



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Unterscheidung zwischen analogen und
metaphorischen Elementen der in Hos 1-3
dargestellten Formen der Mann-Frau-Beziehung“

verfasst von / submitted by

Roberto Izquierdo Valdés

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.- Prof. Dipl.- Theol. Dr. Ludger Schwienhorst-
Schönberger, Bakk.

Curriculum Vitae

Roberto IZQUIERDO VALDÉS, D. Ing. Civil



Geburtsdatum: 5. Dezember 1984
Geburtsort: Santiago, Chile
Staatsbürgerschaft: Chile

Schulische Ausbildung/Studium

1989-1996 *Colegio del Verbo Divino (Santiago)*
1997-2002 *Colegio San Francisco de Asís (Santiago)*
März 2003-Juli 2009 Studium des Bauingenieurwesens an der *Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago)*
2006-2007 *International Exchange Programme am King's College London*
2007-2008 Praktikum bei *Arup, London*
März 2010 Studienabschluss Dipl.- Ing., Spezialisierung in Statik
Oktober 2009-Juni 2010 Deutschkurs im Sprachzentrum der Universität Wien
Oktober 2010-Juli 2012 Studium der Kath. Fachtheologie an der Phil.- Theol. Hochschule Benedikt XVI. – Heiligenkreuz
Februar 2015-Mai 2017 Studium der Kath. Fachtheologie an der Universität Wien

Geistlicher Weg

September 2009 Eintritt in das Missionskolleg „*Redemptoris Mater*“ in Wien
September 2012- Juli 2014 Itineranz in den Diözesen Colima und Tepic, Mexiko
9. Februar 2015 *Admissio ad Ordines*
11. Dezember 2015 Beauftragung zum Lektorat
16. Februar 2016 Beauftragung zum Akolythat
7. Mai 2017 Diakonweihe

Sprachkenntnisse

Spanisch, Deutsch, Englisch, Italienisch, Französisch, Bibelgriechisch, Bibelhebräisch.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----------|
| Vorwort | 8 |
| Einführung | 10 |
| 1. Die alttestamentliche Ehe | 13 |
| 1.0 Einleitung | 13 |
| 1.1 Sich eine Frau als „Sklavin“ oder als „Gefangene“ zu nehmen | 13 |
| 1.1.1 Die Deportation fremder Frauen als Ursprung der Versklavung | 13 |
| 1.1.2 Die Sklavin in der Rechtsordnung..... | 15 |
| 1.2 Sich eine Frau als „Hure“ zu nehmen | 16 |
| 1.2.1 Die Prostitution | 16 |
| 1.2.2 Die kultische Prostitution | 17 |
| 1.2.3 Die Prostituierte und die Rechtsordnung..... | 18 |
| 1.3 Die eheliche Form im Alten Testament, sich eine Frau zu nehmen | 20 |
| 1.3.1 Die eheliche Sprache | 20 |
| 1.3.2 Das Eheschließungsverfahren | 21 |
| 1.3.2.1 Der erste Teil: Die Verheiratung..... | 21 |
| 1.3.2.1.1 Die Akteure der Verheiratung..... | 22 |
| 1.3.2.1.2 Der Gegenstand der Verhandlung: der <i>mōhar</i> und die <i>šillūhîm</i> | 22 |
| 1.3.2.2. Der zweite Teil: Die Hochzeit | 24 |
| 1.3.3 Der Hauptzweck der Ehe..... | 24 |
| 1.3.4 Der rechtliche Status der Frau | 26 |
| 1.3.4.1 Das Problem | 26 |
| 1.3.4.2 Das „Recht der Töchter“ | 26 |
| 1.3.4.2.1 Das Recht, nicht für die Sklaverei preisgegeben zu werden..... | 26 |
| 1.3.4.2.2 Das Recht, nicht als <i>zōnōt</i> behandelt zu werden | 27 |
| 1.3.4.3 Das Sich-Bewahren der Frau für ihren Mann | 28 |
| 1.3.4.4 Das Sich-Nicht-Bewahren des Mannes für seine Frau | 31 |
| 1.3.4.4.1 Die Polygamie..... | 32 |
| 1.3.4.4.2 Die Ehescheidung | 34 |
| 1.4 Schlussfolgerung | 38 |
| 2. Die in Hos 1-3 dargestellten Formen, sich eine Frau zu nehmen | 40 |
| 2.0 Einleitung | 40 |
| 2.1 Formen in Hos 1, sich eine Frau zu nehmen | 43 |
| 2.1.1 Zeichenhandlung 1: Hosea soll sich eine Dirne nehmen und mit ihr Prostitutionskinder zeugen..... | 43 |
| 2.1.2 Zeichenhandlung 2, 3 und 4: Hosea soll seinen Prostitutionskindern einen Namen geben | 46 |
| 2.1.3 Zwischenbilanz..... | 48 |
| 2.2 Formen in Hos 2, sich eine Frau zu nehmen | 48 |
| 2.2.1 Hos 2,4-15 | 49 |
| 2.2.2 Zwischenbilanz..... | 53 |
| 2.2.3 Hos 2,16-25 | 53 |
| 2.2.4 Zwischenbilanz..... | 57 |
| 2.3 Formen in Hos 3, sich eine Frau zu nehmen | 57 |
| 2.3.1 Zeichenhandlung 1: Hosea soll eine ehebrecherische Frau lieben..... | 58 |

| | |
|---|------------|
| 2.3.2 Zeichenhandlung 2: Die Frau soll bei ihm bleiben und sich nicht prostituieren..... | 60 |
| 2.3.3 Zwischenbilanz..... | 62 |
| 2.4 Schlussfolgerung | 63 |
| 3. Metapher und Analogie | 65 |
| 3.0 Einleitung..... | 65 |
| 3.1 Die Metapher als literaturwissenschaftlicher Begriff | 65 |
| 3.1.1 Die Metapher im weiteren Sinne: die bildliche Rede..... | 66 |
| 3.1.2 Die ‚Uneigentlichkeit‘ der Metapher und ihre Funktionen | 67 |
| 3.1.3 Die Bereiche im metaphorischen Prozess | 68 |
| 3.1.4 Die metaphorischen Prozesse..... | 69 |
| 3.2 Die Analogie als philosophischer Begriff..... | 72 |
| 3.2.1 Aristoteles..... | 72 |
| 3.2.2 Thomas von Aquin | 74 |
| 3.2.3 Thomas de Vio Cajetan | 75 |
| 3.2.4 Francisco Suárez..... | 76 |
| 3.2.5 Die <i>analogia entis</i> | 77 |
| 3.2.5.1 Die ontologische Partizipation in der <i>analogia entis</i> | 77 |
| 3.2.5.2 Die analoge Erkenntnis Gottes..... | 79 |
| 3.2.5.3 Das dreifache Vorgehen der analogen Erkenntnis Gottes | 81 |
| 3.2.6 Die <i>analogia fidei</i> und die Kritik der protestantischen Theologie | 81 |
| 3.2.7 Der Einklang beider <i>analogiae</i> aus katholischer Sicht | 84 |
| 3.3 Die Verwandtschaft zwischen der Metapher und der Analogie..... | 86 |
| 3.3.1 Die „analoge“ Metapher | 87 |
| 3.3.2 Die „metaphorische“ Analogie..... | 87 |
| 3.4 Schlussfolgerung | 88 |
| 4. Ergebnis: Unterscheidung zwischen analogen und metaphorischen Aspekten der in Hos 1-3 dargestellten Formen der Mann-Frau-Beziehungen | 91 |
| 4.0 Einleitung..... | 91 |
| 4.1 Die Spannung zwischen traditionellen und feministischen exegetischen Positionen bezüglich der „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“ im Buch Hosea..... | 91 |
| 4.1.1 Die traditionelle Exegese..... | 92 |
| 4.1.1.1 Die traditionelle Exegese und die „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“ | 92 |
| 4.1.1.2 Beispiel: Jörg Jeremias..... | 93 |
| 4.1.2 Die feministische Exegese..... | 96 |
| 4.1.2.1 Die feministische Exegese und die „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“ | 96 |
| 4.1.2.2 Beispiel: Rut Törnkvist | 98 |
| 4.1.3 Bilanz und Ausblick | 100 |
| 4.2 Untersuchung einzelner Aspekte der in Hos 1-3 dargestellten Formen von Mann-Frau-Beziehungen..... | 102 |
| 4.2.1 Die Prostitution (Hos 1,1-2,15) | 102 |
| 4.2.1.1 Die Hurerei der Frau | 102 |
| 4.2.1.2 Das Huren mit der Frau..... | 103 |
| 4.2.1.3 Die Zeugung von Prostitutionskindern mit der Frau | 103 |
| 4.2.1.4 Die Bezahlung..... | 104 |
| 4.2.1.5 Die Gewalt und die Strafe..... | 104 |
| 4.2.1.6 Das Missverständnis der Frau | 104 |
| 4.2.2 Die Ehe (Hos 2,16-2,25)..... | 105 |
| 4.2.2.1 Die Ehe im Allgemeinen..... | 105 |
| 4.2.2.2 Die Ehe „auf ewig“ | 106 |
| 4.2.2.3 Der <i>mōhar</i> | 106 |
| 4.2.2.4 Die Erkenntnis..... | 106 |
| 4.2.2.5 Die Wiederaufnahme der Prostitutionskinder | 107 |

| | |
|---|------------|
| 4.2.3 Die Versklavung (Hos 3,1-5) | 107 |
| 4.2.3.1 Die Versklavung durch den Kauf..... | 107 |
| 4.2.3.2 Die Liebe | 108 |
| 4.2.3.3 Das Verlangen nach Enthaltbarkeit | 108 |
| 4.2.4 Zusammenfassung | 108 |
| 4.3 Schlussfolgerung: Vorteile einer Unterscheidung zwischen Analogie und Metapher für die exegetische Methodologie..... | 109 |
| Zusammenschau | 112 |
| Abkürzungsverzeichnis..... | 117 |
| Bibliographie | 118 |
| Abstracts | 121 |

„Wenn wir das Kommen des Heiligen Geistes für die Auslegung der Propheten benötigen [...] wie viel mehr sollen wir zum Herrn für die Auslegung des Propheten Hosea beten, und ihm mit Petrus sagen: Erkläre uns dieses Gleichnis.“¹

Hl. Hieronymus

¹ HIERONYMUS, *Commentaria in Osee prophetam*, in: MIGNE, J. P. (Hrsg.), *Divinae Bibliotheca Pars Prima: Hieronymi Opera*, 9 [Patrologia: Series Latina, XXV], Paris 1845, 823. [Übers. d. Verf.] Original: „*Si in explanationibus omnium prophetarum sancti Spiritus indigemus adventu [...] quanto magis in explanatione Osee prophetae orandus est Dominus et cum Petro dicendum: Edissere nobis parabolam istam.*“

Vorwort

Als ich begonnen habe, mir das Thema dieser Arbeit zu überlegen, war mir klar, dass ich Hos 1-3 unter der Perspektive einer Rezeption seitens der christlichen Mystik behandeln sollte. Eine „Ehe“ zwischen Gott (dem Propheten) und dem schwachen Menschen (der Dirne) rief in mir einen Eindruck von etwas hervor, das über die Ebene eines geschichtlichen Hintergrunds hinausgehen sollte. Das „Ehemotiv“ durfte nicht nur eine Metapher für historische Gegebenheiten sein. Es sollte die alttestamentliche Grundlage für ein Verständnis für die „mystische Hochzeit“ zwischen Gott und der Seele bilden. Mein Interesse war, diese Basis im Buch Hosea zu finden. In einem Gespräch am Esstisch im Priesterseminar habe ich von jemandem gehört, dass eine Metapher als literaturwissenschaftlicher Begriff nicht mit einer Analogie als ontologische Kategorie verwechselt werden sollte. Aus den Erinnerungen an die Dogmatikvorlesungen ist mir die Wichtigkeit dieses Begriffes für die Entwicklung der Theologie als eine Form des Denkens zum Bewusstsein gekommen. Deshalb habe ich mir die Frage gestellt, ob das hoseanische „Ehemotiv“ nicht so sehr als Metapher, sondern vielmehr als eine Analogie behandelt werden soll. Das war die ursprüngliche Fragestellung.

Im Laufe der Abfassung dieser Arbeit ist mein Enthusiasmus auf einige Probleme gestoßen. Wegen der ursprünglichen Hypothese „Bei der Ehe des Propheten Hosea handelt es sich um eine Analogie“ habe ich mich mit der Realität der alttestamentlichen Lebensordnung der Ehe auseinandersetzen müssen, welche sich von den heutigen christlichen Vorstellungen um einiges differenziert. Ich lief Gefahr, eine extreme Position einzunehmen. Die Klugheit warnte mich vor einer „Entscheidung zwischen schwarz und weiß“. Deshalb bin ich auf eine Umformulierung der Fragestellung gekommen. Ich sollte nun zwischen analogen und metaphorischen Elementen innerhalb des „Ehemotivs“ unterscheiden, und keine Partei nehmen, als ob die Analogie besser oder vollkommener als die Metapher wäre. Bei der Untersuchung der alttestamentlichen Ehe bin ich auf ein zweites, überraschendes Problem gestoßen: In Hos darf nicht von „Ehemotiv“ die Rede sein, denn nicht alle darin dargestellten Formen der Mann-Frau-Beziehung entsprechen einer tatsächlichen Ehe. Daher sollte ich auf eine zweite (und endgültige) Umformulierung

der Fragestellung kommen. Diese scheint nun im Titel der Arbeit auf, welcher lautet: „Unterscheidung zwischen metaphorischen und analogen Elementen der in Hos 1-3 dargestellten Formen der Mann-Frau-Beziehung.“

Mein Dank gilt zunächst einmal drei Personen, welche dieses Stoßen auf die Probleme zum Teil personifizieren. Ich möchte Univ.- Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger für die Betreuung dieser Arbeit danken, und für das Interesse für das Wort Gottes als Quelle der Intimität mit Christus und der Erkenntnis Gottes, das er in mir durch die Seminare, Vorlesungen und Aufsätze erweckt hat. Ein besonderes Dankeschön gilt dem Vizerektor meines Priesterseminars *Redemptoris Mater* der Erzdiözese Wien, Dr. Federico Collauti, der mir mit viel Geduld und Zeit durch lange Auseinandersetzungen seine hilfreichen Feedbacks nie verweigert hat. Zuletzt möchte ich meinem Mitbruder, Herrn Clemens Haunschmidt, der durch seine sorgfältigen Korrekturen und Sprachfeinheit die Ideen dieser Seiten zugespitzt hat, danken. Gott vergelte es ihm hundertfach.

Einführung

Die Bücher der Prophetie sind von Bildern durchzogen, welche sich thematisch auf die Ehe und die Sexualität berufen. Das Buch Hosea ist ein gutes Beispiel dafür. In den ersten drei Kapiteln kommt eine Gruppe dieser Bilder vor, welche gemäß Theologie und Exegese das Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk darstellt. Der Prophet bezieht sich, von Gott beauftragt, zu einer Dirne auf verschiedene Weise: Er nimmt sie zur Frau, zeugt mit ihr Kinder (Hos 1), verklagt sie, bestraft und bedroht sie, erklärt seinen Willen, sie zu heiraten (Hos 2) und kauft sie (Hos 3). Aus diesem Text ergibt sich, so die allgemeine Meinung, ein literarisches „Ehemotiv“, welches alle diese Beziehungen in einer „Ehemetapher“ zusammenfasst. Die Einleitung zu den Prophetenbüchern in der Neuen Jerusalemer Bibel behauptet, dass dieses Motiv rezipiert wird: erstens von der Prophetie in Deuterocesaja, Ezechiel und Jeremia als Bild für die Beziehung JHWH-Israel, zweitens vom Neuen Testament und vom Urchristentum als Bild für das Verhältnis zwischen Christus und Kirche und später von der christlichen Mystik als Bild für die Verbindung Gottes mit der menschlichen Seele.²

Die Exegese dieser Bücher beschreibt sehr unterschiedliche Positionen. Abgesehen von den möglichen Grauzonen lassen sich zwei gegenüberstehende Richtungen erkennen. Für die traditionelle, historisch-kritische Exegese sind diese Bilder Metaphern, welche sich mittels der historischen Gegebenheiten übersetzen lassen. Für die feministische Exegese sind diese Bilder anstößig und überschreiten die Ebene des Geschichtlichen: Sie rufen in den Lesern negative Stereotypen für die Menschen- und Gottesvorstellungen hervor. Solche Anliegen scheinen mit einer bloßen „Übersetzung“ von Metaphern nicht konform zu sein, und die Grenzen des Literarischen zu überschreiten. Es stellt sich die Frage, ob eine solche Annäherung zum Problem nicht besser einer philosophischen Suche entspricht.

In dieser Spannung kommt diese Arbeit auf die Idee, eine methodologische Überbrückung zwischen den Gegensätzen zu finden. Es soll einen Mittelweg geben, der beide Bereiche durchquert. Der Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die Koexistenz in

² Vgl. Neue Jerusalemer Bibel, Freiburg im Breisgau 2007¹⁷, 1025-1026.

diesem Bildermotiv von Metaphern (literaturwissenschaftlichem Begriff) und Analogien (metaphysischem Begriff). Der Text von Hos 1-3 wird als Beispiel für dieses Experiment verwendet. Von seinen Ergebnissen wird eine mögliche Anwendung auf andere biblische Texte erwartet. Die Fragestellung dieser Untersuchung ist die Plausibilität einer methodologischen Unterscheidung zwischen analogen und metaphorischen Elementen der in Hos 1-3 dargestellten Mann-Frau-Beziehung.

Für die Beantwortung dieser Frage wird die Arbeit in vier Kapiteln aufgebaut. Im ersten Kapitel wird die Grundlage der alttestamentlichen Eheinstitution in der Form eines theoretischen Rahmens erforscht. Aus einer vorwiegend rechtlichen Perspektive wird versucht herauszufinden, was die Ehe ausmacht, und worin sie sich von anderen, ihr ähnlichen Phänomenen, nämlich der Versklavung und der Prostitution, unterscheidet. Die Ausführlichkeit dieses Teils wird der in den folgenden Kapiteln sichtbaren Notwendigkeit geschuldet, das Phänomen der Ehe und seine Konturen gut definiert zu haben.

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit werden die aus dem ersten theoretischen Rahmen erworbenen Erkenntnisse auf den Text Hos 1-3 angewendet. Eine erste Lektüre des Textes wird mit der Absicht unternommen, die dargestellten Formen der Mann-Frau-Beziehungen zu identifizieren.

An eine nunmehr bestehende Klarheit über die im Text auftauchenden Bilder über Sexualität und Ehe, welche verschiedene Formen der Mann-Frau-Beziehungen beinhalten, schließt sich ein zweiter theoretischer Rahmen an. In einem dritten Kapitel werden die Begriffe „Metapher“ und „Analogie“ in ihrem Gebrauch und in ihrer historischen Entwicklung definiert. Während der erste sich auf der Ebene der Literaturwissenschaft bewegt, tut es der zweite auf der Ebene der Philosophie. Es handelt sich um eine unparteiische Differenzierung, von der erwartet wird, dass sie die konzeptuelle Basis für die im nächsten Kapitel vorgeschlagene Methode bildet.

Das letzte Kapitel wendet die aus beiden theoretischen Rahmen erworbenen Erkenntnisse auf den Text an. Bevor die Differenzierung zwischen analogen und metaphorischen Elementen der Bilder im Text vollzogen wird, erklärt der erste Teil dieses Kapitels, wie die Spannung zwischen der traditionellen und feministischen Exegese zustande gekommen ist, und beleuchtet die unüberbrückbaren Differenzen anhand exemplarischer Werke. Es wird dann im zweiten Teil eine neuerliche Lektüre des Textes

unternommen. Diesmal wird der Text unter der Optik einer Differenzierung von metaphorischen und analogen Aspekten der Bilder erforscht. Abschließend werden die eventuellen Vorteile eines solchen Vorgehens evaluiert.

1. Die alttestamentliche Ehe

1.0 Einleitung

In Israel gibt es drei Möglichkeiten für einen Mann mit einer Frau eine sexuelle Beziehung einzugehen: die Versklavung, die Prostitution oder die Ehe. Leicht werden die Züge dieser drei verwechselt, sodass man sie nicht gut unterscheiden kann. Daraus ergibt sich den Verdacht, dass die alttestamentliche Ehe nichts anderes als eine versteckte Form der Versklavung oder der Prostitution sei.

Der folgende Teil dieser Arbeit hat den Zweck, die israelitische Ehe zu erforschen. Was konstituiert die Ehe in Israel? Wie differenziert sich diese von den anderen außerehelichen Formen?

Die Methode für die Beantwortung dieser Fragen ist die Unterteilung in diese drei oben genannten Möglichkeiten. Jede von ihnen wird unter sprachlicher, phänomenologischer, funktionaler und rechtlicher Perspektive untersucht. Die Ehe wird ausführlicher behandelt, wobei zunächst das Problem der ehelichen Sprache thematisiert wird. Dann wird das Eheschließungsverfahren aus phänomenologischer Sicht erklärt. Weiters wird versucht, die Ehe aus ihrer Funktion zu deuten. Der letzte Teil der Untersuchung behandelt die Ehe unter dem Blickwinkel des Rechtes.

Um dieses Ziel zu erreichen, wird der Leitfaden des Werkes *„Il matrimonio israelitico: una teoria generale“* von Angelo Tosato übernommen. Seine Meinungen werden jedoch oft mit denen von Roland de Vaux und David R. Mace konfrontiert.

1.1 Sich eine Frau als „Sklavin“ oder als „Gefangene“ zu nehmen

1.1.1 Die Deportation fremder Frauen als Ursprung der Versklavung

Die Deportation von Menschen ist ein geschichtliches Phänomen, das im alten Israel nicht selten vorkommt.³ Dabei taucht vor allem die Gefangennahme von Frauen auf, welche oft nach blutigen Kämpfen gegen die Feinde passiert. Um offene Rechnungen zu begleichen, wird der besiegte Feind ausgeplündert. Die Gefangenen und die materiellen

³ Vgl. z. B. Num 31,9; 1Sam 30,2,3,5; 2Chr 21,17; Jer 41,10; 2Chr 28,8; 2Kön 5,2; Ri 21,12.

Güter bilden die Beute, welche verteilt wird. Die Gefangennahme von Frauen ist deshalb nicht nur eine bloße Freiheitsberaubung, sondern eine Degradierung der Frau in ihrer Würde. Einerseits ist der Tod das Schlimmste, was der Frau während eines Krieges passieren kann. Mit der Deportation wird zumindest das Leben gerettet. Andererseits gibt es nicht viel, was der Frau bleibt. Ihr werden mit der Deportation zusätzlich zu den Demütigungen und Leiden ihre Rechte und Pflichten entzogen.⁴

Die gefangene Frau, die von Feinden in ein fremdes Land geführt wird, wird nun zur Sklavin. Dieser Übergang von der Gefangenschaft in die Sklaverei ergibt sich aus dem Kriegsgewohnheitsrecht und ist keine illegale Handlung.⁵ Im Unterschied zur Ehe ist die Sklaverei in Israel eine Gewohnheit und keine rechtliche Lebensordnung. Daher sind die biblischen Informationen über diesen Zustand spärlich und mehrdeutig. Angelo Tosato unterscheidet zwischen der Sklaverei und dem Diener-Sein, die man in Israel und im ganzen Nahen Osten vorfindet. Die Sklaverei im engeren Sinne ist der Zustand des Unterworfen-Seins von Menschen, die entweder aus dem eigenen Land oder aus der Kriegsgefangenschaft kommen. Das Diener-Sein hingegen bezeichnet den Zustand von Israeliten, die aus anderen Gründen unterworfen worden sind, dabei aber frei bleiben. Sowohl für Dienerin als auch für Sklavin werden die Begriffe *šipħa* und *ʾāmā* synonym verwendet. Trotzdem werden diese zwei Kategorien im Gesetz klar differenziert:⁶

„Wenn dein Bruder bei dir verarmt und sich dir verkauft, darfst du ihm keine Sklavenarbeit aufliegen; er soll dir wie ein Lohnarbeiter oder ein Halbbürger gelten und bei dir bis zum Jubeljahr arbeiten. Dann soll er von dir frei weggehen, er und seine Kinder, und soll zu seiner Sippe, zum Eigentum seiner Väter zurückkehren. Denn sie sind meine Knechte; ich habe sie aus Ägypten herausgeführt; sie sollen nicht verkauft werden, wie ein Sklave verkauft wird. Du sollst nicht mit Gewalt über ihn herrschen. Fürchte deinen Gott! Die Sklaven und Sklavinnen, die euch gehören sollen, kauft von den Völkern, die rings um euch wohnen; von ihnen könnt ihr Sklaven und Sklavinnen erwerben. Auch von den Kindern der Halbbürger, die bei euch leben, aus ihren Sippen, die mit euch leben, von den Kindern, die sie in eurem Land gezeugt haben, könnt ihr Sklaven erwerben. Sie sollen euer Eigentum sein, und ihr dürft sie euren Söhnen vererben, damit diese sie als dauerndes Eigentum besitzen, ihr sollt sie als Sklaven haben. Aber was eure Brüder, die Israeliten angeht, so soll keiner über den andern mit Gewalt herrschen.“⁷

⁴ Vgl. TOSATO, Angelo, Il matrimonio israelitico: una teoria generale, in: *Analecta Biblica. Investigationes scientificae in res biblicas*, Band 100, Rom 2001, 23-27; DE VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Band 1, Freiburg [u. a.] 1964², 132-135.

⁵ Vgl. Dtn 21,10-14; 20,10-18.

⁶ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 27-30.

⁷ Lev 25,39-46.

Das Wesen der Sklaverei in Israel ist der Besitz eines Mannes oder einer Frau als Eigentum. Die Sklaven gehören jemandem, sind Besitz von jemandem oder werden jemandem vererbt. Der Herr des Sklaven hat unumschränkte und lebenslange Verfügungsgewalt über ihn (er kann ihn verkaufen oder als Erbe hinterlassen). Diese Vorschriften gelten aber nur für Fremde und nicht für Israeliten, denn letztere sind schon „Sklaven“ von Gott. Zumindest gesetzlich kann man nur eine Fremde und keine Israelitin als Sklavin nehmen.⁸ Roland de Vaux stellt allerdings die Existenz israelitischer Sklaven unter israelitischer Herrschaft fest, hauptsächlich aufgrund der vielfältigen Verwendung des Begriffs *'ebed* im AT (Sklave, Diener, Untertan, Vasall, usw.⁹). Diese Israeliten kommen aufgrund wirtschaftlicher Not, Verschuldung oder als Ersatz für einen nicht wiedergutmachten Diebstahl zur Versklavung.¹⁰

1.1.2 Die Sklavin in der Rechtsordnung

Die Sklavin hat keinen rechtlichen Status, wie ihn eine freie Frau genießt. Sie wird als Eigentum ihres Herrn betrachtet, welchem verschiedene Rechte über seine Sklavin zukommen. Er kann sie ohne ihre Zustimmung einem Landsmann oder einem Fremden zu einem beliebigen Preis und für einen beliebigen Zweck verkaufen. Sie wird wie eine Ware behandelt. Bei einem solchen Verkauf macht der Herr einen Teil seines Vermögens zu Geld. Er darf in dieser Form weder mit seiner Ehefrau, noch mit seiner Tochter, noch mit einer israelitischen Dienerin verfahren. Der Herr kann die Sklavin als Pfand für die Rückerstattung einer Schuld geben, er kann sie vermieten oder für alle möglichen Arbeiten verwenden. Ihre spezifischeren Funktionen sind allerdings das ständige oder sporadische Konkubinat und das Stillen von Kindern der Familie. Wenn aber aus der Beziehung mit dem Herrn Kinder gezeugt werden, werden diese nicht als seine Nachkommenschaft und noch weniger als Erben anerkannt. Vielmehr sind auch sie Sklaven. Der Besitzer kann die Sklavin auch seiner Familie für den Dienst an den freien Frauen zur Verfügung stellen. Falls eine seiner Töchter heiratet, kann er sie als Mitgift geben. Die Sklavin gilt auch als nützlich, um sich, ähnlich wie bei den Tieren, zu vermehren und weitere Sklaven für den Besitzer zu gebären. Dazu wird sie einem Sklaven als Konkubine gegeben, um mit ihm

⁸ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 31-32.

⁹ Vgl. RINGGREN, H., עֶבֶד, in: BOTTERWECK, G. H./ DERS./ FABRY, H.-J. (Hrsg.), *TWAT*, Band V, Stuttgart [u. a.] 1986, 994-997.

¹⁰ Vgl. DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 135-138.

Kinder zu zeugen. Zuletzt hat der Herr die Möglichkeit, durch die Sklavin wirtschaftlichen Profit zu erzielen, indem er sie zur Prostitution freigibt und den entsprechenden Gewinn für sich behält. Die Sklaverei reduziert eine Frau auf ihre Funktion, welche nur auf das Wohlergehen des Herrn ausgerichtet ist.¹¹

Die deportierte Frau verliert somit nicht nur ihre Heimat und ihre Familie, sondern auch ihre Freiheit und ihre ganze rechtliche Persönlichkeit. Sie hat jedoch eine letzte Chance: die Befreiung durch die Eheschließung mit einem freien Mann. Der Herr selbst, ein Verwandter oder ein anderer freier Mann dürfen die Sklavin aus Liebe oder aus Notwendigkeit, legitime Nachkommenschaft zu zeugen, zur Ehefrau nehmen. Wenn der Mann bereits verheiratet ist, kommt die neue Frau zur ersten als sekundäre „Mitfrau“ (*'iššâ pilegeš*) hinzu. Natürlich ist dieser Zustand für eine Frau nicht das Optimum, für eine Sklavin aber ist es ein großer Fortschritt, denn dadurch kann sie die Freiheit wieder erlangen. Sie gewinnt damit einen neuen rechtlichen Status.¹²

1.2 Sich eine Frau als „Hure“ zu nehmen

1.2.1 Die Prostitution

Die Prostitution ist in Israel ein relevantes Phänomen. Einige Frauen¹³ werden im AT (wie auch bei einigen Propheten das Volk im Allgemeinen¹⁴) als „Dirnen“ bezeichnet. Das israelitische Gesetz erlässt Normen, die sich auf die Hurerei beziehen¹⁵, und die Propheten klagen die Hurerei des Volkes an.¹⁶

Im Bibelhebräischen gibt es das Verb *znh* („buhlen“, „Unzucht oder Ehebruch begehen“, „huren“, „sich prostituieren“) und die Nomina *zônâ* („Dirne“, „Hure“, „Prostituierte“), *zônêh* („Prostituierter“), *z^ênût* („Hurerei“, „Buhlerei“, „Prostitution“), und weitere mehr.¹⁷ Das Subjekt der *z^ênût* ist meistens eine Frau. Sie nimmt sich einen Mann, um mit ihm zu verkehren, oder besser gesagt, sie lässt sich von einem Mann nehmen. Das Mittel, das die

¹¹ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 32-41.

¹² Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 41-42.

¹³ Vgl. z. B. Gen 38,15; Jos 2,1; 6,17.22.25; Ri 11,1; 16,1; 1Kön 3,16.

¹⁴ Vgl. z. B. Jes 23,15-16; Jer 5,7; Ez 16,30; Hos 4,14; Mi 1,7; Nah 3,4.

¹⁵ Vgl. z. B. Lev 21,7-9.13-14; Dt 23,18-19.

¹⁶ Vgl. z. B. Jes 23,15-18; Nah 3,4.

¹⁷ Vgl. ERLANDSSON, S., זָנָה, in: BOTTERWECK, G. H./ RINGGREN, H. (Hrsg.), *TWAT*, Band II, Stuttgart [u. a.] 1986, 612-619.

zônâ verwendet, um sich von einem Mann zu vereinen, ist ihr eigener Körper. Insofern gibt es keinen Unterschied zwischen dem Mittel einer *zônâ* und dem einer Ehefrau. Der Unterschied liegt vielmehr in ihrer Formalität: Die geschlechtlichen Beziehungen mit einer Ehefrau sind ehelich und rechters, die Beziehungen mit einer *zônâ* sind außerehelich und unrechtmäßig. Der Zweck der Beziehung mit einer *zônâ* ist, das sexuelle Verlangen des Mannes zu befriedigen. Die Absicht der *zônâ* ist es, eine Bezahlung zu bekommen. Die Begriffe *zônâ* und *z^enût* werden aber auch in einem übertragenen Sinne verwendet. Die *z^enût* bezieht sich dann auf alle außerehelichen Geschlechtsbeziehungen ohne Bezahlung¹⁸. Das lukrative Element wird für die *z^enût* zu einer Akzidenz. Die *z^enût* ist somit im weiteren Sinne der außereheliche Geschlechtsverkehr mit einer Frau.¹⁹

1.2.2 Die kultische Prostitution

Neben der *z^enût*, die keinen sakralen Zug aufweist, existierte möglicherweise in Israel vor dem Exil die kultische Prostitution. Das AT bezeugt aus dem Verb *qdš* (weihen, heiligen) die Anwesenheit von *q^edēšâ/q^edēšôt* und *qādēš/q^edēšîm*. Diese Nomina bezeichnen „geweihte“ Frauen bzw. Männer.²⁰ Eine „ältere“ These sagt, dass es sich um den Kult von Fruchtbarkeitsgottheiten handle, welcher von Israel unter dem Einfluss der Nachbarländer rezipiert wurde. Der Kult umfasse unter anderen Handlungen sexuelle Riten, durch die das Fruchtbarkeitsvermögen wachsen könne. Der Geschlechtsverkehr mit *q^edēšôt* oder *q^edēšîm* beinhalte eine „sakrale“ Vereinigung mit solchen Gottheiten. Durch diese werde die Fertilität von Erde und Vieh verbessert. Im Unterschied zur normalen, säkularen *z^enût* geschehe die kultische Prostitution an einem sakralen Ort im Rahmen einer Liturgie. Sie habe den materiellen Gewinn zum Zweck, die Bezahlung werde der Pflege des Tempels gewidmet.²¹

Für Christian Frevel jedoch ist die Existenz einer kultischen Prostitution kaum belegbar. In seiner Dissertation zur Aschera und dem Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs²² wird

¹⁸ Vgl. z. B. Ez 16,30-34; Gen 34,2.31; Gen 38,15.24.

¹⁹ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 45-49.

²⁰ Vgl. KORNFELD, W., RINGGREN, H., שָׁדָד, in: RINGGREN, H./ FABRY, H.-J. (Hrsg.), *TWAT*, Band VI, Stuttgart [u. a.] 1989, 1179-1204.

²¹ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 49-52.

²² Vgl. FREVEL, Christian, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs: Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, in: HOSSFELD, Frank-Lothar/MERKLEIN, Helmut (Hrsg.), *Bonner Biblische Beiträge*, Band 94/2, Weinheim 1995.

erklärt, dass der Forschungsstand die Anwesenheit dieses Phänomens im alten Orient schwer nachweist. Die Sicherheit, welche sich aus einem gegenseitigen Einfluss aus der Altorientalistik und aus nie geprüften Annahmen ergibt, nämlich dass das biblische Zeugnis von *q^edēšâ/q^edēšôt* und *qādēš/q^edēšîm* die Kultprostitution meint, solle in Frage gestellt werden. Vielmehr handle es sich dabei um nichtpriesterliches, sowohl im Jerusalemer Tempel als auch in Lokalheiligtümern tätiges Kultpersonal beider Geschlechter. Diese haben wahrscheinlich mit sexueller Aktivität nicht zu tun.²³

1.2.3 Die Prostituierte und die Rechtsordnung

Falls man jedoch mit Tosato an der These der Existenz der Kultprostitution festhält, gilt, dass die „kultische“ *z^enût* vom Jahwismus stark abgelehnt und bekämpft wird. Das Dtn stellt fest: „Unter den Frauen Israels soll es keine sakrale Prostitution geben. Du sollst weder Dirnenlohn noch Hundegeld in den Tempel des Herrn, deines Gottes, bringen. Kein Gelübde kann dazu verpflichten; denn auch diese beiden Dinge sind dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel.“²⁴ Diese Norm spiegle die Absicht der Reformbewegung wieder, den *q^edēšîm* und ihren Riten ein Ende zu setzen. Die kultische *z^enût* sei gegen die mosaische Tradition der JHWH-Religion und wird mit dem Glaubensabfall und mit dem Götzendienst verglichen.²⁵ Die Praxis sei unzulässig aufgrund der Verschiedenheit ihrer Gottheiten. Während die Gottheiten der Kanaanäer und der anderen Nachbarländer sich in den Kräften der Natur manifestieren, offenbart sich JHWH in der Geschichte, indem er einen Bund mit seinem Volk schließt und das Gesetz gibt. JHWH lässt sich nicht darstellen im Gegensatz zu den kanaanäischen Gottheiten. Aus der Auffassung von den eigenen Gottheiten ergibt sich auch die Beziehung mit ihnen. Zwischen JHWH und dem Volk gibt es wohl eine Vereinigung, diese ist aber heilig und keusch. Das Volk verbündet sich mit JHWH bei der Annahme des Gesetzes in einem Bund der Treue.²⁶ Der Segen JHWHs wird Folge seiner Erkenntnis. Diese kann aber nicht sexueller Natur sein, denn JHWH lässt sich nicht in menschlichen Kategorien darstellen, sondern in moralischen, indem das Volk dem Gesetz

²³ Vgl. FREVEL, C., Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs, 629-737.

²⁴ Dtn 23, 18-19.

²⁵ Vgl. z. B. Ex 34,15-16; Dtn 31,16; Ri 2,17; Hos 4,10; 1Chr 5,25.

²⁶ Vgl. Ex 24.

gehört.²⁷ Mit Recht werden die sexuellen Beziehungen mit den *q^edēšîm* als *z^enût* mit fremden Gottheiten²⁸, Ehebruch²⁹, treulose Handlung³⁰ und Bundesbruch³¹, verstanden.³²

Diese These darf jedoch zurecht mit Christian Frevel in Zweifel gezogen werden.

David R. Mace sieht wenige Hinweise auf eine moralische oder rechtliche Ablehnung der „normalen“ *z^enût*, solange diese mit dem Götzendienst nicht in Berührung kommt. Die Existenz der *zōnôt* sei im frühesten Israel spärlich gewesen. Zur Zeit der Niederlassung in Kanaan trete die gewöhnliche Form der *z^enût* öfter auf. Die *zōnâ* Rahab³³ werde beispielsweise nirgendwo im AT moralisch verdammt. Die „zufällige“ Form, in der der Besuch Simsons bei einer Dirne in Gaza beschrieben wird³⁴, verweise auf eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber der *z^enût*. Die Situation ändere sich erst ab dem Auftreten der *q^edēšîm*. Die säkulare *z^enût* könne sich vom religiösen Eifer nicht befreien und werde gesellschaftlich verdammt. In nachexilischer Zeit wachse nun das Phänomen der Prostitution immer mehr aufgrund der Wandlung von ländlichen Dörfern zu Städten, der Nachahmung von Bräuchen anderer Zivilisationen und des Rückgangs der Polygamie und des Konkubinats. Warnungen vor der Gestalt einer Stadt-*zōnâ* finde man in der weisheitlichen Literatur (Jesus Sirach und Sprichwörter). Es gebe bei diesen jedoch kaum negative Bewertungen von moralisch falschen Handlungen, es werde vielmehr vor der Geldverschwendung gewarnt. Mace betrachtet drei Gründe für die alttestamentliche Einschränkung der *z^enût* (im erweiterten Sinne verstanden, d.h. als außerehelicher Geschlechtsverkehr mit einer Frau): 1. Der Schutz einer Frau, die unter der *potestas* eines Mannes steht, vor der Gefahr einer Vergewaltigung; 2. Die idolatrische Bedeutung, falls die *z^enût* sakralen Charakters ist; 3. Die negativen Wirkungen auf Vermögen und Gesundheit. Die Sündhaftigkeit der *z^enût* liege nicht im Akt selbst, sondern habe einen anderen Grund, welcher mit der Prostitution verbunden sei: Diebstahl, Glaubensabfall, Verschwendung.³⁵

²⁷ Vgl. z. B. Hos 2,18-25; 4,1-3; 6,6; Am 5,21-27; 1Sam 15,22.

