9 überleben konnte. Das Fehlen einer Göttin wird allgemein damit begründet, dass sie für Hoseas Prophetie nicht relevant gewesen sei. Texte aus Kuntillat Ajrud und Khirbet el-Qom bestätigen aber zumindest die Existenz einer ʿAṯirat-Verehrung im palästinischen Raum.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

1. Zusammenfassung der vorliegenden Arbeit

Im Rahmen dieser Arbeit ging es uns um die Frage, inwieweit ein Zugang zur kanaanäischen Religion über das Alte Testament gefunden werden könne, ohne in die bisher üblichen Denkkategorien von schwarz-weiß oder gut-schlecht zu verfallen. Diese besagen, grob ausgedrückt, die JHWH-Religion sei die gute und die kanaanäische Religion die schlechte Religion gewesen und demgemäß wurden beide dann bis in unsere Zeit beurteilt.

Nun wissen wir aus den archäologischen Grabungen dieses Jahrhunderts im nahöstlichen Raum, dass die kanaanäische Religion nicht nur ein Eigenleben geführt hat, sondern als solche auch von den eingewanderten Israeliten anerkannt wurde. Es kam zu sehr ausgeprägten Synkretismen, zu denen im Verlauf der Geschichte die Propheten der JHWH-Religion in immer schärferem Maße Stellung nahmen.

In gleicher Weise, in der sich die ursprünglich orale Tradition des Prophetentums in Schriftgut verwandelte, wurden die Originalworte der Propheten durch die persönliche Sichtweise der jeweiligen Redaktoren ergänzt, mit jeweils unterschiedlicher Zielrichtung. Eines war den Propheten und Redaktoren jedoch gemeinsam: die Bekämpfung der kanaanäischen Religion bis hin zur vollständigen

Eliminierung. Ein Großteil der Aussagen im Alten Testament über die kanaanäische Religion ist von dieser Grundhaltung dominiert und lässt deshalb kein neutrales Urteil über das Wesen der kanaanäischen Religion zu.

Eine Methode der retrospektiven Bekämpfung eines politischen oder religiösen Gegners besteht in der Umkehrung seiner Inhalte ins Gegenteil. In unserem Zusammenhang bedeutet dies z.B., dass Elemente der kanaanäischen Religion, die eine lebensspendende Bedeutung hatten, nun als todbringend für einen potentiellen israelitischen Verehrer dargestellt werden.

Vor diesem Hintergrund war es Ziel der Untersuchung zu überprüfen, ob und inwieweit durch eine Re-inversion der ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubten kanaanäischen Religionselemente ein wahrhaftigeres Bild der kanaanäischen Religion gezeichnet werden könne als dies durch einen analogen Vergleich mit außerbiblischen Quellen der Fall ist. Die stammen zum größten Teil nicht aus der gleichen Region oder dem gleichen Zeitraum. In einem zweiten Schritt galt es, wenn möglich festzustellen, welche Redaktionsschicht für welche Inversion verantwortlich zeichnet. Dieses Unterfangen wurde in drei Schritten in Angriff genommen:

1. Zunächst wurden die bisher bekannten Ergebnisse zum Thema 'Kanaanäischer Religion' nach der herkömmlichen Methode am Beispiel des ugaritischen

Pantheons aufgezeigt:

Das ugaritische Pantheon präsentiert sich als ein komplexes Beziehungsgeflecht der einzelnen Götter und Göttinnen untereinander mit einerseits klar abgesteckten Kompetenzen, andererseits jedoch auch mit permanenten Ränken um die Königswürde.

ʾEl und ʾAṯirat werden allgemein als das oberste Gottespaar anerkannt. Ihre Kompetenzen als Schöpfer- bzw. Muttergottheit sind unumstritten. Darunter kommt es jedoch zu einem andauernden Streit um den Königsthron im ugaritischen Pantheon, der in einer Pattsituation der Mächte des Lebens und des Todes endet:

Zunächst wird der das Chaos und das Meer repräsentierende Gott Yamm vom ordnenden Wettergott Baʿal bezwungen, der daraufhin die rechtmäßige Königswürde einklagt. Môt, der Gott der Unterwelt und der Trockenheit, tötet Baʿal, was ʾEl als oberste Ordnungsmacht auf den Plan ruft. Ein Gott des Todes kann schlecht mit der Königswürde ausgestattet werden, was mit dem Bau eines Tempels bzw. eines Palastes verbunden wäre. Nach einem erfolglosen, kurzen Intermezzo des Gottes ʿAṯtars auf dem Königsthron ergreift Baʿals Partnerin und Schwester ʿAnat die Initiative, steigt in die Unterwelt hinab, tötet Môt und erweckt so Baʿal wieder zum Leben. Seither sehen sich das Fruchtbarkeitspaar Baʿal und ʿAnat sowie der Gott des Todes, Môt, in einen permanenten Kampf um die Vorherrschaft im Pantheon verwickelt, den keiner von ihnen jemals

gewinnen kann, da er gleichsam das Verhältnis von Leben und Tod symbolisiert.

2. Im zweiten Schritt folgte nach der Etablierung des historischen Kontextes des Propheten Hosea eine Untersuchung derjenigen Texte des Hoseabuches, die eine Kritik an der kanaanäischen Religion beinhalten. Diese Texte waren nach den folgenden Themenbereichen geordnet: Hoseas Ehe mit Gomer, die Bilderverehrung in Israel sowie die Diskussion weiterer kultischer Elemente (die Bedeutung des Gottesnamens, Rolle der Priester, das Vorkommen einer Göttin in Hos):

Das Werk des Propheten Hoseas muss vor dem Hintergrund des Syrisch-Ephraimitischen Krieges um 730 v. Chr. und der schrittweisen Einverleibung Israels ins assyrische Großreich unter Tiglatpileser III. betrachtet werden. Nach allgemeiner Übereinstimmung gilt Hosea als ein Vertreter der Jahwe-allein-Bewegung, deren Ziel es war, JHWH als alleinigen Nationalgott Israels im monolatrischen kanaanäischen Umfeld zu etablieren.

Zugleich steht sein Wirken auch in Zusammenhang mit einer zunehmenden Gesellschaftskritik, für die vor allem der etwa gleichzeitig wirkende Prophet Amos bekannt ist. Hosea versteht es allerdings, die Ungerechtigkeiten der herrschenden Schicht mit synkretistischen Kultpraktiken in Verbindung zu bringen.

Die redaktionsgeschichtliche Betrachtung der ausgewählten Texte förderte einen

gezielten Gebrauch semantischer Wortspiele zutage, die dazu geeignet sind, einen ursprünglich positiven Begriff negativ zu besetzen, wie z.B. זנה/זנונים bezüglich der Frage nach einer vermeintlichen Tempelprostitution seiner Ehefrau Gomer oder עגל/עגל im Kontext der Verehrung des Stierbildes von Bethel. Die Aufforderung zur Auslöschung der Namen der kanaanäischen Götter und Göttinnen aus dem kollektiven Gedächtnis Israels stellt unserer Meinung nach den Höhepunkt und wahrscheinlich auch den Endpunkt in der Bewältigung synkretistischer Abweichungen im JHWH-Glauben der damaligen Zeit dar.

Auch wenn bis zu diesem Zeitpunkt noch keine konkreten Aussagen über das Wesen der kanaanäischen Religion angestellt werden konnten, die über das Stadium einer reinen Theorie hinausgingen (z.B. Hosea und Gomers Eheform), wurde jedoch klar, dass es während der Niederschrift und Redaktion des Hoseabuches zu einschneidenden Entstellungen der Realität im Sinne einer retrospektiv eingefärbten Berichterstattung gekommen ist. Die Schlussfolgerung, eine Re-inversion hoseanischer Aussagen zur kanaanäischen Religion bringe ein klareres Bild derselben, ist nach dieser redaktionsgeschichtlichen Untersuchung wohl zulässig und legitim, eine rein innerbiblische Untersuchung allein kann eine solche Theorie jedoch nicht bestätigen und benötigt daher eine Unterstützung durch nicht-biblische Zeugnisse.

