

## Aspekte des Redens von Gott bei Hosea \*

Von Hans-Winfried Jüngling, S. J.

Ein zu einiger Berühmtheit gelangtes Exemplum „konkreter Lyrik“ stammt von dem 1925 in Wien geborenen Dichter Ernst Jandl. Es trägt die Überschrift „ottos mops“<sup>1</sup> und lautet:

ottos mops trotzt	otto holt koks	ottos mops klopft
otto: fort mops fort	otto holt obst	otto: komm mops komm
ottos mops hopst fort	otto horcht	ottos mops kommt
otto: soso	otto: mops mops	ottos mops kotzt
	otto hofft	otto: ogottogott

In diesem sprachlichen Gebilde wird mit Wörtern, die den Vokal o enthalten, gespielt. Doch das Experiment mit der Sprache ist nicht nur Spiel, es schwingt zwischen Heiterkeit und Ernst. In diesem Gedicht kommt „Gott“ vor, und zwar auf eine entlarvende Weise. Wenn ottos mops kotzt, sagt otto: ogottogott. Nun ist es durchaus nicht heiter, wenn eine Kreatur leidet, oder auch sich nur unwohl fühlt – otto reagiert dennoch schnodderig darauf mit ogottogott. Das sprachliche Gebilde von Ernst Jandl macht bewußt, was in unserem alltäglichen Reden vorgeht. Es gibt viele Wortkombinationen mit dem Element „Gott“, die in die Banalität alltäglicher Redeweise abgesunken sind, so daß sie auch von denen verwendet werden, denen das Wort „Gott“ und die damit intendierte Wirklichkeit gar nichts mehr bedeutet. Obwohl unsere Alltagssprache noch eine Vielzahl von Wendungen mit dem Wort Gott kennt, – ernsthaftes, um

---

\* Die folgenden Ausführungen sind die für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Rahmen einer Festakademie zur Eröffnung des Studienjahres 1978/79 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Theologische Fakultät – Frankfurt am Main, am 16. Oktober 1978 gehalten wurde. Der Anlaß für diesen Vortrag ließ keine ins Einzelne gehende Diskussion der hier vertretenen Thesen mit anderen Auffassungen zu. Einiges zur Diskussion ist in den Anmerkungen nachgetragen. Auch ohne ausdrücklichen Verweis wird der Fachkollege bemerken, wie sehr sich die folgenden Ausführungen, deren ursprünglicher Stil als Rede beibehalten wurde, auf die Arbeiten zur prophetischen Literatur so bedeutender Forscher wie Hans Walter Wolff und Walther Zimmerli stützen.

<sup>1</sup> E. Jandl, *Der künstliche Baum* (Neuwied 1970) 58. Das Gedicht findet sich z. B. in den verbreiteten Anthologien deutscher Lyrik: *Th. Echtermeyer*, *Deutsche Gedichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Neugestaltet von *Benno von Wiese* (Düsseldorf, erweit. Neuausgabe 1973) 664, und *K. O. Conrady* (Hrsg.), *Das große deutsche Gedichtbuch* (Kronberg/Ts., 1977) 978.

die Bedeutungsfülle dieses Wortes wissendes, um sie ringendes Verwenden des Wortes ist in unserer Gegenwart selten<sup>2</sup>.

Ganz anders die Bibel, ganz anders das Alte Testament, von dem ich nun im besonderen sprechen möchte. Im vierten Kapitel des Buches Deuteronomium<sup>3</sup> findet sich der Satz: „Wenn sie (scil. die Völker) dieses Gesetzeswerk kennenlernen, werden sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk. *Denn welche große Nation hätte Götter, die ihr so nah sind, wie Jahwe, unser Gott uns nah ist, wo immer wir ihn anrufen?* Oder welche große Nation besäße Gesetze und Rechtsnormen, die so sachgemäß sind wie

<sup>2</sup> Diesem Datum, das die Schwierigkeit des Glaubens an Gott in einer naturwissenschaftlich-technisch bestimmten Welt spiegelt, korrespondieren zahlreiche Arbeiten mit dem Thema „Reden über Gott“ von seiten derer, die berufsmäßig von Gott zu sprechen haben. Die Arbeiten suchen aber nicht nur dem Faktum der Absenz der Größe „Gott“ in der Sprache zu begegnen, sondern nehmen in besonderer Weise die Herausforderung durch die analytische Philosophie mit ihrer grundsätzlichen Bestreitung sinnvoller Sätze über Gott an. Einige Arbeiten aus den letzten Jahren, die das Reden über Gott theoretisch zu rechtfertigen suchen, seien hier genannt: *W. A. de Pater*, Theologische Sprachlogik (München 1971); *ders.*, Wissenschaftstheoretisches zu Theologie und Glauben: *Linguistica Biblica* 37 (Mai 1976) 69–102; *J. Splett*, Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott (Frankfurt 1973); *B. Welte*, Religiöse Sprache, in: *ders.*, Zeit und Geheimnis (Freiburg/Basel/Wien 1975 159 ff.); *H. von Stietencron* (Hrsg.), Der Name Gottes (Düsseldorf 1975); *F. Ricken*, Sind Sätze über Gott sinnlos? Theologie und religiöse Sprache in der analytischen Philosophie, in: *K.-H. Weger* (Hrsg.), Religionskritik (München 1976) 101–127; *J. Tract*, Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott (Göttingen 1977); *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977); *H. Fries*, / *Kl. Hemmerle*, / *W. A. de Pater*, / *E. Zenger*, Möglichkeiten des Redens über Gott (Düsseldorf 1978). – Es ist hier nicht der Ort, in die durch die angeführten Arbeiten bestimmte Diskussion einzugreifen. Die vorliegende Arbeit will zunächst nichts anderes als das Wort der Schrift über Gott erneut zu Gehör bringen. Sie liegt damit auf der Linie ähnlicher Arbeiten, in denen Alttestamentler zu dem Problemkomplex des Redens über Gott, der nur interdisziplinär, in der Zusammenarbeit von Religionswissenschaftlern, Philosophen, systematischen Theologen und Bibelwissenschaftlern bewältigt werden kann, ihren Beitrag geleistet haben. Vgl. *W. Zimmerli*, Die Bedeutung der großen Schriftprophetie für das alttestamentliche Reden von Gott, in: *ders.*, Studien zur atl. Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze Bd. II (München 1974) 55–72; *J. Coppens* (Hrsg.), La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes (Leuven/Gembloux 1976).