²⁸ Vgl. z. B. Hos 1,2; 4,10-12.15.18.

²⁹ Vgl. z. B. Hos 2,4; 3,1; Jer 3,9; 5,7; 13,27.

³⁰ Vgl. z. B. Jer 3,8.10.11.20; Mal 2,10-16.

³¹ Vgl. z. B. Dtn 31,16; Ez 16,59.

³² Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 53-55.

³³ Vgl. Jos 2,1.9-11;6,25.

³⁴ Vgl. Ri 16,1.

³⁵ Vgl. MACE, D. R., *Hebrew Marriage*, 232-240.

Für eine allgemeine moralische Verwerfung der Prostitution im AT plädiert Angelo Tosato. Schon die Bezeichnung *z^enût* weise auf einen Kontrast zur Ehe hin. In einem ersten Stadium, wo nur die säkulare *z^enût* existiere, werde diese als unpassend beschrieben. Auch wenn es ausdrücklich keine negative Beurteilung der *zônôt* gebe³⁶, seien sie von der Schändlichkeit nicht befreit. Im zweiten Stadium der sakralen *z^enût* sei ihre moralisch negative Bewertung analog zu der *z^enût* einer verheirateten Frau zu verstehen; das Verständnis der Beziehung JHWH-Israel als „Ehe“ sei sonst nicht möglich. In einem dritten Stadium verletze die säkulare *z^enût* die Heiligkeit JHWHs.³⁷

Die außerehelichen Geschlechtsbeziehungen (d.h. die *z^enût* im erweiterten Sinne) werden als ein schweres Verbrechen betrachtet und streng bestraft.³⁸ Die Prostitution einer *sui iuris* freien Frau könne man nicht als Verbrechen sehen. Ihre Moralität sei zwar nicht gleichgültig, es gebe aber rechtliche Einschränkungen für die Ausübung der *z^enût*. Ihren Gewinn dürfe man nicht mehr in den Tempelkasten einwerfen,³⁹ die Prostituierte werde von sakralen Menschen abgegrenzt.⁴⁰ Sie befände sich somit in einem profanierenden Zustand. Da die Tätigkeit einer *zônâ* nicht nur den Tempel, sondern das ganze Land entweihe,⁴¹ sei die *z^enût* mit der Heiligkeit Gottes unvereinbar.⁴²

1.3 Die eheliche Form im Alten Testament, sich eine Frau zu nehmen

1.3.1 Die eheliche Sprache

In der Schrift gibt es keine Bezeichnung für den Begriff „Ehe“, wie er im heutigen Sprachgebrauch verstanden wird.⁴³ Angelo Tosato sieht trotzdem keine „sprachliche Leere“ im AT. Er geht in seiner Forschung von homogenen Ausdrücken aus, welche eine eheliche Sprache konstituieren und untereinander gut verknüpft seien. Einige dieser Ausdrücke seien auf das Eheverfahren bezogen, andere auf die schon zustande gekommene Ehe. Die ersten sind: *š' l (l) šh* [(um) eine Frau bitten], *ntn (l) šh* [(zur) Frau geben], *lqh (l) šh* [(zur) Frau

³⁶ Vgl. z. B. Jos 2,1.9-11;6,25.

³⁷ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 56.

³⁸ Vgl. z. B. Gen 38,24; Dtn 22,13-21.

³⁹ Vgl. Dtn 23,19.

⁴⁰ Vgl. Lev 21,7.13-15.

⁴¹ Vgl. Lev 19,29.

⁴² Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 59-60.

⁴³ Vgl. TOSATO, A., *Matrimonio e famiglia nell'antico Israele e nella Chiesa primitiva*, Soveria Mannelli 2013, 18; *Il matrimonio israelitico*, 67

nehmen] und *hjt* (*l*) *'šh* [(zur) Frau werden]. Die zweiten sind: *'št/(nšj)* [Frau(en) von] und *'jš /('nšj)* [Mann (Männer) von]. Aus diesem sprachlichen Grundrahmen heraus werde die Ehe als ein Zusammenhang verschiedener sich ergänzender Handlungen verstanden. Diese haben den gemeinsamen Zweck, den ledigen Zustand einer Frau oder eines Mannes in einen verheirateten zu ändern. Eine solche Sprachform lasse die Ehe als Begriff oder als Zusammensetzung von Normen und Bräuchen in den Hintergrund, die Ehe als eine menschliche Wirklichkeit oder als Akt, der einen Zustand stiftet, hingegen in den Vordergrund treten. Mit Hilfe dieser sprachlichen Ausdrücke könne man eine erste Skizze einer Form entwerfen, sich eine Frau zu nehmen, welche sich von den anderen Formen (sie als Sklavin oder als Hure zu nehmen) unterscheidet.⁴⁴

1.3.2 Das Eheschließungsverfahren

Nun wird untersucht, wie dieses Bitten, Geben, Nehmen und Werden einer Ehefrau geschieht (d.h. die Zusammenlegung aller menschlichen Handlungen, welche die Eheschließung zustande kommen lassen). Das israelitische Eheschließungsverfahren besteht aus zwei Teilen: der Verheiratung und der Hochzeit.

1.3.2.1 Der erste Teil: Die Verheiratung

Diese erste inchoative Phase beginnt, wenn ein Mann im Haus der zukünftigen Frau deren Vater darum bittet, sie als Ehefrau zu nehmen. Dieser Teil endet im besten Fall mit der Zustimmung und mit dem Ehevertrag. Das rabbinische Judentum bezeichnet diese Etappe mit den Worten *qiddušîn* oder *'ērūsîn*. Diese Phase wird am Besten mit dem Begriff „Verheiratung“ (und nicht „Verlobung“) ins Deutsche übersetzt. Der Mann ist ab dem Moment der Schließung des Ehevertrages mit der Frau verheiratet, und nicht ab der eigentlichen Hochzeit oder mit dem darauffolgenden Zusammenwohnen. Die Verheiratung ist rechtlicher Natur, denn sie verursacht eine Änderung der Rechte und Pflichten der Kontrahenten. Der „Verheiratete“ darf die Zeit des Zusammenwohnens mit seiner „Verheirateten“ (*m^eōrāsâ*) beginnen. Die „Verheiratete“ muss dem Mann treu sein, ihr steht die Bezeichnung „Ehefrau“ (*'iššâ*) zu.⁴⁵

⁴⁴ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 67-83.

⁴⁵ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 86-89.

1.3.2.1.1 Die Akteure der Verheiratung

Der Akt, welcher das Eheverfahren in Gang bringt, ist die formelle Bitte im Haus der Frau, sie als Ehefrau zu bekommen. Diese Bitte hat öffentlichen und formellen Charakter. Die Schließung eines Ehevertrags ist unmöglich ohne diese formelle Bitte. Dabei gibt es zwei aktive Vertragspartner: der bittende und der gewährende Partner. Ohne die Willensübereinstimmung beider wird der Vertrag nicht geschlossen. Es ist nötig zu unterscheiden, ob Braut oder Bräutigam *sui iuris* oder *alieni iuris* („Familienkinder“, Minderjährige) sind. Der zweite Fall kommt in Israel öfter als der Erste vor, die Eltern arrangieren normalerweise die Verheiratung. Ein dritter Protagonist tritt bei der Verheiratung hinzu: Gott selbst. JHWH greift in die einzelnen Verheiratungen ein,⁴⁶ und seine Intervention wird gesucht⁴⁷. Im Unterschied zur *z^enût* oder zur Vereinigung mit einer Sklavin ist die Verheiratung sakralen Charakters, sie ist keine profane Instanz.⁴⁸

1.3.2.1.2 Der Gegenstand der Verhandlung: der *mōhar* und die *šillūhîm*

Der eigentliche Gegenstand der Verhandlung ist die Person der Braut, d.h. Fragen bezüglich dem „Geben“ und „Nehmen“ der Frau.⁴⁹ Ein zweiter Gegenstand ist das Vermögen der Kontrahenten. Wenn eine Frau einem Mann als Ehefrau „gegeben“ wird, soll für sie eine ausreichende Verfügbarkeit wirtschaftlicher Mitteln sichergestellt sein, welche ihren Unterhalt und den der Kinder gewährleistet. Noch dazu sichert sich die Frau durch eine Kautio gegen die Gefahr einer Nichteinhaltung des Vertrages ab. Bei der Verhandlung wird die Höhe von dem, was der Bräutigam abgibt (die Brautgabe, das Brautgeld, der *mōhar*), und dem, was die Braut mitbringt (die Mitgift, die *šillūhîm*), vereinbart.⁵⁰

Die *šillūhîm* (Mitgift, Geschenk, Entlassung)⁵¹ tauchen einmal ausdrücklich⁵² und mehrmals implizit⁵³ im AT auf. Sie werden dem Bräutigam vom Vater der Braut bei der

⁴⁶ Vgl. z. B. Gen 24,44.50.

⁴⁷ Vgl. z. B. Rut 4,11-12; Tob 10,11.

⁴⁸ Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 89-92.

⁴⁹ Dieses Objekt wird in 2.3.4 weiter entwickelt.

⁵⁰ Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 93-96.

⁵¹ Vgl. DELCOR, M., JENNI, E., שָׁלוּחִים, in: JENNI, E./ WESTERMANN, C. (Hrsg.), THAT, Band II, Gütersloh 1975, 909-916.

⁵² Vgl. 1Kön 9,16.

⁵³ Vgl. z. B. Jos 15,18-19; Ri 1,14-15; Gen 29,23-24.28-29.

Verhandlung zugesprochen. Die *šillûhîm* beinhalten wahrscheinlich Silber, Sklavinnen, Möbel, Gefäße, Juwelen, usw. Diese Güter sind für die Tochter das väterliche Erbe, auf das sie ein Recht hat. Sie sind Besitz der Frau, jedoch verwaltet sie der Mann. Der Profit der *šillûhîm* trägt zur Erhaltung der neuen Familie bei. Im Falle einer Verwitwung oder einer Scheidung (ohne schwere Schuld) werden diese Güter von der Frau und von ihren Kindern, welche sie erben, übernommen. Möglicherweise stammt die Bezeichnung *šillûhîm* aus der Verbform *šillēah* (wegschicken, entlassen); deshalb kann man sie als Abstandszahlung seitens des Vaters im Bezug auf seine Tochter betrachten. Nach der Abgabe der *šillûhîm* hat die Tochter kein Recht mehr auf das Vermögen des Vaters. Die *šillûhîm* verwirklichen den endgültigen Abschied der Tochter vom Vaterhaus.⁵⁴

Die Existenz des *mōhar* wird im AT drei Mal explizit⁵⁵ und oft implizit, dabei aber klar⁵⁶, bezeugt. Er besteht in einer Geldsumme, die nach der Gewohnheit (doppelt so viel bei einer Jungfrau wie bei einer Witwe oder einer Geschiedenen) festgelegt wird. Diese Summe kann auch durch eine Arbeitsleistung ersetzt werden.⁵⁷ Der Bräutigam gibt den *mōhar* zu demjenigen, der die Gewalt über die Braut ausübt. Es ergibt sich dabei eine enge Verbindung zwischen *mōhar* und Schließung des Ehevertrages: keine Ehe ohne *mōhar*. Entscheidend wird der Moment, wenn sich der Vater mit der Höhe zufrieden gibt. Das Geld fungiert während der Zeit zwischen Verheiratung und Hochzeit als Kautions für die Braut. Nachdem die Braut das Vaterhaus verlassen hat, bleibt das Geld entweder beim Vater oder es wird vom Vater an die Tochter weitergegeben. In beiden Fällen aber gehört der *mōhar* der Frau. Die *šillûhîm* und der *mōhar* bilden eine Einheit, die ein Vermögen konstituiert, das, unabhängig vom tatsächlichen Verwalter, nur der Frau gehört. Im Fall einer Verwitwung oder einer unbegründeten Scheidung fungiert dieses Geld als Sicherheit und wird zu einer Garantie gegen solche Gefahren. Durch die Verheiratung erwirbt die Frau ein neues Vermögen und einen neuen rechtlichen Status. Jene, die den *mōhar* und die *šillûhîm* bestimmen, ermöglichen eine der Frau eine finanzielle Basis, welche sie vor den Risiken ihres neuen Zustands schützt. Aus diesen Gründen ist *mōhar* schwer mit „Brautgeld“, „Brautgabe“ oder „Brautpreis“ zu übersetzen, trotz der etymologischen Korrektheit. Jene

⁵⁴ Vgl. TOSATO, A., *Matrimonio e famiglia nell'antico Israele e nella Chiesa primitiva*, 91-94; *Il matrimonio israelitico*, 96-100.

⁵⁵ Vgl. 1Sam 18,25; Gen 34,12; Ex 22,15-16.

⁵⁶ Vgl. z. B. Gen 29,15-30; Dtn 22,28-29.

⁵⁷ Vgl. z. B. Gen 29,20.

Sicht der Verheiratung, die eine Übersetzung mit „Brautgeld“ impliziert, reduziert die Ehe auf einen Warenumtausch (Frau für *mōhar*, *marriage for purchase*).⁵⁸

Im Gegensatz zur Ehe geschieht die Verbindung eines Mannes mit einer Sklavin nicht durch den *mōhar*. Der Mann kann sich eine Sklavin mit Gewaltanwendung nehmen oder kaufen. Er braucht dafür keine Verheiratung. Dagegen darf er keine Frau ohne die Schließung eines Ehevertrages heiraten. Die israelitische Ehe ist demnach wesentlich juristisch.

1.3.2.2. Der zweite Teil: Die Hochzeit

Die letzte Phase im Eheverfahren ergänzt die Verheiratung. In ihr findet die eigentliche Feier statt. Die Frau verlässt ihr Haus, erhält den Segen des Vaters und wird zum Haus des Bräutigams geführt. Frau und Mann beginnen zusammenzuwohnen. Der Bräutigam nimmt die Frau „in Besitz“. Der Mann fängt an, seine Rechte und Pflichten als Ehemann zu erfüllen; er wird zum Ehemann. Die Braut gehört jetzt zum Mann, sie wird zur Ehefrau. Bei der Hochzeit wird dem Ehevertrag nichts Neues hinzugefügt; nur die Verpflichtungen, die bei der Verheiratung eingegangen worden sind, werden erfüllt. Die Hochzeit ist die Vervollständigung der Verheiratung.⁵⁹

1.3.3 Der Hauptzweck der Ehe

Einzelne subjektive Motivationen zur Ehe werden im AT bezeugt (Zuneigung, Verführung einer Jungfrau, ein Befehl Gottes)⁶⁰. Außer diesen gibt es kaum einen Text, welcher vom objektiven Hauptzweck der Ehe handelt. In den Schöpfungserzählungen befinden sich zwei Perikopen, die eine Lehre über den Zweck der Ehe zu entwerfen scheinen: „Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch [...]“⁶¹ und „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht.“⁶² Die erste belehrt den Leser über die Fortpflanzung: Sie sei eine menschliche Aufgabe, aber unter göttlichem Segen. Die Fortpflanzung ist ja auch außerhalb der Ehe möglich. Die zweite spricht über die sexuelle Anziehung: Sie hat ihren Ursprung

⁵⁸ Vgl. TOSATO, A., *Matrimonio e famiglia nell'antico Israele e nella Chiesa primitiva*, 84-90; *Il matrimonio israelitico*, 100-106; DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 55-58.

⁵⁹ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 109-110.

⁶⁰ Vgl. z. B. Gen 34,3-4.8; Ex 22,15-16; Dtn 22,28-29; Hos 1,2;3,1.

⁶¹ Gen 1, 28.

⁶² Gen 2, 18.

im gemeinsamen Menschensein des Mannes und der Frau. Auch sie gibt es außerhalb der Ehe. Daraus folgt, dass, trotz der Verwendung dieser zwei Texte für die Verkündigung über die Ehe, sie von Israel nicht als ausdrückliche Lehre über den Hauptzweck der Ehe gedacht sind.⁶³ Welche Funktion hat dann die Ehe? Welche sind ihre objektiven Zwecke? Diese Fragen und ihre Antworten können nun auf folgende Weise unterteilt werden:

Ist die Ehe in Israel in ihrer Hauptfunktion öffentlich (auf Stamm, Sippe, Stadt oder Land bezogen) oder privat (Mann, Frau und Kinder)? Auf der sprachlichen Ebene wird die Ehe als das Bitten, Geben, Sich Nehmen, Werden einer Frau/einer Mannes zu einer Ehefrau/einem Ehemann betrachtet. Der Zusammenhang dieser Handlungen wird von Einzelpersonen vollzogen. Die Kontrahenten erhalten damit Rechte und Pflichten. Das Eherecht schützt nicht das Interesse der Gemeinde, sondern im Gegenteil das der Einzelnen. Es fordert das Wohl der Privatpersonen, um die praktischen Gemeininteressen zu wahren.⁶⁴

Aus der sprachlichen Analyse wird erkannt, dass das Interesse des Mannes Vorrang vor dem der Frau hat. Er „bittet“, „nimmt sich“, „lässt sich geben“ und „wird Ehemann“. Die Frau ist zwar kein Objekt, sie ist aber nicht die Hauptprotagonistin. Der Mann erwirbt das exklusive Recht auf seine Frau, aber nicht umgekehrt. Welches Interesse verfolgt der Mann? Er kann sich für die Frau „wirtschaftlich“ interessieren. Der Mann erweitert sein Vermögen (durch die *šillûhîm*) und nützt die Frau als produktives Gut. Dieses Ziel kann er aber auch mit einer Sklavin erreichen. Weiters kann er sich auch aus sexuellen Gründen für die Ehe interessieren. Sein Verlangen befriedigt er mit einer Frau. Das kann er jedoch auch mit einer *zônâ* tun.⁶⁵

Zu einem Unterschied kommt es bezüglich der Nachkommenschaft. Die Rechtsordnung und die Gemeinde erkennen die Kinder, die von der Ehefrau geboren sind, als Kinder des Mannes an. Diese Anerkennung ermöglicht, dass diese Nachkommenschaft als legitim angesehen wird. Hingegen gehört das Kind, welches der Mann mit einer Sklavin oder mit einer *zônâ* zeugt, seiner Nachkommenschaft nicht an.⁶⁶

⁶³ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 113-115.

⁶⁴ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 115-117.

⁶⁵ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 117-119.

⁶⁶ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 119.

In Anbetracht dieser Perspektiven lässt sich der Hauptzweck der Ehe erkennen. Dieser besteht für den Mann darin, durch einen stabilen und exklusiven Erwerb einer Frau die Zeugung einer legitimen Nachkommenschaft zu gewährleisten.

1.3.4 Der rechtliche Status der Frau

1.3.4.1 Das Problem

Die Ehe wird primär vom Interesse des Mannes, eine legitime Nachkommenschaft zu zeugen, motiviert. Dafür muss der Mann die Frau heiraten. Die Ehe verleiht der Frau viele Rechte und Pflichten, die den Mann begünstigen. Der Mann nimmt die Frau in Besitz, nicht umgekehrt. Er darf sich von ihr scheiden, sie aber darf es nicht. Für den Mann ist die Polygamie zugelassen, die Frau ist zur Monandrie verpflichtet. Zusammenfassend scheint die Frau sich für den Mann auf eine einseitige, exklusive und unwiderrufliche Weise zu bewahren. Handelt es sich dabei nicht um eine ungerechte rechtliche Ungleichheit? Wie differenziert sich der Status der Frau von dem der Sklavin oder der *zônâ*?⁶⁷

1.3.4.2 Das „Recht der Töchter“

Ein Vater darf in Israel nicht beliebig über seine Töchter verfügen. Ein Mann darf nicht beliebig mit einem unverheirateten Mädchen verfahren. Im alttestamentlichen Recht, welches dem babylonischen und dem assyrischen folgt, werden Normen erlassen (der *mišpaṭ habbānôt*), welche den freien Mädchen Israels das Recht zusprechen, nicht für die Sklaverei freigegeben, und nicht als *zōnôt* behandelt zu werden.⁶⁸

1.3.4.2.1 Das Recht, nicht für die Sklaverei preisgegeben zu werden

Dieses Recht befindet sich im Bundesbuch:

„Wenn einer seine Tochter als Sklavin verkauft hat, soll sie nicht wie andere Sklaven werden. Hat ihr Herr sie für sich selbst bestimmt, mag aber sie nicht mehr, dann soll er sie zurückkaufen lassen. Er hat nicht das Recht, sie an Fremde zu verkaufen, da er seine Zusage nicht eingehalten hat. Hat er sie für einen Sohn bestimmt, verfare er mit ihr nach dem Recht, das für Töchter gilt. Nimmt er sich noch eine andere Frau, darf er sie in Nahrung, Kleidung und Beischlaf nicht benachteiligen. Wenn er ihr diese drei Dinge nicht gewährt, darf sie unentgeltlich, ohne Bezahlung, gehen.“⁶⁹

⁶⁷ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 121-122.129.

⁶⁸ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 130-133.

Dazu sind auch die Normen gegen den Inzest zu zählen. Vgl. Lev 18,6-18; 20,17.19-20.

⁶⁹ Ex 21,7-11.

Es ist klar, dass in Israel „als Sklavin“ (*l'āmā*) auch „als Magd, Dienerin“ bedeutet.⁷⁰ Die Tochter wird nicht zur Sklavin im engeren Sinne. Mit ihrem „Herrn“ ist der gemeint, der sie als Frau für sich bestimmt hat. Er darf sie nicht an Fremde weiterverkaufen, sonst wird sie zur Sklavin im engeren Sinne. Das Gesetz schließt auch die Möglichkeit aus, sie als „Dienerin“ zu verkaufen, damit sie nicht die Gefahr läuft, als *zōnâ* behandelt zu werden. In diesem Fall beinhaltet das Dienerin-Sein ein Eheband, entweder mit dem „Herrn“, welcher sie als Frau für sich bestimmt hat, oder mit dessen Sohn.⁷¹

1.3.4.2.2 Das Recht, nicht als *zōnôt* behandelt zu werden

Das AT bezeugt die gefährlichen Konsequenzen⁷² des Verbrechens, eine Jungfrau zu missbrauchen. Diesbezüglich erlässt das Gesetz rigorose Normen, die das Recht der Frauen, nicht als *zōnôt* behandelt zu werden, schützen. Dieses Recht kommt implizit in der oben behandelten Norm vor, ist aber im Buch des Bundes und in Dtn explizit ausgedrückt:

„Wenn jemand ein noch nicht verlobtes Mädchen verführt und bei ihm schläft, dann soll er das Brautgeld zahlen und sie zur Frau nehmen. Weigert sich aber ihr Vater, sie ihm zu geben, dann hat er ihm so viel zu zahlen, wie der Brautpreis für eine Jungfrau beträgt. [...] Wenn ein Mann einem unberührten Mädchen, das noch nicht verlobt ist, begegnet, sie packt und sich mit ihr hinlegt und sie ertappt werden, soll der Mann, der bei ihr gelegen hat, dem Vater des Mädchens fünfzig Silberschekeln zahlen, und sie soll seine Frau werden, weil er sie sich gefügig gemacht hat. Er darf sie niemals entlassen.“⁷³

Diese Norm kann auf folgende Weise interpretiert werden: Dem Verbrechen (die Vergewaltigung eines Mädchens) entspreche eine Strafe (die Zahlung des *mōhar* oder der fünfzig Silberschekeln). Verbrechen und Strafe seien auf das Vermögen bezogen. Wenn aber der *mōhar* der Tochter gehört,⁷⁴ wird nicht der Vater, sondern die Tochter (indirekt) bezahlt. Das biblische Gesetz gibt dem Mädchen die Möglichkeit, die Ehe mit dem sie missbraucht habenden Mann zu erzwingen. Er macht die Schändung durch die Ehe wieder gut. Die Strafe bezieht sich auf das legitime Interesse des Mädchens für die Ehe. Die Zahlung des *mōhar* gehört ja zum Eheverfahren, die Eheschließung wird zu keinem Warentausch.⁷⁵ Auch wenn Dtn die Möglichkeit des Vaters auslässt, die Tochter dem Mann nicht zur Frau zu geben, steht dem Mädchen bzw. ihrem Vater zu, nur die

⁷⁰ Siehe oben 1.1.1.

⁷¹ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 134-135.

⁷² Vgl. z. B. Gen 34; 2Sam 13.

⁷³ Ex 22,15-16; Dtn 22,28-29.

⁷⁴ Siehe oben 1.3.2.1.2.

⁷⁵ Siehe oben 1.3.2.1.2.

wirtschaftliche (die Zahlung) und nicht die persönliche Wiedergutmachung (die Eheschließung) anzunehmen.⁷⁶

1.3.4.3 Das Sich-Bewahren der Frau für ihren Mann

Aus dem bisherigen Gesagten wird nicht ersichtlich, welcher der rechtliche Status der Frau ist. Nun wird das Sich-Bewahren der Frau für ihren Mann untersucht, um die Beziehung zwischen ihr und der Rechtsordnung zu finden.

Übergibt die Frau bei der Eheschließung dem Mann das ganze Eigentum ihrer selbst, oder nur ihres Körpers oder ihrer Güter? Wird die Frau nicht in der Tat zur Sklavin des Mannes?

Erstens gehört dem Mann seine Frau nicht, weil er sie nicht verkaufen darf. Er darf sie weder als Sklavin verkaufen noch sie als solche behandeln.⁷⁷ Das AT bezeugt nirgends die Preisgabe einer Frau zum Diener-Sein oder zur Sklaverei seitens des Mannes. Die einzige Möglichkeit wäre, dass beide, Frau und Mann, zu Dienern werden. Sie können jedoch nach sechs Jahren Dienst wieder frei werden.⁷⁸

Zweitens gehört dem Mann auch der Körper seiner Frau nicht. Er darf diesen nur für sich nehmen und hat nicht das Recht, den Körper der Frau von anderen „benutzen“ zu lassen. Das Dtn verbietet übrigens die Handlung, die Frau, nachdem sie nach der Scheidung eine zweite Eheschließung eingegangen ist, wieder zu heiraten:

„Wenn ein Mann eine Frau geheiratet hat und ihr Ehemann geworden ist, sie ihm dann aber nicht gefällt, weil er an ihr etwas Anstößiges entdeckt, wenn er ihr eine Scheidungsurkunde ausstellt, sie ihr übergibt und sie aus seinem Haus fortschickt, wenn sie sein Haus dann verläßt, hingeht und die Frau eines anderen Mannes wird, wenn auch der andere Mann sie nicht mehr liebt, ihr eine Scheidungsurkunde ausstellt, sie ihr übergibt und sie aus seinem Haus fortschickt, oder wenn der andere Mann, der sie geheiratet hat, stirbt, dann darf sie ihr erster Mann, der sie fortgeschickt hat, nicht wieder heiraten, so daß sie wieder seine Frau würde, nachdem sie für ihn unberührbar geworden ist. Das wäre dem Herrn ein Greuel. Du sollst das Land, das der Herr, dein Gott, die als Erbesitz gibt, nicht der Sünde verfallen lassen.“⁷⁹

Die dritte Eheschließung sollte die erste „wiederherstellen“. Die zweite Eheschließung der Frau scheint aus dieser Sicht eine Pseudoeheschließung zu sein, hinter der eine

⁷⁶ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 135-138.

⁷⁷ Vgl. Ex 21,7-11; Dtn 21,10-14.

⁷⁸ Vgl. Ex 21,2-4.

⁷⁹ Dtn 24,1-4.

ehebrecherische Beziehung verborgen wird. Auch wenn dieses Gesetz sich nicht ausdrücklich im Sinne einer entsprechenden Strafe äußert, bekämpft es in der Tat die zweite Eheschließung und eine mögliche Komplizenschaft des Mannes beim Ehebruch der Frau. Die „Benutzung“ des Körpers der Frau ist exklusiv, man darf sie niemandem abtreten. Der Mann hat ein Recht auf die „Benutzung“, jedoch nicht auf das Besitzen des Körpers der Frau. Dieses Recht verliert er allerdings mit der Scheidung.⁸⁰

Drittens gibt es das Recht der Witwe. Nach dem Tod des Mannes wird die Witwe nicht Eigentum des Erben. Sie gehört nicht zu den erblichen Gütern. Wenn, wie oben ersichtlich wurde, dem Mann die Frau nicht gehört, ist die Witwe nach dem Tod ihres Mannes frei. Im Alten Orient und in Israel sind die Witwen keine Objekte, auf welche andere Menschen ein Anrecht haben.⁸¹ Das Dtn erwähnt den *mišpaṭ ʾalmānâ*, das Recht der Witwe.⁸²

Der Witwe steht es zu, wieder zu heiraten. Wenn sie dieses Recht hat, dann hat sie, analog zum jungen Mädchen, das Recht darauf, nicht als *zônâ* behandelt zu werden.⁸³ Sie darf im Zustand der Verwitwung bleiben oder erneut heiraten, wobei es für eine neue Eheschließung Einschränkungen gibt. Die Witwe darf weder den Hohepriester⁸⁴, noch, im Falle des Todes ihres zweiten Mannes, den ersten Mann, der sich von ihr scheiden ließ⁸⁵, wieder heiraten. Wenn sie mit einem König verheiratet war, muss sie den Nachfolger heiraten.⁸⁶ Bei diesem letzten Fall handelt es sich um keine Einschränkung des allgemeinen Rechts, sondern um eine Bestimmung innerhalb des monarchischen Rechts.⁸⁷

Laut David R. Mace gebe es eine letzte Begrenzung für das Recht einer Witwe, die keine Kinder hat. Der Autor interpretiert das Gesetz der Leviratehe⁸⁸ hauptsächlich auf folgende Weise: Ein Mann nehme seine kinderlos gebliebene und verwitwete Schwägerin zur Frau um mit ihr legitime Nachkommenschaft für seinen verstorbenen Bruder zu

⁸⁰ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 146.

⁸¹ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 147.

⁸² Vgl. Dtn 10,18; 27,19.

⁸³ Vgl. Ex 22,21-22.

⁸⁴ Vgl. Lev 21,14.

⁸⁵ Vgl. Dtn 24,1-4.

⁸⁶ Vgl. z. B. 2Sam 2,8-10; 3,6-11.

⁸⁷ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 148-152.

⁸⁸ Vgl. Dtn 25,5-10.

zeugen.⁸⁹ Daraus gewinnt man den Eindruck, dass dieses Gesetz die Frau in eine neue Eheschließung zwingt. Tosato hingegen sieht in der Leviratsehe einen Schutz für solche Frauen, die auch in diesem Fall ihr Recht auf eine Eheschließung frei ausüben dürfen.⁹⁰ Mit der Annahme dieser Position wird bestätigt, dass die israelitische Rechtsordnung den Witwen große Freiheit in Bezug auf die Ausübung ihrer Rechte schenkt.

Aus dem bisher Gesagten kann man schlussfolgern, dass die Frau bei der Eheschließung dem Mann nicht ihr ganzes Eigentum übergibt, weder sich selbst, noch ihren eigenen Körper oder ihre Güter. Die Frau wird durch die Ehe tatsächlich nicht zur Sklavin des Mannes. Trotzdem scheint es, dass diese Situation die Frau degradiert. Warum bewahrt sich dann die Frau exklusiv für ihren Mann? Entspricht das nur dem Interesse des Mannes, eine legitime Nachkommenschaft zu zeugen oder profitiert auch die Frau davon? Nur wenn der Same des Mannes einen Körper befruchtet, der exklusiv für ihn bewahrt worden ist, wird die Legitimität dieser Zeugung angenommen. Dieses Interesse wird in Israel anerkannt.⁹¹ Hat dieses Sich-Bewahren auch mit einem Eigeninteresse der Frau zu tun? Wird sie durch die Ehe nicht zu einer Art persönlichen *zônâ* des Mannes?

Die damaligen Kenntnisse über die Anatomie und Physiologie der Frau im Bezug auf die Zeugung entsprachen bei weitem nicht dem heutigen Wissensstand. Es wurde angenommen, dass allein aus dem Samen des Mannes das Kind gezeugt wird. Der Mann gibt ihn der Frau, und sie „empfängt“, ernährt und gebiert ihn. Die Kinder sind folglich Nachkommenschaft des Vaters, gehören aber zur Kinderschar der Mutter. Daraus ergibt sich eine anthropologische Folge: die „Superiorität“ des Mannes gegenüber der Frau. Demnach muss das Ehesystem patriarchal sein.⁹²

Die Frau teilt das Interesse des Mannes. Es ist für sie wichtig, dass ihr Mann eine legitime Nachkommenschaft mit ihr zeugt, denn damit sind ihre Kinder jemandes „Samen“. Sie zeugt eigene Kinder. Diese dürfen den rechtlichen Status des Vaters und sowohl dessen Erbe als auch das der Mutter genießen.⁹³ Das kann die Frau nur mit der Gewissheit über die Vaterschaft der Kinder gewährleisten. Das Interesse der Frau und das Mittel, dies zu

⁸⁹ Vgl. MACE, D. R., Hebrew Marriage, 95-118.

⁹⁰ Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 152-158.

⁹¹ Siehe oben 1.3.3.

⁹² Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 163-166.

⁹³ Vgl. DE VAUX, R., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 96-98.

erreichen, stimmen mit denen des Mannes überein. Dieses Mittel ist das exklusive Sich-Bewahren der Frau für ihren Mann. Die Daseinsberechtigung dieses Sich-Bewahrens ist das Interesse für eine legitime Nachkommenschaft, das dem Mann und der Frau gemeinsam ist.⁹⁴

Aus dieser Sichtweise ergeben sich mehrere Folgen. Erstens scheint der Grund für die Nichtbestrafung außerehelicher Beziehungen seitens des Mannes klar zu werden, weil diese das Sich-Bewahren der Frau nicht beeinträchtigen. Zweitens wird der Grund für die Erlaubnis gleichzeitiger Eheschließungen seitens des Mannes ersichtlich, weil diese ebenfalls das Sich-Bewahren der Frau nicht stören. Schließlich scheint die Möglichkeit der Scheidung seitens des Mannes oder der Frau legitimiert, weil diese das Sich-Bewahren der Frau auch nicht beeinträchtigt. Diesem wird ja mit der Scheidung ein Ende gesetzt.⁹⁵

Das Sich-Bewahren der Frau hat scheinbar kein Pendant seitens des Mannes. Dies gilt, solange kein legitimes Interesse für ein Sich-Bewahren des Mannes besteht. Trotz dieser Ungleichheit erlangt die Frau durch die Hochzeit zumindest einen besseren Status, eine eigene Kinderschar, und den Schutz gegen eventuelle Gewalttaten von anderen Männern.⁹⁶

1.3.4.4 Das Sich-Nicht-Bewahren des Mannes für seine Frau

Die große Ungleichheit bezüglich der Freiheit in der Ehe zwischen dem Mann und der Frau (das exklusive Sich-Bewahren der Frau für ihren Mann versus das Sich-Nicht-Bewahren des Mannes) scheint in der damaligen Anthropologie (Superiorität des Mannes gegenüber der Frau aufgrund seiner exklusiven Rolle bei der Zeugung) verwurzelt zu sein. Diese Verschiedenheit verwirklicht sich in zwei praktischen Tatsachen: Erstens darf der Mann viele Frauen haben, zweitens darf er sich von ihnen scheiden. Inwiefern ist dann das exklusive Sich-Bewahren der Frau einseitig bzw. endgültig? Jetzt soll der Inhalt dieses Sich-Nicht-Bewahrens des Mannes gegenüber der Frau und die Grenzen, welche diesem das Recht setzt, untersucht werden.

⁹⁴ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 167.

⁹⁵ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 168.

⁹⁶ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 169.

1.3.4.4.1 Die Polygamie

Warum verbietet das Gesetz die Polygamie nicht? Gewährt das Gesetz dem Mann vielleicht diese Möglichkeit, weil sie der Frau zugutekommt?

Es gibt eine „klassische“ oder allgemeine Theorie über die Polygamie in Israel. Diese wird von vielen Forschern vertreten, hier von Roland de Vaux und David R. Mace.⁹⁷ Diese Meinung behauptet die Existenz der Polygamie in Israel. Dieser entspreche eine Stellung in der Gesellschaftsordnung, welche sie erlaube.⁹⁸ Es gebe diesbezüglich keine Einschränkung außer für den König.⁹⁹ Das Gesetz behandle sie in einigen Normen und erlaube sie.¹⁰⁰ Problematisch bei der Polygamie sei die Rivalität unter den „Mitfrauen“.¹⁰¹ Das Interesse des Mannes für die Polygamie bestehe in einer zahlreichen Nachkommenschaft, die ihn beerben kann.¹⁰² Sie finde in der Praxis aus wirtschaftlichen und praktischen Gründen nicht häufig statt.¹⁰³ Die Theorie behauptet also, dass sich aus diesen oben dargestellten Positionen ein Recht des Mannes auf die Polygamie ergebe, wenngleich sie in Israel nicht häufig vorkommt.

Angelo Tosato widerlegt diese Ansichten. Aus der geschichtlichen Existenz der Polygamie dürfe man nicht annehmen, dass sich in der Rechtsordnung, welche nicht nur aus Gesetzen sondern auch aus Gewohnheiten besteht, Bestimmungen darüber finden. Aus der Behandlung der Polygamie im Gesetz dürfe man nicht auf ihre Akzeptanz schließen. Wenn bei der Polygamie die Rivalität unter den „Mitfrauen“ problematisch ist, stehe die Absicht der Ehe, das Wohl beider Gatten zu gewährleisten, mit den polygamen Wunschvorstellungen des Mannes in Widerspruch. Das Interesse an einer zahlreichen Nachkommenschaft und an einem Erben, welches die Motivationsgrundlage für die Polygamie sei, sei subjektiv. Man verwechsle es mit dem objektiven Interesse, das die Stellung der Polygamie in der Rechtsordnung bestimmt. Aus praktischen und

⁹⁷ Vgl. v. a. DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*; MACE, D. R., *Hebrew Marriage*.

⁹⁸ Vgl. DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 187.

⁹⁹ Vgl. DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 53.

¹⁰⁰ Vgl. DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 53; MACE, D. R., *Hebrew Marriage*, 124.

¹⁰¹ Vgl. DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 53; MACE, D. R., *Hebrew Marriage*, 134.

¹⁰² Vgl. DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 53-54.187; MACE, D. R., *Hebrew Marriage*, 124.

¹⁰³ Vgl. DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 53.

wirtschaftlichen Gründen werde sie nicht selten ausgeübt. Eine landwirtschaftliche Gesellschaft, wie man sie in Israel finde, begünstige hingegen die Ausbreitung der Polygamie.¹⁰⁴

Das AT bezeugt ein polygames Verhalten bei Vorstehern von Stämmen und Nationen (z. B. bei Salomon¹⁰⁵). Ihre Ehen hat allerdings oft einen politischen Charakter. Für den Regierenden ist die Ehe keine Sache privaten, sondern öffentlichen oder internationalen Rechts. Das Gesetz scheint diese Art der Polygamie zu regeln: „Er soll sich auch keine große Zahl der Frauen nehmen, damit sein Sinn nicht vom rechten Weg abweicht.“¹⁰⁶ Die Norm verweist auf das „Sich-Nehmen von zahlreichen Frauen“, und nicht auf die Polygamie. Die Regelung erscheint als eine Kompromisslösung zwischen den staatspolitischen Interessen des Königs und dem Vermeiden der polygamen Praxis, welche die Religion fordert. Sie lässt klar die Unzulässigkeit der Polygamie für Privatleute erkennen.¹⁰⁷

Bei den Privaten ist die Monogamie üblicher als die Polygamie.¹⁰⁸ Von letzterer lassen sich zwei Formen erkennen. Die erste ist jene Situation eines Mannes, der sich neben seiner „Hauptfrau“ andere „Nebenfrauen“ nimmt, welche die Stellung einer Dienerin haben (z. B.: Abraham und Sarai-Hagar-Ketura¹⁰⁹). Diese Form kann man „differenzierte Polygamie“ nennen. Die zweite ist jene Situation eines Mannes, der sich zwei Frauen gleichen Ranges nimmt (z. B.: Jakob und Lea-Rachel¹¹⁰). Diese Form kann man als „undifferenzierte Polygamie“ bezeichnen. Beide Formen scheinen selten vorzukommen aber vom Gesetz nicht verboten zu sein.¹¹¹

Aus einer vergleichenden Analyse der altorientalischen Normen¹¹², welche die Existenz der Polygamie regeln, kann die Natur der „differenzierten Polygamie“ dargestellt werden. Diese Form besteht aus einer begrenzten Erlaubnis seitens der Frau, damit der Mann den

¹⁰⁴ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 175.