3. Es erfolgte eine Verifizierung der im vorangegangen Kapitel erreichten

Ergebnisse mit außerbiblischen Quellen, ihre daraus resultierende Modifizierung sowie die Etablierung einer Redaktionsgeschichte der behandelten Texte:

Der Vergleich der Ergebnisse in Kapitel II mit außerbiblischen Texten hat trotz des zeitlichen und räumlichen Unterschiedes doch einige Konvergenzen hervorgebracht. Die wichtigste von ihnen dürfte die Identifizierung von Gomer als *aššat qadištim* (akk. für 'verheiratete Kultdienerin') sein. Diese 'Berufsbezeichnung' erscheint in Hos dann als אשת זנונים. Spekulationen über eine besondere Eheform einer Kultdienerin liessen sich allerdings nicht bestätigen.

Bezüglich der Bilderkritik fällt die Ausbeute an neuen Erkenntnissen etwas mager aus, da eine Identifizierung von Stierbild und Götzenbild, wie sie das Alte Testament vornimmt, im altorientalischen Umfeld nicht vorliegt. Dieses Fehlen bestätigt aber gerade, dass das Stierbild eine göttliche Funktion innehatte und so zur Zielscheibe prophetischer Kritik wurde.

Die Tilgung von Personen- und Gottesnamen aus dem kollektiven Gedächtnis wiederum war auch im Alten Orient eine vielfach verwandte Praxis, um sich im nachhinein eines ehemaligen politischen oder religiösen Gegners zu entledigen.

Auch wenn Hosea nie explizit von einer bestimmten Göttin als Ziel seiner Kultkritik spricht, kann aufgrund des im vorigen Absatz Formulierten davon

ausgegangen werden, dass die bei Hosea oft zitierten 'Ba'ale' nicht nur die einzelnen Ortsba'ale beinhalteten, sondern auch die nicht mehr zu erwähnenden Göttinnen. Versuche, einige dieser Göttinnen mit Namen zu nennen, konnten nur unter großem Verschleierungsaufwand betrieben werden.

Es wurden 4 Redaktionsschichten herausgearbeitet, die das Buch Hosea mit unterschiedlichen Motiven redigiert haben. Jede dieser Schicht trägt auf ihre Weise zur Inversion von kanaanäischen Religionselementen bei, die bis in heutige Zeit überlebt hat:

a) eine hoseanische Originalschicht, die die Verehrung JHWHs mit kanaanäischen Mitteln anprangert;

b) eine uns unbekannte Quelle, die seine prophetischen Äußerungen mit biographischen Details, vor allem seiner Ehe mit Gomer, ergänzt;

c) eine erste Redaktionsschicht, die in frühexilische Zeit anzusetzen ist und unter dem Einfluss des babylonischen Kultes für die Gleichsetzung der kanaanäischen Religion mit vermeintlicher Hurerei und Kultprostitution sowie der Gleichsetzung von Gottesbildern mit Menschenwerk verantwortlich ist. Zweck dieser Identifizierungen ist die Herausstellung des temporären Charakters der synkretistischen Abweichung durch

Herabsetzung der gegnerischen Religion.

d) eine zweite, nachexilische Redaktionsschicht, die moralisierend die Priesterschaft sowie das Königtum für eine verfehlte Religionspolitik und den daraus vermeintlich resultierenden Untergang Israels verantwortlich macht. Um ein eventuelles Wiederaufflammen kanaanäischer Strömungen zu verhindern, werden seine ursprünglich lebensstiftenden Elemente als todbringend eingestuft (Gleichsetzung der kanaanäischen Religion mit Ehebruch, Auslöschung ihrer Gottesnamen). Diese Redaktionsschicht ist somit weitgehend für die inhaltliche Umdrehung kanaanäischer Elemente im Alten Testament verantwortlich.

2. Schlussfolgerungen

Bezüglich unserer in Kapitel I formulierten Ausgangsthese kommen wir zu folgenden Schlussfolgerungen:

Aufgrund der redaktionellen Überarbeitung biblischer Texte, hier am Beispiel des Hoseabuches ausgeführt, und ihrer Tendenz zur Umkehrung kanaanäischer Religionselemente in ihr Gegenteil, mit dem Ziel ihrer Auslöschung aus der religiösen Geschichte Israels, ist es legitim, ein besseres Verständnis der

kanaanäischen Religion über ihre Re-inversion zu erzielen. Eine Einschränkung muss allerdings gemacht werden:

Eine alleinige Berufung auf die Re-inversion redaktionell entstellter Texte des Alten Testamentes zur Rekonstruktion kanaanäischer Religionselemente ist unzureichend. Es bedarf des Zusammenspiels von neu interpretierten biblischen Texten und außerbiblischen Quellen, um sich eine einigermaßen sichere Vorstellung von den Gegebenheiten der kanaanäischen Religion zu erlauben. Dies wurde vor allem durch die Ergebnisse des Kapitels II deutlich, die ohne die Ergänzung des Kapitels III im Bereich der Spekulation hätten verbleiben müssen. Es gelang durch einen Vergleich mit außerbiblischen Quellen die Thesen des Kapitels II entweder zu unterstützen (z.B. *aššat qadištim*, Gottesnamen, Bilderverehrung) oder als unzulänglich zu entlarven (z.B. Hoseas Eheform).

Insofern wurde die von uns ausgewählte Methodologie von biblischer Exegese und anschließendem außerbiblischem Vergleich durch die oben erwähnten Resultate bestätigt. Wir plädieren daher für eine Integration "re-interpretierter" biblischer Texte mit außerbiblischem Material, die aufgrund des Fehlens von Primärquellen über die kanaanäischen Religion ein annäherndes Bild von ihr zeichnen können.

Wie sehen die Ergebnisse im einzelnen aus?

a) Die Existenz einer sogenannten Tempelprostitution, oder gar eine Beteiligung Gomers daran, konnte sich nicht bestätigen. Hoseas Ehefrau kann lediglich als eine "verheiratete Tempeldienerin" identifiziert werden, ohne genau definieren zu können, welche Pflichten damit verbunden sind.
Ebenso ist eine Beteiligung von JHWH-Priestern am kanaanäischen Kult zwar nicht auszuschließen, es lassen sich aber keine Rückschlüsse mehr auf die Art und Weise der Beteiligung ziehen.

b) Das Stierbild ist als Symbol des Gottes Ba'al weit verbreitet. Seine Bezeichnung als "von Menschenhand geschaffen" unterstreicht nur seinen damaligen wirklichen Wert als göttlicher Repräsentant.

c) Gleiches gilt für die Erwähnung von Gottesnamen in Hos, insbesondere die der Göttinnen 'Anat und 'Aṯtart. Ihr Fehlen im Hoseabuch deutet keineswegs auf ihre Nichtigkeit hin, sondern hebt im Gegenteil noch ihre Wichtigkeit im kanaanäischen Kult hervor. Ihre Nennung im Alten Testament war jedoch den späteren Redaktoren nicht mehr genehm.

3. Ausblick

Diese Studie stellt einen Versuch dar, die biblischen Texte als Informationsquelle über die kanaanäische Religion zu verwenden. Die Aussagen, so wie sie uns überliefert wurden, werden in einen neuen Interpretationskontext gestellt und in die Gesamtheit der altorientalischen Literatur und Bilderwelt eingeordnet.

Natürlich stellt das Buch Hosea nur einen Ausschnitt der alttestamentlichen Literatur dar. Eine ähnliche Untersuchung der restlichen biblischen Literatur müsste der Vollständigkeit halber noch folgen, wobei die Schwerpunkte je nach Literaturauswahl anders gelegt werden müssten.