<sup>3</sup> Das auch für den unbefangenen Leser eindringliche Kapitel, bei dessen Analyse die Kritik in ihrem Urteil aber dennoch zwischen den Extremen als eines „unförmigen Redekonglomerats“ (*G. von Rad*, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium [Göttingen 1964] 37) und einer Rede von seltener Geschlossenheit, eines Textes „aus einem Guß“ (*N. Lohfink*, Höre, Israel. Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium [Düsseldorf 1965] 92) schwankt, ist zuletzt von *G. Braulik*, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik, erhoben aus Deuteronomium 4, 1–40 (Rome 1978) untersucht worden. B. stellt mit großer Umsicht die in diesem Text verwendeten Stilmittel heraus, so daß sich das Urteil über ihn als einer literarischen Einheit zu bestätigen scheint. Es ist allerdings zu hoffen, daß die Auseinandersetzung mit den literarkritischen Thesen, wie sie bezgl. Dtn 4 *S. Mittmann*, Deuteronomium 1, 1–6, 3, literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (Berlin/New York 1975), bes. 115–124, vorgetragen hat, bald vorgelegt wird. Zur stilistischen Erklärung des Numeruswechsels, der auch bei Mittmann als Kriterium für die Schichtung des Textes dient, vgl. Braulik 146–150.

alles in dieser Weisung, die ich euch heute vorlege?“ (Dtn 4, 6b–8). Dieser Text, als Rede des Mose an Israel, das im Begriffe steht, den Jordan zu überqueren und das Land in Besitz zu nehmen, formuliert, stellt nichtsdestoweniger einen Endpunkt in der alttestamentlichen Überlieferung dar. Die fiktive Rede, an den Anfang der Geschichte Israels zurückverlegt, will in einer sehr viel späteren Stunde, da Israel als selbständige politische Größe aufgehört hat zu existieren, zur Beobachtung des wohl schon abgeschlossen vorliegenden Gesetzes (vgl. 4, 2a) ermutigen. Sie tut das, indem sie auf die Sachgemäßheit der Thora verweist, die sogar die Völker, so sie von der Thora Kenntnis erhalten, anerkennen werden. Aber noch mehr: die Völker werden erstaunt feststellen, daß diesem Volk Jahwe, sein Gott, nah ist, wie es unter den sprechenden Völkern nicht vorstellbar ist. Der Satz ist eine im Kreis Israels formulierte Vorwegnahme der Reaktion der Völker auf das Phänomen Israel<sup>4</sup>. Der Satz „Welche große Nation hätte Götter, die ihr so nah sind, wie Jahwe, der Gott Israels, diesem Volk nahe ist“ scheint mir aber auch dem Eindruck Worte zu leihen, der sich dem aufmerksamen Leser des Alten Testaments aufdrängen muß in einer Zeit, da Menschen nur zaghaft, verschämt, kritisch verantwortet das Wort „Gott“ in den Mund nehmen oder es als Element banaler Redeweisen in ihrem Wortschatz transportieren. Dabei mag dieser Satz bei modernen Leser weniger von Bewunderung als Verwunderung und Befremden bestimmt sein.

Dem Alten Testament ist das Wort „Gott“ nah. Auf jeder Seite ist der Leser/Hörer mit diesem Wort konfrontiert. Das ist klar. Dennoch scheint es mir gut, sich des Ausmaßes des alttestamentlichen Redens von Gott zu vergewissern. Für die hebräische Bibel besitzen wir dank der Arbeit des Baseler Alttestamentlers und Hebraisten Ernst Jenni zuverlässiges statistisches Material, das es rechtfertigt zu sagen<sup>5</sup>: die hebräische Bibel redet von nichts anderem so oft wie von Gott. Das gewöhnliche Wort für Gott lautet <sup>ʾ</sup>lōhīm. Es ist 2600mal belegt. Nach dem Wort „Sohn“ (ben: 4929mal) ist dieses Wort das zweithäufigste Substantiv des hebräischen Teils der Bibel. Bezieht man in die Rechnung andere, nicht so häufig belegte Worte für „Gott“ ein (<sup>ʾ</sup>lōah: 58mal; <sup>ʾ</sup>el: 238mal) und stellt auch die aramäischen Teile des Alten Testaments in Rechnung (<sup>ʾ</sup>lāh: 95mal), so ergeben sich fast dreitausend Belege für das Appellativum „Gott“ (genau: 2991). Doch

<sup>4</sup> Zu Dtn 4, 5–8 vgl. besonders *G. Braulik*, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5–8, in: ders., Studien zum Pentateuch (Fs. W. Kornfeld) (Wien/Freiburg/Basel 1977) 165–195; bes. 181–187.