¹⁰⁵ Vgl. 1Kön 11,3.

¹⁰⁶ Dtn 17,17.

¹⁰⁷ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 176-177.

¹⁰⁸ Vgl. DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 54; PLAUTZ, Werner, *Monogamie und Polygynie im Alten Testament*, in: *ZAW* 75 (1963), 13-19.

¹⁰⁹ Vgl. Gen 11,29; 16,3-4; 25,1.

¹¹⁰ Vgl. Gen 29,15-35; 30,1-9.

¹¹¹ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 176-177.

¹¹² Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 178-188.

Zweck der Ehe erreichen kann. Der Vorrang der „Hauptfrau“ gegenüber der „Nebenfrau“ soll nach dem Gesetz unbedingt gewahrt bleiben. Es garantiert die Fortdauer dieses Vorranges. Die „differenzierte Polygamie“ ordnet die „Nebenfrau“ der „Hauptfrau“ unter. Der Frau kommt es zu, das „geringste Übel“ zu wählen: Sie hat die Wahl zwischen der Möglichkeit, eine Scheidung oder eine „undifferenzierte Polygamie“ anzunehmen, oder dem Mann eine „differenzierte Polygamie“ zu gewähren. Indem das Gesetz die Polygamie nicht verbietet, scheint es die Frau in Wirklichkeit zu verteidigen. Diese Analyse gilt auch in Israel. Sarai, Rachel und Lea gewähren ihren Männern, sich ihre eigenen Sklavinnen zu Frauen zu nehmen.¹¹³ Hagar genießt nie denselben Status Sarais.¹¹⁴ Die Existenz der Polygamie verdankt sich in diesen Fällen der Zustimmung der „Hauptfrau“. Der Vorrang der „Hauptfrau“ gegenüber der „Nebenfrau“ wird gewährleistet. Andere Arten von Polygamie sind im AT kaum belegt.¹¹⁵

Letztendlich wird geschlussfolgert, dass die Rechtsordnung in Israel die Polygamie zwar akzeptiert, aber in einer beschränkten Form. Der erlaubten Praxis entspricht das legitime Interesse der Frau, dass der Mann den Hauptzweck der Ehe, nämlich die legitime Nachkommenschaft, erreicht. Darin erkennt man kleine Hinweise auf eine Tendenz in der Rechtsordnung bezüglich eines Sich-Bewahrens des Mannes für seine Frau. Die Einseitigkeit des Sich-Bewahrens der Frau für ihren Mann wird daher fraglich.

1.3.4.4.2 Die Ehescheidung

Das andere Kennzeichen für das Sich-Bewahren der Frau ist seine Unwiderruflichkeit. Dieser Aspekt soll nun analysiert werden.

Zu der oben beschriebenen Ungleichheit zwischen dem rechtlichen Status des Mannes und dem der Frau fügt die „klassische“ Theorie über die Scheidung die Möglichkeit der Entlassung der Frau seitens des Mannes hinzu. Die Frau hingegen dürfe sich nicht vom Mann scheiden lassen. Das exklusive Sich-Bewahren der Frau sei einseitig und könne nicht zurückgenommen werden. Diese Meinung wird von vielen Forschern vertreten, hier von Roland de Vaux.¹¹⁶ Sie lasse sich z.B. anhand folgender biblischer Zeugnisse beweisen:

¹¹³ Vgl. Gen 16; 30.

¹¹⁴ Vgl. Gen 16.

¹¹⁵ Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 188-191.

¹¹⁶ Vgl. DE VAUX, R., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 68-70.

Abraham entlässt Hagar¹¹⁷, Mose scheint Zippora zu entlassen¹¹⁸. Einige Gesetzesnormen erwähnen die Praxis der Entlassung.¹¹⁹ Jedoch berufen sich nur zwei Texte¹²⁰ auf Frauen, die ihre Männer verlassen. Diese Fälle beschreiben eine Handlung des Verlassens oder der Trennung, aber nicht der Scheidung im eigentlichen Sinne. Das Verbot der Wiederannahme der Frau in Dtn¹²¹ bezieht sich, wie oben erklärt wurde, nicht so sehr auf die Entlassung, sondern vielmehr auf die unerlaubte „Benutzung“ des Körpers der Frau. Demnach hat diese Meinung, zumindest biblisch gesehen, gute Grundlagen. Die Ehe sei in Israel löslich für den Mann, unauflöslich jedoch für die Frau.

Angelo Tosato entwirft eine neue Theorie der Scheidung, welche die rechtliche Perspektive in Anspruch nimmt. Sein Ausgangspunkt ist das Sich-Bewahren und Sich-Nicht-Bewahren der Frau bzw. des Mannes. Wenn das Sich-Bewahren der Frau für den Mann nicht bedingt, sondern exklusiv sein muss, kann es schwer unwiderruflich sein. Wenn es ein Sich-Bewahren des Mannes für seine Frau gibt, kann dieses auch schwer unwiderruflich sein.¹²² Diese Problematik kann mit den folgenden Fragestellungen anders formuliert werden: Ist das exklusive Sich-Bewahren der Frau für ihren Mann tatsächlich ihrerseits unwiderruflich? Ist es für die israelitische Frau rechtlich möglich, sich vom Mann scheiden zu lassen? Kann sich der israelitische Mann willkürlich von der Frau scheiden lassen?

Im Alten Orient und in Israel hat die Frau das Recht, eine andere Ehe zu schließen, falls die erste Ehe nicht vollzogen wird.¹²³ Wie oben anhand eines allgemeinen Falles erklärt wurde, beschützt die Leviratehe¹²⁴ die Witwen, und zwar auch im Falle einer nicht vollzogenen Ehe, damit sie ihr Recht auf eine neue Eheschließung, die sich hoffentlich vollzieht, frei ausüben kann. Das Gesetz erlaubt einer „zweiten“ Frau innerhalb einer

¹¹⁷ Vgl. Gen 21,10-14.

¹¹⁸ Vgl. Ex 18,2.

¹¹⁹ Vgl. Lev 21,7.14; 22,13; Num 30,10; Dtn 22,19.20; 24,1-4.

¹²⁰ Vgl. Ex 21,11; Ri 19,2. Allerdings erwähnt DE VAUX diese Texte nicht. Vgl. DE VAUX, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 68-70.

¹²¹ Vgl. Dtn 24, 1-4.

¹²² Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 188-191.

¹²³ Vgl. z. B. Gen 38.

¹²⁴ Vgl. Dtn 25,5-10.

polygamen Ehe, den Mann unter bestimmten Umständen zu verlassen.¹²⁵ Wenn das bei der Nebenfrau toleriert wird, muss dies erst recht für die Hauptfrau gelten. Wie ersichtlich wurde sind die Ehen in Israel meistens monogam. Deshalb ist es möglich, die Anwendung dieser Norm durch eine Frau innerhalb einer monogamen Ehe anzunehmen. Diese und andere Zeugnisse bestätigen die Tatsache, dass die Frau ihre Ehe einseitig auflösen kann.¹²⁶

Für den Mann ist die Scheidung auch nicht einfach. Sie ist keine willkürliche, private Handlung seitens des Mannes, der die Frau aus jedem Motiv heraus entlassen kann. Diese Instanz der Scheidung wird auch vom altorientalischen und israelitischen Recht geregelt. Der Mann darf die Frau nicht autonom und beliebig entlassen. Schon die Existenz des *mōhar* bezeugt dies auf indirekte Weise: Der *mōhar* fungiert als Garantie im Falle einer Nichteinhaltung des Vertrages; so wird es für den Mann schwierig, die Frau willkürlich zu entlassen.¹²⁷

Es gibt jedoch Fälle, in denen der Mann sich von der Frau scheiden darf. Dazu zählen Fälle, bei denen die Frau an der Scheidung schuld ist: die mangelnde voreheliche Jungfräulichkeit¹²⁸; die Weigerung, den ehelichen Akt zu vollziehen¹²⁹; ein bewiesener Ehebruch¹³⁰. Weiters gehören dazu Fälle, bei denen der Mann sich ohne eine Schuld der Frau von ihr scheiden lassen darf. Das geschieht bei einer vollzogenen Ehe, die schon Kinder gezeugt hat. Diesbezüglich gibt es, scheinbar in nachexilischer Zeit, zwei Bräuche: einen „laxen“ und einen „rigoristischen“. Die „laxe“ und nicht biblisch belegte Gewohnheit erlaubt die Scheidung unter Rückerstattung des *mōhar* und der *šillûhîm*. Diese aber erfordert die Willenzustimmung beider Ehepartner. Die „rigoristische“ wird im Buch Maleachi bezeugt.¹³¹ Der Prophet ermahnt, an der Frau der Jugend nicht treulos zu handeln. Diese Mahnung reagiert auf eine vorhandene Scheidungspraxis aus Gründen der Treulosigkeit. Dies zählt daher zu den Fällen, bei denen der Mann sich nicht wegen der

¹²⁵ Vgl. Ex 21,10-11.

¹²⁶ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 193-198.

¹²⁷ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 198-205.

¹²⁸ Vgl. Dtn 22,13-21.

¹²⁹ Vgl. Ex 21,10.

¹³⁰ Vgl. Num 5,11-31.

¹³¹ Vgl. Mal 2,10-16.

Schuld der Frau scheidet. Die Scheidung profaniere den Bund der Väter und wird deshalb kategorisch verdammt.¹³²

Es gibt darüber hinaus auch Fälle, bei denen der Mann sich von der Frau nicht scheiden darf. Dabei kennt man insbesondere zwei Fälle, bei denen das Gesetz dem Mann die Scheidung verbietet. Erstens wird die Scheidung einer Ehe, die als Wiedergutmachung nach einer Vergewaltigung geschlossen worden ist, verboten.¹³³ Zweitens verweigert das Gesetz jenem Mann endgültig die Möglichkeit der Scheidung, der die Frau aufgrund falscher Vorwürfe einer vorehelichen Beziehung in Verruf gebracht hat.¹³⁴

Es gibt schließlich auch Fälle, in denen der Mann sich von der Frau scheiden muss. Diese gibt es in nachexilischer Zeit nur für die Mischehen. Diese sind ja illegitim und führen zum Bundesbruch.¹³⁵ Die Autoritäten lösen diese Ehen sofort auf. Wer eine Mischehe begeht, wird mit der Konfiskation seiner Güter und dem Verlust der Staatsbürgerschaft bedroht.¹³⁶

Das Scheidungsverbot, welches das Dtn in zwei Fällen anwendet¹³⁷, breitet sich in nachexilischer Zeit auf alle Ehen aus. Eine Ausnahme bilden die obengenannten Fälle, in denen die Schuld der Frau schwer ist, oder der Mann zur Scheidung verpflichtet ist. Maleachi bestätigt dies in seiner Diatribe gegen die Scheidung, die ihre Inspiration im Heiligkeitsgesetz findet: „Du darfst neben einer Frau nicht auch noch deren Schwester heiraten; du würdest sie zur Nebenbuhlerin machen, wenn du zu Lebzeiten der Frau die Scham ihrer Schwester entblößt.“¹³⁸ Einerseits verbietet diese Norm dem Mann direkt, eine zweite Ehe einzugehen, solange die erste Frau lebt. Andererseits neigt die Norm dazu, die Möglichkeit der Scheidung indirekt zu ächten, welche eine Folge der neuen Eheschließung sein kann.¹³⁹

¹³² Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 207-209.

¹³³ Vgl. Dtn 22,29.

¹³⁴ Vgl. Dtn 22,19.

¹³⁵ Vgl. Esra 9; 10; Neh 10, 31; 13,23-29.

¹³⁶ Vgl. Esra 10.

¹³⁷ Vgl. Dtn 22,19.29.

¹³⁸ Lev 18,18.

¹³⁹ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 209-210.

Zum Schluss wird aus dieser neuen Theorie der Scheidung gefolgert, dass es in Israel das Recht auf Scheidung zwar gibt, aber bedingt. Diese begrenzte Befugnis gilt sowohl für den Mann als auch für die Frau, jeder auf seine Weise. Nach dem Exil entwickelt Israel eine rigoristische Normierung, welche das Recht auf Scheidung auf die Fälle der Mischehen oder der schweren Schuld der Frau reduziert. Die einseitige Unwiderruflichkeit des Sich-Bewahrens der Frau für ihren Mann wird daher fraglich.

1.4 Schlussfolgerung

Aus der Untersuchung über die drei Formen im AT, sich eine Frau zu nehmen, kann folgendes festgestellt werden. Alle drei suchen das Wohl der Frau, sie sind jedoch untereinander ganz verschieden. Die Ehe verleiht der Frau, anders als bei der Versklavung oder der Prostitution, einen rechtlichen Status, welcher weitaus vorteilhafter als derjenige der anderen Formen ist. Dieser Status wird vom Recht allmählich noch verbessert.

Die eheliche Sprache bezeugt die Änderung des ledigen Zustands einer Frau oder eines Mannes in den verheirateten. Beim Verfahren der Eheschließung wird die Frau nicht als Objekt eines Warentausches behandelt. Vielmehr wird sie dabei zu einem Subjekt, das seinen neuen Zustand bezüglich der Person und dem Vermögen selbst bestimmt. Der Hauptzweck der Ehe ist die Zeugung legitimer Nachkommenschaft.

Mit der Ehe bekommt die Frau einen neuen rechtlichen Status. Weder sie selbst noch ihr Körper sind Eigentum des Mannes. Er verlangt von ihr, dass sie sich für ihn exklusiv bewahrt, weil er dadurch die legitime Nachkommenschaft zeugen kann. Dieses Interesse stimmt mit dem der Frau überein: Sie beabsichtigt ebenfalls mit der Ehe dieses Ziel zu erreichen.

Die Tatsache, dass der Mann sich für seine Frau nicht bewahrt, gilt nicht absolut. Sie führt keineswegs zu einer Legitimierung der Polygamie, auch wenn diese vom Gesetz zum Wohl der Frau toleriert wird. Gleichfalls führt das Sich-Nicht-Bewahren des Mannes für seine Frau nicht zur Akzeptanz der Scheidung seitens des Mannes, obwohl sie auch vom Gesetz im äußersten Fall zugelassen wird.

Diese Schlussfolgerungen verbergen nicht die damalige Stellung der Inferiorität der Frau gegenüber dem Mann, welche in Israel wie in der gesamten Antike zu finden ist. Sie beschreiben vielmehr die Konturen dieses Phänomens und bekräftigen die Idee, dass die

Ehe in Israel keine degradierende Instanz, sondern ein Schutz vor den damaligen Gefahren und ein, wenn auch noch unvollkommenes, Werkzeug zur Emanzipation der Frau ist.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 216.

2. Die in Hos 1-3 dargestellten Formen, sich eine Frau zu nehmen

2.0 Einleitung

Im ersten Teil des Buches Hosea kommt die folgende Figurenkonstellation vor: ein Mann, eine Frau, Kinder und Liebhaber. Wie im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit bestätigt wird, gibt es für den Mann im AT drei Möglichkeiten, sich eine Frau zu nehmen, nämlich die Ehe, die Versklavung und die Prostitution. In diesem Teil der Arbeit wird die folgende Aufgabe unternommen: die Suche nach jenen Formen, sich eine Frau zu nehmen, welche in der obengenannten Figurenkonstellation in Hos 1-3 vorkommen. Es wird daher nicht vorausgesetzt, dass es sich in Hos 1-3 immer um eine Ehe handelt. Vielmehr beschränkt sich die Lektüre auf eine differenzierte Suche nach den Arten von Beziehungen in den Kapiteln 1, 2 und 3 vom Buch Hosea. Der Zweck dieses Teiles fokussiert sich ausschließlich auf diese Suche. Deshalb werden die übertragenen Bedeutungen, metaphorisch oder analog, der in Hos 1-3 vorkommenden Bilder im nächsten Teil diskutiert. Nun werden diese Bilder und ihre Konturen in der Lektüre zu identifizieren versucht.

Hos 1-3 ist ein Text, der auf viele verschiedene Weisen kommentiert wird. Die Unterschiedlichkeit der Kommentare macht Hos 1-3 zu einem kontroversen Text. Deshalb wird für die Erreichung des oben gesetzten Zieles der Leitfaden des Werkes von Sharon Moughtin-Mumby „*Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*“¹⁴¹ übernommen, weil es das Problem in den verschiedenen Kapiteln mit einer differenzierten Sicht behandelt. Dabei werden nicht unbedingt die Ergebnisse dieses Werkes, sondern dessen Vorgehensweise verwendet.

Die Autorin legt in der Einleitung zum Abschnitt über Hos 1-3 die verschiedenen Gattungen der einzelnen Kapitel fest. Hos 1 und 3 sind prophetische Erzählungen, bei denen sich Zeichenhandlungen häufen.¹⁴² Diese legen den Fokus nicht auf eine Person oder auf den Propheten selbst, sondern auf die Handlungen oder auf das Objekt, mit dem diese

¹⁴¹ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, Sharon, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, in: ADAMS, M. McC. [u. a.] (Hrsg.), *Oxford Theological Monographs*, Oxford 2008.

¹⁴² Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 208.

verknüpft sind, oder auf den Namen, der im Zentrum der Handlungen liegt. Bei diesen spielt der Prophet selten eine stellvertretende Rolle. Das Desinteresse für die prophetische Person kennzeichnet solche Erzählungen.¹⁴³ Hos 2 hingegen reflektiert dichterisch die in Hos 1 und 3 auftauchenden Zeichenhandlungen. Es handelt sich um keine Erzählung, sondern um eine poetische Reflexion.¹⁴⁴

Besonders hilfreich für die unternommene Arbeitsmethode ist die Verwerfung einiger Annahmen, welche die Untersuchung nur kontroverser und komplizierter machen würden:

Erstens wird abgelehnt, dass die fehlende Information in Hos 1 und 3 in anderen prophetischen Büchern zu finden sei. Diese Annahme setzt die Existenz einer einzigen prophetischen „Ehemetaphorik“ voraus, welche schon bei der Abfassung der prophetischen Bücher vorhanden war.¹⁴⁵

Zweitens wird abgelehnt, dass die fehlende Information in Hos 1 und 3 in Hos 2 zu finden sei. Diese Annahme könnte die Unterschiedlichkeit der oben dargestellten Gattungen der Kapitel übersehen.¹⁴⁶ Aber auch wenn dies angenommen wird, stellen einige Kommentatoren fest, dass beide, die erzählerischen Kapitel und das poetische Kapitel, über dieselbe Geschichte reden.¹⁴⁷ Die Verwerfung dieser Annahme wird hier daher in Frage gestellt und nicht völlig übernommen. Wie am Ende dieser Untersuchung klar sein wird, bilden Hos 1 und 2 doch eine Einheit, welche eine und dieselbe Geschichte trotz der Unterschiedlichkeit in Gattung und historischem Hintergrund darstellt.

Drittens wird abgelehnt, dass das persönliche Leben des historischen Hosea mit den Zeichenhandlungen in Hos 1 und 3 eng verbunden sei.¹⁴⁸ Einige Autoren erkennen die

¹⁴³ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 210-212; 214-215.

¹⁴⁴ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 208.

¹⁴⁵ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 206-208.

¹⁴⁶ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 208-210.

¹⁴⁷ Vgl. z. B. ANDERSEN, F. I., FREEDMAN, D. N., *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, in: ALBRIGHT, W. F./ DERS. (Hrsg.), *The Anchor Bible*, Band 24, New York 1980, 292; YEE, Gale A., *Hosea*, in: NEWSOM, C. A./ RINGE, S. H. (Hrsg.), *The Womens's Bible Commentary*, London 1992, 199.

¹⁴⁸ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 212-214.

Position an, dass die Erzählungen wegen ihrer spärlichen Information nicht genügend Angaben bieten, um das „Geheimnis“ des persönlichen Lebens Hoseas zu lüften.¹⁴⁹

Viertens wird abgelehnt, dass Hosea JHWH und Gomer Israel personifizieren müssten. Eine solche Annahme liegt vielen Lektüren von Hos 1 und 3 zugrunde.¹⁵⁰ Sie führt auch zu einem Problem: Wenn ein Parallelismus zwischen der (anscheinenden) Heirat Hoseas mit Gomer und der JHWHs mit seinem Volk angenommen wird, verstrickt man sich in die Frage, ob die Untreue Gomers bzw. des Volkes, vor oder nach der Beziehung mit Hosea bzw. mit JHWH stattgefunden hätte. Wenn einmal diese Annahme verworfen wird, verschwindet das Problem.¹⁵¹

Dazu übernimmt Moughtin-Mumby eine diachrone Annäherung an den Text, welche die Weise, auf welche die Kapitel zueinander in Beziehung gebracht werden, beeinflusst. In diesem Sinne versteht sie die unerwartet positiven Verse 1,7; 2,1-3 und 3,5 als spätere Hinzufügungen, welche die sonst beunruhigenden Zeichenhandlungen zu erleichtern versuchen.¹⁵² Das wird hier angenommen.

In den deutschen Übersetzungen scheinen einige der Annahmen, welche für diese Aufgabe abgelehnt werden, vorzukommen. Aufgrund dessen wird man sich im folgenden Teil möglichst auf den hebräischen Text berufen.¹⁵³

¹⁴⁹ Vgl. z. B. DAVIS, Graham I., Hosea, in: WHYBRAY, R. N. (Hrsg.), *Old Testament Guides*, Sheffield 1993, 21; BEN ZVI, Ehud, Hosea, in: KNIERIM, R. P. [u. a.] (Hrsg.), *The Forms of the Old Testament*, Band XXIA/1, Grand Rapids [u. a.] 2005, 56; WOLFF, Hans Walter, Hosea: A Commentary the Book of the Prophet Hosea, in: CROSS, F. M. Jr. [u. a.], *Hermeneia — A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Philadelphia 1974, 11.

¹⁵⁰ Vgl. z. B. ABMA, Richtsje, Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3), in: VAN BEKKUM, W. J. [u. a.] (Hrsg.), *Studia Semitica Neerlandica*, Assen 1999, 119-20, 141; SHERWOOD, Yvonne, The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective; in: CLINES, David J. A./ DAVIES, Philip R. (Hrsg.); *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series: Gender, Culture, Theory 2*; Sheffield 1996, 134-138; WACKER, Marie-Theres, Figuration des Weiblichen im Hosea-Buch, in: KLAUCK, Hans-Josef/ ZENGER, Erich (Hrsg.), *Herders Biblische Studien*, Band 8, Freiburg [u. a.] 1996, 27.

¹⁵¹ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 215-217.

¹⁵² Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 217.

¹⁵³ Der verwendete hebräische Text in seiner Umschrift, *BHT Transliterated*, wird vom der Software *Bibelworks* übernommen. Der deutsche Text stammt aus der noch nicht revidierten Einheitsübersetzung.

2.1 Formen in Hos 1, sich eine Frau zu nehmen

Dieses Kapitel aus dem Buch Hosea enthält vier Zeichenhandlungen. Zunächst einmal wird Hosea vom Herrn aufgefordert zu gehen, sich eine Dirne zu nehmen, und mit ihr Kinder der Prostitution zu zeugen (vgl. Hos 1,2.). Dann wird der Prophet vom Herrn ermahnt, den gezeugten Kindern einen Namen zu geben: *yizrəʿeʿl* (vgl. Hos 1,4), *lōʾ ruḥāḥmāh* (vgl. Hos 1,6) und *lōʾ ʿammî* (vgl. Hos 1,9).

Im Folgenden wird zuerst versucht, aus der Information im Text über das erste Zeichen die Frage zu beantworten, um welche Art von Beziehung es sich in diesem Kapitel handelt. Dann wird dieses mit den Angaben konfrontiert, die im Text von den drei weiteren Zeichen gefunden werden. Schließlich werden diese Ergebnisse in einer Zwischenbilanz gegenübergestellt.

2.1.1 Zeichenhandlung 1: Hosea soll sich eine Dirne nehmen und mit ihr Prostitutionskinder zeugen

²So begann der Herr durch Hosea zu reden: Der Herr sagte zu Hosea: Geh, nimm dir eine Kultdirne zur Frau und (zeuge) Dirnenkinder! Denn das Land hat den Herrn verlassen und ist zur Dirne geworden.

³Da ging Hosea und nahm Gomer, die Tochter Diblajims, zur Frau; sie wurde schwanger und gebar ihm einen Sohn.

²*təḥillaṭ dibber-yhwh(ʾādōnāy) bəhōšēʿac p wayyōʾmer yhwh(ʾādōnāy) ʾel-hōšēʿac lēk qaḥ-ləkā ʾēšet zənûnîm wəyalḏē zənûnîm kî-zānōh tizneḥ hāʾāreṣ mēʾaḥărê yhwh(ʾādōnāy)*

³*wayyēleḵ wayyiqqaḥ ʾet-gōmer baṭ-diblāyim wattáhar wattēleḏ-lô bēn*

Entspricht dieses erste Zeichen des Propheten, sich eine Dirne zu nehmen und mit ihr Prostitutionskinder zu zeugen, einer ehelichen Beziehung? Bei der Beobachtung dieser Handlung unter Berücksichtigung dieser Fragestellung tauchen drei Probleme auf:

Das erste Problem liegt im Objekt der Handlung. Es handelt sich um eine *ʾēšet zənûnîm*, deren Bedeutung umstritten ist. Die Einheitsübersetzung und andere Kommentatoren übersetzen diesen Ausdruck als Kultdirne¹⁵⁴, obwohl es einen anderen hebräischen Begriff für einen solchen Beruf gibt, *q^edēšâ/q^edēšôt* und *qādēš/q^edēšîm*,

¹⁵⁴ Vgl. z. B. MAYS, James Luther, Hosea: A Commentary, in: Old Testament Library, London 1969, 26.

welcher übrigens historisch nicht beweisbar ist.¹⁵⁵ Einige denken, um die Frau nicht vorschnell als Dirne zu bezeichnen, dass die Mehrzahlform *zənûnîm* mehr ein Ausdruck für Promiskuität und Untreue als für Prostitution ist.¹⁵⁶ Andere sehen darin einen Intensitätsplural, d. h., die Prostitution dieser Frau soll besonders arg sein. Mit dieser Frau soll Hosea „Kinder der Prostitution“ zeugen, *yaldê zənûnîm*. Wenn einmal die klassischen Annahmen verworfen sind, ist es schwierig, weitere ausschlaggebende Details über diese Frau im Text zu finden. Es geht auf jedem Fall um eine Frau, die eng mit Prostitution verbunden ist, mit welcher ein Mann Kinder zeugt, die ebenfalls eng mit Prostitution verbunden sind.¹⁵⁷

Das zweite Problem ist die Handlung selbst, die Bedeutung von *qah-ləḳā*. Es ist klar, dass es sich um eine Imperativform vom Verb *lqh* handelt: „Nimm für dich!“ oder „Nimm dir!“. Laut der sprachlichen Untersuchung über die israelitische Ehe von Angelo Tosato gehört der Ausdruck *lqh lw l'šh* (sich zur Ehefrau nehmen) zum Grundrahmen, aus dem die Ehe als Zusammenhang verschiedener Handlungen verstanden wird.¹⁵⁸ Bei *lqh lw l'šh* unterscheidet Tosato verschiedene Varianten. Unter denen findet man *lqh 'šh*, in welcher das Objekt *'šh* unbestimmt bleibt. Dieser Fall kommt im AT 35 Mal vor.¹⁵⁹ Der Ursprung dieser Variante sei eine Verkürzung von *lqh 'šh l'šh* (eine Frau als Ehefrau nehmen), um die lästige Wortwiederholung zu vermeiden. Dazu kommen die Fälle, in denen das Objekt entweder durch die Akkusativpartikel *'t*¹⁶⁰ oder durch den *status constructus*¹⁶¹ bestimmt bleibt. Diese letzte Möglichkeit scheint im Fall dieser Zeichenhandlung zutreffend zu sein. Deshalb wird aus der sprachlichen Information über die Verbalhandlung kaum behauptet, dass die Beziehung zwischen dem Propheten und der Frau in Hos 1 keine Ehe ist. Diesem Teil der Recherche Tosatos folgend scheint in diesem Kapitel Hosea die Prostituierte zu heiraten und nicht bloß eine außereheliche Beziehung mit ihr zu haben. Die sprachliche

¹⁵⁵ Siehe oben 1.2.2. Vgl. FREVEL, C., Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs, 629-737.

¹⁵⁶ Vgl. z. B. YEE, G. A., Hosea, 197; TÖRNKVIST, Rut, The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hos 1-3, in: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies, A. Women in Religion 7, Uppsala 1998, 118.

¹⁵⁷ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah* and *Ezekiel*, 221.

¹⁵⁸ Siehe oben 1.1.1; Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 68-69.

¹⁵⁹ Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 74 (Fußnote 38).

¹⁶⁰ Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 75 (Fußnote 42).

¹⁶¹ Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 75 (Fußnote 41).

Untersuchung bildet zwar eine Konstellation von Handlungen, einen Grundrahmen, innerhalb dessen man sich bewegen kann, diese macht aber nicht unbedingt das Wesen der alttestamentlichen Ehe aus.

Das letzte Problem bei diesem prophetischen Zeichen ist das Zeugen von Prostitutionskindern. Wie es im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit behandelt wurde,¹⁶² ist der Hauptzweck der Ehe die Zeugung legitimer Nachkommenschaft.¹⁶³ Wenn der Prophet die Frau tatsächlich heiratet, wozu betont der Text, dass die gezeugten Kinder „Kinder der Prostitution“, *yaldê zənûnîm*, sind? Das Zeugen von Kindern ist möglich sowohl mit einer Sklavin als auch mit einer Prostituierten.¹⁶⁴ Diese Perspektive spricht daher für eine außereheliche Beziehung zwischen dem Propheten und der Frau in Hos 1.

Bevor die nächsten Zeichenhandlungen betrachtet werden, soll in Vers 3 eine Angabe über die Frau näher untersucht werden: Sie heißt Gomer und ist die Tochter Diblajims. Der Text spricht aber nirgends vom Vater der Frau als einen gewährenden Partner bei einer Verheiratung, welche die inchoative Phase des Eheschließungsverfahrens ist, u. z. bei der entsprechenden Verhandlung über *šillûhîm* und *mōhar*.¹⁶⁵ In Hos 1,3 gibt es keine Klarheit, ob der Verfasser über diese Details absichtlich schweigt, um die Möglichkeit einer Eheschließung zu negieren, oder ob er diese einfach voraussetzt und dann weglässt. In Israel gibt es jedoch das Recht der Töchter, weder als Sklavinnen¹⁶⁶ noch als Prostituierte¹⁶⁷ behandelt zu werden. In diesem Sinne hätte Gomer dieses Recht, falls sie eine Israelitin ist. Die Schändung aufgrund der Behandlung „als Prostituierte“ könnte mit der Zahlung des *mōhar* und mit der Verheiratung wieder gut gemacht werden. Gomer aber ist keine Frau, auf die unverdient eine Schändung seitens Hoseas kommt. Sie ist wohl eine *ʔēšet zənûnîm*, eine Frau, die mit der Prostitution zumindest eng verbunden ist, und kein unschuldiges Mädchen. Deshalb scheint es schwierig, dass ihr dieses Recht zugeschrieben werden kann. Wenn Gomer wirklich die Prostitution als Beruf ausüben würde, ginge es um eine bereits emanzipierte Frau, welche das Vaterhaus schon verlassen hätte, und das Recht der Töchter

¹⁶² Siehe oben 1.3.3.

¹⁶³ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 112-120.

¹⁶⁴ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 119.

¹⁶⁵ Siehe oben 1.3.3.; vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 86-109.

¹⁶⁶ Siehe oben 1.3.4.2.1.; Vgl. Ex 21,7-11; TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 134-135.

¹⁶⁷ Siehe oben 1.3.4.2.2.; Vgl. Ex 22,15-16; TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 135-139.

verloren haben sollte. Daraus wäre es noch verständlicher, dass im Text nicht die Rede über eine Verhandlung mit Diblajim ist. Es fehlen aber weitere Angabe, um mit Sicherheit behaupten zu können, dass Gomer eine emanzipierte Prostituierte sei, und dass sie von ihrem Vater nicht dem Hosea zur Frau gegeben wird.

2.1.2 Zeichenhandlung 2, 3 und 4: Hosea soll seinen Prostitutionskindern einen Namen geben

⁴Der Herr sagte zu Hosea: Gib ihm den Namen Jesreel! Denn es dauert nicht mehr lange, dann werde ich das Haus Jehu für die Blutschuld von Jesreel bestrafen und dem Königtum in Israel ein Ende machen.

⁴wayyô³mer yhw^h(²ādōnāy) ²ēlāyw qərā² šəmō yizrə³e²l kî-³ôd mə³aṭ ūpāqadtî ²eṭ-dəmē yizrə³e²l ³al-bêt yēhū² wəhīšbattî mamləḵūt bêt yiśrā²ēl

⁵An jenem Tag werde ich den Bogen Israels in der Ebene Jesreel zerbrechen.

⁵wəhāyā^h bayyôm hahū² wəšābartî ²eṭ-qéšəṭ yiśrā²ēl bə³ēmeq yizrə³e²l

⁶Als Gomer wieder schwanger wurde und eine Tochter gebar, sagte der Herr zu Hosea: Gib ihr den Namen Lo-Ruhama (Kein Erbarmen)! Denn von jetzt an habe ich kein Erbarmen mehr mit dem Haus Israel, nein, ich entziehe es ihnen.

⁶wattáhar ³ôd wattéled baṭ wayyô³mer lô qərā² šəmāh lô² ruḥāmā^h kî lô² ²ôšīp ³ôd ²ārahēm ²eṭ-bêt yiśrā²ēl kî-nāsō² ²éśšā² lāhem

⁷Mit dem Haus Juda jedoch will ich Erbarmen haben und ihnen Hilfe bringen; ich helfe ihnen als der Herr, ihr Gott, aber nicht mit Bogen, Schwert und Krieg, nicht mit Rossen und Reitern.

⁷wə²eṭ-bêt yəhūdā^h ²ārahēm wəhōša³tīm byhw^h(ba²dōnāy) ²əlōhéhem wəlō² ²ôšī³ēm bəqéšəṭ ūbəḥéreb ūbəmilḥāmā^h bəsūsīm ūbəpārāšīm

⁸Als Gomer Lo-Ruhama entwöhnt hatte, wurde sie wieder schwanger und gebar einen Sohn.

⁸wattīg³mōl ²eṭ-lō² ruḥāmā^h wattáhar wattéled bēn

⁹Da sagte der Herr: Gib ihm den Namen Lo-Ammi (Nicht mein Volk)! Denn ihr seid nicht mein Volk und ich bin nicht der «Ich-bin-da» für euch.

⁹wayyô³mer qərā² šəmō lô² ³ammî kî ²attem lô² ³ammî wə²ānōkî lō²-²ehye^h lāḵem s

Die nächsten drei Zeichenhandlungen beschreiben die Benennung der Kinder. In diesem Kapitel der Arbeit werden die möglichen Bedeutungen der verschiedenen Namen, und deren Auswirkungen auf den Text und seine Botschaft, nicht tief erforscht. Vielmehr wird der Blick auf die Handlung eines Vaters gelenkt, der den Befehl bekommt, den Kindern

einen Namen zu geben.

Der Prophet gibt dem ersten Kind den Namen *yizrəʿeʿl*. Obwohl die Diskussion über den historischen Hintergrund dieses Namens außerhalb der Tragweite dieser Arbeit steht, muss wenigstens festgehalten werden, dass dabei eine negative Färbung wahrgenommen wird. Die zerstörende Stärke dieser Benennung übersteigt die Grenzen eines einzelnen historischen Faktums (vgl. 2K 9,1-10,31): von einem „Putsch“, über die Zerstörung einer Dynastie, und möglicherweise bis hin zur Vernichtung eines Königreiches. Auch wenn *yizrəʿeʿl* mit dem Ausdruck „Gott sät“ übersetzt werden kann,¹⁶⁸ ist dieser schwer vom Kontext der Gewalt zu isolieren.¹⁶⁹

Noch verdammender klingt die Namengebung des zweiten Kindes bei der dritten Zeichenhandlung: *lōʾ ruḥāmāʰ*, „Kein Erbarmen“. Hier ist die Negativität eindeutig. Die Nachkommenschaft eines Mannes, der seinem Kind jede Möglichkeit der Barmherzigkeit entzieht, kann schwer für legitim erklärt werden. Diese negative Stärke wirkte für manche vielleicht so schockierend, dass der Vers 7 hinzugefügt wurde, um dem Text eine Perspektive der Hoffnung zu geben.¹⁷⁰

Bei der Geburt und der Entwöhnung des zweiten Kindes scheint es, dass eine Weile Ruhe in dieser angespannten Erzählung einkehrt. Aber Gomer wird zum dritten Mal schwanger, und der Prophet bekommt den Auftrag ein viertes Zeichen zu setzen: Er soll dieses Kind *lōʾ ʿammî*, „Nicht mein Volk“, nennen. Wiederum sind nicht nur der Negationscharakter dieses Ausdruckes, sondern auch die sich daraus ergebenden negativen Folgen evident. Vielleicht deshalb, weil der Pessimismus durch diese Zeichenhandlungen überwiegt, werden am Anfang des Kapitels 2 die Verse 1-3 hinzugefügt, die mit Hos 1 nicht übereinzustimmen scheinen.¹⁷¹

Schließlich kann man aus diesen Zeichenhandlungen als Gemeinsamkeit unter den drei Namengebungen folgendes behaupten: Jede ruft eine klare negative Konnotation hervor.

¹⁶⁸ Vgl. ANDERSEN, F. I., FREEDMAN, D. N., Hosea, 173.

¹⁶⁹ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 224-226.

¹⁷⁰ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 226-227.

¹⁷¹ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 229.

2.1.3 Zwischenbilanz

Bei dieser unkomplizierten Lektüre von Hos 1 nimmt man eine gewisse Ambiguität im Text wahr. Es ist nicht absolut klar, dass dieses Kapitel durch seine Zeichenhandlungen eine außereheliche Beziehung zwischen Hosea und Gomer darstellt. Die Möglichkeit einer tatsächlichen Ehe wird daher nicht ganz ausgeschlossen.

Einerseits impliziert aus sprachlicher Sicht das Nehmen einer Frau eine Eheschließung. Das Objekt dieses Nehmens, eine Frau der Prostitution, stellt diese Position infrage. Andererseits spielen die gezeugten Prostitutionskinder die wichtigste Rolle in der Argumentation für eine außereheliche Beziehung zwischen dem Propheten und der Dirne, d. h., sich eine Frau als Hure zu nehmen. Die legitime Nachkommenschaft, welche den Hauptzweck der Ehe konstituiert, ist schwer vereinbar mit so bezeichneten Kindern. Diese Perspektive wird von den sehr negativen Benennungen seitens Hoseas bekräftigt. Keinem legitimen Kind werden derart pessimistische Ausdrücke zugesprochen. Aus dem Gesagten wird festgestellt, dass vieles darauf hinweist, dass der Prophet sich in Hos 1 nicht eine Dirne zur Ehefrau nimmt, sondern dass er mit ihr hurt.

2.2 Formen in Hos 2, sich eine Frau zu nehmen

Zwischen den zwei Erzählungen über prophetische Zeichenhandlungen in den Kapiteln 1 und 3 steht Hos 2. Gleichwie in Hos 1 und 3 stellt dieses Kapitel eine Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau dar. Dieser Text unterscheidet sich aber von Hos 1 und 3 deutlich. Einerseits sieht Hos 2 die prophetischen Handlungen nicht als das wichtigste Element. Die Person Hosea wird nicht einmal erwähnt. Andererseits wird im Text eine Wende wahrgenommen, die Hos 2 in zwei Teile spaltet: Während 2,4-15 von einer starken Negativität geprägt und mit der Formel „Spruch des Herrn“ abgeschlossen wird, fällt der Optimismus in 2,16-25 auf. Jedoch verbinden sich beide Teile miteinander.¹⁷²

In dieser Untersuchung wird klar, dass die Geschichte von Hos 1 und die von Hos 2 ein und dieselbe ist. Während in Hos 1 nicht notwendig war, die „fehlenden“ Details in Hos 2 zu erforschen, ist es nun wichtig, die Einheit von Hos 1 und 2 zu berücksichtigen.