Wie bereits angesprochen, ist die Eliminierung einer missliebigen Kultur oder Ideologie weder ein Phänomen der altorientalischen Kultur, noch ist es auf religiöse Inhalte beschränkt. Vielmehr können wir solche Bestrebungen bis in heutige Zeit beobachten und werden immer öfter unter der Bezeichnung 'ethnic cleansing' berüchtigt. Eine Untersuchung zur soziologisch-historischen Entwicklung dieses menschlichen Verhaltens ist ebenfalls eine mögliche Fortsetzung dieser Arbeit.

LITERATURVERZEICHNIS

Die im nachstehenden Verzeichnis aufgenommenen Werke sind in der Arbeit in abgekürzter Form zitiert. Im Text werden jeweils der Verfassername, ein Kurztitel und die Seitenzahlen angegeben.

Primärliteratur und Übersetzungen

DONNER, Herbert - RÖLLIG, Wolfgang, Kanaanäische und aramäische Inschriften I - III, Wiesbaden (Harrassowitz) ⁴1979.

DUPONT-SOMMER, André - STARCKY, Jean, Les inscriptions araméennes de Sfiré (Stèles I et II), Paris (Imprimerie nationale) 1958.

ELLIGER, Karl - RUDOLPH, Wilhelm - RÜGER, H.-P. (Hgg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) 1984.

GORDON, Cyrus H., Ugaritic Manual = AnOr 35, Rom (Pontificium Institutum Biblicum) 1955.

ders., Ugaritic Textbook = AnOr 38, Rom (Pontificium Institutum Biblicum) 1965.

HERDNER, Andrée, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra - Ugarit de 1929 à 1939, 2 volumes = MRS 10, Paris (Librairie Paul Geuthner) 1963.

POHL, Alfred - FOLLET, R. (Hgg.), Codex Hammurabi. Transcriptio et versio latina = SPIB 51, Rom (Pontificium Institutum Biblicum) 1950.

PRITCHARD, James B. (Hg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton/NJ (Princeton University Press) ³1969.

ders., The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, Princeton/NJ (Princeton University Press) ²1969.

SCHEIL, Vincent, Recueil des lois assyriennes. Texte assyrien en transcription avec traduction française et index,

Paris (Librairie Paul Geuthner) 1921.

XXX, Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg (Herder) 1980.

XXX, Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes. Vollständige Deutsche Ausgabe, Freiburg (Herder) [13]1972.

Allgemeine Hilfswerke

DIETRICH, Manfred - LORETZ, Oswald, Konkordanz der ugaritischen Textzählungen = AOAT 19, Kevelaer (Butzon & Bercker) - Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1972.

FISHER, Loren R. (Hg.), Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible. Vol. I = AnOr 49, Rom (Pontificium Institutum Biblicum) 1972.

dies., Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible. Vol. II = AnOr 50, Rom

(Pontificium Institutum Biblicum) 1975.

MARCUS, David, A Manual of Akkadian, Lanham/MD - New York - London (University Press of America) 1978.

RUMMEL, Stan (Hg.), Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible. Vol. III = AnOr 51, Rom (Pontificium Institutum Biblicum) 1981.

Sekundärliteratur

AHLSTRÖM, Gösta W., Diffusion in Iron Age Palestine: Some Aspects, in: SJOT 4/1, 1990, 81-100.

ders., The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest = JSOT Supplement Series 146, Sheffield (Sheffield Academic Press) 1993.

ALBERTZ, Rainer, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der

Königszeit = ATD 8/1, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1992.

ALBRIGHT, William Foxwell, Yahweh and the Gods of Canaan. A historical Analysis of two Contrasting Faiths, Garden City/NY (Doubleday) 1968.

BÄCHLI, Otto, Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium = AThANT 41, Zürich - Stuttgart (Zwingli-Verlag) 1962.

BALZ-COCHOIS, Helgard, Das Ehegleichnis Hoseas. Form, Kontext und Theologie. Hos 2,4-25 als Großer Eifersuchtsmonolog im Kontext von Hos 1,2-5,7, Diss. Universität München 1980.

dies., Gomer. Der Höhenkult im Selbstbewußtsein der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4,1-5,7 = EH XXIII/191, Frankfurt/Main - Bern (P. Lang) 1982.

BATTO, Bernard Frank, Studies on Women at Mari, Baltimore - London

(Johns Hopkins University Press) 1974.

BEER, Cecilia, Comparative Votive Religion: the Evidence of Children in Cyprus, Greece and Etruria, in: LINDERS, Tullia - NORDQUIST, Gullög (Hgg.), Gifts to the Gods, Proceedings of the Uppsala Symposium 1985 = Boreas 15 (Uppsala Studies in Ancient Mediterranian and Near Eastern Civilizations), Uppsala (Upsaliensis S. Academiae) 1987, 21-29.

BERGER, Peter L., Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy = ASR 28, 1963, 940-950.

ders., - LUCKMANN, Thomas, The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, New York (Doubleday) 1966.

BERGMAN, Jan - BOTTERWECK, G. Johannes, יָדַע *jada'*, in: ThWAT 3, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (Kohlhammer) 1982, 479-512.

BERNET GODAR, Anastasia, Fremdheit zwischen Angst und Faszination. Die "fremde Frau", in: BuK 46, 1991, 60-65.

BERNHARDT, Karl-Heinz, Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung des Bilderverbotes im Alten Testament = ThA 2, Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1956.

BEYERS BRINK, Marthinus, A Philological Study of Texts in Connection with Attart and Atirat in the Ugaritic Language, Diss. University of Stellenbosch 1977.

BINGER, Tilde, Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament = JSOT Supplement Series 232, Sheffield (Sheffield Academic Press) 1997.

BIRAN, Avraham (Hg.), Colloquium on Temples and High Places in Biblical Times. Nelson Glueck School of Biblical Archaeology. Proceedings of the Colloquium in honor of the Centennial of Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, Jerusalem, 14-16 March 1977, Jerusalem (H.U.C.-J.I.T.) 1981.

BITTER, Stephan, Die Ehe des Propheten Hosea. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung = GTA 3, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975.

BRAULIK, Georg, Studien zur Theologie des Deuteronomium = SBAB 2, Stuttgart (Kath. Bibelwerk) 1988.

BRENNER, Athalya, The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative, Sheffield (JSOT-Press) 1985.

BRIGHT, John, A history of Israel. Philadelphia (Westminster Press) ^{3}1981.

CAQUOT, André - SZNYCER, Maurice, Ugaritic Religion = Iconography of Religions 15/8, Leiden (E.J. Brill) 1980.

CARBONE, Sandro Paolo - RIZZI, Giovanni, Il libro di Osea, secondo il testo ebraico masoretico, secondo la traduzione greca detta dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum, Bologna (Edizioni Dehoniane) 1992.

CARDASCIA, Guillaume (Hg.), Les lois assyriennes, Paris (Cerf) 1969.

CASSUTO, Umberto, The Goddess Anath. Canaanite Epics of the Patriarchal Age, Jerusalem (Magnes Press, Hebrew University) 1971.

CLERGET, Joël (Hg.), Le nom et la nomination. Source sens et pouvoirs, Toulouse (Éditions Érès) 1990.

COOTE, Robert B., Amos among the Prophets. Composition and Theology, Philadelphia (Fortress Press) 1981.

COUTURIER, Guy, Rapports culturels et religieux entre Israël et Canaan d'après Osée 2.4-25, in: GOURGES, Michel - MAILHOT, Gilles-D., L'Altérité. Vivre ensemble différents, Montréal (Bellarmin) - Paris (Cerf) 1986, 159-210.

ders., Yahweh et les déesses cananéennes en Osée 14.9, in: Festschrift Jean-Marie Roger Tillard = BEThL 121, Leuven (Peeters) 1995, 245-264.