<sup>5</sup> *E. Jenni*, Statistischer Anhang, in: ders., *C. Westermann* (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), Bd. II (München/Zürich 1976) 531–542. Die Zahlen sind dieser Statistik entnommen, doch sind auch die Angaben in den Artikeln <sup>ʾ</sup>el Gott und <sup>ʾ</sup>lōhīm Gott von *W. H. Schmidt*, THAT Bd. I (München/Zürich 1971) Sp. 142 bzw. Sp. 154, berücksichtigt.

typischer für das Alte Testament ist ein anderer Sachverhalt: Das Alte Testament spricht von Gott, wenn es seinen Namen nennt: Jahwe. Der Gottesname steht in der Tabelle der häufigsten hebräischen Wörter mit fast 7 000 Belegen (genau: 6 828mal) an siebenter Stelle. Häufiger bezeugt als der Gottesname Jahwe sind nur das Wörtchen „und“, der Artikel und einige Präpositionen. Weder ein Verbum noch ein Substantiv findet sich so oft wie der Gottesname. Rein statistisch ist belegbar: Das Alte Testament spricht von Gott, und zwar von nichts anderem so aufdringlich häufig wie von Gott. So nah Gott ist, so schwer zu fassen ist er jedoch. Von der Quantität der Belege für das Substantiv „Gott“ und den Gottesnamen „Jahwe“ sollte man erwarten, daß es einfach sei, das zentrale Thema des Alten Testaments, seine Mitte zu bestimmen: der unter seinem Namen bekannte Gott. Doch ein Datum der jüngeren Forschungsgeschichte der alttestamentlichen Wissenschaft belehrt eines anderen. Gerade an der Frage nach der Mitte des Alten Testaments, deren Beantwortung über die Gestalt einer Theologie des Alten Testaments entscheidet, haben sich in der jüngeren und jüngsten Vergangenheit nicht unerhebliche Kontroversen entzündet. Ist eine Theologie des Alten Testaments an dem theologischen Stichwort „Bund“<sup>6</sup> oder an den Begriffen „Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft“<sup>7</sup> zu orientieren? Hat als Grundlage für eine Theologie des Alten Testaments der „offenbare Name“ Gottes zu gelten?<sup>8</sup> Oder ist eine Theologie des Alten Testaments über-

<sup>6</sup> So *W. Eichrodt*, *Theologie des Alten Testaments*, Tl. I: Gott und Volk (Stuttgart/Göttingen 1968). – Beim gegenwärtigen Stand der Forschung ist es unmöglich, das Wort *berît*, gemeinhin als „Bund“ wiedergegeben, zum Ausgangspunkt einer Theologie des AT zu machen, zu umstritten sind die im Zusammenhang mit diesem Wort vertretenen Thesen. Zwei Gesichtspunkte waren für die neuere, seit zwei Jahrzehnten geführte Diskussion von Gewicht: (1) der Vergleich alttestamentlicher „Bundestexte“ mit altorientalischen Vertragstexten. Grundlegend für diese Sicht der Dinge im deutschsprachigen Raum war *K. Baltzer*, *Das Bundesformular* (Neukirchen 1960), der unabhängig von *G. E. Mendenhall*, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, BA 17 (1954) 26–46, 50–76, zu ähnlichen Ergebnissen wie dieser gelangte. Die damit in der Forschung ausgelöste Euphorie wurde bald durch äußerst kritische Stimmen gedämpft. (2) Die Arbeiten von *E. Kutsch* – eine für viele: Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament (Berlin/New York 1973) (BZAW 131) – plädieren energisch für eine Übersetzung des hebräischen Wortes *berît* als „Verpflichtung“. Die Diskussion – keineswegs abgeschlossen – spiegelt sich in den Artikeln von *M. Weinfeld* (ThWAT [Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1974 (1972)] I Sp. 781–808) und *E. Kutsch* (THAT [München/Zürich 1971] I Sp. 339–352) zum Wort *berît*. – Ein solider Führer durch den Wirrwarr der verschiedenen Positionen findet sich nun in dem vollständig neu geschriebenen Werk von *Dennis J. McCarthy*, *Treaty and Covenant* (Rome 1978) (AnBib 21 A), vgl. bes. 13–24.

<sup>7</sup> So *G. Fohrer*, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments* (Berlin/New York 1972) bes. 95 ff.

<sup>8</sup> *W. Zimmerli*, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972) (bes. 12 ff.; *ders.*, *Erwägungen zur Gestalt einer alttestamentlichen Theologie*, in: *Studien zur atl. Theologie und Prophetie*. Gesammelte Auf-

haupt nicht systematisch um ein theologisches Grundwort zu organisieren, sondern hat man für die „legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament“, „die Nacherzählung“, das „rechte Nachsprechen dieser Geschichtszeugnisse“, zu halten, wie das Gerhard von Rad auf so eindrucksvolle Weise getan hat? <sup>9</sup>

sätze II (München 1974) 27–54. – Einen ähnlichen Ansatzpunkt vertritt *A. Deissler*, Die Grundbotschaft des Alten Testaments (Freiburg/Basel/Wien 1972).