¹⁷² Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 245-246.

Wiederum soll versucht werden, die Art von Beziehung zwischen einer männlichen und einer weiblichen Person, die in Hos 2 vorkommt, zu erklären.

2.2.1 Hos 2,4-15

⁴Verklagt eure Mutter, verklagt sie! / Denn sie ist nicht meine Frau / und ich bin nicht ihr Mann. Sie soll von ihrem Gesicht das Dirnenzeichen entfernen / und von ihren Brüsten die Male des Ehebruchs.

⁵Sonst ziehe ich sie nackt aus / und stelle sie hin wie am Tag ihrer Geburt; ich mache sie der Wüste gleich, / wie verdorrtes Land mache ich sie / und lasse sie verdursten.

⁶Auch mit ihren Kindern habe ich kein Erbarmen; / denn es sind Dirnenkinder.

⁷Ja, ihre Mutter war eine Dirne, / die Frau, die sie gebar, trieb schändliche Dinge. Sie sagte: Ich will meinen Liebhabern folgen; / sie geben mir Brot und Wasser, / Wolle und Leinen, Öl und Getränke.

⁸Darum versperre ich ihr den Weg / mit Dornengestrüpp und verbaue ihn mit einer Mauer, / sodass sie ihren Pfad nicht mehr findet.

⁹Dann rennt sie ihren Liebhabern nach, holt sie aber nicht ein. / Sie sucht nach ihnen, findet sie aber nicht. Dann wird sie sagen: Ich kehre um / und gehe wieder zu meinem ersten Mann; / denn damals ging es mir besser als jetzt.

¹⁰Aber sie hat nicht erkannt, dass ich es war, / der ihr das Korn und den Wein und das Öl gab, der sie mit Silber überhäufte / und mit Gold, aus dem man dann Baalsbilder machte.

⁴ *rîbû bəʔimməkem rîbû kî-hîʔ lōʔ ʔištî wəʔānōkî lōʔ ʔišāh wəʔāsēr zənūneʔhā mippāneʔh wənaʔāpūpeʔhā mibbēn šādeʔhā*

⁵ *pen-ʔāpšîʔennāʔ ċārummāʔ wəhîššaḡtîhā kəyōm hiwwāḏdāh wəsamtîhā kammidbār wəšattîhā kəʔereš šiyyāʔ wəhāmittîhā baššāmāʔ*

⁶ *wəʔet-bāneʔhā lōʔ ʔārahēm kî-bənē zənūnîm hēmmāʔ*

⁷ *kî zāntāʔ ʔimmām hōbîšāʔ hōrātām kî ʔāmrāʔ ʔēlkāʔ ʔahārē məʔahābay nōṭnē laḥmî ūmēmay šamrî ūpīštî šamnî wəšiqqūyāy*

⁸ *lākēn hinnî-sāk ʔet-darkēk bassîrîm wəḡāḏartî ʔet-gəḏērāh ūnətibōteʔhā lōʔ ṭimšāʔ*

⁹ *wəridḏəpāʔ ʔet-məʔahābeʔhā wəlōʔ-ṭaššîḡ ʔōtām ūbiqšātam wəlōʔ ṭimšāʔ wəʔāmrāʔ ʔēlkāʔ wəʔāšūbāʔ ʔel-ʔišî hāriʔšōn kî ṭōḃ lî ʔāz mēʔāttāʔ*

¹⁰ *wəhîʔ lōʔ yāḏʔāʔ kî ʔānōkî nāṭattî lāh haddāḡān wəhattîrōš wəhayyišhār wəkēseḡ hirbētî lāh wəzāhāb ʔāsū labbāʔal*

¹¹Darum hole ich mir mein Korn zurück, /
wenn es Zeit dafür ist, / und auch meinen
Wein, wenn es Zeit ist; ich nehme ihr meine
Wolle und mein Leinen, / die ihre Blöße
verhüllen sollten.

¹²Dann entblöße ich ihre Scham / vor den
Augen ihrer Liebhaber. / Niemand kann sie
meiner Gewalt entreißen.

¹³Ich mache all ihren Freuden ein Ende, /
ihren Feiern und Neumondfesten, / ihren
Sabbaten und den anderen festlichen Tagen.

¹⁴Ich verwüste ihre Reben und
Feigenbäume, / von denen sie sagte: Das ist
mein Lohn, / den mir meine Liebhaber
gaben. Ich mache ihre Weingärten zur
Wildnis; / die wilden Tiere fressen sie kahl.

¹⁵Ich bestrafe sie für all die Feste, / an denen
sie den Baalen Rauchopfer dargebracht hat;
sie hat ihre Ringe und ihren Schmuck
angelegt / und ist ihren Liebhabern gefolgt, /
mich aber hat sie vergessen - Spruch des
Herrn.

¹¹ *lākēn ʾāšūb wəlāqaḥtī dāḡānī bəʿittō
wəʿtīrōšī bəmōʿādō wəḥiṣṣaltī ṣamrī ūpīštī
ləkassōt ʿeṭ-ʿerwātāh*

¹² *wəʿattā^h ʾāḡalle^h ʿeṭ-nablūtāh ləʿēnē
məʾahābeʿhā wəʾiš lōʾ-yaṣṣilēnnā^h
miyyādī*

¹³ *wəḥiṣbattī kol-məśōsāh ḡaggāh ḡoḏṣāh
wəṣabbattāh wəḡōl mōʿādāh*

¹⁴ *wahāšimmōtī ḡāpnā^h ūtəʿēnātā^h ʾāšer
ʾāmrā^h ʿeṭnā^h hēmmā^h lī ʾāšer nāṭnū-lī
məʾahābāy wəśamtīm ləyáʿar waʾāḡālāṭam
ḡayyaṭ ḡasśāde^h*

¹⁵ *ūpāqaḏtī ʿāleʿhā ʿeṭ-yəmə habbəʿālīm
ʾāšer taḡtīr lāhem wattáʿad nizmā^h
wəḡelyātāh wattélek ʾahārē məʾahābeʿhā
wəʾōtī šāḡḡhā^h nəʾum-yhwh(ʾāḡōnāy) p*

Die Negativität ist in diesem Text vom Anfang an auffällig. In Vers 4 werden die Kinder aufgefordert, ihre eigene Mutter zu verklagen: *rīḡū bəʾimməḡem rīḡū*. Viele verknüpfen das Verb *ryḡ* mit der rechtlichen Sprache eines Scheidungsverfahrens. Insofern sehe man hier, dass der Mann sich in Hos 2,4-15 von der Frau scheiden lasse.¹⁷³ Diese Position steht aber im Widerspruch zu der Absicht des Mannes im Rest des Kapitels, nämlich der Versöhnung, und nicht der Ablehnung der Frau. Wenn in Hos 2 eine Ehescheidung vorkommt, wird logischerweise eine Eheschließung vorausgesetzt. Diese kommt im ersten Kapitel, wie oben erklärt wurde,¹⁷⁴ nicht zustande. Aufgrund eines wahrgenommenen negativen Einflusses von Hos 1 auf Hos 2,4-15 wäre plausibler, dass die Anklage in Vers 4 nicht die Idee einer Scheidung, sondern des Nicht-Zustandekommens einer Eheschließung bekräftigt. Gleichwie in Hos 1,9 das Kind „Nicht-mein-Volk“ heißt, und der Mann nicht

¹⁷³ Vgl. z. B. WOLFF, H. W., Hosea, 33.

¹⁷⁴ Siehe oben 2.1.

der „Ich-bin-da“ ist, wird in Hos 2,4 keine Ehe festgestellt: „Denn sie ist nicht meine Frau und ich bin nicht ihr Mann.“¹⁷⁵ Diese negativen Formulierungen scheinen die von Hos 1 fortzusetzen. Dies verweist auf eine zumindest thematische Einheit zwischen Hos 1 und 2.

Von der Frau sagt der Vers 4, dass sie Zeichen der Prostitution und der Ehebrüche trägt. Wie später betrachtet wird,¹⁷⁶ dürfen Prostitution und Ehebruch nicht als Synonyme verstanden werden. Wahrscheinlich umfassen beide Begriffe alle illegitimen sexuellen Verhältnisse. Während jedoch die Prostitution in 2,6-7 wieder auftaucht, verschwindet die Anklage wegen Ehebruchs im Rest von Hos 2 zumindest wörtlich. Deshalb ist bis jetzt nicht klar, ob die Erwähnung beider Handlungen die Möglichkeit einer vorliegenden Eheschließung, und daher eines Ehebruchs, ausschließt.

Nach den Gewaltandrohungen in Vers 5, scheinen Vers 6-7 den Ausschluss einer zustande gekommenen Eheschließung zu bestätigen. Die Kinder sind wie in Hos 1 Kinder der Prostitution, und bleiben deshalb außerhalb des Hauptzwecks der alttestamentlichen Ehe, nämlich, die legitime Nachkommenschaft. In Vers 7 sieht man, dass die Motivation seitens der Frau, ihren Liebhabern hinterherzugehen, vielmehr der finanzielle Verdienst als die Untreue ist. Während der letzte Beweggrund der ehebrecherischen verheirateten Frau eigen ist, kommt der erste häufiger bei einer Prostituierten vor. Alles scheint bis hierher darauf hinzuweisen, dass in Hos 2,4-15 der Mann die Frau nie geheiratet hat, und daher sich von ihr nicht trennt, und dass die Frau, vielleicht nicht geschichtlich aber doch thematisch, dieselbe Prostituierte von Hos 1 ist.

Eine gewisse Ambiguität findet man im Text ab Vers 8. Wenn der Mann mit dieser angeklagten Frau nicht verheiratet ist, warum handelt er dann so, als ob er ihr Ehemann wäre, um sie unter Kontrolle zu haben? Warum will er sie daran hindern, ihren Liebhabern nachzurennen? Welches Interesse verfolgt er mit dieser Frau, wenn sie nicht seine Frau ist?

Oft wird der erste Mann, zu dem die Frau in Vers 9 zurückkehren will, als der Ich Erzähler selbst angesehen. Die Kommentare versuchen zu erklären, inwiefern diese Rückkehr möglich ist, wenn man die folgenden dissonanten Verse in Anspruch nimmt. Alle Ausleger sind einverstanden, dass es zwischen Vers 9 und den nachkommenden Versen

¹⁷⁵ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 246-247.

¹⁷⁶ Siehe unten 2.3.2.

eine Diskontinuität gibt.¹⁷⁷ Alle diese Ansätze haben auch gemeinsam, dass sie JHWH als den ersten Ehemann der Frau von vornherein angenommen haben. Ohne diese Annahme kann man allerdings im Text verstehen, dass zumindest aus der Perspektive der Frau das „erste“ Verhältnis mit den Baalen und nicht mit dem Erzähler war. Diese Baale, die Liebhaber, stehen zum Erzähler in einem Konkurrenzverhältnis.¹⁷⁸ Daher wird die Klage über das Nicht-Erkennen seiner Fürsorge in Vers 10 verständlich. Ebenso wird der Grund für die Antwort auf den Wunsch der Frau, zu ihrem ersten „Mann“ zurückzukehren, und die gewalttätige Vehemenz der Verse 11-15 ersichtlich.

Ein anderer Aspekt, welcher für eine vorhandene Ehe zwischen dem Erzähler von Hos 2 und der Frau sprechen könnte, wäre das Vorsorgen für den Unterhalt der Frau in den Versen 10 und 11. Im Unterschied zu einer Beziehung mit einer Prostituierten oder mit einer Sklavin garantiert die Ehe das Nötige für das Wohlergehen der Frau. Das wird den Eltern, oder dem, der die Frau „gibt“, vor allem bei der Verhandlung über *šillûhîm* und *mōhar* in der Phase der Verheiratung zugesichert.¹⁷⁹ Es könnte jedoch auch möglich sein, dass das erwähnte Vorsorgen einer Bezahlung für die Prostitutionstätigkeit entsprechen würde. Statt eine vorhandene Ehe zu beweisen, besagt das Versorgen mit Korn, Wein, Öl, Silber und Gold keine materielle Garantie für das Wohlergehen der Frau, welche bei der Verhandlungsphase vereinbart wird, sondern den Lohn der Frau für den ausgeübten Prostitutionsdienst.

Die ab Vers 9 wahrgenommene Ambiguität des Texts darf nun der Frau zugesprochen werden. Der Mann selbst stimmt zu, dass er „es war, der ihr das Korn und den Wein und das Öl gab“, und dass sie es nicht erkannt hat (vgl. Hos 2,10). Die Tatsache, dass die Frau etwas anders versteht, oder dass sie nicht erkennt, was der Mann beabsichtigt, wird möglicherweise vom Text intendiert. Im Buch Hosea findet man eine andere Stelle, wo diese Dissonanz zwischen dem, was der eine will, und dem, was der andere erkennt, klar erscheint, dieses Mal aber in der fürsorglichen Vater-Sohn-Beziehung:

„Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb, ich rief meinen Sohn aus Ägypten. Je mehr ich ihn

¹⁷⁷ Vgl. z. B. WOLFF, H. W., Hosea, 36; ANDERSEN, F. I., FREEDMAN, D. N., Hosea, 240-241; ABMA, R., Bonds of Love, 175; STIENSTRA, Nelly, YHWH is the Husband of his People: Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation, Kampen 1993, 114.

¹⁷⁸ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 250-252.

¹⁷⁹ Siehe oben 1.3.2.1.2. Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 93-106.

rief, desto mehr liefen sie von mir weg. Sie opferten den Baalen und brachten den Götterbildern Rauchopfer dar. Ich war es, der Efraim gehen lehrte, ich nahm ihn auf meine Arme. Sie aber haben nicht erkannt, dass ich sie heilen wollte.“ (Hos 11,1-3)

Das in den beiden Texten vorkommende Missverhältnis soll kein Zufall sein. Der Prophet spricht hier vielleicht über die historische Entwicklung Israels zur Monolatrie.¹⁸⁰ Klar ist aber, dass bei dieser Konstellation der Mann in Hos 2 in einem Konkurrenzverhältnis zu den anderen Liebhabern steht. Alle sollen die Frau für die Prostitutionsverhältnisse bezahlen. Sie aber verkennt, dass der Erzähler ihr den entsprechenden Lohn gegeben hat.

2.2.2 Zwischenbilanz

In Hos 2,4-15 wird eine Zweideutigkeit bezüglich der Möglichkeit einer vorhandenen Eheschließung zwischen dem Ich Erzähler und der Frau konstatiert.

Einerseits weisen der negative Einfluss aus Hos 1, wo keine Eheschließung, sondern ein Prostitutionsverhältnis zustande kommt (vgl. Hos 2,4), die in Kontinuität mit Hos 1 Erwähnung der Prostitutionskinder (vgl. Hos 2,6) und die einer Prostituierten eigene finanzielle Motivation (vgl. Hos 2,7) darauf hin, dass der Mann vorher die Frau nicht heiraten, und daher sich von ihr nicht trennen hätte können, da die Frau eine Prostituierte gewesen wäre.

Andererseits würden das aufdringliche Verhalten des Mannes ihr gegenüber (vgl. Hos 2,8), das Konkurrenzverhältnis zwischen Baalen und Erzähler (vgl. Hos 2,9) und sein Sorgen für den Unterhalt der Frau (vgl. Hos 2,10-11) für eine existierende Ehe sprechen. Im Text liest man ein Vorsorgen seitens des Mannes für die Frau. Dieses schuldet der Mann seiner Ehefrau, was in der Verheiraturphase vereinbart wird. Aufgrund des bis jetzt erwiesenen Prostitutionsverhältnisses entspricht dieses Vorsorgen vielmehr einer Bezahlung für die Prostitutionstätigkeit. Daher wird ersichtlich, dass die Frau in Hos 2,4-15 mit dem Mann und den Baalen in einer Prostitutionskonstellation steht.

2.2.3 Hos 2,16-25

¹⁸⁰ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Ehe und Ehescheidung vom Beginn der Schöpfung her gesehen, in: GÜTHOFF, Elmar/ HAERING, Stephan (Hrsg.), *Ius quia iustum*: Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag, Kanonische Studien und Texte, Band 65, Berlin 2015, 949-980.

¹⁶Darum will ich selbst sie verlocken. / Ich will sie in die Wüste hinausführen / und sie umwerben.

¹⁷Dann gebe ich ihr dort ihre Weinberge wieder / und das Achor-Tal mache ich für sie zum Tor der Hoffnung. Sie wird mir dorthin bereitwillig folgen / wie in den Tagen ihrer Jugend, / wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog.

¹⁸An jenem Tag - Spruch des Herrn - / wirst du zu mir sagen: Mein Mann!, / und nicht mehr: Mein Baal!

¹⁹Ich lasse die Namen der Baale aus ihrem Mund verschwinden, / sodass niemand mehr ihre Namen anruft.

²⁰Ich schließe für Israel an jenem Tag einen Bund / mit den Tieren des Feldes und den Vögeln des Himmels / und mit allem, was auf dem Erdboden kriecht. Ich zerbreche Bogen und Schwert, / es gibt keinen Krieg mehr im Land, / ich lasse sie Ruhe und Sicherheit finden.

²¹Ich traue dich mir an auf ewig; / ich traue dich mir an um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, / von Liebe und Erbarmen,

²²ich traue dich mir an / um den Brautpreis meiner Treue: / Dann wirst du den Herrn erkennen.

²³An jenem Tag - Spruch des Herrn - / will ich erhören: Ich will den Himmel erhören / und der Himmel wird die Erde erhören

²⁴und die Erde erhört das Korn, / den Wein und das Öl / und diese erhören Jesreel.

²⁵Ich säe sie aus in meinem Land. / Ich habe Erbarmen mit Lo-Ruhama (Kein Erbarmen) und zu Lo-Ammi (Nicht mein Volk) sage

¹⁶lākēn hinnē^h ʔānōkī mōpattē^hhā
wəhōlaktīhā hammīdbār wəḏibbartī ʕal-
libbāh

¹⁷wənāṭattī lāh ʔeṭ-kəṛāme^hhā miššām
wəʔeṭ-ʕēmeq ʕākōr ləpēṭaḥ tiqwā^h wəʕāntā^h
ššāmmā^h kīmē nəʕūre^hhā uikəyōm ʕālōṭā^h
mēʔereš-miṣṛāyim s

¹⁸wəhāyā^h bayyōm-hahū^ʔ nəʔum-
yhwh(ʔādōnāy) tiqrəʔī ʔišī wəlō^ʔ-tiqrəʔī-lī
ʕōḏ baʕlī

¹⁹wahāsīrōṭī ʔeṭ-šəmōṭ habbəʕālīm mippīhā
wəlō^ʔ-yizzākṛū ʕōḏ bišmām

²⁰wəkarattī lāhem bərīt bayyōm hahū^ʔ ʕim-
ḥayyaṭ haššāde^h wəʕim-ʕōp haššāmāyim
wəre^hmeš hāʔādāmā^h wəqəseṭ wəḥereḅ
ūmilhāmā^h ʔešbōr min-hāʔāreš
wəhiškabtīm lābēṭaḥ

²¹wəʔeraštīk lī ləʕōlām wəʔeraštīk lī
bəṣēdeq ūbəmišpāṭ ūbəḥēsed ūbərəḥāmim

²²wəʔeraštīk lī beʔēmūnā^h wəyāḏāʕat ʔeṭ-
yhwh(ʔādōnāy) s

²³wəhāyā^h bayyōm hahū^ʔ ʔeʕēne^h nəʔum-
yhwh(ʔādōnāy) ʔeʕēne^h ʔeṭ-haššāmāyim
wəhēm yaʕnū ʔeṭ-hāʔāreš

²⁴wəhāʔāreš taʕāne^h ʔeṭ-haddāgān wəʔeṭ-
hattīrōš wəʔeṭ-hayyiṣḥār wəhēm yaʕnū
ʔeṭ-yizrəʕeʔ

²⁵ūzəraʕtīhā lī bāʔāreš wəriḥamtī ʔeṭ-lō^ʔ
ruḥāmā^h wəʔāmartī ləlō^ʔ-ʕammī ʕammī-

ich: / Du bist mein Volk!, / und er wird
sagen: (Du bist) mein Gott!

ʔattā^h wəhūʔ yōʔmar ʔəlōhāy p

Eine eindeutige Wende sieht man im zweiten Teil von Hos 2. Von Anfang an nimmt man einen Optimismus wahr. Die Frau wird nun in Vers 16 trotz ihrer vielfältigen Beziehungen verlockt, zur Wüste geführt und im Herzen angesprochen. Wo früher die Rede nur von Drohungen und Bestrafungen war, spricht der Erzähler in diesem Teil über seine Verheißung, sich an die Frau auf eine andere Weise zu binden. Diese Änderung im Ton und in der Rede bestätigt im Moment das, was früher festgestellt wurde, nämlich das bis Hos 2,15 sowohl mit dem Mann als auch mit ihren Liebhabern bestehende Prostitutionsverhältnis (und später das, was von Hos 2, 16-25 festgestellt wird, nämlich eine Eheschließung zwischen dem Mann und der Frau). In Vers 17 wird darauf hingewiesen, dass er sie seit ihrer Jugend kennt, und seit damals irgendeine Beziehung mit ihr vorhanden war. Er selbst verspricht ihr in den Versen 18 und 19 seine Intention, eine wirklich neue, erste Beziehung mit ihr zu beginnen. Sie solle sich nicht weiter verwirren, denn nur einer sei ihr Mann.

Zwei Handlungsumkehrungen des Mannes werden in diesem zweiten Teil beobachtet, welche sich auf Haltungen der Frau im ersten Teil von Hos 2 beziehen. Erstens wird die Frau nicht mehr glauben, dass sie einen „ersten“ Mann hat (vgl. Hos 2,9); nun wird der Mann die Namen dieser Liebhaber von ihrem Mund entfernen (vgl. Hos 2,19). Zweitens wird die Frau den Erzähler nie mehr vergessen (vgl. Hos 2,15); jetzt wird sie ihn (den Herrn) erkennen (vgl. Hos 2,22). In diesem Zusammenhang wird in den Versen 21 und 22 die Handlung des (auf Deutsch) sogenannten „Verlobens“, ʔś,¹⁸¹ vielmehr von diesen Umkehrungen als von der Entscheidung des Mannes, die Frau zurückzunehmen, erleuchtet. Der Mann wünscht sich keine Wiederherstellung oder Heilung einer zerbrochenen Beziehung der Vergangenheit, sondern eine erste Eheschließung.¹⁸² Es handelt sich um einen neuen Beginn. Jetzt will der Mann die Frau, mit der er in Hos 1 ein Prostitutionsverhältnis hatte und als Folge dessen Kinder zeugte, die Frau, welche in Hos 2,7.9 zu ihren Liebhabern zurückkehren will, heiraten.

¹⁸¹ Das Verb ʔś wird verwendet, um den ersten Teil des Eheschließungsverfahrens anzudeuten, nämlich die Verheiratung, die *ērūsîn*. Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 86.

¹⁸² Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 256.

Noch drei wichtige Elemente fallen im Text auf, welche eine endgültige Eheschließung konstituieren:

Das erste Element ist die Erklärung *wəʔēraštīk li*, mit der die Verheiratung angedeutet wird, nämlich die Phase, bei der man den *mōhar* und die *šillūhîm* bestimmt.¹⁸³ Der Erzähler selbst spezifiziert den *mōhar* in den Versen 21 und 22a: *šēdeq, mišpāt, ḥésed, raḥāmîm* und *ʔēmûnā^h* (Gerechtigkeit, Recht, Liebe, Erbarmen und Treue)¹⁸⁴. Die Existenz einer *šillūhîm* wird im Text nicht belegt. Ihre Abwesenheit sagt vielleicht etwas über die Frau. Wenn die jetzt verheiratete Frau, eine Prostituierte war, oder eine frühere Ehebeziehung hatte, ist sie dann längst von ihrem Vaterhaus emanzipiert. Möglicherweise erwähnt der Text darum gar keine *šillūhîm* seitens der Familie der Braut.

Das zweite Element erscheint nach der in den Versen 21 und 22a angedeuteten Verheiratsphase. Die Frau wird nun den Herrn erkennen, *wəyāqāʕat ʔet-yhwh* (Hos 2, 22b). Das Verb *yq^c* wird in der hebräischen Bibel u. a. verwendet, um Geschlechtsverkehr zu besagen.¹⁸⁵ Diese Handlung gibt zu verstehen, dass nun die komplette Phase der Eheschließung stattfindet, nämlich die Kohabitation. Diese kann nur nach der inchoativen Verheiratsphase beginnen. Mit der Kohabitation kommt die Eheschließung völlig zustande.¹⁸⁶

Das dritte Element ist eine zweite Gruppe von Umkehrungen. Die in Hos 1 aus der Prostitution gezeugten und stark negativ benannten Kinder werden jetzt in den Versen 24 und 25 vom Mann positiv wiederaufgenommen. Der Name *yizrəʕeʔl* wird von ihm wieder interpretiert: Er wird sie für ihn im Land aussäen. Über *lōʔ ruḥāmā^h* wird er Erbarmen haben. Dem *lōʔ ʕammî* sagt er: „Du bist mein Volk!“ Diese Reihe von Umkehrungen, aus der vehementen Verdammung der illegitimen Kinder in Hos 1 hin zu einer völlig optimistischen Haltung in Hos 2,24-25, sprechen für die Plausibilität der Annahme dieser Kinder als legitimer Nachkommenschaft, d. h., die Möglichkeit der Adoption. Diese

¹⁸³ Siehe oben 1.3.2.1. Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 86-109.

¹⁸⁴ So werden diese Begriffe in der Einheitsübersetzung übersetzt.

¹⁸⁵ Vgl. z. B. Gen 4, 1.17.25; 19,8; 24,16; 38,26; Ri 11,39; 1S 1,19; 1Kön 1,4; TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 46 (Fußnote 23).

¹⁸⁶ Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 109-110.

entspricht dem Hauptinteresse, welches der Mann bei einer Eheschließung verfolgt, und was wesentlich die Ehe von der Vereinigung mit einer Prostituierten oder mit einer Sklavin unterscheidet. Es handelt sich um die Wiederaufnahme, die Adoption, derselben Kinder, welche der Mann in Hos 1 als Ergebnis einer Prostitutionsbeziehung mit der Frau gezeugt hat. Dies bestätigt die angenommene Einheit zwischen Hos 1 und 2. Hier wird evident, dass in Hos 1 und 2 trotz des Gattungsunterschieds ein und dieselbe Geschichte erzählt wird.

2.2.4 Zwischenbilanz

Auch wenn die Frau überzeugt zu sein scheint, dass der Mann sie nicht für ihre Prostitution bezahlt, und dass es ihr mit den Liebhabern besser geht, wird in Hos 2,16-25 die Bereitschaft des Mannes erklärt, sich dieses Mal an sie auf eine andere Weise zu binden.

In diesem Teil werden zwei Handlungsumkehrungen des Mannes wahrgenommen, welche den Kontext für ein richtiges Verständnis des in Hos 2,21-22a verwendeten Verbs *ʔs* bilden, nämlich der Wunsch nach einer ersten Eheschließung. Diese Absicht des Mannes, die Spezifizierung eines *mōhar* (vgl. Hos 2,21-22a), die Erwähnung im Verb *yd*^c vom zur Ehe gehörenden Geschlechtsverkehr bei der Kohabitation (vgl. Hos 2,22b), und die Wiederaufnahme der Prostitutionskinder von Hos 1 als legitimer Nachkommenschaft (vgl. Hos 2,24-25) bezeugen eine in Hos 2,16-25 zustandegekommene Eheschließung zwischen dem Mann und der Frau.

2.3 Formen in Hos 3, sich eine Frau zu nehmen

Einen ersten Eindruck gewinnt man bei einer schnellen Lektüre dieses Kapitels, dass es die Erzählung von Hos 1 fortsetzt. Eine andere Impression wäre, dass Hos 3 den Inhalt vom Kapitel 1 aus einer anderen Sicht wiederholt. Der Erzähler führt jedoch in Hos 3 auf eine ganz andere Weise ein, als er es in Hos 1 getan hat: Jetzt spricht er nicht mehr in 3., sondern in 1. Person. In Unterschied zu Hos 1 verweist diese Tatsache auf einen gewissen Eingriff seitens des Propheten auf die Handlungen, die er aufgetragen bekommt.¹⁸⁷ In diesem Kapitel befinden sich zwei prophetische Zeichenhandlungen, welche sich von

¹⁸⁷ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 231-232.

denen in Hos 1 und von der poetischen Reflexion in Hos 2 stark unterscheiden. Deshalb ist es sinnvoll, dieses Kapitel getrennt von der Einheit Hos 1-2 zu behandeln.

In Hos 3 bekommt zuerst der Prophet den Auftrag, nochmals hinzugehen und eine ehebrecherische Frau zu lieben (vgl. Hos 3,1). Dann ist es der Prophet selbst, der dieser Frau befiehlt, bei ihm zu bleiben und sich nicht zu prostituieren (vgl. Hos 3,3). Wie es bei Hos 1 unternommen wurde, wird zuerst aus der ersten Zeichenhandlung zu erklären versucht, welche Form der Vereinigung mit einer Frau Hos 3 darstellt. Eine solche Information setzt man dann mit den Angaben der zweiten Zeichenhandlung in Verbindung. Zuletzt wird das Ergebnis in einer Zwischenbilanz erörtert.

2.3.1 Zeichenhandlung 1: Hosea soll eine ehebrecherische Frau lieben

¹Der Herr sagte zu mir: /Geh noch einmal hin und liebe die Frau, / die einen Liebhaber hat und Ehebruch treibt. (Liebe sie) so, / wie der Herr die Söhne Israels liebt, obwohl sie sich anderen Göttern zuwenden / und Opferkuchen aus Rosinen lieben.

²Da kaufte ich sie für fünfzehn Silberstücke /und anderthalb Hómer Gerste.

¹wayyō²mer yhw^h(²ādōnāy) ²ēlay ⁶ōd lēk
²ḩhab-²iššā^h ²āhūba^ṭ rē^{ac} ūmənā²āpēṭ kə²ahāba^ṭ
yhw^h(²ādōnāy) ²eṭ-bənē yisrā²ēl wəhēm pōnīm
²e^l-²ēlōhīm ²āḩērīm wə²ōhābē ²āšišē ⁶ānābīm

²wā²ekkərehā lli baḩāmiššā^h ⁶āsār kāsēp
wəḩōmer šə⁶ōrīm wəlēṭek šə⁶ōrīm

Bei diesem Zeichen tauchen zwei Probleme auf. Erstens fragt man sich über das Objekt der Handlung, eine Frau, die einen Liebhaber liebt und Ehebruch treibt, eine ²iššā^h ²āhūba^ṭ rē^{ac} ūmənā²āpēṭ. Inwiefern begeht diese Frau Ehebruch? War sie eine verheiratete Frau, eine Prostituierte, ein lediges Mädchen, eine Sklavin oder eine Dienerin? Zweitens wird die Fragen gestellt: Was heißt die Handlung selbst, eine Frau zu lieben? Was bedeutet in diesem Kontext ²ḩhab?

Über das Objekt der Handlung, die Frau, die einen Liebhaber hat und Ehebruch treibt, gibt es im Text wenig Information. Der Text sagt jedoch, dass die Frau diejenige ist, welche einen Liebhaber hat. Der Ehebruch eines Mannes mit einem Mädchen mit erwiesener Unschuld wäre daher in diesem Fall nicht feststellbar. Das ehebrecherische Verhalten kann daher entweder von einer Ledigen, die einer Liebschaft zustimmt, einer Sklavin, einer Dienerin, einer Prostituierten oder einer verheirateten Frau begangen werden. Sicher ist,

dass die Frau beim Ehebruch mitschuldig ist. Ob diese Frau verheiratet oder ledig ist, kann man nicht wissen.

Allerdings ist es klar, dass die Frau, abgesehen von ihrem rechtlichen Status, die schlimmsten rechtlichen Konsequenzen für ihr Verbrechen erwarten. Wenn z. B. die ehebrecherische Frau verheiratet ist, gerät sie in ernste Probleme. Der Ehebruch seitens der Frau bedeutet ein Attentat gegen ihr exklusives Sich-Bewahren für ihren Mann,¹⁸⁸ was das Interesse des Mannes, eine legitime Nachkommenschaft zu zeugen, gefährdet. Im Falle des Verdachts auf Ehebruch der Frau hat der Mann die Möglichkeit, sie vor Gericht zu bringen, damit ihre Unschuld durch das „bittere Wasser“ (vgl. Nm 5,11-31) überprüft wird. Nach einem „positiven“ Ergebnis darf der Mann sich von ihr ohne Rückerstattung von *mōhar* und *šillūhîm* scheiden. Falls der Ehebruch der Frau allgemein bekannt ist, beginnt der Mann gegen sie ein Gerichtsverfahren mit dieser schweren Beschuldigung. Wenn einmal die Schuld der Frau erwiesen wird, bekommt sie die Strafe der Scheidung und die mit dieser verbundenen entehrenden Folgen: der Verlust ihres rechtlichen Status als Ehefrau und der ehelichen Güter.¹⁸⁹ Ein frisch ertappter Ehebruch wird vom Gesetz mit dem Tod bestraft (vgl. Dtn 22,23-27). Ein solches Vorgehen beabsichtigt, die rechtliche Lebensordnung der Ehe zu schützen, damit ihr Hauptzweck erreicht wird. Vielleicht bekäme somit die prophetische Handlung des Liebens einen Sinn, denn das vom Propheten gesetzte Zeichen, eine Frau zu lieben, und der Kauf von ihr, würden diese Frau aus einer Notsituation befreien.

Auf den ersten Blick scheint für Sharon Moughtin-Mumby das Lieben im ersten Zeichen eine positive Handlung im Kontrast zu denen im Kapitel 1 zu sein. Hosea soll diese Frau so lieben, „wie der Herr die Söhne Israels liebt“ (Hos 3,1). Der Prophet aber vollziehe die Handlung auf eine unerwartete Weise: Er kauft die Frau für fünfzehn Silberstücke und anderthalb Hómer Gerste und zwingt sie, in totaler sexuellen Enthaltbarkeit bei ihm zu leben (vgl. Hos 3,2). Der Kauf einer Frau und der Zwang auf sie hätten eher eine negative Konnotation. Anscheinend gebe es eine Dissonanz zwischen dem, was der Herr dem Propheten aufträgt, und seinem Vorgehen. Es schaue aus, als ob Hosea dem Herrn nicht gehorche. Er selber erklärt den Grund seines Vorgehens: „Denn viele Tage bleiben Israels

¹⁸⁸ Siehe oben 1.3.4.3.

¹⁸⁹ Vgl. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, 205-207.

Söhne ohne König und Fürst, ohne Opfer und Steinmal, ohne Efod und ohne Terafim“ (vgl. Hos 3,4). In diesem Kontext, welcher Hos 3 isoliert betrachtet, versteht Moughtin-Mumby diese Liebe nicht mehr als eine romantische, verzeihende, zärtliche. Vielmehr habe diese Liebe mit Strafe, Einbuße und Gehorsam zu tun.¹⁹⁰ Die Autorin übersieht, wie es scheint, die Tatsache, dass die Sklaverei im AT eine anerkannte, angenommene und von negativen moralischen Bewertungen befreite Lebensordnung war, auch wenn das heutzutage schwer nachvollziehbar ist.¹⁹¹

Über die positiven und negativen Konnotationen hinaus, und bevor die nächste Zeichenhandlung betrachtet wird, soll klar sein, wie der Prophet beim Kauf der Frau vorgeht und inwiefern das für die Frau eine Statusänderung bedeutet. Der Kauf der Frau differenziert sich von einer Eheschließung wesentlich. Der für sie bezahlte Preis von fünfzehn Silberstücken und anderthalb Hómer Gerste darf nicht mit einem *mōhar* verwechselt werden. Die Bestimmung vom *mōhar*, welcher trotz der etymologischen Korrektheit schwer mit „Brautgeld“, „Brautgabe“ oder „Brautpreis“ zu übersetzen ist, und von *šillūhîm* ermöglicht der Frau eine finanzielle Basis, welche sie beschützt. Somit erwirbt sie ein neues Vermögen und einen neuen rechtlichen Status. Deshalb impliziert diese Bestimmung keinesfalls eine Reduktion der Ehe auf einen Warentausch (Frau für *mōhar*, *marriage for purchase*).¹⁹² Mit dem Kauf einer Frau hingegen geht ihr rechtlicher Status verloren: Sie wird zur Sklavin. Sie verliert ihr Recht und ihren rechtlichen Status und wird nicht mehr als ein Mensch, sondern als ein Gut behandelt. Ihr Herr darf sie auf Lebenszeit besitzen, sie hart behandeln, von ihr profitieren, und sie verkaufen.¹⁹³

2.3.2 Zeichenhandlung 2: Die Frau soll bei ihm bleiben und sich nicht prostituieren

³Ich sagte zu ihr: /Du bleibst jetzt viele Tage bei mir, ohne als Dirne einem Mann zu gehören. / Und so mache auch ich es mit dir.

³*wā'ōmar ʔēleʔhā yāmîm rabbîm tēšbî lî
lōʔ tîznî wəlōʔ tîhyî ləʔîš wəġam-ʔānî
ʔēlāyîk*

¹⁹⁰ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 234-236.

¹⁹¹ Siehe oben 1.1.1. Vgl. TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 23-42.

¹⁹² Vgl. TOSATO, A., Matrimonio e famiglia nell antico Israele e nella Chiesa primitiva, 84-90; Il matrimonio israelitico, 100-106; DE VAUX, R., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 55-58.

¹⁹³ Siehe oben 1.1.1. Vgl. Lev 25,39-46; TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 27-41.

⁴Denn viele Tage bleiben Israels Söhne /ohne König und Fürst, ohne Opfer und Steinmal, / ohne Efod und ohne Terafim.

⁴*kî yāmîm rabbîm yēšbû bənê yisrāʾēl ʾên
mélek wəʾên sār wəʾên zébaḥ wəʾên
maššēbā^h wəʾên ʾēpôd ûṭərāpîm*

Nun befiehlt der Prophet der gekauften und zur Skalvin gewordenen Frau, bei ihm viele Tage zu bleiben, *tēšbî lî*, ohne Hurerei zu treiben, *lōʾ tiznî*, und ohne einem Mann zu gehören, *wəlōʾ tihyî ləʾiš*. Der Prophet gibt seine Absicht zu, ihr gegenüber auch so zu handeln, *wəḡam-ʾānî ʾēlāyik* (vgl. Hos 3,3). Dabei ist die Frau diejenige, welche die Zeichenhandlung vom Propheten als Auftrag bekommt. Vor dieser Zeichenhandlung werden die folgenden Fragen gestellt: Was meint der Text mit „bei ihm zu bleiben“? Inwiefern ist sie eine Sklavin?

Eher als “bei mir bleiben” kann das Verb *yšb l* in Hos 3,3 als „als mir gehörig leben“ verstanden werden.¹⁹⁴ Diese Form spiegelt den possessiven Gebrauch der Präposition *l* wider, und bewahrt das Verb vor dem Einfluss einer synchronen Lektüre von Hos, welche Hos 3,3 aus 2,8 (einem anderen Kapitel) und 3,5 (einer späteren Hinzufügung zum Text) optimistisch auslegen würde.¹⁹⁵

Über die Bedeutung von „gehören zu“, *hyh l*, im Text gibt es fast einen Konsens, welcher feststellt, dass dabei Konnotationen zu sexuellem Verkehr impliziert werden.¹⁹⁶ Die rechtlichen Aspekte können jedoch über das Sexuelle hinaus hinzugefügt werden: Die Sklavin gehört ihrem Herrn als ein Gut, ein Besitztum.