CURTIS, Adrian H.W., Some Observations on "Bull" Terminology in the Ugaritic Literature and the Old Testament, in: OTS

26, 1990, 17-31.

DEISSLER, Alfons, Das Phänomen von "Dissimilation und Assimilation" im biblischen Offenbarungsgang, dargestellt am Verhältnis von Jahwismus und Baalismus bei Hosea, in: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, Fede e cultura alla luce della bibbia. Atti della Sessione plenaria 1979 della PCB, Leumann/TO 1981, 79-92.

DELCOR, Mathias, Religion d'Israel et Proche-Orient Ancien. Des Phéniciens aux Esséniens, Leiden (E.J. Brill) 1976.

DIEDRICH, Friedrich, Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hosea 12,1-13,3. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur Exegese früher Prophetentexte = FzB 27, Würzburg (Echter Verlag) 1977.

DIETRICH, Manfred, Das Einsetzungsritual der Entu von Emar (Emar VI/3,369), in: UF 21, 1989, 47-100.

ders. - LORETZ, Oswald, Jahwe und seine 'Atirat. Anthropologisches

Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot = UBL 9, Münster (Ugarit-Verlag) 1992.

DIETRICH, Walter - KLOPFENSTEIN, Martin A. (Hgg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte = OBO 139, Fribourg (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1994.

DOHMEN, Christoph, - STERNBERG, Thomas (Hgg.), ...kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, Würzburg (Echter Verlag) 1987.

DOORLY, William J., Prophet of Love. Understanding the Book of Hosea, New York - Mahwah/NJ (Paulist Press) 1991.

DRIVER, Godfrey Rolles - MILES, John C. (Hgg.), The Babylonian Laws. Volume I: Legal Commentary, Oxford (Clarendon Press) 1952.

dies., The Assyrian Laws., Reprint of the Edition Oxford 1935, Aalen (Scientia Verlag) 1975.

EISING, Herman, זכר *zakar*, in: ThWAT 2, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (Kohlhammer) 1977, 571-593.

EISSFELDT, Otto, Kanaanäisch-ugaritische Religion, in: Religionsgeschichte des Alten Orients, Lieferung 1 = HO I/8.1, Leiden - Köln (E.J.Brill) 1964, 76-91.

EKSCHNITT, Werner, Ugarit - Qumran - Nag Hammadi. Die großen Schriftfunde zur Bibel, Mainz (Ph. v. Zabern) 1993.

ERLANDSSON, Seth, זנה *zanah*, in: ThWAT 2, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (Kohlhammer) 1977, 612-619.

EYBERS, Ian Heinrich, The Matrimonial Life of Hosea, in: Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika, Studies on the Books of Hosea and Amos. Papers read at 7th and 8th meetings, Potchefstroom (Pro Rege-Pers Beperk) 1965, 11-34.

FECHT, Gerhard, Metrik des Hebräischen und Phönizischen = ÄAT 19, Wiesbaden (Harrassowitz) 1990.

FREVEL, Christian, Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten, in: ZAW 103, 1991, 263-271.

ders., Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs = BBB 94/1-2, Weinheim (Beltz Athenäum) 1995.

GARRETT, Duane A., Votive Prostitution again: A Comparison of Proverbs 7.13-14 and 21.28-29, in: JBL 109, 1990, 681f.

GORDON, Cyrus H., Ugarit and Minoan Crete. The Bearing of their texts on the origins of Western Culture, New York (W. W. Norton) 1966.

GOTTWALD, Norman Karol (Hg.), The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics, Maryknoll/NY (Orbis Books) 1983.

GOWAN, Donald E., Prophets, Deuteronomy and the Syncretistic Cult in Israel, in: RYLAARSDAM, J. Coert (Hg.), Transitions in Biblical Scholarship = Essays in Divinity 6, Chicago - London (Univ. of Chicago Press) 1968, 93-112.

GRAUPNER, Axel, עָשַׂב *'aṣab*, in: ThWAT 6, Stuttgart - Berlin - Köln (Kohlhammer) 1989, 301-305.

GREEN, Alberto Ravinell Whitney, The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East = ASOR Dissertation Series 1, Missoula, MO (Scholars Press) 1975.

GRUBER, Mayer I., Hebrew *qedešah* and her Canaanite and Akkadian Cognates, in: UF 18, 1986, 133-148.

ders., The *Qadeš* in the Book of Kings and in other Sources, in: Tarbiz 52, 1982-83, 167-176.

GUNNEWEG, Antonius H.J., Geschichte Israels bis Bar Kochba = ThW 2, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (Kohlhammer) ^{3}1979.

ders., Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1959.

HAAG, Ernst (Hg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus = QD 104, Freiburg - Basel - Wien (Herder) 1985.

HAASE, Ingrid M., Cult Prostitution in the Hebrew Bible?, Unveröffentlichte M.A. Dissertation, University of Ottawa 1990.

HAASE, Richard, Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Fassung, Wiesbaden (Harrassowitz) ²1979.

HABEL, Norman, Yahwe versus Baal: A Conflict of Religious Cultures, New York (Bookmans Associates) 1964.

HAHN, Joachim, Das "Goldene Kalb". Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels = EH XXIII/154, Frankfurt/Main - Bern (P. Lang) 1981.

HANDY, Lowell K., Dissenting or Obedient Angels: Divine Hierarchies in Ugarit and the Bible, in: BR 35, 1990, 18-35.

HAYES, John H. - MILLER, J. Maxwell (Hgg.), Israelite and Judaean History, London (SCM Press) - Philadelphia (Trinity Press) ^{3}1990.

HEINTZ, Jean-Georges, Une tradition occultée? La déesse cananéenne ʿAnat et son ʿašerâh dans le livre du prophète Osée (ch.14, v.9b) = Ktema 11, Straßburg (Université des sciences humaines) 1986.

HENSHAW, Richard Aurel, Female and Male. The Cultic Personnel. The Bible and the Rest of the Ancient Near East = PTMS 31, Allison Park/PA (Pickwick Publications) 1994.

HENTRICH, Thomas, Das Bilderverbot und die weibliche Gottesvorstellung, Unveröffentlichte Diplomarbeit, Universität Bonn 1986.

ders., L'immortalité de l'homme et de la femme au paradis. Une recherche sur Gn 3, in: RAÉPOA 5,

1996, 31-40.

HERRMANN, Siegfried, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München (C. Kaiser) 1973.

ders., Ursprung und Funktion der Prophetie, Opladen (Westdeutscher Verlag) 1976.

HERRMANN, Wolfram, Yarih und Nikkal und der Preis der Kutarat-Göttinnen. Ein kultisch-magischer Text aus Ras Shamra = BZAW 106, Berlin (Töpelmann) 1968.

HESTRIN, Ruth, Understanding Asherah. Exploring Semitic Iconography, in: BAR 17/5, 1991, 50-59.

HÖRIG, Monika, Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien = AOAT 208, Kevelaer (Butzon + Bercker) - Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1979.

HOSSFELD, Frank-Lothar, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen = OBO 45,

Fribourg (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1982.

HUBBARD, David Allan, Hosea. An Introduction and Commentary, Leicester - Downers Grove/IL (Inter-Varsity Press) 1989.

JACOB, Edmond, Osée, in: CAT 11a, Genf (Labor et Fides) 1982, 7-98.

JAROŠ, Karl, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion = OBO 4, Fribourg (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) ²1982.

JEREMIAS, Jörg, Der Prophet Hosea = ATD 24/1, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1983.

ders., Der Begriff 'Baal' im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: DIETRICH - KLOPFENSTEIN (Hgg.), Gott, 441-462.

JIRKU, Anton, Der Mythus der Kanaanäer, Bonn (R. Habelt) 1966.

ders. (Hg.), Die ägyptischen Listen palästinensischer und syrischer Ortsnamen. In Umschrift und mit historisch-archäologischem Kommentar = Klio, Beiheft 38, Neue Folge 25, Leipzig (Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung) 1937.

ders., Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit, Gütersloh (G.Mohn) 1962.