<sup>9</sup> *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments. Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels (München 1962) 134 f. – Zur forschungsgeschichtlichen Stellung der Konzeption einer atl. Theologie durch von Rad, vgl. *W. H. Schmidt*, „Theologie des Alten Testaments“ vor und nach Gerhard von Rad: VF, Beihefte zu „Evangelische Theologie“, 17 (1972), 1–25. – Jeder Entwurf einer atl. Theologie hat es heute verschärft mit dem Problem zu tun, wie sich die Vielfalt der Theologien in den historisch-kritisch heraushebbaren Überlieferungskomplexen mit der Einheit einer atl. Theologie vereinbaren läßt. Das ist schwieriger zu bewerkstelligen, als es die der Problematik sehr bewußten Ausführungen *W. Zimmerli* in dem Beitrag zur von Rad-Festschrift vermuten lassen: „Alttestamentlicher Glaube ist . . . nicht schon erfaßt, wo die Ströme, die in seinem Erzählen zusammengekommen sind, zutreffend und nach ihren Ursprüngen gesondert beschrieben werden. Er ist es erst da, wo durch all das vielgestaltige Reden hindurch der Eine zu Gesicht gebracht ist, welcher der Eine bleibt, wenn auch die von ihm berichteten Überlieferungen im Laufe der Zeit ganz neue Aspekte eröffnen. . . . Nicht so, daß der Glaube Israels nun ungeschichtlich flächig zu einem Lehrgebäude zusammenkonstruiert würde, sondern so, daß der ganze Lauf der Geschichte und der aus dieser entlassenen Traditionen darin Raum hat und doch dabei die Mitte, der Eine, in seinem Namen Bezeichnete, der sich die Welt, Israel und den Einzelnen immer neu konfrontiert, nicht aus der Mitte des Blickfeldes entschwindet.“ (Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie, in: Studien zur atl. Theologie und Prophetie (München 1974) 18 f. = *H. W. Wolff* [Hrsg.], Probleme biblischer Theologie Fs.-von Rad (München 1971) 640 f. – Kritische Bedenken gegen eine jede von einer „Mitte“ des AT konzipierten Theologie auch gegen eine solche, die sich der Vielfalt der Theologien durchaus bewußt ist, hat *E. Otto*, Erwägungen zu den Prolegomena einer Theologie des Alten Testaments: Kairos N. F. 19 (1977) 53–72, geäußert. „Es zeigt sich also, daß die beiden repräsentativen Versuche (scil. von Eichrodt und Zimmerli), von einer Mitte des Alten Testaments ausgehend, das Problem der Überlieferungshistorischen, -soziologischen und -geographischen Differenzierung durch eine systematische Beschreibung alttestamentlicher Glaubenswelt zu lösen, nicht der historischen Vielfalt im Überlieferungsprozeß gerecht werden. Keine ‚Mitte‘ des Alten Testaments kann angemessen die historische Vielfalt umschließen, so daß eine von der ‚Mitte‘ ausgehend konstituierte Systematik zu unhistorischen Zusammenstellungen führt, indem man von Fall zu Fall unter den theologischen Einzelthemen Belege aus so verschiedenen Traditionszusammenhängen, also aus ganz verschiedenen Theologien, zu einem neuen Zusammenhang ordnet“ (60). So groß in der Tat die Gefahr ist, verschiedene Theologien vorschnell zu nivellieren, muß dennoch in Rechnung gestellt werden, daß trotz aller Verschiedenheit und aller Nuancen zwischen den atl. Überlieferungskomplexen ein Kommunikationsgeflecht bestanden hat, so daß es vielleicht doch nicht so ganz aussichtslos ist, nach einem übergreifenden Gesichtspunkt zu fragen, der letztendlich die Einheit einer atl. Theologie gewährleisten würde. Der von Zimmerli in die Diskussion eingeführte Gesichtspunkt scheint mir, wenn schon nicht das non plus ultra in dieser Beziehung, so doch noch immer recht brauchbar. Wenn Otto als Aufgabe der atl. Theologie herausstellt: „In der Theologie des Alten Testaments geht es um die Frage der Bedeutung methodisch kontrolliert verfremdeter Überlieferungen des Alten Testaments für das Leben in der Gegenwart“, und demzufolge dergestalt vorzuziehen hat, daß sie „bei konkreten Problemsituationen der Gegenwart ansetzt und von dort ausgehend biblische Überlieferungen auf heilvolle Alternativen befragt“ (69 f.), so scheint mir die Aufgabe einer Theologie des AT allzu restriktiv gesehen

Diese grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten sind bedingt durch den literarischen Charakter des Alten Testaments selbst. Die wissenschaftliche Bemühung um dieses Buch hat in zunehmendem Maße erkannt, daß es unzulässig ist, es lediglich einer synchronen Analyse zu unterziehen. Die im Alten Testament gesammelten Schriften decken ihren Entstehungszeiten und den Zeitpunkten ihrer Niederschrift nach einen Zeitraum von einem runden Jahrtausend. Es steht von vornherein zu vermuten, daß die Rede von Gott in sehr alten Texten sich von der in jüngeren Texten unterscheidet. In minutiöser Kleinarbeit hat die alttestamentliche Wissenschaft den Rahmen für eine diachrone Sicht dieses Buches abgesteckt. Dabei ist sie der Vielfalt des Redens des Alten Testaments inne geworden, auch der Vielfalt des Alten Testaments in seiner Rede von Gott. Die Quellschrift des Pentateuch, die wir als Jahwisten zu bezeichnen pflegen, redet anders von Gott als die sehr viel jüngere, die wir die Priesterschrift nennen<sup>10</sup>. Selbst dort, wo man noch am ehesten eine Kontinuität des Redens von Gott erwarten sollte, im Kreise der alttestamentlichen Prophetie – ältere Forscher sprachen in diesem Zusammenhang gern vom ethischen Monotheismus, um das Gottesverständnis, wie es sich in den Texten der großen Schriftpropheten niedergeschlagen hat, zu kennzeichnen<sup>11</sup>, – selbst dort hat die neuere For-

zu sein. Außerdem besteht in erhöhtem Maße die Gefahr, daß nun nicht mehr ineraltestamentlich Heterogenes über einen Leisten geschlagen wird, sondern Probleme nun zeitlich und räumlich wirklich weit auseinanderliegender Größen nivelliert werden – trotz aller methodisch kontrollierten Verfremdung! – Zur weiteren Diskussion vgl. *K. Haacker* u. a., *Biblische Theologie heute. Einführung – Beispiele – Kontroversen* (Neukirchen-Vluyn 1977) (Biblich-Theologische Studien 1); *O. H. Steck* (Hrsg.), *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn 1978) (Biblich-Theologische Studien 2); – *C. Westermann*, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Göttingen 1978) (ATD Ergänzungsreihe 6), bes. 6 ff.