Mit dem Befehl, keinem Mann zu gehören, einschließlich Hosea, und keine Hurerei zu treiben, wird für die gekaufte und zur Sklavin gewordene Frau jede Möglichkeit von Geschlechtsbeziehungen ausgeschlossen. Sie soll „für viele Tage“ isoliert in einer totalen sexuellen Enthaltsamkeit bleiben. Sie verliert damit den aus dieser Tätigkeit verdienten Lebensunterhalt.

Aus einer gemeinsamen Betrachtung beider Zeichenhandlungen ergibt sich noch ein

¹⁹⁴ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 238-239.

¹⁹⁵ Vgl. z. B. WOLFF, H. W., *Hosea*, 62.

¹⁹⁶ Vgl. z. B. Vgl. ANDERSEN, F. I., FREEDMAN, D. N., *Hosea*, 301; TÖRNKVIST, R., *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 166; Ri 15,2; Rut 1,13; Lev 21,3; Dtn 24,2; Jer 3,1; Ez 16,8; 23,4.

Problem: Warum soll der Prophet eine ehebrecherische Frau lieben und ihr dann befehlen, keine Prostitution mehr zu begehen? Warum findet man im selben Kapitel das Thema Ehebruch und Prostitution? Richtsje Abma sieht darin kein Problem, denn für sie haben die Verben *znh* (Hurerei begehen) und *n'p̄* (Ehebruch begehen) dieselbe Bedeutung. Insofern seien die Befehle von Hos 1,2 und 3,1 ähnlich.¹⁹⁷ Aus der Untersuchung über die alttestamentlichen Formen, sich eine Frau zu nehmen, ist allerdings klar, dass einerseits die ledige Frau diejenige ist, die *znh* tun kann, auch wenn im weiteren Sinne *z'nut* den außerehelichen Geschlechtsverkehr mit einer Frau bedeutet, und dass andererseits die verheiratete Frau *n'p̄* tun kann.¹⁹⁸ Einen klaren Hinweis dafür findet man in Hos selbst: „So werden eure (unverheirateten, Anm.) Töchter zu Dirnen (*tizne'ynā^h bənōtēkēm*) und eure (verheirateten, Anm.) Schwiegertöchter brechen die Ehe (*wə^kallōtēkēm tənā'āpnā^h*)“ (Hos 4,13). Es handelt sich übrigens in Hos 3 um zwei verschiedene Zeichenhandlungen, und daher um zwei verschiedene Kontexte. Der Ehebruch in Hos 3,1 beschreibt die Frau, welche einen Liebhaber hat. Darauf weist das Verbot in Hos 3,3 hin. Die Prostitution wird in Hos 3,3 zwar nicht mit Untreue, aber vielleicht mit finanziellem Verdienst assoziiert.¹⁹⁹ Auf jeden Fall umfasst das Binom *znh* und *n'p̄* alle nicht erlaubten, außerehelichen sexuellen Verhältnisse.

2.3.3 Zwischenbilanz

In Hos 3 gibt es eine Änderung im Bezug auf den Erzähler. Er redet in 1. Person und beginnt einen gewissen Eingriff auf die Zeichenhandlungen vorzunehmen. Insofern bedarf der Text einer von der Einheit Hos 1 und 2 differenzierten Lektüre.

Hosea soll nun eine ehebrecherische Frau lieben. Trotz der nicht vorhandenen Information über den Ursprung der Frau sind für sie die Folgen ihres Ehebruches ernst: Sie riskiert ein schlechtes Ansehen, ein Gerichtsverfahren, die Prüfung der „bitteren“ Wasser, die Scheidung, die Degradierung ihres rechtlichen Status, den Verlust ihrer Güter, sogar das Leben.

Der Prophet kauft die Frau, was eine Handlung ist, welche die Frau von diesen

¹⁹⁷ Vgl. ABMA, R., *Bonds of Love*, 206.

¹⁹⁸ Siehe oben 1.2.1. und 2.3.1.

¹⁹⁹ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 242-244.

Notsituationen befreien könnte. Durch diesen Kauf wird die Frau unabhängig von ihrem Ursprung zur Sklavin. Keinesfalls handelt es sich dabei um eine Eheschließung, denn die Ehe darf nicht auf einen Warentausch reduziert werden. Sie ist jetzt einem Herrn völlig unterworfen, und hat ihren rechtlichen Status komplett verloren. Sie ist kein freier Mensch mehr, und gehört zu den Gütern ihres Herrn. Unter dieser Bedingung darf der Prophet ihr befehlen, keine Hurerei und keinen Ehebruch mehr zu treiben.

Die Verbote bezüglich Prostitution und Ehebruch sind keine Synonyme. Vielmehr soll man jedes in seinem jeweiligen Kontext verstehen. Während der Ehebruch wegen des Verhaltens der Frau in Hos 3,1, nämlich der Beziehungen mit einem Liebhaber, verboten wird, untersagt der Prophet der Frau die Prostitution nicht deswegen, sondern vielleicht aufgrund des finanziellen Interesses, das dieser Tätigkeit zugesprochen wird.

2.4 Schlussfolgerung

Der Zweck dieses Kapitels war, die in Hos 1, 2 und 3 jeweils existierenden Formen, sich eine Frau zu nehmen, herauszufinden. Die vorgenommene Lektüre des Textes wurde auf diese Suche beschränkt. Bei der Zielsetzung wurden vier häufig vertretene Annahmen verworfen, die zweite jedoch unter Vorbehalt: das Vorhandensein der in Hos 1 und 3 fehlenden Information in anderen prophetischen Büchern (1) sowie in Hos 2 (2), die enge Verbindung zwischen dem persönlichen Leben des historischen Hosea mit den Zeichenhandlungen in Hos 1 und 3 (3) und das unbedingte Personifizierungsmodell Hosea-JHWH und Gomer-Israel (4). Aus dieser Untersuchung kann folgender Schluss gezogen werden:

Die schwierige Vereinbarkeit der negativ benannten Prostitutionskinder mit dem Hauptzweck der Ehe, der legitimen Nachkommenschaft, bezeugt, dass der Prophet sich in Hos 1 nicht eine Dirne zur Ehefrau nimmt, sondern dass er mit ihr hurt.

In Hos 2,4-15 setzt sich die Geschichte von Hos 1 trotz des Gattungsunterschieds fort. Es handelt sich um dieselbe Beziehung des Mannes mit einer Prostituierten. Erst in 2,16-25 wird mit Recht über eine tatsächliche Eheschließung gesprochen. Dafür plädieren der von der Existenz oder Gültigkeit einer vergangenen Ehe abhängige Wunsch des Mannes, die Spezifizierung eines *mōhar* (die inchoative Phase der Verheiratung), das Zeugnis von Kohabitation (die kompletive Phase der Hochzeit) und die eventuelle Wiederaufnahme der

in Hos 1 gezeugten Prostitutionskinder als legitimer Nachkommenschaft (der Hauptzweck der Ehe).

Der Prophet nimmt sich mit dem Kauf in Hos 3 eine Frau als Sklavin, auf die sonst wegen des Ehebruchs schlimme Konsequenzen warten würden. Sie wird von ihm aufgefordert, als sein Eigentum bei ihm zu bleiben und enthaltsam zu leben.

Jedes Kapitel behandelt eine eigene Art der Mann-Frau-Beziehung. Deshalb scheint für diesen Zweck die Bezeichnung „Ehemotiv“ unglücklich gewählt zu sein. So erweist sich die Verwerfung der Annahmen als richtige Vorgangsweise, denn diesen liegt die Voraussetzung einer ebenso in anderen prophetischen Büchern vorkommenden „Ehemetaphorik“ zugrunde. Um die Formen der Mann-Frau-Beziehung in Hos 1 und 3 herauszufinden, war es nicht notwendig, die „fehlende“ Information entweder in den anderen Büchern der Prophetie oder in Hos 2 zu suchen. Die Vorsicht mit der Verwerfung dieser letzten Annahme wird jedoch bestätigt, weil die trotz des Gattungsunterschieds bestehende Einheit von Hos 1 und 2 erwiesen wird. Die Ablehnung der Annahme einer Verbindung zwischen dem persönlichen Leben Hoseas mit den Zeichenhandlungen und des unbedingten Personifizierungsmodells Hosea-JHWH und Gomer-Israel wird deswegen gerechtfertigt, weil diese Lektüre sich nicht auf der Ebene der Rede der Bilder bewegte, um deren Bedeutung herauszufinden; vielmehr identifizierte und schärfte sie die Konturen der Bilder selbst, nämlich, die verschiedenen Arten einer Mann-Frau-Beziehung, um diese erst im folgenden Kapitel zu reflektieren.

Zusammenfassend kann man sagen, dass in Hos 1-3 drei verschiedene Arten von Mann-Frau-Beziehungen, nämlich Formen, sich eine Frau zu nehmen, vorkommen. Zuerst nimmt sich der Prophet in Hos 1-2,15 eine Frau als Hure. Dann heiratet er diese Frau in Hos 2,16-25. Schließlich nimmt sich der Prophet in Hos 3 eine Frau als Sklavin.

3. Metapher und Analogie

3.0 Einleitung

Dieses Kapitel der Arbeit unternimmt die Aufgabe, die Begriffe „Metapher“ und „Analogie“ auf eine differenzierte Weise zu definieren. Beide werden oft verwechselt, da man viele Überschneidungen wahrnimmt und sie nicht gut unterscheiden kann. Bei der Untersuchung handelt es sich nicht um eine Bewertung oder eine Parteinahme im Sinne eines der beiden Begriffe. Vielmehr wird beabsichtigt, diese in ihrem je eigenen Bereich zu unterscheiden.

Zunächst einmal wird versucht zu erklären, was eine Metapher ausmacht, und inwiefern diese im Horizont der Literaturwissenschaft zu verstehen ist. Dafür wird von den antiken Definitionen dieses Phänomens ausgegangen. Aufgrund ihrer Übersichtlichkeit und Vollständigkeit wird der Leitfaden des Werkes „Metapher“ Karin Kohls übernommen, welches einen guten Überblick über die Theorien und Funktionen vermittelt.

Dann wird die Denkfigur der Analogie ebenfalls aus der aristotelischen Tradition her erforscht. Um ein Verständnis von diesem Begriff zu erlangen, wird seine historische Entwicklung über verschiedene Autoren betrachtet. Dafür beruft man sich auf Texte von Aristoteles und Thomas von Aquin, auf philosophische Artikel über das Thema und auf Werke der Dogmatik und der natürlichen Theologie.

Zuletzt schließt das Kapitel mit einer Revision über die möglichen Grauzonen ab, die sich aus den vorgenommenen Definitionen von Metapher und Analogie ergeben können. Dieser Teil hat die Aufgabe, im Hinblick auf die kommenden Kapitel, die sprachliche Rolle der Metapher bzw. die philosophisch-theologische Rolle der Analogie zu schützen.

3.1 Die Metapher als literaturwissenschaftlicher Begriff

Die Metapher ist vor allem ein sprachliches Phänomen, ja, sogar ein Prinzip der Sprache. Es genügt zu sehen, wie viele metaphorische Ausdrücke abgesehen von der Dichtung in der gewöhnlichen Rede verwendet werden. Aber auch für die strenge Sprache der Wissenschaft ist es schwierig, Metaphern zu vermeiden. Die Sprache wird von ihnen so

geprägt, dass es schwierig scheint, sie zu definieren, ohne wiederum Metaphern zu verwenden. Nun werden verschiedene Annäherungen dieses Problems behandelt, aus welchen metaphorische Merkworte herausgenommen werden können, um zu erklären, was die Metapher eigentlich ist. Die Zusammenschau dieser unterschiedlichen Perspektiven definiert die Metapher auf der Ebene der Literaturwissenschaft.

3.1.1 Die Metapher im weiteren Sinne: die bildliche Rede

Allgemein betrachtet umfasst die Metapher den Bereich der bildlichen Sprache. In diesem befinden sich die Tropen als Überbegriff. Quintilian definiert einen Tropus als „eine Redeweise, die von ihrer natürlichen und ursprünglichen Bedeutung auf eine andere übertragen ist, um der Rede zum Schmuck zu dienen, oder [...] ein Ausdruck, der von der Stelle, bei der er eigentlich gilt, auf eine Stelle übertragen ist, wo er eigentlich nicht gilt.“²⁰⁰ Zu den Tropen zählt Quintilian die Figuren der Synekdoche, Metonymie, Antonomasie, Katachrese, Allegorie, Ironie, Periphrase, Hyperbaton, Hyperbel und der Metapher.²⁰¹ Dieser Definition folgend geschieht bei der bildlichen Rede eine Übertragung von einem Herkunftsbereich, wo die Bedeutung eigentlich ist, in einen Zielbereich, wo die Bedeutung uneigentlich ist.²⁰²

Die bildliche Rede mittels Tropen impliziert eine visuelle (bildliche) Form des Denkens. In dieser werden Übergänge vom Physischen zum Abstrakten ermöglicht. Dieses Denken besteht in abstrakten Zusammenhängen, die durch die bildliche Rede konkrete Strukturen bekommen. Wenn ein Inhalt effizient durch eine konkrete Aussage vermittelt wird, ist keine Verwendung von Tropen notwendig. Wenn aber ein abstrakter Zusammenhang zum Ausdruck kommt, um einen Inhalt zu vermitteln, wird am Besten mithilfe bildlicher Rede kommuniziert. Die Aussage, welche man zu diesem Zweck benützt, soll bildlich genug sein, damit eine konkrete Vorstellung hervorgerufen wird.²⁰³

²⁰⁰ QUINTILIANUS, Marcus Fabius, *Ausbildung des Redners*, Zweiter Teil: Buch IX, c. 1, 4, übers. u. hr. von RAHN, Helmut, Darmstadt 1995³, 251.

²⁰¹ Vgl. QUINTILIANUS, M. F., *Ausbildung des Redners*, VIII, c. 6, 217-249.

²⁰² Vgl. KOHL, Karin, *Metapher*, Stuttgart [u. a.] 2007, 8-9.

²⁰³ Vgl. KOHL, K., *Metapher*, 15-16.

3.1.2 Die ‚Uneigentlichkeit‘ der Metapher und ihre Funktionen

Während das weite Verständnis für das Phänomen Metapher sich mit dem Denkprozess der bildlichen Rede identifizieren lässt, versteht man dieses im engeren Sinne als Ergebnis dieses Vorganges.

Aristoteles definiert in diesem Sinne die Metapher als „eine Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird) entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf eine andere, oder nach den Regeln der Analogie.“²⁰⁴ Bei dieser Übertragung wird zunächst einmal die feste Entsprechung der Wirklichkeit zwischen einem Gegenstand und seiner Bezeichnung vorausgesetzt. Diese enge Beziehung wird dank der Metapher instabil. Ein Beispiel wäre der Satz „Achill ist ein Löwe“. Der Name Achill wird unmittelbar mit einer bestimmten Person assoziiert. Diese Entsprechung gelingt, wenn man Achill gut kennt. Diese misslingt, wenn man Achill mit dem Bild eines Löwes verbindet, denn das Bezeichnete wird nicht direkt mit dem Bezeichnenden verknüpft. Die Metapher oder das Resultat der Übertragung vollzieht sich, indem die Beziehung zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem an Festigkeit verliert. Sie wird zur ‚Uneigentlichkeit‘, weil dem übertragenen Wort eine uneigentliche Bedeutung hinzugefügt wird. Während ein eigentliches Wort (Achill) sich mit dem Bezeichneten auf eine konventionelle Weise durch eine eigentliche Bedeutung (aus der guten Kenntnis der Person Achills) bezieht, tut es ein uneigentliches Wort (Löwe) metaphorisch durch eine übertragene Bedeutung (seine Stärke).²⁰⁵

Die Uneigentlichkeit der Metapher kann aber mit der sprachlichen Konvention in Konflikt kommen. Die Bedeutungen vieler Worte und Ausdrücke, die einst als metaphorisch galten, verlieren durch den Gebrauch an Uneigentlichkeit. Sie werden in die Wörterbücher als eigentliche Bedeutungen aufgenommen. Die Bedeutung von „Maus“ als „mit einem PC verbundenes Gerät“ wurde z. B. seit Jahrzehnten als übertragen angesehen. Heute gehört sie zum normalen Gebrauch dieses Wortes, weil dieser von der Konvention der Alltagssprache lexikalisiert wurde. Einmal, dass die Metapher als solche nicht mehr wahrgenommen wird, erklärt man sie für „tot“. Demgegenüber steht die Kreativität, welche Metaphern kühn, innovativ und lebendig erhalten. Die kreativsten Formen haben in der

²⁰⁴ ARISTOTELES, Poetik, 21, 1457b 7-10, übers. u. hr. von FUHRMANN, Manfred, Stuttgart 1982, 67.

²⁰⁵ Vgl. KOHL, K., Metapher, 25-29.

Dichtung ihren Platz. Es ergibt sich somit eine graduale metaphorische Vielfalt zwischen Konvention und Kreativität, innerhalb derer es Bewegung gibt: Während konventionelle, lexikalisierte Metaphern wieder belebt werden, erleiden auffällige, innovative Metaphern den Prozess der Konventionalisierung.²⁰⁶

Über das bisher Gesagte hinaus kann man sich die Frage stellen: Welche Funktion steht der Metapher in der schriftlichen Sprache zu? Wofür bedarf die Sprache des metaphorischen Ausdruckes? Diese Frage lässt sich nicht leicht beantworten, da es so viele Funktionen wie Metaphern gibt. Jedoch hat die Metapher grundsätzlich die Aufgabe, eine Brücke zwischen Kognition und Sprache zu schlagen. Diese Meinung vertritt vor allem die kognitive Metapherntheorie. Metaphern eröffnen neue Gebiete des Wissens, weil sie einen enormen Beitrag zur Vermittlung abstrakter Gedanken und Gefühle leisten, indem sie die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich ziehen, damit man sich auf den relevanten Aspekt des Gesagten fokussiert. Metaphern erweitern und bereichern den Wortschatz der alltäglichen Sprache, denn jedes Wort kann potenziell im uneigentlichen Sinne verwendet werden. In dieser Beziehung zwischen Kognition und Sprache reden die Metaphern das Gewissen an, indem sie zu Handlungen auffordern (z.B. in der Werbung, in der Politik, in der Bibel), und das Verständnis moralischer Werte zugänglicher machen. Dadurch, dass die Vorstellungskraft angeregt wird, und Emotionen ausgelöst und vermittelt werden, bekommt die Metapher die Funktion, diese Bereiche des menschlichen Geistes mit in die Sprache einzubeziehen. Darüber hinaus hat die Metapher sowohl in der Dichtung als auch in der Prosa die ästhetische Aufgabe, die Sprache zu schmücken.²⁰⁷

3.1.3 Die Bereiche im metaphorischen Prozess

In der Metapher sind zwei Bereiche oder Felder beteiligt. Prinzipiell werden in der Metapherntheorie die Bezeichnungen „Herkunfts- und Zielbereich“ verwendet. Der Herkunftsbereich befindet sich normalerweise auf dem Feld des Konkreten (Tiere, Körperteile, Pflanzen, Himmelskörper, Bewegungen, Spiele, Geld, usw.). Der Zielbereich stimmt gewöhnlich mit dem Feld des Abstrakten (Gefühle, Ethik, Wünsche, Politik, Emotionen, Zustände, usw.) überein. Die Metapher fungiert als vorstellbare Struktur zwischen diesen beiden Bereichen, damit das Abstrakte im Zielbereich durch das Konkrete

²⁰⁶ Vgl. KOHL, K., Metapher, 55-64.

²⁰⁷ Vgl. KOHL, K., Metapher, 64-72.

im Herkunftsbereich einen Sinn bekommt. Insofern haben Metaphern zumindest im Alltag eine einzige Richtung: Sie gehen vom Konkreten aus zum Abstrakten hin. In der Dichtung jedoch scheint die Regel der Unidirektionalität gebrochen zu sein: Dichterische Metaphern benutzen unkonventionelle Kombinationen und daher auch Richtungen; sie können nicht nur das Abstrakte aus dem Konkreten erklären, sondern auch das Konkrete aus dem Abstrakten deuten.²⁰⁸

Die Spannung zwischen den zwei obengenannten Bereichen lässt sich durch das Beispiel der Personifikation erklären. Der Mensch mit seinen Eigenschaften und Attributen ist ein hervorragender Herkunftsbereich. Die Metapher „die Sonne lacht“ z. B. geht vom konkreten Feld des menschlichen Lachens aus. Das Ziel der Metapher, das Scheinen der Sonne zu verdeutlichen, gelingt dank des menschlichen Lachens. In dieser metaphorischen Form werden Lebewesen, Elemente, Phänomene, Länder, usw. personifiziert. Damit verknüpft ist die *prosopopoeia* oder *fictio personae* („Erfindung von Personen“). Fiktive Personen werden durch diese Figur anwesend gemacht: die Pachamama, der Vater Rhein, der Mister Propper. Die *prosopopoeia* personifiziert eine Idee allegorisch bzw. metaphorisch (die Allegorie kann wohl als spezieller Fall des Phänomens der Metapher angesehen werden), da diese aus der Übertragung von einer menschlichen Herkunft auf ein abstraktes Ziel erscheint.²⁰⁹

3.1.4 Die metaphorischen Prozesse

Der metaphorische Prozess kann, wie es oben beschrieben wurde, durch den Begriff der *Übertragung* (die „erste“ Übersetzung für das griechische Wort *μεταφορά*²¹⁰) erklärt werden. Ein Nachteil ist dabei die erzwungene Richtung von einem Bereich zum anderen (Unidirektionalität) und die sich daraus ergebene schwierige Anwendung auf die dichterischen Metaphern. Die Metaphertheorie war mit dieser aristotelischen Bestimmung nicht zufrieden und hat andere Begriffe entworfen, um den metaphorischen Vorgang auf eine geeignetere Weise zu beschreiben. Es ist unmöglich, diesen Prozess sinnlich wahrzunehmen und außerhalb der Einheit zwischen Denken und Sprache zu untersuchen. Deshalb ist wiederum die Metapher die Möglichkeit, die metaphorischen Prozesse zu

²⁰⁸ Vgl. KOHL, K., Metapher, 30-38.

²⁰⁹ Vgl. KOHL, K., Metapher, 38-39.

²¹⁰ GEMOLL, Wilhelm, *μεταφορά*, in: DERS. (Hrsg.), Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, Wien 1991⁹, 500.

bestimmen. Daher ergeben sich aus diesen Begriffen Probleme und Nachteile. Sie definieren den Vorgang nicht immer erfolgreich und können schwer überall appliziert werden. Diese verschiedenen Modelle können jedoch einander gut ergänzen.²¹¹

Erstens wird die Metapher durch die *Substitutionstheorie* erklärt. Die Substitution nimmt ein eigentliches Wort weg und ersetzt es durch ein uneigentliches Wort. Die Metapher geschieht durch den Austausch eines Wortes durch ein anderes, ohne Änderung im Sinngehalt des Satzes. Diese Theorie lässt sich gut auf die schriftliche Sprache umsetzen. Für die Erklärung komplexerer Metaphern kann der Ansatz der Substitution problematisch sein, denn sein Ausgangspunkt sind Worte, die häufig vom Kontext isoliert sind. Hier ist hingegen die Kontextabhängigkeit wichtig, damit die Substitutionstheorie einen Halt haben kann. Unter diesem Aspekt wird der metaphorische Prozess anders formuliert: Ein Wort bekommt in einem Kontext eine „Intention“, welche dieses „fremd“, uneigentlich macht. Die Metapher hebt ein gewisses Wort, das uneigentlich verwendet wird, im Kontext von Wörtern hervor, die auf eine eigentliche Weise verwendet werden. Kein eigentliches Wort, sondern ein sprachlicher Kontext wird in der Metapher von einem uneigentlichen Wort substituiert.²¹²

Zweitens erklärt man das Phänomen der Metapher mithilfe der *Interaktionstheorie*. Diese wurde vor allem von Ivor A. Richards und Max Black postuliert.²¹³ Diese Theorie reagiert auf das Problem des aristotelischen Übertragungsmodells, welches die Richtung vom Herkunfts- zum Zielbereich einseitig erklärt, und deshalb in der Dichtung nur schwer angewandt werden kann. Dagegen funktioniert die Metapher als Wechselbeziehung zwischen beiden Feldern und zwischen dem Ausdruck selbst und seinem Kontext. In der Interaktion werden nicht bloß Wörter umgetauscht. Vielmehr werden die Vorstellungen, welche hinter ihnen stecken, zu einem gegenseitig erläuternden Zusammenhang geführt. So werden z.B. in der Metapher „der Mensch ist ein Wolf“ nicht nur im Menschen tierische, sondern auch im Wolf menschliche Eigenschaften vorausgesetzt, damit der metaphorische Ausdruck gelingt. Vorteilhaft ist die Interaktion im Bezug auf die Dichtung, denn in dieser

²¹¹ Vgl. KOHL, K., Metapher, 39-41.

²¹² Vgl. KOHL, K., Metapher, 41-42.50-54.

²¹³ Vgl. BLACK, Max, Die Metapher, in: HAVERKAMP, Anselm (Hrsg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1996², 55-79; RICHARDS, Ivor Armstrong, Die Metapher, in: HAVERKAMP, Anselm (Hrsg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1996², 31-52.

Literaturgattung werden die Richtungen zwischen den konzeptuellen Bereichen nicht geregelt.²¹⁴

Drittens gibt es das Modell der *Projektionstheorie*. Bei der Metapher geschieht eine Projektion von Mustern aus einem Bereich in einen anderen, um dessen Struktur zu schaffen. Somit ist die Metapher, technisch gesagt, das *Mapping* der Struktur des Zielbereichs aus einem Herkunftsbereich. Der Fokus liegt aber nicht auf dem ganzen Zielbereich, sondern nur auf einem Teil von ihm. Im Vergleich zu den anderen Modellen hat der Begriff „Projektion“ Vorteile: Das Verb „projizieren“ drückt besser die Metapher als Vorgang aus, während „übertragen“ eher dessen Ergebnis betont.²¹⁵

Die Metapher wird meistens sprachlich vermittelt, weshalb sie in bestimmten grammatischen Formen eingebettet sein soll. Diese tragen zur Struktur und Wirkung der Metapher bei. Die *Nominalmetapher* verbindet zwei Substantive, eines aus dem Herkunftsbereich und das andere aus dem Zielbereich, mit der Kopula „ist“. Ein Beispiel dafür wäre „Zeit ist Geld“. Die deutsche Sprache ermöglicht Nominalmetaphern in einem einzigen Wort durch das substantivische Kompositum. So interagieren beispielsweise im Wort „Weltbühne“ der Herkunftsbereich „Theater“ und der Zielbereich „Welt“. Die *Adjektivmetapher* funktioniert als Nominalphrase oder als Verbindung eines Substantives mit einem Adjektiv mittels einer Verbform. So sind „die schwarze Traurigkeit“ und „deine Auge sind ein Geheimnis“ Beispiele dafür. Eine noch größere Anregung der Vorstellungskraft bewirkt eine *Verbmetapher*. Der Ausdruck einer verbalen Tätigkeit erschließt der Imagination neue Formen der metaphorischen Interaktion. Bei der Metapher „die Bäume flüstern miteinander“ aktiviert sich die Imagination, indem man sich die Tätigkeit des leisen Redens unter Bäumen vorstellt, um den Herkunftsbereich (die menschlichen Kommunikationsvorgänge) in den Zielbereich (der Wind) zu übertragen. All diese grammatikalischen Formen sind in hohem Maße veränderlich. Eine Verbmetapher kann sich z.B. leicht in eine Adjektivform wandeln. Nicht die oben beschriebenen Einzelformen sondern vielmehr die Kombinationen unter ihnen bilden die sprachliche Heimat der Metaphern.²¹⁶

²¹⁴ Vgl. KOHL, K., Metapher, 39-42.

²¹⁵ Vgl. KOHL, K., Metapher, 40.42-43.

²¹⁶ Vgl. KOHL, K., Metapher, 46-50.

Die Metapher lässt sich zusammenfassend anhand verschiedener Merkworte verstehen. Sie ist ein **Tropus**, eine rhetorische Figur, und gehört zur bildlichen Rede. Unter dieser Perspektive dient sie zum **Schmück** der Rede (außer im Fall einer „notwendigen“ Metapher). Bei der Metapher geschieht eine **Übertragung** von einem Herkunftsbereich auf einen Zielbereich. Diese bewirkt, dass das Wort nicht mehr in seiner Eigentlichkeit sondern in seiner **Uneigentlichkeit** verwendet wird. Den Austausch von Wörtern im metaphorischen Prozess nennt man **Substitution**. Da der Austausch nicht einseitig, sondern in beide Richtungen stattfinden kann, liegt bei der Metapher (vor allem in der Lyrik) eine **Interaktion** vor.

3.2 Die Analogie als philosophischer Begriff

Es ist keine leichte Aufgabe, eine Definition der Analogie zu entwerfen. Es stellt sich jetzt ein ähnliches Problem wie bei der Untersuchung über die Metapher, denn die Analogie ist selbst analog. Nun stellt sich die Aufgabe, die Analogielehre aus ihrer geschichtlichen Entwicklung zu betrachten. Dabei wird die Analogie immer wieder in verschiedene Subkategorien unterteilt. Es scheint, dass die verschiedenen Autoren sich sehr bemüht haben, die verschiedenen Kategorien zu differenzieren, weil es für sie wichtig ist, diesen Begriff im Horizont der Philosophie, vor allem der Metaphysik, zu definieren.

Im vorliegenden Teil dieses Kapitels wird die Analogietradition der Antike und ihre Rezeption in der philosophischen Gotteslehre der Scholastik und des Barocks erforscht. Anschließend wird die Analogie in ihrer ontologischen Größe, der *analogia entis*, untersucht, und mit ihrem protestantischen Pendant, der *analogia fidei*, konfrontiert. Das Ziel dieses Teiles ist nicht, die Diskussion um die Analogie des Seienden ausführlich darzustellen. Das würde den Fokus und die Tragweite dieser Arbeit übersteigen. Somit versucht man, die Analogie als philosophische Denkfigur zu skizzieren.

3.2.1 Aristoteles

Für die Pythagoreer war die Analogie ursprünglich ein mathematischer Begriff, welcher die Gleichheit oder Proportionalität von Zahlenbrüchen ($1/2=3/6$) bezeichnet. Im Bereich der Geometrie wird diese Kenntnis am meisten appliziert.²¹⁷ Die griechische Philosophie

²¹⁷ Vgl. COENEN, Hans Georg, Analogie und Metapher: Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede, Berlin [u. a.] 2002, 9-10.

verwendet nun diesen Begriff nicht nur für quantitative, sondern auch für qualitative Verhältnisse. Insofern ist die Analogie das Verhältnis von Bezügen. Platon vergleicht auf eine analoge Weise das Gute mit der Sonne: Das Gute ist zur intelligiblen Welt, wie die Sonne zur sichtbaren Welt.²¹⁸ Aristoteles übernimmt ebenfalls die Analogie und definiert sie als die „Beziehung, in der sich die zweite Größe zur ersten ähnlich verhält wie die vierte zur dritten.“²¹⁹ In der Nikomachischen Ethik erklärt er die Konzeption des Guten mit folgendem Beispiel anhand einer Analogie:

„Wie wird das Wort ‚gut‘ aber dann gebraucht? Es scheint ja nicht eines der Wörter zu sein, die zufällig homonym sind. Werden die Güter dann gut genannt, weil sie alle von ein und demselben Gut abgeleitet sind oder alle zu ein und demselben Gut beitragen, oder sind sie vielmehr gut der Analogie nach? Denn was das Sehen dem Körper ist, ist in der Seele die Vernunft (*nous*), und so auch in anderen Fällen.“²²⁰

Aristoteles ist der Erste, der das Thema der Analogie behandelt. Er geht über das linguistische Phänomen hinaus, indem er sich auf die Einheit des Seins und seine verschiedenen Formen beruft:

„Man spricht vom Seienden in vielfachen Bedeutungen, doch stets im Hinblick auf Eines und auf eine Natur – wobei man nicht gleiche Ausdrücke verwendet, sondern so, wie alles Gesunde sich auf die Gesundheit bezieht, indem es entweder diese bewahrt oder bewirkt oder ein Zeichen der Gesundheit ist oder sie aufnehmen kann; wie man ja auch das ‚ärztlich‘ nennt, das sich auf die Wissenschaft des Arztes bezieht (man nennt etwas ‚ärztlich‘, weil es entweder über die Wissenschaft des Arztes verfügt oder für sie geeignet oder ein Werk derselben ist); und ähnliches können wir auch bei anderen Wörtern antreffen. Ebenso jedoch spricht man zwar in vielfacher Bedeutung vom Seienden, doch stets im Hinblick auf ein Prinzip. Man spricht nämlich vom Seienden, weil es entweder ein Wesen ist oder eine Affektion einer Wesens oder weil es ein Weg zum Wesen oder weil es Vergehen, Privation, Qualität, Bewirkendes oder Erzeugendes eines Wesens ist oder von etwas, das in Beziehung auf das Wesen ausgesagt wird, oder gar, weil es Verneinung von etwas derartigem oder eines Wesens ist.“²²¹

Damit versucht Aristoteles, sowohl die univoken als auch die äquivoken Reduktionen Platons und der Schule von Elea zu vermeiden.²²² Der Begriff des Seins ist weder univok noch äquivok. Von Univozität spricht man, wenn dieselbe Prädikation mit verschiedenen

²¹⁸ Vgl. PLATON, *Der Staat*, VI, 507d-508c, übers. u. hr. von VRETSKA, Karl, Stuttgart 1982, 321.

²¹⁹ ARISTOTELES, *Poetik*, 21, 1457b 18, 69; Vgl. DERS., *Rhetorik*, III, 10, 1411 a 1-5; III, 11, 1411b 20-1412a 10, übers. u. hr. von SIEVEKE, Franz G., München 1980, 191.193-194.

²²⁰ ARISTOTELES, I, 6, 1096b 27-29, *Nikomachische Ethik*, übers. u. hr. von WOLF, Ursula, Reinbek bei Hamburg 2008², 52.

²²¹ ARISTOTELES, *Metaphysik*, IV, 2, 1033 a33-1033 b9, übers. u. hr. von SCHWARZ, Franz F., Stuttgart 1976, 82-83.

²²² Vgl. DOMÍNGUEZ PRIETO, Pablo, *La analogía teológica*, Madrid 2009 (= *Studia Theologica Matritensia* 15), 204.

Sachen in Verbindung gebracht wird. Derselbe Begriff wird mit derselben Bedeutung für alles verwendet. „Tier“ ist z.B. ein Prädikat für Pferd, Ameise und Katze. Die Äquivokität hingegen bezieht einen Begriff auf verschiedene Subjekte mit verschiedenen Bedeutungen. So ist z. B. „Bank“ ein Möbelstück, ein Geldinstitut oder ein Flussufer. Die Analogie liegt zwischen Univokität und Äquivokität. Wenn ein Attribut mehreren Subjekten gemeinsam ist, welche untereinander teils identisch, teils verschieden sind, spricht man von Analogie. „Gesund“ ist z. B. auf je verschiedene Weise eine Farbe, ein Tier oder die Medizin. Insofern impliziert die Analogie keine Identität, sondern Ähnlichkeit und Unähnlichkeit.²²³ Somit ist die aristotelische Analogie „die Ähnlichkeit in der Verschiedenheit und die Verschiedenheit in der Ähnlichkeit“ und „jene Eigenart eines Begriffes, auf Grund derer er zwar einen einheitlichen Sinngehalt besitzt, innerhalb der Einheit aber Sinn-Schattierungen oder Sinn-Schichtungen aufweist“²²⁴. Für Aristoteles „verhalten sich [alle Dinge] zueinander eigentümlich und sind Eines der Analogie nach. Denn in jeder Aussageweise des Seienden gibt es Analoges: wie das Gerade in der Länge, so das Gleichmäßige in der Oberfläche, vielleicht wie in der Zahl das Ungerade, so in der Farbe das Weiße.“²²⁵ Aus der Einheit der Analogie ergibt sich eine große Erkenntnishilfe. Um die Wirklichkeit zu erkennen, reicht es aufgrund dieser Einheit aus, die Analogie zu betrachten, statt immerzu nach Definitionen zu suchen.²²⁶

3.2.2 Thomas von Aquin

Die Analogielehre des Aristoteles wird von der christlichen Philosophie und Theologie rezipiert und verwendet. Im Unterschied zum aristotelischen Wirklichkeitsverständnis geht die Analogielehre des Christentums von der Tatsache der Schöpfung aus, und nicht von einem All, das in sich geschlossen bleibt und von der Analogie dominiert wird.²²⁷

Thomas von Aquin übernimmt in besonderer Weise die aristotelische Einheit der Analogie. Dabei unterscheidet er zwei Formen dieser Einheit: die *convenientia*

²²³ Vgl. GONZÁLEZ, Ángel Luis, *Teología Natural*, Pamplona 2008⁶, 143-144.

²²⁴ SCHMAUS, Michael, *Katholische Dogmatik*, 1. Band, München 1960⁶, 298.

²²⁵ ARISTOTELES, *Metaphysik*, XIV, 6, 1093b 17-21, 381.

²²⁶ Vgl. DÍAZ DORRONSORO, Rafael, *La analogía*, in: FERNÁNDEZ, F./ MERCADO, J. A. (Hrsg.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html> (Stand: 3. März 2017).

²²⁷ Vgl. SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik*, 298.

proportionalitatis und die *convenientia proportionis*.²²⁸ Die erste Form kommt vor, wenn zwei verschiedene Bedeutungen eines Wortes die „Zähler“ eines Vergleichs von Verhältnissen sind. Z. B. ist das Sehen, als visuelle Wahrnehmung, zum Auge, wie das Sehen, als Verstehen, zum Verstand ist. Diese Sichtweise ist eng verwandt mit der mathematischen Analogie, welche in der Antike verwendet wurde. Die letzte Form, die *convenientia proportionis*, kommt vor, wenn man verschiedene Bedeutungen mit einem gemeinsamen Begriff verknüpft.²²⁹ Die „Gesundheit“ wird beispielsweise von einem Tier (als Träger), von einer Arznei (als Wirkursache), von einem Essen (als Erhaltung) und vom Urin (als Anzeige) prädiziert.²³⁰ Bei dieser Art von *convenientia* liegt die Einheit unter Dingen vor, die weit voneinander getrennt sind. Die Einheit gilt nicht der Gattung der Dinge, sondern der Analogie nach, denn alle stimmen überein, indem alle Seiende sind.²³¹

3.2.3 Thomas de Vio Cajetan

Cajetan unterscheidet Thomas von Aquin folgend in seiner Untersuchung über die Analogie zwei Formen: die Analogie der Proportionalität und die Analogie der Attribution.²³² Während die erste eine darstellende Funktion besitzt, ist die zweite metaphysischen Charakters.

Die *analogia proportionalitatis* erscheint, wenn die Prädikate verschiedener Objekte „proportional“, d.h. adäquat aufeinander bezogen, ähnlich sind. Dieser Art der Analogie kann sowohl die mathematische Analogie als auch das Verhältnis von Bezügen entsprechen (z. B.: Die Materie ist der Form, wie die Potenz dem Akt). In dieser Art der Analogie lassen sich wiederum zwei Formen unterscheiden: die „uneigentliche“ („metaphorische“) und die „eigentliche“. Die Ähnlichkeit, welche beide Analogate miteinander verknüpfen soll, findet sich bei der metaphorischen *analogia proportionalitatis* tatsächlich nicht. Dabei liegt nur eine Übertragung vor. So ist die Analogie „die Sonne lacht“ ein Beispiel dafür, denn die

²²⁸ Vgl. DÍAZ DORRONSORO, Rafael, La analogía, in: FERNÁNDEZ, F./ MERCADO, J. A. (Hrsg.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL:

<http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html> (Stand: 3. März 2017).

²²⁹ Vgl. COENEN, H. G., *Analogie und Metapher*, 16.