KAPELRUD, Arvid Schou, The Violent Goddess. Anat in the Ras Shamra Texts. Oslo (Universitetsforlaget) 1969.

KEEL, Othmar, Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder = OBO 122, Fribourg (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck) 1992.

KEEL, Othmar - KEEL-LEU, Hildi, - SCHROER, Silvia, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel 2 = OBO 88, Fribourg (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck) 1989.

KEEL, Othmar - SHUVAL, Menakhem - UEHLINGER, Christoph, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel 3. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop = OBO 100, Fribourg (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck) 1990.

KEEL, Othmar - UEHLINGER, Christoph (Hgg.), Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Bibl. Instituts der Universität Freiburg Schweiz, Mainz (Ph. v. Zabern) 1990.

dies., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen = QD 134, Freiburg - Basel - Wien (Herder) 1992.

KINET, Dirk, Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches = EH 87, Frankfurt/Main (P. Lang) 1977.

ders., Ugarit - Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testamentes = SBS 104, Stuttgart (Kath. Bibelwerk) 1981.

KING, Philip J., Amos, Hosea, Micah - An Archaeological Commentary, Philadelphia (Westminster Press) 1988.

KORNFELD, Walter - RINGGREN, Helmer, קדשׁ *qdš*, in: ThWAT 6, Stuttgart - Berlin - Köln (Kohlhammer) 1989, 1179-1201.

KRAGELUND-HOLT, Else, Prophesying the Past. The Use of Israel's History in the Book of Hosea = JSOT Supplement Series 194, Sheffield (Sheffield Academic Press) 1995.

KRAMER, Samuel Noah, Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C., New York (Harper) 1961.

ders., The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer, Bloomington/IN - London (Indiana Univ. Press) 1969.

KÜHLEWEIN, Johannes, זנה *znh* huren, in: THAT 1, München - Zürich 1971, 518-520.

KUHNIGK, Willibald, Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch = BO 27, Rom (Bibl. Inst. Press) 1974.

LAGRANGE, Marie-Joseph, Études sur les religions sémitiques, Paris (Lecoffre) 1903.

LANDY, Francis, Hosea, Sheffield (Academic Press) 1995.

LANG, Bernhard, Zur Entstehung des biblischen Monotheismus, in: ThQ 166, 1986, 135-142.

LANGEMEYER, B., Versuche einer Integration der kanaanäischen Fruchtbarkeitsreligion in den Glauben an Jahwe, in: Franziskanische Studien 69, 1987, 69-78.

LEMAIRE, André - DURAND, Jean-Marie, Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-Ilu = HÉO 20, Genf - Paris (Droz) 1984.

L'HEUREUX, Conrad E., Rank among the Canaanite Gods. El, Baal and the Repha'im = HSM 21, Missoula/MO (Scholars Press) 1979.

LIPIŃSKI, Edward, The Goddess Atirat in ancient Arabia, in Babylon and in Ugarit, in: OLP 3, 1972, 101-119.

LOHFINK, Norbert, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 1 = SBAB 8, Stuttgart (Kath. Bibelwerk) 1990.

LORETZ, Oswald, Das hebräische Verbum GMR, in: BZ 5, 1961, 261-263.

ders., Ein kanaanäisch-biblisches Liebeslied in Hosea 2,7. Zum altorientalisch-biblischen Thema "politische" und "erotische" Liebe, in: UF 25, 1993, 311-318.

ders., Kolometrie ugaritischer und hebräischer Poesie: Grundlagen, informationstheoretische und literaturwissenschaftliche Aspekte, in: ZAW 98, 1986, 249-266.

ders., Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1990.

ders., Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe (Ps 24,7-10; 29; 47; 93; 95-100; 77,17-20; 114) = UBL 7 [= ²UBL 2], Münster (Ugarit-Verlag) 1988.

ders. - KOTTSIEPER, Ingo, Colometry in Ugaritic and Biblical Poetry. Introduction, Illustrations and Topical Bibliography = UBL 5, Altenberge (CIS-Verlag) 1987.

MAIER, Walter A. III, ʾAšerah: Extrabiblical Evidence = HSM 37, Atlanta (Scholars Press) 1986.

McKAY, John W., Religion in Judah under the Assyrians. 732-609 B.C. = SBT Second Series 26, London (SCM Press) 1973.

METTINGER, Tryggve N.D., In Search of God. The Meaning of the Everlasting Names, Philadelphia (Fortress) 1988.

de MOOR, Johannes Cornelis, An Anthology of Religious Texts for Ugarit = Nisaba Religious Texts Translation Series 16, Leiden - New York - Kopenhagen - Köln (E.J. Brill) 1987.

ders. - MULDER, Martin Jan, [illegible], in: ThWAT 1, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (Kohlhammer) 1973, 706-727.

MULLEN, E. Theodore Jr., The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature = HSM 24, Chico/CA (Scholars Press) 1980.

MÜLLER, Hans-Peter, [illegible] *qdš* heilig, in: THAT 2, München (W.Kaiser) - Zürich (Theologischer Verlag) 1976, 589-609.

MUNTINGH, Lukas Martinus, Married Life in Israel According to the Book of Hosea, in: Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika, Studies on the Books of Hosea and Amos. Papers read at 7th and 8th meetings, Potchefstroom (Pro Rege-Pers Beperk) 1965, 77-84.

NAUMANN, Thomas, Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im

Buch Hosea = BWANT 131, Stuttgart - Berlin - Köln (Kohlhammer) 1991.

NIEHR, Herbert, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. = BZAW 190, Berlin - New York (de Gruyter) 1990.

NISSINEN, Martti, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11 = AOAT 231, Kevelaer (Butzon + Bercker) - Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1991.

ÖSTBORN, Gunnar, Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents, Lund (Håkan Ohlssons Boktrykkeri) 1956.

OLDENBURG, Ulf, The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion = Supplementa ad Numen, Altera Series 3, Leiden (E.J. Brill) 1969.

OLYAN, Saul M., Asherah and the Cult of Yahweh in Israel = SBL Monograph Series 34, Atlanta (Scholars Press) 1988.

OTTO, Eberhard, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten = UGAÄ 13, Leipzig (J.C. Hinrichs) 1938 [Nachdruck Georg Olms Verlag, Hildesheim 1964].

PETERSEN, David L., The Roles of Israel's Prophets = JSOT Supplement Series 17, Sheffield (JSOT-Press) 1981.

PETTEY, Richard J., Asherah, Goddess of Israel = AUS 7/74, New York - Bern - Frankfurt/Main - Paris (P.Lang) 1990.

PLAUTZ, Werner, Zur Frage des Mutterrechts im Alten Testament, in: ZAW 74, 1962, 9-30.

ders., Monogamie und Polygynie im Alten Testament, in: ZAW 75, 1963, 3-27.

POPE, Marvin H., El in the Ugaritic Texts = SVT 2, Leiden (E.J. Brill) 1955.

ders., - RÖLLIG, Wolfgang, Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier, in: HAUSSIG, Hans-Wilhelm (Hg.), Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart (Klett) 1965, 217-312.

van PRAAG, A., Droit matrimonial assyro-babylonien = AHB 12, Amsterdam (Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij) 1945.

PREUSS, Horst-Dieter, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (Kohlhammer) 1971.

REITERER, Friedrich Vincenz - FABRY, Heinz-Josef, שֵׁם *šem*, in: ThWAT 8, Stuttgart - Berlin - Köln (Kohlhammer) 1995, 122-176.

RINGGREN, Helmer, עֵגֶל *'egæl*, in: ThWAT 5, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (Kohlhammer) 1986, 1056-1061.

ROBERTSON SMITH, William, The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions, Edinburgh ²1894 (Nachdruck New

York, Meridian, 1956).

ders., Kinship and Marriage in Early Arabia = BP 233, Boston (Beacon Press) 1903.