<sup>10</sup> Nachdem für eine geraume Zeit in der Forschung eine *opinio communis* bezüglich eines groben zeitlichen Rasters für die Entstehung des Pentateuch gegeben war – neuere Urkundenhypothese genannt und mit den Siglen J, E, D und P bezeichnet –, ist noch nicht abzusehen, zu welchen Ergebnissen die durch *H. H. Schmid*, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich 1976), mit seinem Plädoyer für die Spätdatierung des Jahwisten in die ausgehende Königszeit und *R. Rendtorff*, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (Berlin/New York 1977) (BZAW 147), mit seinem Generalangriff auf die bisherigen Positionen der Pentateuchkritik ausgelöste Diskussion führen wird. Vgl. die Stellungnahme durch *E. Otto*, *Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?*: VF, Beihefte zu „*Evangelische Theologie*“, 22 (1977) 82–97. Ferner: *Journal for the Study of the Old Testament*, Issue 3 (1977) 1–60.

<sup>11</sup> Den Begriff „ethischer Monotheismus“ hat neuerdings *K. Koch*, *Die Profeten I. Assyrische Zeit* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978) 22 f., rehabilitiert: „Der Begriff ist in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr abgelehnt, aber durch keinen besseren ersetzt worden. Nun verhält es sich ohne Zweifel so, daß die Verehrung eines einzigen Gottes in Israel nicht erst durch die Profeten aufgebracht wurde; und andererseits kein Profet die Folgerung zieht, die von andern Völkern verehrten numinosen Wesen gäbe es gar nicht. Was zudem die ethische Bestimmtheit der Religion betrifft, so ist sie in beträchtlichem Umfang nicht nur der israelitischen

schung die Vielstimmigkeit des Redens von Gott herausgestellt<sup>12</sup>. Derartige Vielstimmigkeit mag zunächst verwirrend wirken, manifestiert aber doch aufs Ganze, daß von Gott nicht nur in *einem* Wort geredet werden kann, macht von vornherein darauf aufmerksam, daß von Gott, der nach einem Wort des Jeremiabuches nicht nur ein Gott aus der Nähe, sondern ebenso sehr ein Gott aus der Ferne ist (Jer 23, 23), nur gesprochen werden kann, wenn man sich der Unzulänglichkeit der Einzelaussage bewußt bleibt und zudem die Aufgabe erkennt, daß in den wechselnden Zeiten mit ihren jeweils ganz verschiedenen Herausforderungen die Rede von Gott sich je neu gestalten muß.

Aus dem polyphonen Chorsatz, den das alttestamentliche Reden von Gott darstellt, sei eine Stimme herausgegriffen und etwas eingehender verfolgt: die Stimme des Propheten Hosea, des Sohnes des Beerī. Ich habe die Überzeugung gewonnen, daß diese Stimme unser Thema, das Reden von Gott, markant vorträgt, Menschen einer Zeit, in der man es sich abgewöhnt hat von Gott zu reden, Nachdenkliches bietet und auch die Theologen, die nur allzu leicht der Versuchung nachgeben, überlieferte Formeln zu wiederholen, ermutigt, bei ihrem professionellen Reden von Gott sich den Herausforderungen ihrer Zeit zu stellen und sich ernsthaft mit ihnen einzulassen. In einer Zeit, da Israel ohne Unterscheidungsvermögen, ohne Verstand (vgl.

von Anfang an eigen, sondern auch der ägyptischen und babylonischen Religion. Dennoch bleibt wahr, daß der Grundsatz eines ‚praktischen‘ Monotheismus: ‚Ich bin Jahwā, und außer mir gibt es keinen Gott‘ erstmals durch Deuterocesaja formuliert wurde; er denkt zu Ende, was seine profetischen Vorgänger angeregt hatten. Und eine ungeteilte sittliche Verantwortung der Menschen, insbesondere der Israeliten, für ihren geschichtlichen Weg, bei der es bei Versagen kein Entweichen in eine kultische Abrogation gibt, findet sich ebenfalls erstmals bei den kritischen Profeten ausgedrückt. Bleibt man jener Einschränkungen eingedenk und hält man die Vorstellung einer metaphysischen Begründung fern, ist der Ausdruck Ethischer Monotheismus gar nicht übel gewählt. Allerdings ist gegen ihn einzuwenden, daß er das mantische Element unterschlägt. Auch die Vertreter der These vom Ethischen Monotheismus, Wellhausen und Duhm an der Spitze, hatten in den Profeten ‚Männer des ewig Neuen‘ gesehen, dies aber nicht mit der Gottesauffassung verknüpft. Wie sich zeigen wird, ist solche Verknüpfung nötig.“

<sup>12</sup> Vgl. etwa W. Zimmerli, Gott in der Verkündigung der Propheten, in: *J. Coppens* (Hrsg.), *La Notion biblique de Dieu* (Leuven/Gembloux 1976) 127: „Wo gibt es *die* prophetische Verkündigung? Die Verkündigung der klassischen Schriftprophetie vom 8.–6. Jahrhundert . . . ist aufs engste mit ihrer jeweiligen Zeit verbunden. Welche Bewegungen aber zeigt dieser Zeitraum! . . . Wo gibt es im prophetischen Wort zu all diesen Geschehnissen *die* prophetische Botschaft? Was hat das entschlossene ‚Nein‘ des Amos mit dem jubelnden Ja Deuterocesajas zu tun, was der menschlich unter seiner Botschaft schier zerbrechende Jeremia mit dem harten Theologen Ezechiel, dessen Sterne Jahwe hart gemacht hat gleich dem Diamant, härter als Kieselstein (3, 9)?“ Dies gilt, obwohl die Schriftprophetie theologisch nicht begriffen werden kann, wenn „nicht schon im Ansatz über allen Traditionen die Freiheit des ‚Ich bin, der ich bin‘ . . ., der in aller vergegenwärtigten Erinnerung gemeint ist“, anerkannt wird, vgl. Zimmerli, Erwägungen zur Gestalt einer alttestamentlichen Theologie, in: *Studien zur atl. Theologie und Prophetie* (München 1974) 51.