²³⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, I, c. 34, übers. u. hr. von ALBERT, K./ALLGAIER K./DÜMPPELMANN L. [u. a.], 1. Band, Darmstadt 2009³, 139-141.

²³¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *De principiis naturae*, c. 6, übers. u. komm. von HEINZMANN, Richard, Stuttgart [u. a.] 1999, 77.

²³² Vgl. DÍAZ DORRONSORO, Rafael, La analogía, URL:

<http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html> (Stand: 3. März 2017).

Freude, welche das Lachen des Menschen und das Licht miteinander verbindet, findet man in der Sonne auf eine reale Weise nicht. Die „eigentliche“ Form verbindet Begriffe, deren Bedeutungen teils gemeinsam, teils fremd sind. Dabei verbindet die Ähnlichkeit die verschiedenen Analogate. Ein Beispiel dieser Form wäre: „Die Vernunft ist dem Menschen, wie die Sinne dem Tier“, denn dabei ist die Verbindung zwischen den Begriffen, welche die Ähnlichkeit schafft, in beiden Verhältnissen dieselbe, nämlich die Sitze der Erkenntnis.²³³

Die *analogia proportionalitatis* beschränkt sich darauf, Verhältnisse zu vergleichen, indem die mögliche Abhängigkeit von Begriffen abstrahiert wird. Die *analogia attributionis* hingegen versucht das Wesen eines dieser Begriffe, die verglichen werden, herauszufinden. In einer Attributionsanalogie wird von verschiedenen Sachen prädiziert, wobei von einem Hauptanalogat etwas Vollkommenes und von den anderen etwas auf eine partizipierte oder derivierte Weise gesagt wird. In dieser Analogie gibt es immer eine Hauptbedeutung, welche die derivierten Bedeutungen organisiert. Diese Form heißt Analogie der Attribution, denn eine Bedeutung, die vollkommen von einem Subjekt prädiziert wird, wird jetzt einem anderen durch Ableitung zugeschrieben.²³⁴ Für Cajetan ist es allerdings die *analogia proportionalitatis*, welche die Analogie im Grunde genommen konstituiert. Nur diese Form entspreche, so Cajetan, am besten der Eigenschaft, die dieses Wort in sich enthält, und sei der aristotelischen Auffassung am treuesten.²³⁵

3.2.4 Francisco Suárez

Die Überlegungen Cajetans über die Analogie divergieren von denen Suárez'. Cajetan, so behauptet jener, habe eine weitere Unterscheidung vergessen. Gemäß der Weise, auf welche die Analogate am Hauptanalogat partizipieren, wird die *analogia attributionis* nach Suárez wiederum eingeteilt in „extrinsisch“ oder „intrinsisch“. „Extrinsisch“ ist sie, wenn nur das Hauptanalogat die analoge Perfektion ganz besitzt, während die anderen daran uneigentlich partizipieren. Dabei geht es um einen bloß nominalen und keinen realen Bezug, der sich anderen Bezügen verdankt, welche die sekundären Analogate mit dem Hauptanalogat haben können. Ein Beispiel dafür wäre die oben genannte „Gesundheit“, die

²³³ Vgl. DOMÍNGUEZ PRIETO, P., La analogía teológica, 207-208.

²³⁴ Vgl. DOMÍNGUEZ PRIETO, P., La analogía teológica, 208-209.

²³⁵ Vgl. DÍAZ DORRONSORO, Rafael, La analogía, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html> (Stand: 3. März 2017).

sich auf ein Tier, eine Arznei oder den Urin beziehen kann. Alle Prädikate sind untereinander weder vollkommen identisch noch komplett verschieden, sondern analog. Nur das Tier ist eigentlich „gesund“. Die Arznei und der Urin sind dadurch „gesund“, dass sie extrinsisch auf das Tier bezogen sind. Ein weiteres Beispiel wäre die Bezeichnung „künstliche Intelligenz“. Auch wenn ein Gerät vom Menschen abhängt, wird die Intelligenz einer Maschine von innen her nie attribuiert. „Intrinsisch“ ist die *analogia attributionis*, wenn das Hauptanalogat nicht nur Grund für die sekundären Analogate, sondern auch deren Ursache ist. Insofern ist die intrinsische Form eine Folge des Kausalitätsprinzips. Weil die Existenz Gottes aufgrund der Schöpfung die Ursache der Existenz des Menschen ist, wird z. B. der Begriff „Sein“ unter einer intrinsischen *analogia attributionis* appliziert. Für Suárez soll das Prädikat „seiend“ weder der Substanz oder den Akzidenzien, weder Gott oder den Geschöpfen, univok attribuiert werden. Vielmehr soll das Seiende analog prädiert werden, weil die analoge Verwendungsweise alle Unterschiede zwischen den Arten des Seins miteinschließt. Diese ist eine *analogia attributionis*, denn „seiend“ wird jedem Analogat attribuiert, und zwar intrinsisch, weil dieses Prädikat allen zutiefst gehört.²³⁶

Während Cajetan der *analogia proportionalitatis* den metaphysischen Vorrang verleiht, tut es Suárez mit der *analogia attributionis intrinseca*. Aus dieser Differenz entsteht eine bis heute noch offene Debatte. Beide Positionen berufen sich auf die aristotelischen und thomistischen Schriften. Trotz der Diskussion sollte man den Horizont der realistischen Philosophie nicht aus den Augen verlieren, nämlich die Metaphysik der Partizipation, deren Ausdruck die Analogie ist.²³⁷

3.2.5 Die *analogia entis*

3.2.5.1 Die ontologische Partizipation in der *analogia entis*

Die *analogia entis* oder Analogie des Seienden beruft sich auf die ontologische Tatsache, dass jedes Seiende je auf verschiedene Weise am Sein schlechthin teilnimmt. Da dies auch der Fall in der Beziehung zwischen dem Sein Gottes und dem des Menschen ist, hat die *analogia entis* einen theologischen Charakter. Die Voraussetzung für diese Art der

²³⁶ Vgl. DOMÍNGUEZ PRIETO, P., La analogía teológica, 209-210; DÍAZ DORRONSORO, Rafael, La analogía, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html> (Stand: 3. März 2017).

²³⁷ Vgl. DÍAZ DORRONSORO, Rafael, La analogía, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html> (Stand: 3. März 2017).

Beziehung ist der Akt der Schöpfung. Bei diesem Ausgangspunkt handelt es sich um eine Idee, die bereits theologisch im Sinne der natürlichen Theologie ist. Es ergibt sich eine notwendige ontologische Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf, denn ohne diese gäbe es keinen Grund für die Schöpfung. Aufgrund dieser Beziehung kann Gott vom Geschöpf erkannt werden.²³⁸

Wie oben erklärt wurde,²³⁹ ist die Analogie das logische Korrelat einer Metaphysik der Partizipation. Wie partizipiert dann geschaffenes Sein, das Partizipierende, am göttlichen Sein, dem Partizipierten? Das Sein ist das Intimste an jeder Wirklichkeit, so ist Gott im Geschöpf immanent. Weil aber das partizipierte Sein radikal anders als die ganze Schöpfung ist, transzendiert Gott die Schöpfung. Das Sein der Schöpfung nimmt am Sein Gottes teil, weil die Schöpfung „ist“; sie wird aber vom Gott überstiegen, denn das Anteil habende unterscheidet sich ganz vom Sein *per essentiam*.²⁴⁰ Die Form, diese Partizipation, bei der beide Gegensätze zueinander stehen, darzustellen und zu begreifen, ist die Analogie. Nur analog ist es möglich, das Sein von Gott und von der Schöpfung auszusagen. Während die endlichen Seienden sich zum Sein in einer „kategorialen“ Analogie verhalten, tut es Gott mit seinem Sein in einer „transzendentalen“ Analogie. Die letztere ist jedoch keine Partizipation, sondern verdankt sich der Identität zwischen dem Sein Gottes und seinem Wesen.²⁴¹ Die „kategoriale“ Analogie enthält eine Ähnlichkeit, da Gott die Ursache jedes Seienden ist, und eine Unähnlichkeit, denn die Seinspartizipation in der Schöpfung bedeutet einen ontologischen Abstieg: vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Teil zum Ganzen, vom Unendlichen zum Endlichen.²⁴² Dabei werden zwei Gefahren vermieden: Einerseits würde sich aus einem univoken Seinsprädikat von Gott und Welt eine pantheistische Vorstellung ergeben. Andererseits würde man Gefahr laufen, dem Deismus zu verfallen, bei dem ein totaler Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf steht, wenn das Sein auf eine äquivoke Weise von Gott und Welt prädiert würde.²⁴³

²³⁸ Vgl. DOMÍNGUEZ PRIETO, P., La analogía teológica, 212.

²³⁹ Siehe oben 3.2.3

²⁴⁰ Vgl. DÍAZ DORRONSORO, Rafael, La predicación de los nombres de Dios: analogía entis vs. analogía Christi, in: FERNÁNDEZ, F./ MERCADO, J. A. (Hrsg.), Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia_entis/Analogia_entis.html (Stand: 3. März 2017).

²⁴¹ Vgl. MÜLLER, Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br. 1998³, 28.

²⁴² Vgl. GONZÁLEZ, Á. L., Teología Natural, 144.

²⁴³ Vgl. SCHMAUS, M., Katholische Dogmatik, 300.

3.2.5.2 Die analoge Erkenntnis Gottes

Aus der *analogia entis* schlussfolgert man einen analogen Charakter der Gotteserkenntnis. Diese ist allerdings keine Erkenntnis des Wesens Gottes an sich, sondern er wird vom Geschöpf als Geheimnis erkannt.²⁴⁴ Diese Art von Erkenntnis spricht daher vielmehr über die Tatsache, dass der Mensch auf Gott verwiesen ist, als über Gott selbst. Die analoge Verwendung menschlicher Begriffe für die Erkenntnis Gottes (die Prädikate über sein Wesen: die Einfachheit, die Güte, die Unendlichkeit, die Allmacht, usw., und die Prädikate über sein Verhältnis zur Welt: Schöpfer, Erlöser, Vollender, usw.) weist auf die Weise hin, in der sich Gott vom Menschen erkennen lässt, ohne sich vom menschlichen Denken abhängig zu machen.²⁴⁵ Gerhard Ludwig Müller erklärt es in seiner Dogmatik folgenderweise: „Gott ist nicht in einer realen oder begrifflichen Dialektik mit der Welt verknüpft. Die Welt ist vielmehr aufgrund ihres Geschaffenseins real auf Gott hin bezogen, und der Mensch deshalb immer ein möglicher Hörer des möglicherweise in der Geschichte ergehenden Wortes Gottes.“²⁴⁶

Wie oben erklärt wurde, vermeidet die analoge Rede über Gott die Extreme der Univozität und der Äquivokazität. Nichts kann univok von Gott und den Geschöpfen prädiert werden. Die Vollkommenheiten, welche in den Geschöpfen als Konsequenz der Schöpfung zu finden sind, sind vielfältigen und geteilten Charakters. In Gott sind diese im Gegenteil einfach und einheitlich. Thomas von Aquin spricht hier gegen die univoke Verwendung dieser Begriffe:

„Denn die Wirkung, die nicht eine derjenigen Form, durch die das Wirkende wirkt, artgleiche Form aufnimmt, kann den von dieser Form her genommenen Namen nicht im Sinne einer univoken Aussage erhalten; es wird nämlich das von der Sonne erzeugte Feuer und die Sonne nicht univok ‚warm‘ genannt. Von den Dingen aber, deren Ursache Gott ist, erreichen die Formen nicht die ‚Art‘ der göttlichen Kraft, da sie ja nur teilhaft und einzelhaft aufnehmen, was sich in Gott einfach und allumfassend findet. Es ist also offenbar, daß von Gott und den anderen Dingen nichts univok gesagt werden kann.“²⁴⁷

Die Weisheit wird z. B. Gott und dem Menschen nicht gleich zugesprochen. Während in Gott die Weisheit nicht von seinem Wesen verschieden ist, ist diese im Menschen ein „hinzugefügtes“ Attribut. Es gibt keinen Begriff, der sowohl auf Gott als auch auf den

²⁴⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica*, I, q.12, a.4, ad 1, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, 1. Band, Graz [u. a.] 1982³, 220.

²⁴⁵ Vgl. MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik*, 29.

²⁴⁶ MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik*, 29.

²⁴⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, I, c. 32, 133.

Menschen im univoken Sinne appliziert werden kann.²⁴⁸ Gegen eine äquivoke Verwendung spricht sich Thomas aus:

„Denn in dem, was nur aus Zufall äquivok ist, wird keine Hinordnung oder Beziehung des einen auf das andere ins Auge gefaßt, sondern dort ist es ganz zufällig, daß verschiedenen Dingen ein einziger Namen zugeschrieben wird. Der dem einen beigelegte Name besagt nämlich nicht, daß es eine Hinordnung zum anderen hat. Das verhält sich aber nicht so bei denjenigen Namen, die von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden. In der Gemeinsamkeit von solchen Namen wird nämlich die Ordnung von Ursache und Verursachtem in den Blick genommen, wie aus dem schon Gesagten hervorgeht. Also wird etwas von Gott und den anderen Dingen nicht im Sinne bloßer Äquivokation ausgesagt.“²⁴⁹

Die Weisheit Gottes und die Weisheit des Menschen sind z. B. nicht völlig unterschiedlich, denn beide sind Weisheiten.²⁵⁰ Was von Gott und von den Geschöpfen prädiert wird, muss folglich weder univok noch äquivok, sondern analog sein.

Diese analoge Erkenntnis impliziert Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich. Wie der Dogmatiker Michael Schmaus behauptet, ist bei der Analogie „die Ähnlichkeit in der Verschiedenheit und die Verschiedenheit in der Ähnlichkeit.“²⁵¹ Während die tatsächliche Ähnlichkeit des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer endlich ist, ist aber die Unähnlichkeit sozusagen „unendlich“. ²⁵² Das IV. Laterankonzil beschreibt diese Implikation in der klassischen folgenden Formulierung: „Zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine noch so große Ähnlichkeit (*tanta similitudo*) erkannt werden, ohne dass zwischen ihnen eine je größere Unähnlichkeit (*maior dissimilitudo*) festzustellen wäre.“²⁵³ Dieser Formel nach gibt es eine *similitudo*, die sogar sehr groß ist (*tanta similitudo*). Diese wird auf eine dynamische Weise mit der *dissimilitudo* kontrastiert: Sie ist „je-größer“ (*maior*). Es ergibt sich daraus eine Art Dialektik: Je mehr die Ähnlichkeit festgestellt wird, desto mehr wird die Unähnlichkeit festgestellt; je mehr Erkenntnis Gottes man erwirbt, desto mehr realisiert man, wie wenig von ihm erkannt wird. Diese Dynamik kann nicht eingeholt werden, daher ist die Unähnlichkeit „je-größer“.

²⁴⁸ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I, q.14, a.5, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, 2. Band, Salzburg [u. a.] 1934, 17-21.

²⁴⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, I, c. 33, 137.

²⁵⁰ Vgl. GONZÁLEZ, Á. L., *Teología Natural*, 145.

²⁵¹ SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik*, 298.

²⁵² Vgl. GONZÁLEZ, Á. L., *Teología Natural*, 146.

²⁵³ DH 806.

3.2.5.3 Das dreifache Vorgehen der analogen Erkenntnis Gottes

Aus dem bisherigen Gesagten stellt sich nun die Frage: Wie konkretisiert sich die analoge Erkenntnis des Wesens Gottes? Wie vollzieht es sich, dass man aus der Wahrnehmung irdischer Wirklichkeiten zu einer analogen Erkenntnis Gottes gelangt? Dieser Vorgang wird von der Philosophie in drei Wegen eingeteilt: der Weg der Bejahung (*via affirmationis* bzw. *causalitatis*), der Weg der Verneinung (*via negationis* bzw. *remotionis*) und der Weg der Steigerung (*via eminentiae* bzw. *excessus*). Die drei Wege lassen sich voneinander nicht trennen. Falls eine Vollkommenheit von Gott prädiert wird, müssen alle drei auf dieselbe angewandt werden. Auf der *via affirmativa* werden die Vollkommenheiten der Geschöpfe aufgrund des Kausalitätsprinzips von Gott ausgesagt. So wird z. B. die Weisheit, die man in den Geschöpfen findet, von Gott festgestellt: Er ist weise. Durch die *via negationis* werden nun die Unvollkommenheiten der Geschöpfe ferngehalten und von Gott nicht affirmiert sondern negiert. Die Weisheit, wie man in den Geschöpfen findet, wird z. B. von Gott negiert: Er ist nicht (wie die Menschen) weise. Letztlich wird von Gott eine Vollkommenheit durch die *via eminentiae* ausgesagt, indem man diese Eigenschaft aufgrund seiner je-größeren Unähnlichkeit zu den Geschöpfen ins Unendliche steigert. Die Weisheit der Geschöpfe wird z. B. unendlich gesteigert und von Gott gesagt: Er ist unendlich weise.²⁵⁴

3.2.6 Die *analogia fidei* und die Kritik der protestantischen Theologie

Als Pendant zur kontroversen *analogia entis* steht die Analogie des Glaubens, die *analogia fidei*. Die Theologie der Reformation übt eine heftige Kritik an der Analogie als Werkzeug und Fundament der Theologie. Deswegen richtet sich diese Position gegen die *analogia entis*, weil diese die theologische Analogie schlechthin ist.

Im 19. Jahrhundert finden zwei Phänomene statt, die den Weg zur protestantischen Reaktion gegen die *analogia entis* vorbereiten. Einerseits stützt sich die liberale Theologie auf die Basis eines religiösen Apriori im Menschen, das in ihm angeboren ist. Von dort aus werden Offenbarung und Geschichte bestimmt. Andererseits stellt das Erste Vatikanische Konzil in der Enzyklika *Dei Filius* die Möglichkeit für den Menschen fest, kraft der Vernunft Gott zu erkennen.²⁵⁵ Karl Barth wendet sich nun kräftig gegen die neuesten

²⁵⁴ Vgl. GONZÁLEZ, Á. L., *Teología Natural*, 146-147.

²⁵⁵ Vgl. DH 3000-3045.

lehramtlichen Aussagen, und wirft der natürlichen Gotteserkenntnis die Geltung einer zweiten Offenbarungsquelle neben der Heiligen Schrift vor. Er beschreibt die Analogie des Seienden, das „Grundschema katholischen Denkens und Lehrens“, ²⁵⁶ folgendermaßen:

„[...] weil ich zwischen dem nur auf römisch-katholischem Boden legitimen Spiel mit der *analogia entis*, zwischen der Größe und dem Elend einer angeblichen natürlichen Gotteserkenntnis im Sinn des Vatikanums und einer aus ihrer eigenen Quelle sich nährenden, auf ihren eigenen Füßen stehenden, von jenem säkularem Elend endlich befreiten protestantischen Theologie keine dritte Möglichkeit mehr sehe, deshalb kann ich hier nur Nein sagen. Ich halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist und denke, daß man ihretwegen nicht katholisch werden kann.“²⁵⁷

Die *analogia entis* kommt dem Protestantismus verdächtig vor, die menschliche Vernunft auf die absolute Freiheit der Offenbarung Gottes zugreifen zu lassen. Nicht die Mitteln der natürlichen Erkenntnis bzw. die Analogie, sondern ausschließlich die Offenbarung kann den Menschen in die Wahrheit Gottes einleiten. Die Erkenntnis Gottes basiert nun nach protestantischer Auffassung auf einer *analogia fidei*, welche in der Selbstbezeugung Gottes gründet. Im Hintergrund dieser Reaktion aus dem Protestantismus steht ein Menschenbild, nach dem die Vernunft des Menschen durch seine völlig verdorbene Natur unfähig ist, Gott zu erkennen.²⁵⁸

Ein anderer ausschlaggebender Aspekt der *analogia fidei* ist das Problem der Mittlerschaft. Für Barth kommt die Analogie von oben her. Sie ist ein Geschenk, dessen Grundlage die Gnade Jesu Christi ist, die Fülle der Offenbarung. Für die Scholastik vermag die Analogie zwar das Wesen Gottes zu erkennen, jedoch unvollkommen. Barth sieht in dieser Doktrin einen Widerspruch: Falls es möglich wäre, das göttliche Wesen aus den Geschöpfen und ohne Jesus Christus zu erkennen, würde sich die Schöpfung als autonomer Mittler zwischen Gott und den Menschen erheben.²⁵⁹

Für den protestantischen Theologen Wolfhart Pannenberg gibt es eine inadäquate Rede Gott gegenüber, wenn ein Mittelbegriff zwischen Gott und Geschöpf, d. h. die *analogia entis*, verwendet wird, um das Sein Gottes erreichen zu können. In der Bibel hingegen unterscheidet sich jede Rede über Gott von analogen Aussagen, weil diese immer in der

²⁵⁶ BARTH, Karl, Kirchliche Dogmatik II, 1, §31, Zürich 1982⁶, 658.

²⁵⁷ BARTH, Karl, Kirchliche Dogmatik I, Vorwort, VIII.

²⁵⁸ Vgl. MÜLLER, G. L., Katholische Dogmatik, 30-31.

²⁵⁹ Vgl. DÍAZ DORRONSORO, R., La predicación de los nombres de Dios: analogia entis vs. analogia Christi, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia_entis/Analogia_entis.html (Stand: 3. März 2017).

Anbetung wurzeln; sie seien doxologisch. In der biblischen Haltung der Anbetung seien unsere Worte der unermesslichen Größe Gottes angemessen. Insofern habe die Rede über Gott in sich eine Analogie, dass die Sprache die alltägliche Bedeutung verliere und in einen theologischen Sinn übertragen werde, aber nicht, dass der Wortsinn am Sein Gottes partizipiere. Die Analogie sei nur einer sprachliche Übertragung.²⁶⁰ Solche doxologischen Aussagen über Gott seien in der Erfahrung mit dem Handeln Gottes begründet. Trotz der endgültigen Offenbarung in Christus bleibe das Reden von Gott vorläufig. Diese vermittele doch eine Erkenntnis über Gott, die aber nicht endgültig sei. Deshalb bewahre die Anbetung vor der potenziellen Überheblichkeit des Menschen.²⁶¹ Für Pannenberg entspricht Gott das Wort nicht gemäß der Analogielehre, sondern in der Offenbarung:

„Darum ist Gott nicht – gleichsam naturhaft - in Analogie zu unserm Reden von ihm, sondern – wiederum in einer Metapher gesagt – er macht sich unser metaphorisches Reden zu eigen durch seine Offenbarung, und er gibt dadurch unsern lobpreisenden Worten erst ihren endgültigen Inhalt. Die Entsprechung unserer Worte zu Gott selbst ist nicht schon entschieden, sondern sie wird erst noch entschieden. Diese zeitliche Differenz zwischen unserm Reden von Gott und seiner Erfüllung durch Gott selbst ist durch den Analogiebegriff nicht mehr aussagbar. Von uns aus geurteilt, werden die Begriffe, mit denen wir Gottes Wesen preisen, im Akt des Lobopfers äquivok. Zugleich aber sprechen wir sie aus in der Hoffnung auf eine Erfüllung, welche die in der Analogie fixierten Distanz weit überwindet.“²⁶²

Auch aus dem protestantischen Bereich, aber näher an der Position Karl Barths, plädiert Eberhard Jüngel für eine stärkere Verankerung der Rede über Gott in der Offenbarung. Durch die „Analogie des Advents“ drücke sich das endgültige Ereignis der Menschwerdung Gottes in seiner Ankunft in der Sprache aus. Eine solche Analogie funktioniere folgendermaßen: Gott beziehe sich auf die Welt (x:a) mithilfe eines innerweltlichen Verhältnisses (b:c). An sich sage dieser Bezug (b:c) nichts über Gott. Einmal aber, dass das Geschehen der Beziehung Gott-Welt (x:a) zur Sprache komme, beginne die Relation (b:c) über Gott zu reden. Gott mache sich nur dadurch bekannt, dass er ankomme. Das Zur-Sprache-Kommen Gottes sei das Evangelium, dessen Wesen das paulinische „Wort des Kreuzes“ sei. Dieses Wort ereigne sich als definitives „Ja“ Gottes zum Menschen. Gott spreche menschlich den Menschen an, er werde im Ereignis der

²⁶⁰ Siehe unten 3.3.

²⁶¹ Vgl. PANNENBERG, Wolfhart Ulrich, Analogie und Doxologie, in: DERS. (Hrsg.), Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 181-201.

²⁶² PANNENBERG, W. U., Analogie und Doxologie, 201.

Offenbarung dem Menschen sprachlich zugänglich. Aus diesem Ausgangspunkt fange der Mensch an, über Gott zu reden.²⁶³

3.2.7 Der Einklang beider *analogiae* aus katholischer Sicht

Im 20. Jahrhundert versucht die katholische Theologie, eine Antwort auf diese Spannung mit der protestantischen Auffassung zu geben (Erich Przyzwara, Gustav Siewerth, Hans Urs von Balthasar, usw.). Und das, obwohl das kirchliche Lehramt im 13. Jahrhundert die Frage nach dem scheinbaren Widerspruch zwischen einem transzendenten Gott und der analogen Fähigkeit des Menschen, ihn religiös-philosophisch zu erkennen, in Grundzügen beantwortet. Die oben zitierte Formulierung des IV. Laterankonzils²⁶⁴ garantiert einen Schutz der Transzendenz Gottes, denn trotz der sehr großen Ähnlichkeit (*tanta similitudo*) zwischen Schöpfer und Geschöpf ist die Unähnlichkeit „je-größer“ (*maior dissimilitudo*).

Die Insistenz der Scholastik auf die Untrennbarkeit der drei Wege (*via affirmationis*, *negationis* und *eminentiae*) in der analogen Erkenntnis Gottes hat auch diese Problematik im Voraus behandelt. Einmal, dass die *via negationis* von den anderen Wegen ausgeschlossen wird, gelangt man zur „negativen“ Theologie, welche sich der „positiven“ Theologie entgegenstellt. Thomas von Aquin erkennt wohl die Wichtigkeit dieses Weges, denn die Erkenntnis Gottes wird dadurch wahrer, dass die Transzendenz Gottes über diese Erkenntnis realisiert wird.²⁶⁵ Thomas stellt fest:

„Und dies ist das Äußerste und Vollkommenste unserer Erkenntnis in diesem Leben, wie Dionysius im Buch Über die mystische Theologie sagt: „Wir werden mit Gott als dem Unbekannten... verbunden“: und gerade das geschieht, wenn wir von ihm erkennen, was er nicht sei, uns aber völlig unbekannt bleibt, was er sei.“²⁶⁶

Allerdings soll dieser Aspekt im Lichte des dreifachen Vorgangs der analogen Erkenntnis verstanden werden. Es gibt doch eine zwar positive und wahre Erkenntnis Gottes, diese ist aber unvollkommen und beschränkt. Während eine Überbetonung der *via negationis* zu einem Agnostizismus gegenüber dem göttlichen Wesen führen könnte, würde der Primat der *via affirmationis* die Gefahr eines theologischen Rationalismus bedeuten.

²⁶³ Vgl. JÜNGEL, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977², 383-408.

²⁶⁴ Vgl. DH 806.

²⁶⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, I, c. 5, 14 u. 30; 17-21, 59-61, 127-129.

²⁶⁶ THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, III, c. 49, 205-207.

Nun werden hier zwei Beispiele erwähnt, wie die katholische Dogmatik beide Perspektiven, die *analogia entis* und die *analogia fidei*, in Einklang zu bringen versucht.

Gerhard Ludwig Müller erklärt 1998 in seinem Werk „Katholische Dogmatik“, wie die katholische Auffassung über die Gotteserkenntnis auf dem Hintergrund der Erbsündenlehre sich von der protestantischen unterscheidet. Für die Vernunft sei es einerseits immer möglich, sich zu irren. Die Sünde störe wohl die Beziehung zu Gott, die Irrtümer der Vernunft verdanken sich aber der Sünde nicht, als ob diese die Grundstruktur des Denkens völlig zerstören würde. Aufgrund ihrer natürlichen Bindung an die Sinnlichkeit ziehe die Vernunft ihre Erkenntnis aus den Prinzipien des Seins heraus. Sie und diese Prinzipien seien das Medium der Offenbarungstheologie als Wissenschaft. Weiters erkennt der Dogmatiker in der Analogielehre die mögliche Gefahr einer potenziellen „Verbegrifflichung“ Gottes (vor allem bei Francisco de Suárez). Gott könne dabei von der menschlichen Begriffsbildung des Rationalismus abhängen, der später von Kant kritisiert wird. Die Analogie aber werde von der Wirklichkeitserfahrung begründet, und somit sei die Theologie als Wissenschaft möglich. Außerhalb der Sinnlichkeit und ihrer Kategorien (Sprache, Leib, Sozialität, Geschichte) sei eine Relation zu Gott nicht plausibel: „Die Analogie ist nicht ein Mittel, um von der Welt „abzuheben“ und jenseits der Welt Gott zu finden, sondern bringt ein Wirklichkeitsverständnis zum Ausdruck, nach dem es möglich ist, Gott gerade in der Welt zu begegnen. Gott wird nur durch Welt erkannt.“ Die Offenbarung, aus der die *analogia fidei* entsteht, enthülle nicht einfach die Wesenheit Gottes als Erleuchtung im Verstand. Sie werde vom Menschen unter den Bedingungen von Welt, Geschichte und Gesellschaft angenommen.²⁶⁷

Der vorkonziliare Dogmatiker Michael Schmaus betrachtet die *analogia fidei* auf eine dreifache Weise aus katholischer Sicht. Erstens sieht er im Verhältnis zwischen beiden Analogien eine Bestätigung. Die Offenbarung durch die Schöpfung, nämlich die Werkoffenbarung, entspreche der *analogia entis*. Die übernatürliche Offenbarung durch Jesus Christus, nämlich die Wortoffenbarung, erschließe sich durch die *analogia fidei*. Die Werkoffenbarung ermögliche, dass die Wortoffenbarung erkennbar werde. Eine diene der anderen. In diesem Sinne bestätige die *analogia fidei* die Notwendigkeit der *analogia*

²⁶⁷ Vgl. MÜLLER, G. L., Katholische Dogmatik, 31-33.

entis.²⁶⁸ Zweitens gehe eine weitere Stufe der *analogia fidei* über eine Bestätigung der *analogia entis* hinaus. Die Glaubensanalogie nehme die Seinsanalogie nicht nur in Dienst, sondern bilde über diese hinaus etwas Neues, das die *analogia entis* allein nicht geben könne. Gott verwende die Geschöpfe, um sich verstehen zu lassen. Die Sinnhaftigkeit des Wortes Gottes basiert wohl auf der natürlichen Ontologie, diese ist aber nur im Glauben fassbar. Dieses Verhältnis wird vom Autor mit einem Beispiel erklärt:

„Wenn sich z. B. Gott den Vater und die Menschen seine Kinder nennt und so durch die Benennung die Menschen zu seinen Kindern macht, so bildet zwar die Sinnhaftigkeit irdischer Vaterschaft die Voraussetzung für die Selbstbenennung Gottes als des Vaters des Menschen. Was aber letztlich mit der Benennung gemeint ist, läßt sich nicht mehr durch die bloße Analyse irdischer Vaterschaft verständlich machen, sondern durch die Beschreibung, welche die Heilige Schrift von dem Verhältnis des sich den Menschen mitteilenden Gottes zu diesen gibt. Die im Worte Gottes selbst gegebene Gleichnisrede, die Gleichnisrede von oben, kann also von uns nur ausgelegt werden, wenn wir zugleich das in den irdischen Verhältnissen gegebene Gleichnis, gewissermaßen das Gleichnis von unten, wie es in unserer Erfahrung gegeben ist, und die in der göttlichen Selbsterschließung mitgegebene Schilderung von Gottes Vaterschaft zu Hilfe nehmen.“²⁶⁹

Zusammenfassend handelt es sich bei der *analogia fidei* um ein notwendiges Pendant vor einer blinden Verabsolutierung der *analogia entis*. Beide konstituieren die zwei Seiten auf derselben Medaille, ähnlich, oder besser gesagt, analog zum Verhältnis von Glauben und Vernunft, *fides et ratio*.

3.3 Die Verwandtschaft zwischen der Metapher und der Analogie

Trotz der Absicht dieses Kapitels, die Metapher und die Analogie als Begriffe unterschiedlicher Naturen zu bestimmen, kommt man zu Überschneidungen, bei denen nicht ganz klar ist, inwiefern Metapher und Analogie miteinander verwandt sein können. Zunächst einmal wird die Weise untersucht, inwiefern die Metapher analoge Aspekte enthält. Dann wird die Analogie aus der Sicht ihrer Verwandtschaft mit der Metapher behandelt. Schließlich wird erklärt, wie die Analogielehre in ihrer Entwicklung jedes literaturwissenschaftliche Gewand ablegt und sich auf der rein philosophischen Ebene profiliert.

²⁶⁸ Vgl. SCHMAUS, M., Katholische Dogmatik, 302-303.

²⁶⁹ SCHMAUS, M., Katholische Dogmatik, 304.

3.3.1 Die „analoge“ Metapher

In den Untersuchungen über Metapherntheorien wird der Begriff „Analogie“ in engerer Beziehung zum Begriff „Vergleich“ im Umfeld der Metapher betrachtet. So gesehen erscheint die Analogie als ein Einzelfall der Metapher. Beide, Analogie und Vergleich, verdeutlichen die Ähnlichkeit zwischen Dingen, Sachverhalten. Während der Vergleich auf eine explizite Weise zwei Bereiche, welche nicht gleich, sondern ähnlich sind, verbindet („A ist wie B“), wird bei einer Analogie eine Gleichheit von zwei Verbindungen vorausgesetzt.²⁷⁰

Einem Teil der Tradition der Antike folgend wurzelt die Metapher in der Analogie. Wie aus der Poetik von Aristoteles schon oben zitiert wurde, ist die Metapher „eine Übertragung eines Wortes [...] nach den Regeln der Analogie.“²⁷¹ Nicht zufällig sind für Aristoteles die erfolgreichsten Metaphern (etwa bei Perikles und Homer), jene, die der Analogie nachgebildet sind.²⁷² Wenn dann eine sprachliche Verwandtschaft zwischen Analogie und Metapher, oder ein Verständnis der Metapher aus der Analogie, festgestellt wird, ergibt sich daraus der folgende Vorgang: Dem metaphorischen Gebrauch eines Wortes liegt eine nicht-triviale Analogie zugrunde.²⁷³ So unterstellt man z. B. bei der Metapher „das Kloster ist ein Gefängnis“ eine Analogie zwischen der Ausbildungsstätte und einem tatsächlichen Gefängnis, ohne das Verhältnis zwischen dem asketischen Leben der Mönche und dem Freiheitsentzug der Gefangenen ausdrücken zu müssen.

3.3.2 Die „metaphorische“ Analogie

In ihrer geschichtlichen Entwicklung wird die Analogie, wie oben geschrieben wurde,²⁷⁴ in verschiedene Kategorien eingeteilt. Erstens lässt ein Teil der aristotelischen Auffassung über die Analogie²⁷⁵ eine klare Verbindung mit der Metapher erkennen, denn bei dieser wird die Analogie vorausgesetzt: Die Analogie sei die Wurzel der Metapher. Später unterscheiden Thomas von Aquin und Cajetan zwischen der *convenientia proportionalitatis* und der *convenientia proportionis* bzw. zwischen *analogia proportionalitatis* und der

²⁷⁰ Vgl. KOHL, K., Metapher, 73.

²⁷¹ ARISTOTELES, Poetik, 21, 1457b 7-10, 67.

²⁷² Vgl. ARISTOTELES, Rhetorik, III, 10, 1411 a 1-5, 191; III, 11, 1411b 20-1412a 10, 193-195.

²⁷³ Vgl. COENEN, H. G., Analogie und Metapher, 45, 97-108.

²⁷⁴ Siehe oben 3.2.

²⁷⁵ Vgl. ARISTOTELES, Poetik, 21, 1457b 7-10, 67; Rhetorik, III, 10, 1411 a 1-5, 191; III, 11, 1411b 20-1412a 10, 193-195.

analogia attributionis. Von der aristotelischen Tradition aus über die thomistische *convenientia proportionalitatis* bis zur *analogia proportionalitatis* Cajetans hin erkennt man einen roten Pfaden: Solche Formen der Analogie vergleichen immer zwei oder mehrere Verhältnisse. In diesem Sinne kann man sagen, dass diese als Formen einer „metaphorischen“ Analogie erscheinen, weil alle sich aus der aristotelischen Entsprechung von Metapher und Analogie ableiten lassen. Die „metaphorische“ Analogie impliziert eine sprachlich beschriebene Beziehung zwischen zwei Gegenständen oder Gegenstandsmengen.²⁷⁶ Sie bleibt auf der Ebene der Literaturwissenschaft.

Aus einem anderen Teil der aristotelischen Tradition²⁷⁷ verband sich die Analogie mit der Metapher nicht. Wie oben erklärt wurde,²⁷⁸ geht Aristoteles in seiner Analyse von der Einheit des Seins aus. Über das sprachliche Phänomen hinaus gibt es weder ein univokes, noch ein äquivokes, sondern lediglich ein analoges Verhältnis unter den Dingen. Diesen Teil übernehmen Thomas von Aquin und Thomas de Vio Cajetan, um die *convenientia proportionalitatis* von der *convenientia proportionalitatis* bzw. die *analogia attributionis* von der *analogia proportionalitatis* zu unterscheiden. Beide, *convenientia proportionalitatis* und *analogia attributionis*, beheimaten hingegen die Analogie im metaphysischen Sinne, nämlich die *analogia entis*.

3.4 Schlussfolgerung

Von dieser differenzierten Untersuchung der Metapher und der Analogie ausgehend kann einiges behauptet werden. Beide sind Begriffe, die eine gewisse Verwandtschaft aufweisen; sie sind jedoch ganz verschiedener Natur.

Aus einer literaturwissenschaftlichen Sicht konstituiert die Metapher eine rhetorische Figur im Rahmen bildlicher Rede. Sie dient nicht nur zum Schmücken der Sprache sondern auch zur kognitiven Vermittlung. Durch Anregung der Vorstellungskraft und Auslösung von Emotionen fungiert die Metapher als Miteinbeziehung der nicht streng wissenschaftlichen Bereiche des menschlichen Geistes in die Sprache. In der Metapher werden uneigentliche Bedeutungen eines Wortes verwendet, indem eine Übertragung von einem Herkunftsbereich auf einen Zielbereich zustande kommt. Im Sinne ihrer

²⁷⁶ Vgl. COENEN, H. G., Analogie und Metapher, 17-18.

²⁷⁷ Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik, IV, 2, 1033 a33-1033 b9, 82-83; XIV, 6, 1093b 17-21, 381.

²⁷⁸ Siehe oben 3.2.1.

„Uneigentlichkeit“ stehen die Metaphern in einer Spannung zwischen Kreativität und Konvention: Während der kreative Gebrauch konventionelle Metaphern wieder zu beleben vermag, können innovative Metaphern die Konventionalisierung bis hin zu ihrem „Tod“ erleiden. Im metaphorischen Prozess liegt eine Substitution vor. Da aber vor allem in den dichterischen Metaphern die Richtungen dieser Übertragung alternieren, interagieren im metaphorischen Vorgang vielmehr beide Bereiche.