RÖMER, Willem Hendrik Philibert, Einige Überlegungen zur "Heiligen Hochzeit" nach altorientalischen Texten, in: Von Kanaan bis Kerala. Festschrift J.P.M. van der Ploeg = AOAT 211, Kevelaer (Butzon & Bercker) - Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1982, 411-428.

ROSE, Martin, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomistische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späteren Königszeit = BWANT 6, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (Kohlhammer) 1975.

ROTH, Martha Tobi, Babylonian Marriage Agreements 7th-3rd Centuries B.C. = AOAT 222, Kevelaer (Butzon & Bercker) - Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1989.

dies., Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor = SBL Writings from the Ancient World 6, Atlanta (Scholars Press) 1995.

SASS, Benjamin - UEHLINGER, Christoph (Hgg.), Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991 = OBO 125, Fribourg (University Press) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1993.

SCHMID, Hans Heinrich, Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich (Theologischer Verlag) 1974.

SCHMIDT, Werner H., Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung = BS 64, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1973.

SCHOTTROFF, Willy, שכח *škh* vergessen, in: THAT 2, München (W.Kaiser) - Zürich (Theologischer Verlag) 1976, 898-904.

SCHROER, Silvia, Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der

Mittelbronze IIB-Zeit bis zu Jesus Sirach, in: KÜCHLER, Max - UEHLINGER, Christoph, Jerusalem. Texte - Bilder - Steine = NTOA 6, Fribourg (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1987, 201-225.

dies., In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament = OBO 74, Fribourg - (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1987.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth, In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York (Crossroads) 1983.

SCHULTE, Hannelis, Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament, in: ZAW 104, 1992, 255-262.

SCHULZ-RAUCH, Martin, Hosea und Jeremia. Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches = CTM 16, Stuttgart (Calwer Verlag) 1996.

SCHWERTNER, Siegfried, סור *sur* abweichen, in: THAT 2, München (W.Kaiser) - Zürich (Theologischer Verlag) 1976, 148-150.

SHERWOOD, Yvonne, The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective = JSOT Supplement Series 212, Sheffield (Sheffield Academic Press) 1996.

SMEND, Rudolf, Entstehung des Alten Testaments = ThW 1, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (Kohlhammer) ²1981.

SMITH, Mark S., Interpreting the Baal-Cycle, in: UF 18, 1986, 313-339.

STÄHLI, Hans-Peter, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments = OBO 66, Fribourg - (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1985.

STIENSTRA, Nelly, YHWH is the Husband of His People. Analysis of

a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation, Kampen/NL (Kok Pharos) 1993.

von STIETENCRON, Heinrich (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf (Patmos) 1975.

SWEENEY, Marvin A., A Form-Critical Rereading of Hosea, in: JHS 2, Edmonton (www.arts.ualberta.ca/jhs) 1998.

SWIDLER, Leonard, Biblical Affirmations of Woman, Philadelphia (Westminster Press) 1979.

TAILLÉ, Michel (Hg.), Dieu et dieux: noms et Nom. Actes du Colloque du 20 février 1982 et Annexes, Angers (Association Saint-Yves) 1983.

TAYLOR, J. Glen, Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel = JSOT Supplement Series 111, Sheffield (JSOT Press) 1993.

TOEWS, Wesley I., Monarchy and Religious Institution in Israel under

Jeroboam I = SBL Monograph Series 47, Atlanta (Scholars Press) 1993.

van der TOORN, Karel, Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel, in: JBL 108, 1989, 193-205.

TYRRELL, William Blake, Amazons. A Study in Mythmaking, Baltimore - London (Johns Hopkins University Press) 1984.

UTZSCHNEIDER, Helmut, Hosea, Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie = OBO 31, Fribourg (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980.

de VAUX, Roland, Bible et Orient, Paris (Cerf) 1967.

ders., Histoire ancienne d'Israel. Tome 1: Des origines à l'installation en Canaan, Paris (Lecoffre, Gabalda) 1971.

VEERKAMP, Ton, Die Vernichtung des Baal. Auslegung der

Königsbücher (1.17-2.11) = RiL 2, Stuttgart (Alektor-Verlag) 1983.

VOLLMER, Jochen, Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja = BZAW 119, Berlin (W. de Gruyter) 1971.

WACKER, Marie-Theres, Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch = HBS 8, Freiburg - New York - Basel - Wien - Barcelona - Rom (Herder) 1996.

dies., Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? "Kultprostitution" im biblischen Israel und im hinduistischen Indien - religionsgeschichtliche Überlegungen im Interesse feministischer Theologie, in: JOST, Renate - KESSLER, Rainer - RAISIG, Christoph M. (Hgg.), Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Luzern (Edition Exodus) 1992, 47-84.

dies., Spuren der Göttin im Hoseabuch, in: DIETRICH - KLOPFENSTEIN (Hgg.), Gott, 329-348.

WALLS, Neal H., The Goddess Anat in Ugaritic Myth = SBL Dissertation Series 135, Atlanta (Scholars Press) 1992.

WARMUTH, Georg, Das Mahnwort. Seine Bedeutung für die Verkündigung der vorexilischen Propheten Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia = BET 1, Frankfurt/Main (P.Lang) - Bern (H.Lang) 1976.

WEIDER, Andreas, Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottes-Bild = FzB 71, Würzburg (Echter Verlag) 1993.

WEISER, Artur, Das Buch der zwölf kleinen Propheten I: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha = ATD 24, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) ^{5}1967.

WENNING, Robert, Wer war der Paredros der Aschera? Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern, in: BN 59, 1991, 89-97.

WESTENHOLZ, Joan Goodnick, Tamar, Qedeša, Qadištu and Sacred Prostitution in Mesopotamia, in: HThR 82, 1989, 245-266.

WIGGINS, Steve A., A Reassessment of 'Asherah'. A Study According to the Textual Sources of the First Two Millennia B.C.E. = AOAT 235, Kevelaer (Butzon & Bercker) - Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1993.

WILLIAMS, James G., Women Recounted. Narrative Thinking and the God of Israel, Sheffield (Almond) 1982.

WILSON, Robert R., Sociological Approaches to the Old Testament, Philadelphia (Fortress Press) 1984.

WINTER, Urs, Frau und Göttin. Exegetische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt = OBO 53, Fribourg (Universitätsverlag) - Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1983.

WOLFF, Hans-Walter, Die Hochzeit der Hure. Hosea heute, München (Chr. Kaiser) 1979.

ders., Dodekapropheton I. Hosea = BK Altes Testament 14,1, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) ³1976. [Englische Übersetzung: Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea, Philadelphia (Fortress Press) 1974.]

WOHLSTEIN, Herman, Zur Tier-Dämonologie der Bibel, in: ZDMG 113, 1963, 483-492.

van der WOUDE, Adam Simon, שֵׁם *šem* Name, in: THAT 2, München (Chr. Kaiser) - Zürich (Theologischer Verlag) 1976, 935-963.

XELLA, Paolo, I testi rituali di Ugarit - 1. Testi = Studi semitici 54, Rom (CNR) 1981.

YEE, Gale A., Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation = SBL Dissertation Series 102, Atlanta (Scholars Press) 1987.

dies., Hosea, in: NEWSOM, Carol A., - RINGE, Sharon H. (Hgg.), The Woman's Bible Commentary,

London (SPCK) - Louisville/KY (Westminster / John Knox Press) 1992, 195-202.

van ZIJL, Peter, Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics = AOAT 10, Kevelaer (Butzon & Bercker) - Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1972.

ZIMMERLI, Walter, Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israels, in: Festschrift A. Jepsen = Arbeiten zur Theologie 1/46, Stuttgart (Calwer Verlag) 1971, 86-96.

ders., Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch, in: ThLZ 104, 1979, 481-496.