Hos 4, 11) den Baalen nachlief, hat Hosea sein kritisches Wort zu sagen und die über Gott verbreiteten Lügen als solche zu entlarven (vgl. 7, 13). Liegt der Schwerpunkt der Botschaft des nur einige Jahre vor Hosea im Nordreich auftretenden Judäers Amos eindeutig auf der Anklage sozialer Ungerechtigkeit, die als Begründung für die Ankündigung des Endes Israels als Jahwes Volk fungiert, so hat die Botschaft des Hosea da ihren Schwerpunkt, wo er den Lügen über Gott entgegentritt. Explizit ist die Botschaft Hoseas ein Wort über Gott.

Das Wort Hoseas über Gott sei in folgenden Sätzen entfaltet:

- I. Gott ist Jahwe, der sich in seinem Geschichtshandeln an Israel kundgetan hat.
- II. Gott ist Jahwe, der in der Gegenwart und Zukunft an Israel Gericht und Heil wirkt.
- III. Jahwe ist Gott – nicht Mann/Mensch.

### **I. Gott ist Jahwe, der sich in seinem Geschichtswirken an Israel bekannt gemacht hat**

Zweimal begegnet im Text des Hoseabuches der Satz „Ich bin Jahwe, dein Gott, vom Lande Ägypten her“ (12, 10; 13, 4). In diesem Satz ist das Gefüge „Ich bin Jahwe“ von Walther Zimmerli als ein konstantes Element erkannt worden, das auch in anderen alttestamentlichen Texten eine gewichtige Rolle spielt. Zimmerli bezeichnet dieses Gefüge als die Selbstvorstellungsformel und beschreibt seine Funktion folgendermaßen: „Ein bisher Ungenannter tritt aus seiner Unbekanntheit heraus, indem er sich in seinem Eigennamen erkennbar und nennbar macht. Das Gewicht liegt auf der Nennung des Eigennamens Jahwe, der in sich die Fülle und volle Ehre des sich Nennenden enthält.“<sup>13</sup> In dem hoseanischen Satz ist das Gefüge der Selbstvorstellungsformel mit einer präpositionalen Wendung verbunden „vom Lande Ägypten her“, die einmal zeitlich zum andernmal kausal gedeutet werden muß. So drückt der Satz „Ich bin Jahwe, dein Gott, vom Lande Ägypten her“ einen doppelten Sachverhalt aus: 1) Der Name Jahwe ist nicht schon immer bekannt, sondern seine Bekanntheit kann erst von einem ganz bestimmten Zeitpunkt vorausgesetzt werden; dieser Zeitpunkt ist durch die Ereignisse in Ägypten markiert. 2) Die Ereignisse in Ägypten stellen nicht nur den zeitlichen Rahmen für die Kundgabe des Namens dar, sondern sie bilden den Erkenntnisgrund dafür, was und wer mit diesem Namen genannt und benannt wird; der Vorgang der Selbstvorstellung, der in der Formel so prägnant Sprache geworden ist, begibt sich in den Ereignissen in Ägypten, so daß der, der sich mit dem Namen Jahwe Vorstellende und dieser Name selbst nur verstanden wird, wenn auf

<sup>13</sup> W. Zimmerli, Ich bin Jahwe, in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (München 1963) 11.



die Ereignisse in Ägypten reflektiert wird. Beide Sachverhalte sind etwas näher zu erläutern.

1) *Der Zeitpunkt der Bekanntgabe des Namens Jahwe*: Daß Hosea davon weiß, daß der Jahwename erst zu einer ganz bestimmten geschichtlichen Stunde Israel bekannt wurde, geht nicht nur aus dem nun schon mehrmals zitierten Satz hervor, sondern auch aus der Tatsache, daß er den Gott, mit dem es die Patriarchen zu tun hatten, eben nicht Jahwe nennt. Wenn Hosea auf den Patriarchen Jakob zu sprechen kommt, von dessen Geschichte er keineswegs so positiv zu sprechen weiß wie die Pentateucherzählungen<sup>14</sup>, heißt es:

Schon im Mutterleib hingering er seinen Bruder, und als er ein Mann war, rang er mit Gott (ʾĕlohîm) 12, 4.

In diesem bewußten Sprachgebrauch<sup>15</sup> spiegelt sich das auch historisch zutreffende religionsgeschichtliche Datum, daß die Jahwereligion erst mit den Ereignissen in Ägypten einsetzt; und das heißt konkret: Israel nennt seinen Gott mit dem Namen Jahwe seit dem Wirken des Mose (vgl. 12, 13 f.). Dieses religionsgeschichtliche Datum, das die Glaubensgeschichte Israels in zwei Perioden teilt – eine vorjahwistische und eine jahwistische –, wird durch zwei alttestamentliche Geschichtswerke bestätigt. So verwendet der sogenannte Elohists, der möglicherweise seine Darstellung in Gen 15 mit der Erzählung von einem Bund zwischen Gott und Abraham beginnt, ʾĕlohîm, das Substantiv für Gott, in den Stücken, in denen er die Geschichte der Patriarchen erzählt. Erst Mose wird in der Wüste am Gottesberg, also außerhalb des ägyptischen Kulturlandes, der Name Jahwe offenbart (Ex 3, 9–15).