Nicht nur unter dem poetischen oder rhetorischen Aspekt, sondern auch in Anbetracht der Einheit des Seienden, analysiert Aristoteles die Analogie. Nach dieser entwirft er eine Erkenntnislehre, welche die Extreme der Univozität und der Äquivozität bestreitet. Thomas von Aquin und später Thomas de Vio Cajetan rezipieren die aristotelische Analyse über die Analogie und unterscheiden zwischen der „geometrischen“ Analogie (*convenientia* bzw. *analogia proportionalitatis*), als Verhältnis von Bezügen, und der „attributiven“ Analogie (*convenientia porportionis* bzw. *analogia attributionis*), als Partizipation an einer Vollkommenheit. Suárez differenziert innerhalb der letzten zwischen „intrinsisch“ und „extrinsisch“, je nach dem, ob diese Partizipation wesentlich ist oder nicht. Eine *analogia attributionis intrinseca* ist daher die *analogia entis*, die Partizipation des Seienden am Sein Gottes. Diese ermöglicht eine wertvolle Erkenntnis Gottes, weil aus den Vollkommenheiten der Geschöpfe weder univok noch äquivok, sondern analog Gott Prädikate zugesprochen werden können. Die analoge Dynamik zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit beschützt die Gotteserkenntnis vor den pantheistischen und deistischen Gegensätzen. Ein solcher Vorgang erkennt zwar die große Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, aber zugleich die „je-größere“ Unähnlichkeit zwischen ihnen, wie das IV. Laterankonzil formulierte. Mit dieser Aussage des Lehramtes wurde im Voraus ein Schutz der Transzendenz Gottes vor der Gefahr eines theologischen Rationalismus gewährleistet. Die protestantische Kritik an der *analogia entis* scheint diese konziliare Auffassung übersehen zu haben. Nichtsdestotrotz erscheint eine derartige analoge Erkenntnis Gottes, die sich nicht aus der Einheit des Seins, sondern aus der Selbstbezeugung Gottes erschließt, nämlich die *analogia fidei*, als ein notwendiges Pendant für die katholische Position.

Aus einer differenzierten Analyse beider Begriffe werden zwei Linien erkannt, die von Aristoteles ausgehen. Einerseits bleibt die aus der „geometrischen“ Variante, d. h. als Verhältnis von Bezügen verstandene, Analogie mit der Metapher in einer

literaturwissenschaftlichen, linguistischen Konstellation verwandt. Andererseits gibt es eine philosophische, metaphysische Linie von der Einheit des Seins her bis hin zum theologischen Zusammenhang der *analogiae entis* und *fidei* über die *analogia attributionis*.

In den folgenden Kapiteln dieser Arbeit wird die Metapher als ein linguistisches Phänomen verstanden. Die Analogie wird hingegen ausschließlich unter der ontologischen Perspektive, d. h. im Sinne der *analogia affirmationis*, behandelt.

Die Differenzierung zwischen Metapher und Analogie bekommt im Rahmen dieser Arbeit eine große methodologische Bedeutsamkeit. Im Hinblick auf die Auslegung biblischer Texte ist diese Unterscheidung relevant, weil man sich eventuell Probleme sparen kann, die es nicht gibt. Wenn z. B. von Gott als „Hirt“ die Rede ist, handelt es sich eindeutig um eine Metapher, die zwar wichtig und ausschlaggebend ist, aber die unter der entsprechenden Perspektive der Literaturwissenschaft betrachtet werden soll. Falls diese Metapher als eine Analogie angesehen würde, würde man vielleicht Gefahr laufen, dem Fundamentalismus zu verfallen. Wenn hingegen von Gott als „Vater“ gesprochen wird, erkennt man eine analoge Aussage über seine Zeugungsfähigkeit, welche die univoken und äquivoken Extreme vermeidet. Eine solche ist nicht besser oder vollkommener als eine Metapher, soll aber unter ihrem philosophischen Horizont verstanden werden. Falls eine analoge Aussage als Metapher interpretiert werden würde, würde man vorschnell einem theologischen Problem aus dem Weg gehen, welches jedoch ernst genommen werden muss. Diese Differenzierung bildet den methodologischen Rahmen für das kommende Kapitel.

4. Ergebnis: Unterscheidung zwischen analogen und metaphorischen Aspekten der in Hos 1-3 dargestellten Formen der Mann-Frau-Beziehungen

4.0 Einleitung

In diesem Teil der Arbeit werden die aus den beiden theoretischen Rahmenabhandlungen erworbenen Erkenntnisse und der aus dem Kapitel über die Formen in Hos 1-3, sich eine Frau zu nehmen, gezogene Schluss angewendet und in Verbindung gebracht.

Zunächst einmal wird die Spannung zwischen traditionellen und feministischen exegetischen Positionen bezüglich der „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“ im Buch Hosea beschrieben. Es handelt sich um eine Diskussion, die zwei Extreme gegenüberstellt. Zu diesem Zweck werden die allgemeinen Züge beider exegetischer Schulen dargelegt. Dann beschreibt man den jeweiligen Umgang mit der prophetischen „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“, mit einer speziellen Fokussierung auf das Buch Hosea anhand exemplarischer Werke.

Danach wird die Aufgabe unternommen, eine weitere Lektüre von Hos 1-3 vorzunehmen, und mithilfe der in Kapitel 2 festgelegten Formen, sich eine Frau zu nehmen, die Elemente, die eine Analogie, von denen, die eine Metapher darstellen, zu unterscheiden. Das Ergebnis daraus soll eine klare Differenzierung zwischen analogen und metaphorischen Aspekten der in Hos 1-3 vorkommenden Bilder sein.

Schließlich werden als Schlussfolgerung dieses Vorgehens eine Beschreibung der Vorteile dieser Differenzierung für die exegetische Methodologie und ein Beitrag für eine eventuelle Überbrückung der gegenübergestellten Positionen erwartet.

4.1 Die Spannung zwischen traditionellen und feministischen exegetischen Positionen bezüglich der „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“ im Buch Hosea

Zwischen den traditionellen, historisch-kritischen und den feministischen Ansätzen der Exegese scheint eine große Kluft zu bestehen. Vielleicht mehr als um eine Spannung

zwischen beiden Schulen handelt es sich um eine Isolierung zweier auseinandergetretener Extreme. Im Spezifischen wird diese Konfrontation besonders deutlich, wenn beide Exegesen ihre jeweiligen Positionen über „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“ der Bücher der Prophetie erläutern.

Im folgenden werden beide Richtungen, die traditionelle und die feministische, allgemein beschrieben. Berücksichtigt werden ihre linguistische Grundlage und ihre Sicht auf prophetische „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“. Bei jeder Exegese werden anschließend die Untersuchungen der in Hos 1-3 dargestellten Bilder in einem Werk eines exemplarischen Autors dargelegt.

4.1.1 Die traditionelle Exegese

4.1.1.1 Die traditionelle Exegese und die „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“

Die traditionelle, historisch-kritische Schule behandelt die vielfältige bildliche Rede in den Büchern der Prophetie über Geschlechter und Ehe als „die Ehemetapher“ schlechthin. Dieser Annäherung liegt die Substitutionstheorie der Metapher zugrunde: Die bildliche Sprache kann von einer „eigentlichen“, nicht übertragenen Rede ersetzt werden. Wie es oben erklärt wurde²⁷⁹, liegt die Schwachheit dieser Theorie in einer Missachtung der Kontextabhängigkeit. Deswegen werden alle Metaphern über Geschlechter und Ehe von den traditionellen Exegeten in einer „Ehemetapher“ verallgemeinert.²⁸⁰

Diese Exegese hat dann die Aufgabe, die bildliche, übertragene Rede in eine „eigentliche“ Sprache zu „übersetzen“ oder zu „paraphrasieren“. Dieser Schule gemeinsam ist jedoch die Annahme, auch wenn das nicht immer ausdrücklich formuliert wird, dass „die Ehemetapher“ ein zur Zeit der Abfassung prophetischer Texte anerkanntes Konzept war, welches jedes Mal, wenn man die Geschlechter- oder Ehesprache verwendet, hervorgerufen wird.²⁸¹ Wenn die metaphorische Sprache über Geschlechter und Ehe auf eine „Ehemetapher“ reduziert wird, übernimmt die Exegese die Arbeit, eine geeignete und konsistente „Übersetzung“ für diese Sprache zu finden.²⁸² Es handelt sich um eine schwierige Unternehmung, denn, wie in den vorangehenden Kapiteln der vorliegenden

²⁷⁹ Siehe oben 3.1.4.

²⁸⁰ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 6-7.

²⁸¹ Vgl. z. B. STIENSTRA, N., *YHWH is the Husband of his People*, 143.

²⁸² Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 7-8.

Arbeit ausführlich erklärt wurde, die alttestamentliche Formen der Mann-Frau-Beziehung sind untereinander sehr differenziert, und lassen sich nicht ausschließlich unter der ehelichen Form zusammenfassen.

Der traditionellen, historisch-kritischen Exegese obliegt dann die Suche nach dem geschichtlichen Hintergrund der „Ehemetapher“, um diese Arbeit zu vollziehen. Die Theorien über die „heilige Hochzeit“²⁸³ und die „kultische Prostitution“²⁸⁴ sind Beispiele dafür. Die Bemühungen dieser Schule, den historischen Hintergrund der „Ehemetapher“ zu finden, laufen Gefahr, viel zu weit zu gehen: Statt den Kontext, in dem die Metapher sich befindet, sucht man hingegen ihre „Etymologie“.²⁸⁵ In anderen Worten könnte die historisch-kritische Exegese der Geschichte und nicht der Bedeutung der „Ehemetapher“ den Vorrang geben. Eine solche Einstellung übersieht die Tatsache, dass die Bedeutungen einer Metapher im Laufe der Zeit von den verschiedenen Kontexten verändert werden, gleichwie die Bedeutung eines Wortes im Wörterbuch von der Konvention der Alltagssprache immer neu lexikalisiert wird.

Dieser scheint der Grund zu sein, warum in Hos 1-3 jede Art von Mann-Frau-Beziehung häufig von der traditionellen Schule als eine Ehemetaphorik für das Verhältnis JHWH-Israel angesehen wird.²⁸⁶ Wenn einmal die „Ehe“ verwendet wird, um dieses Verhältnis zu verbildlichen, werden alle Bezugnahmen auf eine mögliche Mann-Frau-Beziehung auf dieselbe Weise behandelt. Die verallgemeinerte Verwendung der „Ehe“ als Bild für die Liebe JHWHs zu Israel wird z. B. mit dem Hintergrund einer Mann-Frau-Beziehung der Versklavung nicht richtig assoziiert. Das könnte zu einer inkongruenten Annäherung zum Problem führen.

4.1.1.2 Beispiel: Jörg Jeremias

Für Jörg Jeremias tauchen im Text Bilder auf, welche Aspekte des Verhältnisses JHWH-Volk symbolisieren. In seinem Kommentarwerk „Der Prophet Hosea“ fällt die durchgehende Trennung von „Sach“- und „Bildebene“ auf. Diese entspricht der strengen

²⁸³ Vgl. z. B. JEREMIAS, Jörg, Der Prophet Hosea, in: KAISER, Otto/ PERLITT, Lothar (Hrsg.), Das Alte Testament Deutsch, Teilband 24/1, Göttingen 1983, 27-28; WOLFF, H. W., Hosea, 15-16; MAYS, J. L., Hosea, 25-26.

²⁸⁴ Vgl. z. B. MAYS, J. L., Hosea, 26. Siehe oben 1.2.2.

²⁸⁵ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah* and *Ezekiel*, 8-9.

²⁸⁶ Vgl. z. B. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 24-58; WOLFF, H. W., Hosea, 8-64.

Differenzierung von Herkunfts- und Zielbereich, welche die metaphorische Substitutionstheorie kennzeichnet. Jeremias versucht in seiner Arbeit, die im Text auf der Bildebene dargestellten Ehemetaphern anhand des historischen Hintergrundes fast „eins zu eins“ in die auf der Sachebene liegende Sprache zu übersetzen oder zu paraphrasieren. Dabei setzt er die Existenz einer aus der kananäischen Mythologie übernommenen „Ehemetaphorik“ als historischen Hintergrund voraus.²⁸⁷ Ebenso übernimmt er die Einsicht, dass der Prophet dieselbe hurerische Frau in Hos 1 heiratet²⁸⁸, sich von ihr in Hos 2,4-15 scheiden lässt und sie wiederum in Hos 2,16-25 heiratet.²⁸⁹ Für eine gewisse Art von Mann-Frau-Beziehung in Hos 3 nimmt Jeremias hingegen keine Partei.²⁹⁰

In Hos 1 findet der Autor Metaphern, die er aus der Bildebene in die Sachebene „versetzt“. Die „Hurerei der Frau“ (vgl. Hos 1,2) sei durch den baalitischen Höhenkult ersetzbar, welcher ein Gegenbild für das Verhältnis zwischen JHWH und Volk darstellt.²⁹¹ Der Name „Jesreel“ (vgl. Hos 1,4) sei ein Bild für „das Blutvergießen, das die Gestalt des Königturns in Hoseas eigener Zeit prägt.“²⁹² Die Namen der Kinder „Ohne-Erbarmen“ (vgl. Hos 1,6) und „Nicht mein Volk“ (vgl. Hos 1,9) assoziiere man mit dem Verloren-Sein Israels, wenn es keine Vergebung mehr gibt, bzw. mit einer Revozierung der Heilsgeschichte.²⁹³

Ebenso verfährt Jeremias mit dem Text Hos 2,4-15. Die Negation der „Heiratsformel“ (vgl. Hos 2,4) lasse sich mit der Tatsache, dass das Volk aufhört, Gottes Volk zu sein, ausdeuten.²⁹⁴ Die „Hurenzeichen“ und „Ehebruchsmale“ (vgl. Hos 2,4) seien ein Bild für die sichtbaren Amulette des baalitischen Höhenkultes.²⁹⁵ Das Bild der nackten Frau (vgl. Hos 2,5) bedeute das Land, dessen Gedeihen nicht vom Sperma des Baals, sondern vom Willen Gottes bestimmt wird.²⁹⁶ Das Suchen der Frau nach ihren Liebhabern (vgl. Hos 2,7)

²⁸⁷ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 27-28.

²⁸⁸ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 25-36.

²⁸⁹ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 38-52.

²⁹⁰ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 52-58.

²⁹¹ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 28.

²⁹² JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 31.

²⁹³ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 32-33.

²⁹⁴ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 41.

²⁹⁵ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 41.

²⁹⁶ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 42.

interpretiere man „auf der Sachebene: der fehlgeleitete Gottesdienste auf den Höhen.“²⁹⁷ Die Rückkehr zum ersten Mann (vgl. Hos 2,9) erinnere an „die Zeit vor der Landgabe“.²⁹⁸ Die Gaben von Korn, Most und Olivensaft (vgl. Hos 2,10) seien Bilder für die großen Jahresfeste.²⁹⁹ Der Entblößung der Frau (vgl. Hos 2,12) entspreche der Entzug der Landesgaben.³⁰⁰

In Hos 2,16-25 findet er „positivere“ Bilder, welche er durch eine „eigentliche“ Bedeutung substituiert. Die Erwähnung vom Achor-Tal (vgl. Hos 2,17) sei ein geschichtlich begründetes Zeichen der Hoffnung.³⁰¹ Die Wüste (vgl. Hos 2,16) repräsentiere den „Ort, wo das Gottesvolk seine totale Angewiesenheit auf Gott wieder erfährt und sie für alle Zeiten im Gedächtnis behält.“³⁰² Die Formen, mit denen die Frau den Mann nun ruft (vgl. Hos 2,18), identifizieren sich mit einer Gleichsetzung JHWH-Baal.³⁰³ Das Wortpaar Heil-Recht (vgl. Hos 2,21) solle ein Bild historisch-politischen Hintergrunds sein: Durch beide bekomme Israel die Lebens- und Rechtsordnung, welche vom israelitischen Königtum und von den Assyryern aufgehoben werden.³⁰⁴ Die neuen Namen der Kinder drücken die Rückkehr aus dem Exil aus.³⁰⁵

Schließlich findet Jeremias in Hos 3 weitere Metaphern, die er „paraphrasiert“. Die Entfernung der Frau von ihrem Mann und allen Möglichkeiten der Prostitution (vgl. Hos 3,3) besagt den Entzug Israels von all seinen bisherigen institutionellen Stützen (vgl. Hos 3,4).³⁰⁶ In Hos 3 gebe es kein Symbol für das Ziel der Liebe Gottes. Die Handlungen Hoseas gegenüber der Frau seien als Abbild dieser Liebe unfähig, all ihre Aspekte darzulegen.³⁰⁷

²⁹⁷ JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 43.

²⁹⁸ JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 43.

²⁹⁹ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 44.

³⁰⁰ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 45.

³⁰¹ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 47-48.

³⁰² JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 48.

³⁰³ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 47-48.

³⁰⁴ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 50.

³⁰⁵ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 51.

³⁰⁶ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 56.

³⁰⁷ Vgl. JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, 58.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Jeremias den Text durch eine Übersetzung der Bilder in historische Bedeutungen kommentiert. Jede verwendete Metapher wird aus einem geschichtlichen Hintergrund umformuliert.

4.1.2 Die feministische Exegese

4.1.2.1 Die feministische Exegese und die „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“

Die feministische Exegese reagiert heftig auf die Positionen der traditionellen Exegese bezüglich der „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“. Ihre Meinungen bilden demgegenüber einen Gegenpol, wobei die Differenzen schwer zu überbrücken sind. Für die feministische Richtung werden negative Frauenstereotypen und die Duldung von physischer Frauengewalt seitens der Männer durch die in den prophetischen Büchern verwendeten ehelichen und sexuellen Metaphern bekräftigt.³⁰⁸ Für Athalya Brenner z. B. konstituiere die Metapher „einen Akt religiöser Propaganda, die in Vorverständnissen über Gender-Beziehungen und über die Natur der Frauensexualität verankert ist, welche eine negative Sicht von der Frauensexualität im Kontrast zu einer positiven oder neutralen von der Männersexualität bekräftigen.“³⁰⁹

Die traditionelle Exegese antwortet auf diese Reaktion: Solche Bilder seien „nur“ Metaphern, die in ihrem Kontext verstanden werden sollen. Die Kultur, in der diese eingebettet seien, stelle Gott als Mann dar. Daher solle eine Ehemetapher das Volk unbedingt als Frau repräsentieren. Die Sinnhaftigkeit des Frau-Bildes impliziere keine allgemeine negative Vision der Frauen. Dies bedeute, diese Metaphern misszuverstehen.³¹⁰ Für Nelly Stienstra z. B. schließe das Frau-Bild alle Menschen des Volkes Israel, Männer und Frauen, mit ein. Die Metapher lade alle Menschen ein, sich mit der sündhaften Frau auseinanderzusetzen.³¹¹ Allerdings liegt für die feministische Exegese gerade darin das Missverständnis:

„Die sexuelle Gewalt [...] darf man als Thema nicht weglassen, nur weil man sagt, dass diese nur ‚metaphorisch‘ sei, als ob eine Metapher ein Behälter wäre, dem Bedeutungen

³⁰⁸ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah* and *Ezekiel*, 1.

³⁰⁹ BRENNER, Athalya, Introduction, in: DERS. (Hrsg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets, Feminist Companion to the Bible* 8, Sheffield 1995, 26. [Übers. d. Verf.] Original: „The metaphors constitute an act of religious propaganda anchored in preconceptions of gender relations and the nature of female sexuality which reinforces a vision of negative female sexuality as against positive or neutral male sexuality.“

³¹⁰ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah* and *Ezekiel*, 1-2.

³¹¹ Vgl. STIENSTRA, N., *YHWH is the Husband of his People*, 97-98

entnommen werden können, oder als ob die Gender-Beziehungen, welche auf einer metaphorischen Ebene liegen, irgendwie weniger problematisch wären als die, welche auf einer wörtlichen Ebene liegen.³¹²

Die feministischen Autorinnen bestehen darauf, dass die Ehe- und Geschlechtsmetaphorik das Verständnis nicht nur vom Volk Israel, sondern auch von Frauen negativ beeinflusst. Die Autorin T. Drorah Setel meint diesbezüglich:

„Die Geschlechter Gomers und Hoseas und ihre jeweiligen Verhaltensweisen sind keine zufällige Repräsentation, sondern eine Reflektion und eine Bekräftigung kultureller Wahrnehmungen. Daher hat die Metapher Hoseas sowohl theologische als auch soziale Bedeutung. Bezüglich des theologischen Verständnisses weist sie darauf hin, dass Gott dieselbe Besitz- und Kontrollautorität über Israel hat, wie ein Mann über seine Ehefrau. Die Kehrseite [...] ist eine zu JHWH analoge Sicht der Männer, während die Frauen mit dem Volk, das per Definition dem Willen JHWHs untergeordnet ist, verglichen werden.“³¹³

Für Sharon Moughtin-Mumby liege der Unterschied der feministischen Reflexion über die prophetische „Ehe- und Geschlechtsmetaphorik“ in ihrer bewussten Annäherung zum Phänomen anhand der kognitiven Metapherntheorie.³¹⁴ Laut dieser eröffnen Metaphern neue Gebiete des Wissens und beziehen durch Anregung der Vorstellungskraft und Auslösung von Emotionen die Bereiche des menschlichen Geistes mit in die Sprache ein.³¹⁵ Eng mit ihr verbunden ist die Interaktionstheorie, welche auf das Problem der Substitution, nämlich, die strenge Einseitigkeit der Beziehung zwischen Herkunfts- zum Zielbereich reagiert. Die Metapher betrachtet man nun als Wechselbeziehung zwischen beiden Feldern und zwischen dem Ausdruck selbst und seinem Kontext. In der Interaktion werden nicht bloß Wörter ausgetauscht. Vielmehr werden die Vorstellungen, welche hinter ihnen stecken, zu einem gegenseitig erläuternden Zusammenhang geführt.³¹⁶

³¹² EXUM, Jo Cheryl, *Prophetic Pronography*; in: CLINES, David J. A./ DAVIES, Philip R. (Hrsg.); *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 215: Gender, Culture, Theory 3*; Sheffield 1996, 119. [Übers. d. Verf.] Original: „Sexual violence [...] cannot be dismissed by claiming that it is only „metaphorical“, as if metaphor were some kind of container from which meaning can be extracted, or as if gender relations inscribed on a metaphorical level are somehow less problematic than on a literal level.“

³¹³ SETEL, T. Drorah, *Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea*, in: RUSSELL, L. M. (Hrsg.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford 1995, 91-92. [Übers. d. Verf.] Original: „The sexes of Gomer and Hosea and their respective behaviour are not a random representation, but a reflection and reinforcement of cultural perceptions. Hence Hoseas’s Metaphor has both theological and social meaning. With regard to theological understanding, it indicates that God has the authority of possession and control over Israel that a husband has over a wife. The reverse [...] is a view of human males as being analogous to Yhwh while women are comparable to the people, who, by definition, are subservient to Yhwh’s will.“

³¹⁴ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 13.

³¹⁵ Siehe oben 3.1.2.

³¹⁶ Siehe oben 3.1.4.

Feministische Auslegungen über die prophetische „Ehe- und Geschlechtsmetaphorik“ neigen dazu, sich mehr auf den Herkunftsbereich (z. B. die weibliche Personifikation des Volkes in Gomer) als auf die mit ihm verbundenen Zielbereiche (z. B. der unerlaubte baalitische Höhenkult) zu konzentrieren. Vielmehr interessieren sie sich für die Implikationen des Bildes für die allgemeinen, normalen Leser.³¹⁷ Ihre Frage, welche sie zu beantworten versuchen, ist nicht „Was bedeutet dieser Text?“, sondern „Was tut dieser Text an und für sich? Was verursacht dieser Text in Frauen, die unter sexueller Gewalt gelitten haben? Wie sollen Frauen auf diese Bilder antworten, in denen die Gewalt gerechtfertigt zu sein scheinen?“³¹⁸

4.1.2.2 Beispiel: Rut Törnkvist

In ihrem Werk „*The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hos 1-3*“ geht Rut Törnkvist von der folgenden Grundthese aus: Die in Hos 1-3 verwendete Geschlechtermetaphorik sei mit Ideen über nationale und religiöse Identität verbunden. Mit der „Untreue“, der „Hurerei“ und dem „Ehebruch“ übertrete das Volk nicht nur die Gebote, sondern auch seine Identität. Die Autorin legt auch fest, dass Hos 1-3 die Vernichtung der weiblichen Seite der Gottheit und die Unterdrückung der Frau vom Kult reflektiere.³¹⁹

In einem ersten theoretischen Rahmen behandelt sie die metaphorische Sprache nicht nur als ein Mittel zur Kognition, sondern auch als ein Schaffen von Wirklichkeiten.³²⁰ Törnkvist nimmt sich dann vor, den Text aus einer bewussten Genderperspektive zu lesen, denn ihr Eindruck von männlichen Kommentaren über Hos sei diesbezüglich deren totale Blindheit und ein männlicher homosozialer Ausgangspunkt.³²¹

In einem zweiten Grundlegungsrahmen untersucht sie die Ehemetapher in ihrem sozialen Kontext. Die kultische Prostitution sei nicht als historisches Faktum, sondern als eine Metapher für das, wovon die religiöse Identität Israels sich von „der anderen“

³¹⁷ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 14.

³¹⁸ Vgl. MOUGHTIN-MUMBY, S., *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, 14 (Fußnote 46).

³¹⁹ Vgl. TÖRNKVIST, R., *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 17-18.

³²⁰ Vgl. TÖRNKVIST, R., *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 23-44.

³²¹ Vgl. TÖRNKVIST, R., *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 55-72.

unterscheidet, zu verstehen.³²² Aus einer Untersuchung von Ri 11,1 und 19,2 sei die Übersetzung von der Wurzel *znh* für „Hure“ und „promiskuitiv“ ungenau. Besser sei „fremde Frau“, „eine Andere“. Die Änderung der Bedeutung ergebe sich aus dem Übergang von einer „patrilokalen“ Ehe, wo die verheiratete Frau im Haus des Vaters bleibt, zu einer „virilokalen“ Ehe, wo die Frau im Haus des Mannes lebt und in ihrem sozialen und sexuellen Verhalten von ihm beschränkt wird.³²³

Durch eine Textanalyse von Hos 1-3 werde der Machtkampf zwischen Mann und Frau sichtbar. Die Erzählung von Hos 1 versuche die weibliche Partei zu unterdrücken. Die „ehetreuerische“ Frau sei das passive Objekt der Handlung und symbolisiere durch das Bild des Ehebruchs das Volk, welches sich von der religiösen Nationalidentität abwende und vom Glauben abfalle. Diese Metapher bekräftige den Gemeinplatz von sexuell untreuen, zur Hurerei geneigten und unverlässlichen Frauen. Auf einer anderen Ebene besage dieses Bild die patriarchale Autorität, welche der Mann über seine Frau ausüben darf, und die damit vergleichbare Beziehung Gottes mit seinem Volk. Die Gottheit habe somit männliche Züge und „Genderprobleme“, denn ihre mögliche Gefährtin schweige und bleibe abwesend. Gomer könne die unterdrückte weibliche Seite der Gottheit repräsentieren.³²⁴

In Hos 2 müsse die weibliche Partei von ihrer Schuld überzeugt sein. Der Mann versuche durch sexuelle und physische Gewalt die Frau zu beschuldigen, und sich als unschuldiger Teil zu rechtfertigen. Die männliche Partei setze sich als legale Autorität durch, übernehme die Macht und bedrohe mit Strafen sogar die Kinder, wenn diese nicht kollaborieren, während die weibliche Feindin sich mit „anderen“ verbünde. In Hos 3 stifte der Mann den „Frieden“ durch die völlige Vernichtung der weiblichen Seite, nämlich die Versklavung.³²⁵

Für Törnkvist ist Hosea 1-3 eine traurige Geschichte. Die Formen, die Frau zu Gehorsam und Treue zu rufen, seien falsche Anschuldigungen bezüglich ihrer vorigen

³²² Vgl. TÖRNKVIST, R., *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 85-95.

³²³ Vgl. TÖRNKVIST, R., *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 95-115.

³²⁴ Vgl. TÖRNKVIST, R., *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 116-133.

³²⁵ Vgl. TÖRNKVIST, R., *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea*, 133-169.

Erfahrungen, Strafen, Demütigungen und die „Verlockung“ in der Wüste. Die weibliche Sexualität werde dem Willen einer männlichen Gottheit unterworfen.³²⁶

4.1.3 Bilanz und Ausblick

Nach einer vergleichenden Darstellung beider Positionen kommen die jeweiligen Schwächen zum Vorschein, auf welche wechselseitig Einspruch erhoben wird.

Der traditionellen, historisch-kritischen Exegese prophetischer „Ehe- und Geschlechtsmetaphorik“ liegt die Substitutionstheorie der Metapher zugrunde. Diese Schule untersucht die Bilder aus der Perspektive eines geschichtlichen Hintergrunds einer einzigen, zur Zeit der Abfassung prophetischer Texte vorhandenen „Ehemetapher“. Eine solche Annäherung ist problematisch aus drei Gründen, wie im Werk von Jörg Jeremias klar wird. Erstens weist die prophetische Geschlechter- und Ehesprache auf ein vielfältigeres Phänomen, d. h. Ehe, Prostitution und Versklavung hin. Zweitens wird auf der Suche nach dem historischen Hintergrund der Metapher nicht ihre Bedeutung, sondern ihre Geschichte hervorgehoben. Das übersieht die Bedeutungsveränderung im Laufe der Zeit und macht den Text für aktuelle Leser wenig ansprechend. Drittens wirkt das substitutionstheoretische Verständnis der Metapher defizitär. Die Metaphern werden ausschließlich und zwar einseitig „übersetzt“. Die Trennung zwischen Herkunfts- und Zielbereich ist streng, deshalb besagen diese Bilder nur etwas in eine Richtung, und schaffen somit keine Wirklichkeit. Der Leser reagiert auf die Metaphern indifferent, weil diese in ihrer Einseitigkeit auf ihn nicht einwirken. Sie bleiben „nur“ als Bilder für historische Gegebenheiten.

Die feministische Exegese geht von einem gerechten Anliegen aus: „die Erfahrung der Benachteiligung, der Marginalisierung, der Unterdrückung und des Verschwinden von Frauen in patriarchalen Gesellschaften und ihren Diskursen.“³²⁷ Für diese Schule wirkt die prophetische „Ehe- und Geschlechtsmetaphorik“ auf den Leser negativ, weil sie Stereotypen über die Frauensexualität bekräftigt. Dieser Exegese liegt eine kognitive Metapherntheorie zugrunde, wo das Bild und seine Bedeutung wechselseitig interagieren, Wirklichkeit schaffen und Kenntnis vermitteln. Jedoch bleiben die feministischen Ansätze vom Vorwurf einer engen Sicht nicht exempt. Feministische Exegese richtet sich gerecht

³²⁶ Vgl. TÖRNKVIST, R., The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea, 173-174.

³²⁷ Vgl. LUZ, Ulrich, Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, 295.

meistens an weibliche Leser, vor allem an die, die gegenüber der Genderproblematik besonders empfindlich ist. Das impliziert schon eine gewisse exklusive Fokussierung, auch wenn diese Schule beansprucht, die Männer (*wo-men*) miteinzubeziehen.³²⁸ Die Metaphern werden dabei wohl aus den historischen, sprachlichen, textuellen Perspektiven behandelt, ihre Bedeutungen aber zieht man aus den Genderfragen. Diese Vorgehensweise bedeutet eine enge Sicht, denn das Problem der Kritik eines androzentrischen Anthropomorphismus ist nur eins unter vielen anderen. Deshalb läuft das Prinzip ihrer Interpretationen, die „Hermeneutik des Verdachts“ gegenüber androzentrischen Bestimmungen, Modellen und Interessen³²⁹ Gefahr, sich zu überheben und ein alles bestimmendes Prinzip zu werden.³³⁰ Ein anderes Problem ist das Gewicht, welches der Metapher seitens der feministischen Exegese verliehen wird. Sie wird in ihrer Funktion des Schaffens neuer Wirklichkeiten (Frauenstereotypen, Gottesvorstellungen) ausgeschöpft. Wenn z. B. JHWH metaphorisch gewalttätig dargestellt wird, erschließt sich für den Leser eine metaphysische Anspielung auf einen wesentlich gewalttätigen Gott. Die Metaphern werden somit übertrieben „ernst“ genommen und verlieren ihre Eigenschaft der Bildhaftigkeit.

Es sieht aus, als ob die zwei Extreme der Positionen bezüglich der prophetischen „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“ unüberbrückbar sind. Im Hintergrund dieser Kluft könnte der Unterschied in den jeweiligen theoretischen Annäherungen zum Phänomen der Metapher stehen. In der vorliegenden Arbeit wurde jedoch die Metapher von der Analogie gründlich unterschieden. Während es sich bei einer um einen literaturwissenschaftlichen Begriff handelt, bewegt sich die andere auf der Ebene der Metaphysik. Die Analogie unterscheidet sich von der Metapher, weil sie ein Objekt in seinem Wesen beschreibt, und nicht bloß verbildlicht. Das Problem der oben beschriebenen Extrempositionen scheinen nicht sosehr die unterschiedlichen Metaphertheorien, sondern vielmehr die Unkenntnis der Unterscheidung zwischen Analogie und Metapher zu sein. Während die Metapher bei der feministischen Exegese von einem Gewicht überlastet wird, welches der Analogie zugesprochen werden sollte, wird der analoge Aspekt der bildlichen Rede bei der traditionellen Exegese gar nicht in Anspruch genommen.

³²⁸ Vgl. LUZ, U., Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, 306.

³²⁹ Vgl. LUZ, U., Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, 300.

³³⁰ Vgl. LUZ, U., Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, 311.

Nun unternimmt man die Aufgabe, zwischen analogen und metaphorischen Aspekten in den in Hos 1-3 dargestellten Formen von Mann-Frau-Beziehungen zu unterscheiden.

4.2 Untersuchung einzelner Aspekte der in Hos 1-3 dargestellten Formen von Mann-Frau-Beziehungen

In Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit wurden die Formen, sich eine Frau zu nehmen, welche in Hos 1-3 dargestellt werden, und ihre jeweiligen Konturen identifiziert. Nun untersucht man diese im Text vorkommenden Formen aus der Perspektive einer treffenden Unterscheidung zwischen metaphorischen und analogen Elementen. Nicht alle in Hos 1-3 auftauchenden, sondern nur die zur Kategorie „Ehe und Sexualität“ gehörenden Bilder werden erforscht. Im Folgenden wird nicht beabsichtigt, die Bedeutungen aller Bilder herauszufinden, oder die Botschaft hinter ihnen zu erklären. Jedes Bild wird vielmehr mit der folgenden Fragestellung konfrontiert: Welche Elemente dieses Bildes entsprechen gemäß der oben durchgeführten Unterscheidung einer Metapher, als einem literaturwissenschaftlichen Begriff, und welche einer Analogie, als einem philosophischen Begriff?

Die Methode der nun folgenden Differenzierungen ist ein Vergleich der in Hos 1-3 gebrauchten Bilder mit den Aussagen der katholischer Dogmatik bezüglich der Wesenoffenbarung Gottes in der Geschichte und in seiner Verschiedenheit von der Welt im Werk Gerhard Ludwig Müllers.

4.2.1 Die Prostitution (Hos 1,1-2,15)

4.2.1.1 Die Hurerei der Frau

Die Frau, welche, wenn sie nicht tatsächlich eine Prostituierte, so zumindest eng mit Hurerei verbunden ist, bezieht sich bildlich auf das den Herrn verlassende Volk (Vgl. Hos 1,2; 2,4.7.9.15). Als Menschenbild ist die Hurerei stark. Es erfüllt richtig die Aufgabe, eine abstrakte Eigenschaft zu verbildlichen, indem die Vorstellungskraft angeregt wird. Wenn die „Hurerei der Frau“ auf eine wesentliche Eigenschaft des Menschen, nämlich die im Menschen innewohnende Veranlagung, Gott zu verlassen, verweisen würde, evoziert sie aber eine zu pessimistische Menschenvorstellung, mindestens aus katholischer Sicht. Denn die Natur des Menschen sei vor der Rechtfertigung nicht völlig verdorben. Das Gegenteil würde vielmehr der protestantischen Fassung über Rechtfertigung und Menschennatur

entsprechen.³³¹ Daraus folgt, dass die „Hurerei der Frau“ mindestens aus katholischer Perspektive dem Menschen nicht analog, sondern metaphorisch attribuiert werden kann. Die „Hurerei der Frau“ in Hos ist keine Analogie, sondern eine gut gelungene Metapher.

4.2.1.2 Das Huren mit der Frau

Das Bild, welches Gott, dem Modell „JHWH/Hosea-Gomer/Volk“ folgend, als einen, der sich eine Frau als Prostituierte nimmt, der mit einer Dirne hurt, darstellt (vgl. Hos 1, 3.6.8), ist gewalttätig und schockierend. Eine solche Prädikation Gottes würde der Gerechtigkeit, der Unwelthaftigkeit und der Heiligkeit³³² Gottes im Kontext des ATs, welches die Vereinigung mit Prostituierten moralisch verwirft, widersprechen. Ein wesentlich gerechter, heiliger Gott ist mit einem solchen Verhalten inkompatibel. Deshalb kann man behaupten, dass es sich beim „Huren des Propheten mit der Frau“ zwar um eine metaphorische Beschreibung einer Haltung Gottes handelt, ihre Bedeutung aber gewissermaßen unklar bleibt.

4.2.1.3 Die Zeugung von Prostitutionskindern mit der Frau

Der Prophet bekommt den Auftrag, mit der hurerischen Frau Prostitutionskindern zu zeugen (vgl. Hos 1,2.3.6.8; 2,6-7). Einerseits ist die Zeugungsfähigkeit ein substantieller Zug Gottes, welcher mit seinem schöpferischen, sich erschließenden Wesen verknüpft wird. Das Zeugen von Kindern könnte wohl von Gott auf eine analoge Weise prädiert werden. Andererseits ist es der Kontext dieser Handlung, der die Zeugung seitens des Propheten mit einer Analogie schwer vereinbar macht. Der Prophet tut es im Rahmen einer illegitimen, negativ konnotierten und moralische verworfene Form, sich eine Frau zu nehmen. Dies würde ebenso der Gerechtigkeit und der Heiligkeit Gottes³³³ widersprechen. Dieses Bild bleibt in seiner Funktion der Emotionserregung und der Kenntnisvermittlung, denn es evoziert eine Botschaft für den Leser, die aber aufgrund ihres Kontextes auf einer ontologischen Ebene mit der Natur Gottes nicht ganz partizipiert. Darum stellt man fest, dass „die Zeugung von Prostitutionskindern mit der Frau“ eine Metapher, und nicht Analogie ist.

³³¹ Vgl. MÜLLER, G. L., Katholische Dogmatik, 139-141; DH 1555.

³³² Vgl. MÜLLER, G. L., Katholische Dogmatik, 239.

³³³ Vgl. MÜLLER, G. L., Katholische Dogmatik, 239.

4.2.1.4 Die Bezahlung

Es ist möglich, dass das Versorgen mit Korn, Wein, Öl, Silber und Gold (vgl. Hos 2,10-11) keine materielle Garantie für das Wohlergehen der Frau, welche bei der Verhandlungsphase im Falle einer Eheschließung vereinbart wird, sondern den Lohn der Frau für den ausgeübten Prostitutionsdienst besagt. Dieses Versorgen könnte wohl die Vorsehung, eine zutiefst zu Gott gehörige Eigenschaft, widerspiegeln. Im Rahmen aber einer Prostitutionsbeziehung verliert dieses Bild seinen analogen Charakter, denn der Beweggrund für die Bezahlung ist die Ausübung der Prostitution seitens der Frau. Dies wäre ein Widerspruch gegenüber der Gerechtigkeit. Die Vorsehung Gottes hingegen wird aus keinerlei Interesse motiviert. Sie ist reine Großzügigkeit und Sorge für das Erhalten der Geschöpfe. Deshalb wäre es schwierig, das Bild der „Bezahlung“ als einen Ausdruck der Vorsehung anzusehen, und es als Analogie zu bezeichnen.