ZIONY, Zevit, Yahweh Worship and Worshippers in 8th-Century Syria, in: VT 41, 1991, 363-366.

ZOBEL, Hans-Jürgen, Prophet in Israel und Juda. Das Prophetenverständnis des Hosea un Amos, in: ZThK 82, 1985, 281-299.

XXX, Le temple et le culte. Compte rendu de la XXe Rencontre assyriologique internationale organisée à Leiden du 3 au 7 juillet 1972 = Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istambul 37, Istanbul (Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten) 1975.

ANHANG 1

Redaktionsgeschichtliche Einordnung der ausgewählten Hoseatexte im Gesamtüberblick

	<u>Sprüche Hoseas</u>
	unbekannte Quelle
	Erster Redaktor
	Zweiter Redaktor
תחלת דבר־יהוה בהושע	1.2.1.
ויאמר יהוה אל־הושע	1.2.2.
לך קח־לך אשת זנונים	1.2.3.
וילדי זנונים	1.2.4.
כי־זנה תזנה הארץ	1.2.5.
מאחרי יהוה	1.2.6.
וילך	1.3.1.
ויקח את־גמר	
בת־דבלים ותהר	1.3.2.
ותלד־לו בן	1.3.3.
ויאמר יהוה אליו	1.4.1.
קרא שמו יזרעאל	1.4.2.
כי־עוד מעט ופקדתי	1.4.3.
את־דמי יזרעאל	1.4.4.
על־בית יהוא והשבתי	1.4.5.
ממלכות בית ישראל	1.4.6.
והיה ביום ההוא	1.5.1.
ושברתי את־קשת ישראל	1.5.2.
בעמק יזרעאל	1.5.3.
ותהר עוד ותלד	1.6.1.
בת	1.6.2.
ויאמר לו	
קרא שמה לא רחמה	1.6.3.
כי לא אוסיף עוד	1.6.4.
ארחם את־בית ישראל	1.6.5.
כי־נשא אשא להם	1.6.6.
ואת־בית יהודה ארחם והושעתים ביהוה אלהיהם ולא אושיעם בקשת ובחרב ובמלחמה בסוסים ובפרשים	1.7.
ותגמל את־	1.8.1.
לא רחמה	

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

1.8.2. ו תהר ו תהר ו תלר בן

1.9.1. ו יאמר קרא שמו לא עמי
1.9.2. כי אתם לא עמי
1.9.3. ו אנכי לא־אהיה לכם

2.4.1. ריבו באמכם ריבו
2.4.2. כי־היא לא אשתי
2.4.3. ו אנכי לא אישה
2.4.4. ו תנף
זנונים
מפניה
2.4.5. ו נאפופיה מבין
שדיה

2.5.1. פן־אפשיטנה ערמה
2.5.2. והצגתיה כיום הולדה
2.5.3. ושמתיה כמדבר
2.5.4. ושתתה כארץ ציה
2.5.5. והמתיה בצמא

2.6.1. ואת־בניה לא ארחם
2.6.2. כי־בני זנונים המה

2.7.1. כי זנתה אמם
2.7.2. הבישה הורתם
2.7.3. כי אמרה
2.7.4. אלכה אחרי מאהבי
2.7.5. נתני לחמי ומימי
2.7.6. צמרי ופשתי
2.7.7. שמני ושקויי

2.18.1. והיה ביום־ההוא
2.18.2. נאם־יהוה
2.18.3. תקראי אישי

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

2.18.4.	ולא־תזכרנה עוד
2.18.5.	נאם יהוה
2.19.1.	והסרתי את־שמות
2.19.2.	הבעלים מפיה
2.19.3.	ולא־יזכרו
2.19.4.	עוד בשמם
4.4.1.	אך איש אל־ירב
4.4.2.	ואל־יוכח איש
4.4.3.	ועמך כמריבי כהן
4.5.1.	וכשלת היום
4.5.2.	וכשל גם נביא עמך לילה
4.5.3.	ודמיתי אמך
4.6.1.	נדמו עמי מבלי הדעת
4.6.2.	כי־אתה הדעת מאסת
4.6.3.	ואמאסך מכהן לי
4.6.4.	ותשכח תורת אלהיך
4.6.5.	אשכח בניך גם־אני
4.7.1.	[כרבם כן חטאו לי
4.7.2.	כבודם בקלון אמיר
4.8.1.	חטאת עמי יאכלו
4.8.2.	ואל־עונם ישאו נפשו]
4.9.1.	*והיה כעם ככהן*
4.9.2.	*ופקדתי עליו דרכיו*
4.9.3.	*ומעלליו אשיב לו*
4.10.1.	*ואכלו ולא ישבעו*

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

4.10.2.	הזנו ולא ישבעו
4.10.3.	כי את יהוה עזבו לשמר
4.11.1.	זנות ותירוש ויקח־לב
4.12.1.	עמי בעצו ישאל
4.12.2.	ומקלו יגיד לו
4.12.3.	כי רוח זנונים התעה
4.12.4.	ויזנו מתחת אלהיהם
4.13.1.	על־ראשי ההרים יזבחו
4.13.2.	ועל־הגבעות יקטרו
4.13.3.	תחת אלון ולבנה ואלה כי טוב צלה
4.13.4.	על־כן תזנינה בנותיכם
4.13.5.	וכלותיכם תנאפנה
4.14.1.	לא־אפקוד על־בנותיכם כי תזנינה
4.14.2.	ועל־כלותיכם כי תנאפנה
4.14.3.	כי־הם עם־הזנות יפרדו
4.14.4.	ועם־הקדשות יזבחו
4.14.5.	ועם לא־יבין ילבט
4.17.1.	חבור עצבים אפרים הנח־לו
8.4.1.	הם המליכו ולא ממני
8.4.2.	השירו ולא ירעתי
8.4.3.	כספם וזהבם עשו
8.4.4.	להם עצבים למען יכרת
8.5.1.	זנח
	עגלך שמרון
8.5.2.	חרה אפי בם
8.5.3.	עד־מתי לא יוכלו נקיון
8.6.1.	כי מישראל

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

8.6.2. והוא חרשי עשׂהו
8.6.3. ולא אלהים הוא
8.6.4. כי־שׁבבים יהיה
8.6.5. עגל שׁמרון

9.10.1. כענבים חבמדבר
9.10.2. בראתי ישׂראל
9.10.3. כבכורה בתאנה בראשׁיתה
9.10.4. ראיתי אבותיכם
9.10.5. המה באו בעל־פעור
9.10.6. ויבדרו לבשׁת
9.10.7. ויהיו שׁקוצים כאהבם

9.11.1. אפרים כעוף
9.11.2. יתעופף כבודם
9.11.3. מלדה ומבטן ומהריון

9.12.1. כי אם־יגדלו את־בניהם
9.12.2. ושׁכלתים מאדם
9.12.3. כי־גם־אוי להם
9.12.4. בשׁורי מהם

9.13.1. אפרים כאשׁר־ראיתי
9.13.2. לצור שׁתולה בנוה
9.13.3. ואפרים להוציא
9.13.4. אל־הרג בניו

9.14.1. תן־להם יהוה מה־תתן
9.14.2. תן־להם רחם משׁכיל
9.14.3. ושׁדים צמקים

10.5.1. לעגלות בית און
10.5.2. יגורו שׁכן

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

שברון	
בית	10.5.3.
אבל עליו עמו	
וכמריו עליו יגילו על־כבודו	10.5.4.
כי־גלה ממנו	10.5.5.
גם־אותו לאשור יובל	10.6.1.
מכלמה לעצתו יבש	10.6.2.
בשנה אפרים יקח	10.6.3.
ויבוש ישראל מעצתו	10.6.4.
ברמה שמעו	10.7.1.
מלכה בקצף על־פני־מים	10.7.2.
ועתה יוסיפו	13.2.1.
לחטא	
ויעשו להם מסכה	13.2.2.
מכספם	13.2.3.
כתבונם	
עצבים	
מעשה חרשים כלה	13.2.4.
להם הם אמרים זבחי	13.2.5.
אדם עגלים ישקון	13.2.6.
אפרים מהלי עוד לעצבים	14.9.1.
אני עניתי ואשורנו	14.9.2.
אני כברוש רענן	14.9.3.
ממני פריך נמצא	14.9.4.