Noch eine Nachricht ist zu beachten, die die jüngste Quellschrift des Pentateuch, die Priesterschrift, übermittelt, die sich insofern mit dem Elohisten deckt, als sie die Namensoffenbarung als an Mose ergangen darstellt, sich von ihr insofern aber unterscheidet, als sie diese Namensoffenbarung nicht außerhalb des ägyptischen Kulturlandes ergehen läßt, sondern in Ägypten selbst. Die Priesterschrift ist es auch, die am entschiedensten die Periodisierung der israelitischen Religionsgeschichte festhält:

Gott redete mit Mose und sprach zu ihm:

Ich bin Jahwe. Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai (= Gott der Allmächtige) erschienen, aber unter meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben. (Ex 6, 2 f.).

<sup>14</sup> Vgl. zu Hos 12 J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja* (Berlin 1971) 105–115, bes. 114 f.; F. Dietrich, *Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hosea 12, 1–13, 3* (Würzburg 1977).

<sup>15</sup> Vgl. H. W. Wolff, *Dodekapheton 1. Hosea* (Neukirchen-Vluyn 1965) XVII.

Die Gottesrede an Mose beginnt mit der Selbstvorstellung Gottes als Jahwe und stellt ausdrücklich fest, daß dieser Name den Patriarchen nicht kundgetan worden ist. Der aus priesterlichen Kreisen stammende Prophet Ezechiel, also in derselben Tradition wie die Priesterschrift stehend, ist ein weiterer Zeuge für die Kundgabe des Namens Jahwe in ägyptischer Zeit (vgl. Ez 20, 5)<sup>16</sup>. Die bisher angeführten Belege bieten gerade bezüglich des Ortes der Namenskundgebung widersprüchliche Angaben. Die Sache wird komplizierter, wenn einige poetische Stücke berücksichtigt werden. Ein Passus aus dem Deborahlied und ein Stück aus dem Mosesegen, scheinen gewisse Hinweise auf die Herkunft des Jahwenamens zu geben, etwa wenn von Jahwe als dem vom Sinai (zähl. *sínay*: Ri 5, 5; Ps 68, 9) oder von Jahwe als dem vom Sinai Kommenden (Dtn 33, 1: YHWH *missínay bā*) gesprochen wird. Dabei ist dann aber weniger an einen Berg gedacht, als vielmehr an eine durch die Namen Seir und Edom markierte Gegend südlich des Toten Meeres<sup>17</sup>. In dieselbe Gegend, die diese alttestamentlichen Belege angeben, scheinen nun auch einige ägyptische Quellen zu weisen, wenn sie von einem Land der *sch'šw yhw'* sprechen; das Gebiet der Schasu-Stämme ist die Gegend südlich Palästinas. Bedeutungsvoll scheint zu sein, daß diese Schasu-Stämme determiniert werden mit einer Konsonantenfolge, die dem Tetragramm der Bibel entspricht. Noch ist die Diskussion nicht abgeschlossen darüber, ob mit dieser wohl als *yahwa* zu lesenden und wohl einen Eigennamen darstellenden Konsonantenfolge eine Landschaft, ein Ort, eine Person oder sogar ein Gott bezeichnet wird. Obwohl hier alles noch offen ist, dürfte es doch bedeutsam sein, „daß überhaupt in dieser Gegend und zu dieser Zeit (scil. der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts v. Chr.) diese Konsonantenfolge in einer neutralen außerisraelitischen Quelle auftaucht und die Wahrscheinlichkeit erhöht, daß der Name *Jhwh* mutmaßlich schon vor den Exodus-Ereignissen auf der Sinaihalbinsel oder auch nur in ihren Randgebieten auftauchte und eine Rolle spielte“.<sup>18</sup>

Noch von einer ganz anderen Richtung hat die Diskussion um den Jahwenamen und die Herkunft des Jahweglaubens Nahrung erhalten.

<sup>16</sup> Vgl. W. Zimmerli, Ich bin Jahwe (s. o. Anm. 13), 18–22; *ders.*, Ezechiel, I. Teilband: Ezechiel 1–24 (Neukirchen-Vluyn 1969) 443 f.

<sup>17</sup> Vgl. dazu L. Perliitt, Sinai und Horeb, in: H. Donner u. a. (Hrsg.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, Fs. W. Zimmerli (Göttingen 1977) 302–322, bes. 303 ff.; E. Zenger, Wie spricht das Alte Testament von Gott? in: Möglichkeiten des Redens über Gott (s. o. Anm. 2), 58 f.

<sup>18</sup> S. Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (München 1973) 107. – M. Görg, Jahwe – ein Toponym?: Biblische Notizen 1 (1976) 7–14. „Die ägyptische Perspektive läßt demnach in dem Tetragramm einen Namen vermuten, der eine Alternativentscheidung Regionalname oder Stammesname nicht erlaubt. Beide Aspekte werden wahrzunehmen sein. Über die Qualität des Tetragramms als Gottesname gibt die Analyse nichts her. Wie aber Assur Stammes-, Landes- und Gottesname sein kann, ist der Weg zur Benennung der regionalen Schutzgottheit ‚Jahwe‘ nicht allzuweit“ (14).