4.2.1.5 Die Gewalt und die Strafe

Um die Frau zur Einsicht zu bringen, erklärt der Prophet seine Absicht, sie nackt auszuziehen, einzusperren, ihre Bezahlung zurückzunehmen, mit Gewalt vor anderen Leuten zu entblößen und zu bestrafen (vgl. Hos 2,5.8.11-15). Diese gewalttätigen, heftigen Bilder geben Anstoß und beinhalten sicherlich eine harte Sprache, welche viele Empfindlichkeiten verwunden kann. Klar ist trotzdem, dass diese den Zweck erfolgreich erfüllen, den Leser über die Dringlichkeit, die Frau zurechtzuweisen, zu verständigen. Nun nehmen solche Bilder mit Sicherheit keineswegs an der Substanz Gottes teil, weil Gott seinem Wesen nach gütig, gnädig, barmherzig ist. Diese Gruppe von Bedrohungen bildet eine Metapher für die in Hos dargestellte Spannung zwischen der Sünde des Volkes und dem Willen eines Gottes, welcher es für dringend hält, es zur Einsicht zu bringen. Diese abstrakte Idee wird mittels bildlicher Rede über „Gewalt und Strafe“ bestens verständlich. Wiederum steht es diesen Bildern nicht zu, Text und Leser an einem ontologischen Aspekt Gottes partizipieren zu lassen. Sie bilden letzten Endes keine analoge Aussage über Gott.

4.2.1.6 Das Missverständnis der Frau

Ab Vers 9 wird im Text eine Ambiguität deutlich, welche der Frau zugesprochen wird. Der Mann stimmt zu, dass er „es war, der ihr das Korn und den Wein und das Öl gab“, und dass sie es nicht erkannt hat (vgl. Hos 2,10). Die Tatsache, dass die Frau etwas anderes versteht, oder dass sie nicht erkennt, was der Mann beabsichtigt, scheint kein Zufall sein.

Alle Liebhaber, die in einem Konkurrenzverhältnis zum Propheten stehen, sollten der hurerischen Frau zahlen. Sie aber verkennt, dass der Erzähler ihr den entsprechenden Lohn gegeben hat. Irgendwie weist diese Dissonanz auf eine Schwierigkeit des Propheten hin, sich von der Frau verstehen zu lassen. Sie verbildlicht auf eine geeignete Weise die Folgen der Gereiztheit und der Spannung, welche die Situation einer hurerischen Verbindung zwischen dem Propheten und der Frau kennzeichnen. Dieses Missverständnis lässt sich mit der Form, in der Gott und sein Volk kommunizieren, nicht assoziieren, denn zu Gott gehört innerlich die Eigenschaft der Offenbarung, der Selbstmitteilung.³³⁴ Er ist einer, der sich mitteilt, verstehen lässt. Deshalb dient das „Missverständnis der Frau“ dem Verhältnis Gott-Volk nicht als Analogie, sondern als Metapher.

4.2.2 Die Ehe (Hos 2,16-2,25)

4.2.2.1 Die Ehe im Allgemeinen

Die alttestamentliche Ehe stellt in den Büchern der Prophetie als literarisches Motiv die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk dar. Das Eheband ist ein Ausdruck für die Liebes- und Treuebeziehung. Die alttestamentliche Lebensordnung der Ehe erlaubt in manchen Fällen, dass der Mann sich für seine Frau nicht bewahrt. Das bedeutet nicht, dass die Polygamie oder die Scheidung legitimiert wird, auch wenn beide vom Gesetz im äußersten Fall oder zum Wohl der Frau toleriert werden.³³⁵ Bei der alttestamentlichen Ehe handelt es sich um keine „vollkommene“ Institution, wie die heutige christliche Auffassung der Ehe (bis dato) mindestens zu sein versucht. Deshalb wäre schwierig zu behaupten, dass das Bild der Ehe im AT einer analogen Entsprechung mit der Beziehung Gott-Volk entspricht, weil die Analogate aneinander nicht vollkommen partizipieren. Von Gott darf die Möglichkeit nicht prädiert werden, dass er eine Beziehung mit dem Menschen hat, welche Spuren der Untreue beinhaltet, weil er substanziell treu ist.³³⁶ Deshalb ist die alttestamentliche Ehe im Kontext der Prophetie im Großen und Ganzen eine Metapher und keine Analogie für das Verhältnis JHWH-Volk.

³³⁴ Vgl. MÜLLER, G. L., Katholische Dogmatik, 238-239.

³³⁵ Siehe oben 1.3.4.4.

³³⁶ Vgl. MÜLLER, G. L., Katholische Dogmatik, 239.

4.2.2.2 Die Ehe „auf ewig“

Der Prophet will die Frau „auf ewig“ antrauen (vgl. Hos 2,21). Im Gegensatz zur gewöhnlichen alttestamentlichen Eheauffassung schließt eine solche Erklärung die Möglichkeit der Scheidung aus. Die Ewigkeit einer Absichtserklärung entspricht einem Attribut Gottes, denn nur er könnte es im eigentlichen Sinne zusichern. Insofern ist die Ergänzung „auf ewig“ eine analoge Spur innerhalb der Metapher der alttestamentlichen Ehe, weil sie eine analoge Aussageweise von Gott ist, welche die Eigenschaft seiner Ewigkeit widerspiegelt.

4.2.2.3 Der *mōhar*

Die Phase der Verheiratung, bei der man den *mōhar* bestimmt, wird angedeutet. Der Prophet selbst spezifiziert den *mōhar*: Gerechtigkeit, Recht, Liebe, Erbarmen und Treue (vgl. Hos 2,21-22). Wiederum findet man hier analoge Prädikate über Gott, die an Eigenschaften Gottes anknüpfen. Diese lassen sich von der geschichtlichen Offenbarung der Gegenwart Gottes in seinem Volk ableiten³³⁷, und hinterlassen ebenso analoge Spuren in die Ehemetapher.

4.2.2.4 Die Erkenntnis

Die Frau wird nun den Herrn erkennen (vgl. Hos 2, 22b). Das Verb „Erkennen“ wird in der hebräischen Bibel u. a. verwendet, um Geschlechtsverkehr zu besagen.³³⁸ Dieser Bedeutung folgend findet die Kohabitation mit der Frau statt, und somit kommt die Eheschließung völlig zustande. In der Figuration einer legitimen sexuellen Beziehung wird nun die Verbindung JHWH-Volk dargestellt. Im NT ruft das paulinische Bild des „Ein-Fleisch-Werdens“, welches vom Apostel als „tiefes Geheimnis [...] auf Christus und die Kirche“ bezogen wird (vgl. Eph 5,32), die hoseanische Darstellung hervor. Die „Tiefe“ des Geheimnisses spricht wohl für eine ontologische Kategorie dieser Art von Verhältnis. Deshalb wäre es sinnvoll, das ephesinische Bild der Ehe als eine Analogie zu betrachten. Im Kontext aber der alttestamentlichen Ehe liegt die Motivation dieser Institution nicht sosehr auf der Verbindung oder der Liebe selbst, sondern auf der Verfolgung eines Interesses, nämlich die legitime Nachkommenschaft. Auch wenn die alttestamentliche Frau

³³⁷ Vgl. z. B. Ex 34,6; Dtn 32,4; Neh 9,17; 1Joh 4,8; MÜLLER, G. L., Katholische Dogmatik, 239.

³³⁸ Vgl. z. B. Gen 4, 1.17.25; 19,8; 24,16; 38,26; Ri 11,39; 1S 1,19; 1Kön 1,4; TOSATO, A., Il matrimonio israelitico, 46 (Fußnote 23).

dieses Interesse teilt, bleibt sie dabei in einer gewissen Ungleichheit ihrem Mann gegenüber. Es ergibt sich daraus eine gewisse Unvollkommenheit im Bild des sexuellen Akts („Erkennens“), sodass es nicht als eine analoge Widerspiegelung der Beziehung JHWH-Volk angesehen werden darf. Sonst wäre Gott einer, der die anderen mit den eigenen Interessen übervorteilt.

Wenn dieses „Erkennen“ als Gewinn einer Klarheit über jemandem verstanden wird, zielt der Text allerdings auf eine analoge Aussageweise von Gott hin. Das „Sich-zu-Erkennen-Geben“ Gottes ist eine seiner wesentlichen Eigenschaften: Gott offenbart sich, gibt sein Wesen bekannt, teilt sich selbst mit.

4.2.2.5 Die Wiederaufnahme der Prostitutionskinder

Die einst unehelichen Kinder Jesreel, Lo-Ruhama und Lo-Ammi werden vom Propheten wiederaufgenommen (vgl. Hos 2,24-25). Diese Handlung spielt auf die schon im Bild des *mōhar* spezifizierte Barmherzigkeit und Treue an. Im Bezug auf das Verhältnis JHWH-Volk besagt die Wiederaufnahme der Kinder eine Analogie zur Filiationsbeziehung zwischen Gott und den Menschen. Das geschieht nach katholischer Auffassung nicht nur auf der Ebene der Sakramente (Adoption durch die Taufe)³³⁹, sondern auch auf der Ebene des Menschenbilds (Mensch als Abbild Gottes).³⁴⁰ Gerade die ontologische Differenz zwischen Gott und Menschen, welche durch den Unterschied zwischen ehelichen und unehelichen Kindern zum Vorschein kommt, macht dieses Verhältnis der Sohnschaft wesentlich. Daher ist das Bild einer „Wiederaufnahme der Prostitutionskinder“ eine Analogie dafür.

4.2.3 Die Versklavung (Hos 3,1-5)

4.2.3.1 Die Versklavung durch den Kauf

Die Versklavung als eine Form, sich eine Frau zu nehmen, welche sich hier aus einem Kauf ergibt (vgl. Hos 3,2), bedeutet für die Frau im AT eine totale Degradierung: Sie verliert ihren rechtlichen Status, wird auf die Funktion des Wohlergehens ihres Herrn reduziert und tatsächlich als ein Objekt behandelt. Einem solchen Verhältnis darf keine Seinspartizipation von der Beziehung JHWH-Volk zugesprochen werden. Daher soll man

³³⁹ Vgl. KKK 1257-1274; Röm 8,17; Gal 4,5-7; 2P 1,4; 1 Joh 3,1.

³⁴⁰ Vgl. KKK 356-361; Gen 1,27.

sie keinesfalls als eine Analogie behandeln. Die dem Propheten durch den Kauf gelungene Sklaverei der Frau bildet folglich eine Metapher.

4.2.3.2 Die Liebe

Der Prophet wird im Rahmen dieser Zeichenhandlung aufgefordert, eine Frau so zu lieben, wie der Herr die Söhne Israels liebt (vgl. Hos 3,1). Das Ergebnis dieser Liebe ist der Kauf der Frau und die sich daraus ergebende Versklavung (vgl. Hos 3,2), welches die ursprüngliche Handlung zu verfinstern scheint. Über die Unmöglichkeit für das Bild der Versklavung, eine Analogie darzustellen, hinaus, prädiziert die Liebe im Text eine Eigenschaft Gottes, denn diese soll wie die Liebe des Herrn sein. Es handelt sich dabei um eine analoge Spur innerhalb der Versklavungsmetapher.

4.2.3.3 Das Verlangen nach Enthaltbarkeit

Der Prophet fordert die gekaufte Frau auf, enthaltsam zu bleiben (vgl. Hos 3,3). Auf eine eher geheimnisvolle Weise beschreibt dieses Bild die Absicht Gottes, den Söhnen Israels ihre Sicherheiten (König, Fürsten, Opfer, Steinmal, Efod und Terafim) wegzunehmen, um ihre Umkehr zu ermöglichen (vgl. Hos 3,4-5). Das Verlangen seitens des Propheten nach der Enthaltbarkeit der Frau zielt also auf die Freiheit von einem falschen Halt hin. Auch wenn das Ziel dieser Aufforderung auf das Wohl der Frau verweist, stoßen das Mittel dazu, nämlich das „Verlangen“, mit der von Gott geschützten Freiheit des Menschen zusammen. Gott ist keiner, der anspruchsvoll mit dem Menschen umgeht. Das würde nicht mit seiner Gerechtigkeit, seiner Güte, seiner Liebe übereinstimmen. In diesem Sinne entfällt auf das Bild des „Verlangens nach Enthaltbarkeit“ keine Kategorie einer Analogie. Das Bild fungiert vielmehr als eine Metapher für die Intention Gottes, das Volk von falschen Sicherheiten zu befreien.

4.2.4 Zusammenfassung

Die in Hos 1,1-2,15 dargestellte Form, sich eine Frau als Hure zu nehmen, ist im Allgemeinen eine Metapher. Innerhalb dieses „Makrobildes“ findet man kein analoges Element, vielleicht nur einige Spure von analogen Aussagen. Als Eigenschaft der Frau ist die Hurerei zumindest aus katholischer Sicht keine Analogie für die Natur des Menschen. Die Bilder des „Hurens mit Frauen“, der „Zeugung von Prostitutionskindern“, der „Gewalt und Strafe“, der „Bezahlung“ und des „Missverständnisses der Frau“ vollziehen ihre

Funktion als Metaphern optimal, und sollten nicht das Gewicht einer Analogie bekommen, denn in ihnen geschieht keine Teilnahme am Sein Gottes.

Die Ehe, welche in Hos 2,16-25 dargestellt wird, beschreibt im Großen und Ganzen aufgrund der „Unvollkommenheiten“ der alttestamentlichen Eheinstitution, nämlich den Möglichkeiten der Scheidung und der Polygamie, kein analoges Verhältnis zur Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk. Es handelt sich vielmehr um eine Metapher. Es gibt jedoch innerhalb dieses „Makrobildes“ wohl analoge Aspekte. Die Bilder einer „Ehe auf ewig“, eines „*mōhar* von Gerechtigkeit, Recht, Liebe, Erbarmen und Treue“, einer Erkenntnis (im Sinne der Kognition) und einer „Wiederaufnahme der Prostitutionskinder“ sind alles Elemente, welche analoge Aussageweisen über das Verhalten Gottes gegenüber dem Menschen beinhalten. Die Ehe ist also eine Metapher, in welcher aber einige analogen Bestandteile koexistieren.

Die in Hos 3 dargestellte Form, sich eine Frau als Sklavin zu nehmen, ist im Allgemeinen auch eine Metapher. Der Grund dafür ist die Inkompatibilität einer solchen Degradierung der Frau mit der Gerechtigkeit Gottes. Die einzige analoge Spur, welche man in diesem Bild finden kann, ist die ursprüngliche Aufforderung, die Frau so zu lieben, wie der Herr die Söhne Israels liebt. Deren analoger Charakter stimmt aber mit der metaphorischen Eigenschaft der Konkretisierung dieser Bitte, nämlich des Kaufs der Frau, nicht überein.

4.3 Schlussfolgerung: Vorteile einer Unterscheidung zwischen Analogie und Metapher für die exegetische Methodologie

Die oben unternommene Differenzierung von analogen und metaphorischen Elementen einiger in Hos 1-3 dargestellten Bilder erweist einige Vorteile.

Zunächst einmal werden Probleme „erspart“. Auf der Suche nach den jeweiligen Bedeutungen werden die Bilder auf ihren entsprechenden Ebenen behandelt. Falls ein Bild eine Metapher aufweist, wird seine Bedeutung aus der Perspektive der Literaturwissenschaft untersucht. Wenn ein Bild einen analogen Charakter besitzt, erforscht man es in einer philosophischen, metaphysischen Betrachtung. Es sieht aus, als ob viele Probleme, auf welche die Exegese prophetischer Bilder über Ehe und Sexualität stößt, sich

aus einer Verwechslung dieser Perspektiven ableiten lassen: Die Bilder werden nicht in ihrer jeweiligen „Natur“ behandelt.

Dies scheint das Problem der traditionellen Exegese bezüglich der „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“ der prophetischen Bücher zu sein. Die Bilder werden erstens unter einer „Ehe(makro)metapher“ verallgemeinert, und zweitens ausschließlich als in historische Bedeutungen übersetzbare Metaphern erforscht. Kaum je werden Belege analoger Aussagen herausgefunden, welche sich als literaturwissenschaftlicher Begriff nicht übersetzen oder paraphrasieren lassen, sondern auf eine ontologische Partizipation am göttlichen Sein hinweisen.

Ebenso erweist sich dieses als Problem der feministischen Exegese bezüglich „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“ der prophetischen Bücher. Trotz der Unkenntnis eines möglichen Zusammenhangs von Analogie und Exegese und einer ihrerseits eventuellen Verwerfung der Metaphysik als Grundlage der Theologie werden die verschiedenen Metaphern von einem analogen Gewicht überladen. Was vom Text als eine manchmal schockierende, gewalttätige und emotionserregende Metapher intendiert wird, um eine Beziehung oder eine Situation zu verbildlichen, könnte die feministische Exegese als ein Schaffen von Wirklichkeiten (Bekräftigung negativer Frauenstereotypen, problematische Genderbeziehungen, unterschwellige Beeinflussung der Leser) verstehen. Das gerechte Anliegen der feministischen Exegese könnte in die Gefahr einer Suche nach Antworten auf einer falschen Ebene, nämlich jener der Literaturwissenschaft geraten. Hier wird die wirklichkeitsstiftende Eigenschaft der Sprache nicht übersehen. Vielmehr wird darauf hingewiesen, dass die Probleme, mit welchen sich die feministische Exegese auseinandersetzt, der philosophischen Gotteslehre und der Anthropologie (Gender, Gewalt, Ungerechtigkeit, Autoritarismus) zugehörig sind, und deshalb in ihrem richtigen Kontext behandelt werden sollten.

Anhand dieser Unterscheidung wird ersichtlich, dass die Probleme über Menschen- und Gottesvorstellungen, welche sich aus einer Lektüre prophetischer Texte ergeben, doch eine Rolle in der Exegese spielen. Damit wird den feministischen Positionen und ihren Bemühungen ein Platz eingeräumt. Indem die analogen von den metaphorischen Elementen eines Bildes differenziert werden, wird die Metapher von einer metaphysischen Last befreit. Diese Entlastung rechtfertigt zum Teil die Motivation der traditionellen Exegese,

die Metaphern durch ihre kontextuell-geschichtlichen Bedeutungen zu ersetzen. Umgekehrt wird die Rücksicht auf mögliche analoge Elemente innerhalb einer „Makrometapher“ zur Bedingung der Möglichkeit für die Exegese, Deutungsprobleme unter einer metaphysischen Perspektive zu behandeln.

Diese Vorteile bedeuten einen Beitrag zum Verständnis zwischen beiden Schulen. Wie bewiesen wurde, liegt der Grund für die Spannung zwischen beiden Positionen nicht so sehr in der Verschiedenheit der theoretischen Annäherungen zur Metapher, sondern vielmehr auf einer geeigneten Differenzierung zwischen analogen und metaphorischen Aspekten. Wenn einmal jede Schule in den Bildern richtig trennt, was analog und was metaphorisch ist, und die entsprechenden Diskussionen auf der jeweiligen Ebene bleiben, würde sich jeder in seinen Motivationen vom anderen verstehen lassen.

Zusammenschau

Das AT kennt **drei Formen**, sich eine Frau zu nehmen. Alle drei suchen auch das Wohl der Frau, sie sind jedoch untereinander ganz verschieden. Die **Ehe** verleiht der Frau, anders als bei der **Versklavung** oder der **Prostitution**, einen rechtlichen Status, welcher gegenüber den anderen Formen einen großen Vorteil für die Frau darstellt. Die Beschäftigung mit diesem Thema bildet **einen ersten theoretischen Rahmen (Kapitel 1)**.

Beim Eheschließungsverfahren wird die Frau nicht als Objekt eines Warentausches behandelt. Vielmehr wird sie dabei zu einem Subjekt, das seinen neuen Zustand bezüglich der Person und des Vermögens selbst bestimmt. Dabei ist der **Hauptzweck die Zeugung legitimer Nachkommenschaft**. Weder die Frau selbst noch ihr Körper sind Eigentum des Mannes. Er verlangt von ihr, dass sie sich für ihn exklusiv bewahrt, weil er dadurch die legitime Nachkommenschaft zeugen kann. Dieses Interesse stimmt mit dem der Frau überein: Sie beabsichtigt ebenfalls mit der Ehe dieses Ziel zu erreichen. Die Tatsache, dass der Mann sich für seine Frau nicht bewahrt, gilt nicht absolut. Sie führt keineswegs zu einer Legitimierung der **Polygamie**, auch wenn diese vom Gesetz zum Wohl der Frau toleriert wird. Gleichfalls führt das Sich-Nicht-Bewahren des Mannes für seine Frau nicht zur Akzeptanz der **Scheidung** seitens des Mannes, obwohl diese auch vom Gesetz im äußersten Fall zugelassen wird.

Diese Untersuchung verbirgt nicht die damalige Inferioritätsstellung der Frau gegenüber dem Mann. Sie beschreibt vielmehr die Differenzierung zwischen diesem Phänomen und der damit leicht zu verwechselnden Prostitution und Versklavung und bekräftigt die Idee, dass die Ehe in Israel keine degradierende Instanz, sondern ein Schutz vor den damaligen Gefahren und ein, wenn auch noch unvollkommenes, **Werkzeug zur Emanzipation** der Frau ist.

Im **Kapitel 2** werden die Ergebnisse der vorigen Untersuchung auf den Text **Hos 1-3 appliziert**. Eine **erste Lektüre** des Textes findet die in Hos 1, 2 und 3 jeweils existierenden Formen, sich eine Frau zu nehmen, heraus. Aus dieser wird der folgende Schluss gezogen: Jedes Kapitel behandelt eine eigene Art der Mann-Frau-Beziehung. Deshalb scheint zu diesem Zweck die Bezeichnung „Ehemotiv“ unglücklich zu sein. Zuerst nimmt sich der

Prophet in Hos 1-2,15 eine Frau als Hure. Dann heiratet er diese Frau in Hos 2,16-25. Schließlich nimmt sich der Prophet in Hos 3 eine Frau als Sklavin.

Ein **zweiter theoretischer Rahmen (Kapitel 3)** erforscht die **Metapher** und die **Analogie**. Beide sind Begriffe, die eine gewisse Verwandtschaft aufweisen; sie sind jedoch verschiedener Natur.

Aus einer **literaturwissenschaftlichen** Sicht konstituiert die **Metapher** eine rhetorische Figur im Rahmen bildlicher Rede. Sie dient nicht nur zum Schmücken der Sprache sondern auch zur kognitiven Vermittlung. Durch Anregung der Vorstellungskraft und Auslösung von Emotionen fungiert die Metapher als Miteinbeziehung der nicht streng wissenschaftlichen Bereiche des menschlichen Geistes in die Sprache. In der Metapher werden uneigentliche Bedeutungen eines Wortes verwendet, indem eine **Übertragung** von einem Herkunftsbereich auf einen Zielbereich zustande kommt. Im Sinne ihrer „**Uneigentlichkeit**“ stehen die Metaphern in einer Spannung zwischen Kreativität und Konvention. Im metaphorischen Prozess liegt eine **Substitution** vor. Da aber vor allem in den dichterischen Metaphern die Richtungen dieser Übertragung alternieren, **interagieren** vielmehr im metaphorischen Vorgang beide Bereiche.

In Anbetracht der **Metaphysik** analysiert Aristoteles die **Analogie**. Nach dieser entwirft er eine Erkenntnislehre, welche die Extreme der Univozität und der Äquivozität bestreitet. Thomas von Aquin und später Thomas de Vio Cajetan rezipieren die aristotelische Analyse über die Analogie und unterscheiden zwischen der „geometrischen“ Analogie (*convenientia* bzw. *analogia proportionalitatis*), als Verhältnis von Bezügen, und der „attributiven“ Analogie (*convenientia porportionis* bzw. *analogia attributionis*), als Partizipation an einer Vollkommenheit. Suárez differenziert innerhalb der letzten zwischen „intrinsisch“ und „extrinsisch“, je nach dem, ob diese Partizipation wesentlich ist oder nicht. Eine *analogia attributionis intrinseca* ist daher die *analogia entis*, die **Partizipation des Seienden am Sein Gottes**. Diese ermöglicht eine wertvolle Erkenntnis Gottes, weil Gott aus den Vollkommenheiten der Geschöpfe weder univok noch äquivok, sondern analog Prädikate zugesprochen werden können. Ein solcher Vorgang erkennt zwar die große Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, aber zugleich die „je-größere“ Unähnlichkeit zwischen ihnen (IV. Laterankonzil). Diese Aussage beschützt die Transzendenz Gottes vor der Gefahr eines theologischen Rationalismus. Die protestantische Kritik an der *analogia entis*

scheint diese konziliare Auffassung übersehen zu haben. Jedoch erscheint eine derartige analoge Erkenntnis Gottes, die sich aus der Selbstbezeugung Gottes erschließt, nämlich die *analogia fidei*, als ein notwendiges Pendant zur katholischen Position.

Das **Kapitel 4** enthält eine **zweite Lektüre** des Textes, diesmal aber auf der Suche nach **metaphorischen und analogen Elementen** der in Hos 1-3 auftauchenden **Bilder**, indem die Erkenntnisse des vorigen Kapitels **appliziert** werden. Die in **Hos 1,1-2,15** dargestellten Bilder der „**Hurerei** der Frau“, des „Hurens mit Frauen“, der „Zeugung von Prostitutionskindern“, der „Gewalt und Strafe“, der „Bezahlung“ und des „Missverständnisses der Frau“ sind Metaphern, weil diese ihre Funktion gerade als Metaphern optimal vollziehen. Sie sollten nicht das Gewicht einer Analogie bekommen, denn in ihnen geschieht keine Teilnahme am Sein Gottes. Die **Ehe** in **Hos 2,16-25** beschreibt im Großen und Ganzen aufgrund der „Unvollkommenheiten“ der alttestamentlichen Institution (Scheidung und Polygamie) kein analoges Verhältnis zur Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk. Es handelt sich um eine Metapher. Die Bilder einer „Ehe auf ewig“, eines „*mōhar* von Gerechtigkeit, Recht, Liebe, Erbarmen und Treue“, einer „Erkenntnis (im Sinne der Kognition)“ und einer „Wiederaufnahme der Prostitutionskinder“ beinhalten analoge Aussageweisen über das Verhalten Gottes gegenüber dem Menschen. Die Ehe ist dann eine Metapher, in welcher aber einige analoge Bestandteile koexistieren. Die **Versklavung** in **Hos 3** ist im Allgemeinen auch eine Metapher, denn eine Degradierung der Frau ist mit der Gerechtigkeit Gottes nicht kompatibel.

Aus dieser Lektüre ergeben sich einige **Vorteile**. **Erstens** werden den Auslegern Probleme „erspart“. Die Bilder werden auf ihren entsprechenden Ebenen behandelt. Viele exegetische Probleme bezüglich prophetischer Bilder über Ehe und Sexualität dürften sich aus einer Verwechslung dieser Ebenen ableiten lassen: Die Bilder werden nicht gemäß ihrer jeweiligen „Natur“ behandelt.

Dies könnte das Problem der **traditionellen Exegese** bezüglich der „Ehe- und Geschlechtermetaphorik“ der prophetischen Bücher sein. Nicht nur **verallgemeinert** sie die Bilder unter einer „Ehemetapher“, sie **übersetzt** diese in **historische Bedeutungen**. Ebenso erweist sich dies als Problem der **feministischen Exegese**. Trotz der Unkenntnis eines möglichen Zusammenhangs von Analogie und Exegese werden die Metaphern mit einem

analogen Gewicht **überladen**. Was vom Text als Metapher intendiert wird, könnte die feministische Exegese als ein **Schaffen von Wirklichkeiten** (Bekräftigung **negativer Frauenstereotypen, problematische Genderbeziehungen, unterschwellige Beeinflussung der Leser**) verstehen. Das Anliegen der feministischen Exegese ist gerecht, es könnte aber Gefahr laufen, nach Antworten auf einer falschen Ebene zu suchen. Die Probleme, mit denen sich die feministische Exegese auseinandersetzt (**Gender, Gewalt, Ungerechtigkeit, Autoritarismus**), gehören der philosophischen Gotteslehre und der Anthropologie an. Sie könnten deshalb in einem **ihnen geeigneten Kontext** behandelt werden.

Zweitens bedeutet diese Unterscheidung eine Rechtfertigung der jeweiligen Anliegen. Die sich aus den prophetischen Texten ergebenden Probleme über Menschen- und Gottesvorstellungen sollen nicht unberücksichtigt bleiben. Das wird durch diese **Unterscheidung** klar. Damit wird den feministischen Positionen und ihren Bemühungen ein Platz eingeräumt. Indem in einem Bild die analogen von den metaphorischen Elementen unterschieden werden, wird einerseits die Metapher von einer metaphysischen Last befreit. Diese **Entlastung** rechtfertigt das Ersetzen der Metaphern durch ihre kontextuell-geschichtlichen Bedeutungen seitens der traditionellen Exegese. Andererseits wird die **Rücksicht** auf die mögliche Existenz analoger Elemente in einer „Makrometapher“ zur Bedingung der Möglichkeit für die Exegese, Deutungsprobleme unter einer ontologischen Optik zu behandeln.

Drittens kann diese Unterscheidung, wie erwartet, einen Beitrag zur **Überbrückung** der Positionen beider Schulen leisten. Es wird der Schluss gezogen, dass der Ursprung der Spannung zwischen beiden Exegesen nicht so sehr in der Verschiedenheit der zugrundeliegenden Metapherntheorien, sondern vielmehr auf einer **geeigneten Differenzierung** zwischen analogen und metaphorischen Aspekten beruht. Wenn einmal jede Schule in den Bildern richtig trennt, was analog und was metaphorisch ist, was von einem literaturwissenschaftlichen und was von einem metaphysischen Rahmen determiniert wird, und die entsprechenden Diskussionen auf der jeweiligen Ebene bleiben, würde vielleicht jeder den anderen in seinen Motivationen **besser verstehen**.

Die Ergebnisse dieser Vorgehensweise beim Text Hos 1-3 könnten zu einer Anwendung auf andere Texte der prophetischen Bücher führen. Offen bleiben die Folgen einer

methodologischen Unterscheidung zwischen analogen und metaphorischen Aspekten in anderen Texten, in denen Bilder über Ehe und Sexualität dargestellt werden, wie z. B. Hos 4-14; Jer 2-4; Jes 40-55; 56-60; Ez 16; 23. Dies würde einer eingehenderen Untersuchung bedürfen.

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|------|--|
| AT | Altes Testament |
| DH | Kompendium der Glaubensbekenntnis und kirchlichen Lehrentscheidungen (Denzinger-Hünemann) |
| KKK | Katechismus der Katholischen Kirche |
| NT | Neues Testament |
| THAT | Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament |
| TWAT | Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament |
| ZAW | Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft |

Bibliographie

- ABMA, Richtsje, Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3), in: VAN BEKKUM, W. J. [u. a.] (Hrsg.), *Studia Semitica Neerlandica*, Assen 1999.
- ANDERSEN, F. I., FREEDMAN, D. N., Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary, in: ALBRIGHT, W. F./ DERS. (Hrsg.), *The Anchor Bible*, Band 24, New York 1980.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*, übers. u. hr. von SCHWARZ, Franz F., Stuttgart 1976.
- , *Nikomachische Ethik*, übers. u. hr. von WOLF, Ursula, Reinbek bei Hamburg 2008².
- , *Poetik*, übers. u. hr. von FUHRMANN, Manfred, Stuttgart 1982.
- , *Rhetorik*, übers. u. hr. von SIEVEKE, Franz G., München 1980.
- BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1982⁶.
- BEN ZVI, Ehud, Hosea, in: KNIERIM, R. P. [u. a.] (Hrsg.), *The Forms of the Old Testament*, Band XXIA/1, Grand Rapids [u. a.] 2005.
- BLACK, Max, *Die Metapher*, in: HAVERKAMP, A., *Theorie der Metapher* (Hrsg.), Darmstadt 1996², 55-79.
- BRENNER, Athalya, Introduction, in: DERS. (Hrsg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, *Feminist Companion to the Bible* 8, Sheffield 1995, 21-37.
- COENEN, Hans Georg, *Analogie und Metapher: Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede*, Berlin [u. a.] 2002.
- DAVIES, Graham I., Hosea, in: WHYBRAY, R. N. (Hrsg.), *Old Testament Guides*, Sheffield 1993.
- DELCOR, M., JENNI, E., שָׁלַח, in: JENNI, E./ WESTERMANN, C. (Hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band II, Gütersloh 1975, 909-916.
- DÍAZ DORRONSORO, Rafael, La analogía, in: FERNÁNDEZ, F./ MERCADO, J. A. (Hrsg.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html> (Stand: 3. März 2017).
- , La predicación de los nombres de Dios: analogia entis vs. analogia Christi, in: FERNÁNDEZ, F./ MERCADO, J. A. (Hrsg.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia_entis/Analogia_entis.html (Stand: 3. März 2017).
- DOMÍNGUEZ PRIETO, Pablo, *La analogía teológica*, Madrid 2009 (= *Studia Theologica Matritensia* 15).
- ERLANDSSON, S., שָׁחַח, in: BOTTERWECK, G. H./ RINGGREN, H. (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band II, Stuttgart [u. a.] 1986, 612-619.
- EXUM, Jo Cheryl, *Prophetic Pronography*; in: CLINES, David J. A./ DAVIES, Philip R. (Hrsg.); *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 215: *Gender, Culture, Theory* 3; Sheffield 1996, 101-128.

- FREVEL, Christian, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs: Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographische Aspekten der Ascheradiskussion, in: HOSSFELD, Frank-Lothar/ MERKLEIN, Helmut (Hrsg.), Bonner Biblische Beiträge, Band 94/2, Weinheim 1995.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis, *Teología Natural*, Pamplona 2008⁶.
- GEMOLL, Wilhelm, μεταφορά, in: DERS. (Hrsg.), Griechisch-Deutsches Schul- und Hanwörterbuch, Wien 1991⁹, 500.
- HIERONYMUS, *Commentaria in Osee prophetam*, in: MIGNE, J. P. (Hrsg.), *Divinae Bibliotheca Pars Prima: Hieronymi Opera*, 9 [Patrologia: Series Latina, XXV], Paris 1845, 823.
- JEREMIAS, Jörg, Der Prophet Hosea, in: KAISER, Otto/ PERLITT, Lothar (Hrsg.), Das Alte Testament Deutsch, Teilband 24/1, Göttingen 1983.
- JÜNGEL, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977².
- KOHL, Karin, *Metapher*, Stuttgart [u. a.] 2007.
- KORNFELD, W., RINGGREN, H., עֵבֶד, in: RINGGREN, H./ FABRY, H.-J. (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band VI, Stuttgart [u. a.] 1989, 1179-1204.
- LUZ, Ulrich, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014.
- MACE, David R., *Hebrew Marriage: a sociological study*, London 1953.
- MAYS, James Luther, *Hosea: A Commentary*, in: Old Testament Library, London 1969.
- MOUGHTIN-MUMBY, Sharon, Sexual and Marital Metaphors in *Hosea, Jeremiah, Isaiah* and *Ezekiel*, in: ADAMS, M. McC. [u. a.] (Hrsg.), Oxford Theological Monographs, Oxford 2008.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Katholische Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1998³.
- PANNENBERG, Wolfhart Ulrich, Analogie und Doxologie, in: DERS. (Hrsg.), Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 181-201.
- PLATON, *Der Staat*, übers. u. hr. von VRETSKA, Karl, Stuttgart 1982.
- PLAUTZ, Werner, Die Form der Eheschließung im Alten Testament, in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 76 (1964), 298-318.
- , Monogamie und Polygynie im Alten Testament, in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 75 (1963), 3-27.
- QUINTILIANUS, Marcus Fabius, *Ausbildung des Redners*, Zweiter Teil: Buch VII-XII, übers. u. hr. von RAHN, Helmut, Darmstadt 1995³.
- RICHARDS, Ivor Armstrong, Die Metapher, in: HAVERKAMP, Anselm (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996², 31-52.
- RINGGREN, H., עֵבֶד, in: BOTTERWECK, G. H./ DERS./ FABRY, H.-J. (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band V, Stuttgart [u. a.] 1986, 994-997.
- SCHMAUS, Michael, *Katholische Dogmatik*, 1. Band, München 1960⁶.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Ehe und Ehescheidung vom Beginn der Schöpfung her gesehen, in: GÜTHOFF, Elmar/ HAERING, Stephan (Hrsg.), *Ius quia iustum*: Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag, Kanonische Studien und Texte, Band 65, Berlin 2015, 949-980.
- SETEL, T. Drorah, Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea, in: RUSSELL, L. M. (Hrsg.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford 1995, 86-95.

- SHERWOOD, Yvonne, The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective; in: CLINES, David J. A./ DAVIES, Philip R. (Hrsg.); Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 212: Gender, Culture, Theory 2; Sheffield 1996.
- STIENSTRA, Nelly, YHWH is the Husband of his People: Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation, Kampen 1993.
- THOMAS VON AQUIN, *De principiis naturae*, übers. u. komm. von HEINZMANN, Richard, Stuttgart [u. a.] 1999.
- , *Summa contra gentiles*, übers. u. hr. von ALBERT, K./ALLGAIER K./DÜMPELMANN L. [u. a.], 1. Band, Darmstadt 2009³.
- , *Summa theologica*, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, 1. Band, Graz [u. a.] 1982³.
- , *Summa theologica*, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, 2. Band, Salzburg [u. a.] 1934.
- TÖRNKVIST, Rut, The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hos 1-3, in: Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies, A. Women in Religion 7, Uppsala 1998.
- TOSATO, Angelo, Il matrimonio israelitico: una teoria generale, in: Analecta Biblica. Investigationes scientificae in res biblicas, Band 100, Rom 2001.
- , Matrimonio e famiglia nell antico Israele e nella Chiesa primitiva, Soveria Mannelli 2013.
- DE VAUX, Roland, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Band 1, Freiburg [u. a.] 1964².
- WACKER, Marie-Theres, Figuration des Weiblichen im Hosea-Buch, in: KLAUCK, Hans-Josef/ ZENGER, Erich (Hrsg.), Herders Biblische Studien, Band 8, Freiburg [u. a.] 1996.
- WOLFF, Hans Walter, Hosea: A Commentary the Book of the Prophet Hosea, in: CROSS, F. M. Jr. [u. a.], Hermeneia — A Critical and Historical Commentary on the Bible, Philadelphia 1974.
- YEE, Gale A., Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation, in: ROBERTS, J. J. M./ TALBERT, Charles (Hrsg.), Dissertation Series (Society of Biblical Literature), Band 102, Atlanta 1987.
- , Hosea, in: NEWSOM, C. A./ RINGE, S. H. (Hrsg.), The Womens's Bible Commentary, London 1992, 195-202.

Abstracts

Das sogenannte „Ehemotiv“ im Buch Hosea wird in der Exegese meistens als eine Metapher für die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk betrachtet. Während diese Verbildlichung für die traditionelle Forschung in historische Gegebenheiten übersetzbar ist, nimmt die feministische Exegese vor allem das Genderproblem einer Verstärkung negativer Frauenstereotypen wahr. Diese Arbeit versucht beide Positionen zu überbrücken, indem eine neuartige Lektüre des Textes unternommen wird: In den in Hos 1-3 vorkommenden Bildern über Ehe und Geschlechter wird zwischen metaphorischen (literaturwissenschaftlichen) und analogen (philosophischen, metaphysischen) Elementen unterschieden. Eine solche Differenzierung „befreit“ einerseits die Metapher von einem „analogen“ Ballast, welcher ihr nicht unbedingt zugesprochen werden muss. Andererseits ermöglicht sie den Bildern, über die geschichtlichen Hintergründen hinaus eine neue Deutungsperspektive zu bekommen. Zuerst wird die alttestamentliche Lebensordnung der Ehe klar untersucht, um dann die Bilder richtig auslegen zu können. Dann werden Analogie und Metapher auf ihren jeweiligen Ebenen definiert, damit abschließend die Differenzierung im Text vorgenommen werden kann.

The so-called ‘marriage motif’ in Hosea is, in exegesis, frequently considered as a metaphor for the relationship between YHWH and his people. For the traditional scholar this image can be translated into historical fact, whereas feminist approaches perceive the reinforcement of negative female stereotypes as a gender issue. The following thesis attempts to bridge the gulf between the two positions: metaphorical (as in literature studies) elements in the imagery in Hos 1-3 differ from the analogical (as in philosophy, metaphysics). This distinction ‘alleviates’ the metaphor from a ‘ballast’, which must not be necessarily attributed to it. On the other hand it enables the images to gain a new meaning perspective beyond historical background. In the first instance, an investigation of the institution of marriage in OT is intended to accurately interpret the imagery. Analogy and metaphor are then defined in their respective planes to examine this differentiation in the text.