Hos 1,2-9

2 **Als Jahwe begann mit Hosea zu reden,**
sprach Jahwe zu Hosea: 'Geh nimm dir ein buhlerisches

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

Weib und buhlerische Kinder, denn wie eine Buhlerin wendet sich das Land von Jahwe ab.

3 *Da ging er hin*
und nahm Gomer, die Tochter Diblajims, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn.

4 *Da sprach Jahwe: 'Gib ihm den Namen Jisreel! Denn nur kurze Zeit währt es, und ich werde die Blutschuld von Jisreel am Hause Jehu strafen und dem Königtum Israels ein Ende machen.*

5 *An jenem Tage wird es geschehen, dass ich den Bogen Israels zerschmettere in der Ebene von Jisreel.*

6 **Und sie war abermals schwanger**
und gebar eine Tochter.
Da sprach er zu ihm: 'Gib ihr den den Namen: Unbegnadet.
Denn nicht will ich länger dem Hause Israel
meine Huld erzeigen, dass ich ihm voll verzeihen sollte.

7 Dem Hause Juda aber bin ich hold und will sie retten durch Jahwe, ihren Gott. Nicht rette ich sie durch Bogen, Schwert und Krieg, durch Ross und Reiter.

8 **Als sie die**
Unbegnadet
entwöhnt hatte, ward sie aufs neue schwanger und gebar einen Sohn.

9 *Da sprach er: 'Gib ihm den Namen Nicht-mein-Volk. Denn ihr seid nicht mehr mein Volk, und ich bin nicht mehr 'Ich-bin' für euch.*

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

Hos 2,4-7.18-19

4 *Verklagt eure Mutter, verklagt sie,*
denn sie ist nicht mein Weib, und ich bin nicht ihr Mann, dass sie entferne vom Gesicht die
buhlerischen
Zeichen und von den Brüsten
ihre Ehebruchsmerkmale.

5 Sonst werde ich sie nackt ausziehen und wie am Tage ihrer Geburt sie hinlegen, werde sie der Wüste gleichmachen zu dürrem Land sie machen und sie vor Durst sterben lassen.

6 Auch ihren Kindern will ich kein Erbarmen schenken,
denn es sind ja buhlerische Kinder.

7 *Ihre Mutter gab sich der Buhlerei hin, mit Schande bedeckte sich ihre Gebärerin. Sie sprach:*
Ich will meinen Buhlen nachlaufen, die mir Brot und Wasser gaben, Wolle und Flachs, Öl und Getränke.

18 An jenem Tag wird's geschehen,
spricht JHWH da wird sie mich nennen: 'Mein Mann', und nicht mehr: 'Mein Ba'al'.

19 Da werde ich aus ihrem Munde nehmen die Namen der Ba'ale, ihre Namen sollen nicht mehr erwähnt werden.

Hos 4,4-14.17

4 **Niemand will anklagen und schelten, doch mit dir will ich rechten,**
o Priester.
5 **Du wirst straucheln bei Tag und bei Nacht,**

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

es wird straucheln auch der Prophet mit dir.
Du vernichtest dein Volk.
6 Es wird vernichtet mein Volk, weil es keine Erkenntnis hat.
Weil du die Erkenntnis verworfen hast. Ich verwerfe dich, dass du nicht mehr Priester seiest.
Weil du das Gesetz deines Gottes vergessen hast, werde auch ich deine Söhne vergessen.
7 [Alle, soviel sie auch seien, haben gesündigt an mir;
Sie haben vertauscht die Schande gegen ihre Glorie.
8 Von der Sünde meines Volkes nähren sie sich, und auf seine Schuld richten sie ihre Gier.]
9 *Wie dem Volke, so wird es dem Priester ergehen:* Ich werde ihn züchtigen
ob seiner Wege und ihm vergelten sein Tun.
10 *Sie sollen essen und doch nicht satt werden, der Unzucht frönen und sich doch nicht vermehren, denn Jahwe haben sie verlassen (um sich hinzugeben)*
11 *[der Unzucht...] Wein und Most rauben den Verstand.*

12 Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stab soll ihm Auskunft geben,
denn ein Geist der Unzucht verführte sie, und buhlend wandten sie sich ab von Gott

13 Auf den Gipfeln der Berge schlachten sie, und auf den Höhen opfern sie, unter Eichen und Terebinthen, denn angenehm ist ihr Schatten.
Darum treiben ihre Töchter Unzucht,
und ihre Schwiegertöchter brechen die Ehe.

14 *Nicht will ich strafen eure Töchter, dass sie Unzucht treiben,*
noch eure Schwiegertöchter, dass sie ehebrechen,
denn sie gehen ja selbst beiseite mit den Huren, und mit den Tempeldirnen opfern sie.
So kommt das unverständige Volk zu Fall.

17 *Ephraim ist den Götzen verbunden; sie lassen sich nieder*

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

Hos 8,4-6

4 Sie haben Könige eingesetzt ohne mein Zutun, sie haben Fürsten aufgestellt, ohne dass ich es wüsste.
Aus ihrem Silber und Gold machten sie sich Götzen, damit sie vernichtet würden.
5 Ich verwerfe dein Kalb, Samaria. Mein Zorn flammt auf gegen es.
Wie lange wird es dauern, bis sie rein werden,
6 Israels Söhne?
Ein Künstler hat es gefertigt, es ist kein Gott. In Flammen soll es aufgehen, das Kalb von Samaria!

Hos 9,10-14

10 *Wie Trauben in der Wüste, so fand ich Israel. Wie die ersten Früchte*
am Feigenbaum
so schaute ich eure Väter. Sie kamen nach Ba'al-Pe'or und weihten sich der Schande und wurden mir ein Greuel wie ihr Buhle.
11 **Ephraim ist wie ein Vogelschwarm, mit seiner Herrlichkeit ist es aus. Es gibt keine Geburt, keine Schwangerschaft, keine Empfängnis mehr.**
12 **Auch wenn sie Söhne großziehen, ich nehme sie ihnen weg im Mannesalter. Und wehe ihnen selbst, wenn ich mich von ihnen wende!**
13 **Ephraim, so wie ich es schaute, macht seine Kinder zum Jagdwild, Ephraim muss seine Kinder zum Schlachten hinführen.**
14 Gib ihnen, Jahwe - was willst du denn geben -, gib ihnen unfruchtbaren Mutterschoß, vertrocknete Brüste!

Sprüche Hoseas

unbekannte Quelle

Erster Redaktor

Zweiter Redaktor

Hos 10, 5-7

5A Um das Kalb
von Bet-Awen bangen die Bewohner
von Samaria trauert sein Volk,
seine Pfaffen klagen um seine Pracht,
denn sie wird ihm entführt.
6 Auch es selbst wird man nach Assyrien bringen
als Geschenk für den Großkönig.
Und Schmach trägt Ephraim davon und Schande Israel ob seiner Götzen.
7 Vernichtet wird Samaria,
sein König ist wie Spreu auf dem Wasser.

Hos 13,2

2 Und immer noch fahren sie fort
zu sündigen
und machen sich
aus ihrem Silber
gegossene Bilder
in Form von Götzen,
lauter Arbeit von Handwerkern. 'Opfert ihnen', so sagen sie. Es küssen die Menschen die Kälber.

Hos 14,9

9 *Was hat Ephraim noch mit den Götzen zu tun? Ich, ja, ich erhöre ihn, ich schaue nach ihm. Ich bin wie der grünende Wacholder, an mir findest du reiche Frucht.*