Schon die älteste Quellschrift des Pentateuch, der sog. Jahwist, vermerkt im Rahmen seiner Urgeschichte, daß man damals den Namen Jahwe anrief (Gen 4, 26) und deutet damit an, daß die Kenntnis des Gottesnamen Jahwe nicht ein Privileg Israels ist, sondern Menschheitseigentum ist. Nun ist dieser Satz im Rahmen der jahwistischen Urgeschichte durchaus nicht als historische Nachricht zu verstehen, sondern er steht ganz im Dienst der universalistischen Theologie dieser Quellschrift, die nicht nur Israel, sondern auch die Völkerwelt im Blick hat. Trotzdem gewinnt sie vielleicht noch eine andere Dimension, wenn sich definitiv herausstellen sollte, daß der Jahwename nicht nur in zeitlicher und räumlicher Nähe der alttestamentlichen Exoduseignisse außerisraelitisch belegt ist, d. h. im 14. Jahrhundert v. Chr. und im Raum der Sinaihalbinsel, sondern in der Kurzform Yah – bekannt aus dem liturgischen Ruf hal<sup>l</sup>û-yah – in Texten begegnet, die aus der Mitte des dritten Jahrtausends stammen und sehr viel weiter nördlich, in der Nähe der syrischen Stadt Aleppo gefunden wurden. Die Diskussion der Texte von Tell Mardikh, dem alten Ebla, kann noch nicht im vollem Umfang geführt werden, da die vor allem 1975 im Rahmen einer italienischen Ausgrabung gefundenen Tontäfelchen – einige Tausend an der Zahl – erst wissenschaftlich ausgewertet werden müssen. Es werden sicher noch einige Jahre, wenn nicht Jahrzehnte ins Land gehen, ehe alles Material entziffert ist und der Fachwelt zur Beurteilung vorliegt. Dennoch haben einige Vorberichte des Epigraphen der Ausgrabung, Giovanni Pettinato, für Aufsehen gesorgt, da er auf einigen Tafeln Personennamen lesen zu können glaubte, die das theophore Element – ya enthalten. Freilich ist dieses Element keineswegs eindeutig. Es könnte als Hypocoristicon, als abgekürzte Form aufgefaßt werden für yaw. Daß es sich bei diesem Element um einen Gottesnamen handelt, dürfte insofern nahe liegen, als sich dieses Element als austauschbar mit dem sicher als Gottesnamen zu bestimmenden Wort Il erweist. Es kommen Namen vor, die wechselweise die beiden Elemente enthalten: z. B. mi-kà-il = wer ist wie El und mi-kà-yà = wer ist wie Ja<sup>19</sup>. Es ist deutlich, daß die Diskussion über die Herkunft des Jahwenamens kein abgeschlossenes Kapitel der Forschung ist. Hier sind durch das neu hinzugekommene außerbiblische Material noch alle Fragen offen. Nicht weniger heftig diskutiert als die Herkunft des Jahwenamens ist das Problem, wie dieser Name zu deuten ist. Heute nimmt man meistens an, daß er eine Verbalform darstellt, die von einer Wurzel hāwah gebildet ist, der Parallelwurzel zu dem überaus häufigen

<sup>19</sup> G. Pettinato, *The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla*: BA 39 (May 1976) 44–52, bes. 48; – Vgl. auch J.-L. Ska, *Les découvertes de Tell Mardikh-Ebla et la Bible*: NRTh 100 (1978), 389–398, bes. 396 f.

hebräischen Verbum *hāyah* = sein. Dieser Ableitung kommt das Faktum entgegen, daß sich im Rahmen der elohistischen Darstellung der Namensoffenbarung an Mose selbst eine etymologisierende Deutung des Jahwenamens findet. Es handelt sich um den Abschnitt:

Mose sagte zu Gott: ... Sie (scil. die Israeliten) werden mich fragen: Wie heißt er (scil. der Gott der Väter)? Was soll ich ihnen dann sagen? Gott antwortete Mose: Ich bin der „Ich-bin-da“ und er sagte: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der „Ich-bin-da“ hat mich zu euch gesandt.

Und es sagte noch Gott zu Mose: So sollst du zu den Israeliten sagen: Jahwe (= Er ist da), der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name für immer... (Ex 3, 13 ff.).

Der Satz *'āhyāh 'ašār 'āhyāh* „Ich bin der ‚Ich-bin-da““ hat in der Folgezeit eine große Wirkung gehabt. Allerdings beginnt die Wirkungsgeschichte erst mit der griechischen Übersetzung dieses Satzes. Die Septuaginta gibt diesen Vers wieder als *'egō 'eimí ho 'ōn* = Ich bin der Seiende. Diese den hebräischen Text im Sinne der griechischen Metaphysik deutende Übersetzung hat durch Philo von Alexandrien eine Interpretation erfahren, die noch mehr den ontologisch-metaphysischen Ansatz betont<sup>20</sup>.

Innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft besteht längst ein Einverständnis darüber, daß diese metaphysische Deutung dem hebräischen Satz nicht gerecht wird. Will man den Satz im Verstehenshorizont der hebräischen Bibel deuten, so muß die dynamische Konnotation, die dem hebräischen Verbum *hāyah* innewohnt, in Rechnung gestellt werden. Das hebräische Verbum „sein“ drückt nicht so sehr eine abstrakte Zuständlichkeit aus, sondern vielmehr das aktive Für-jemanden-Dasein. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, daß die Stelle Ex 3, 14 innerhalb des Alten Testaments bis auf eine Ausnahme keine Weiterführung gefunden hat. Der Satz „Ich bin der ‚Ich-bin-da““ in Ex 3, 14 stellt praktisch die einzige Stelle dar, an der über die Bedeutung des Namens Jahwe reflektiert wird. Und diese

<sup>20</sup> *Philo von Alexandrien*, *De Vita Mosis* I, 74 f.: „Weil er (scil. Mose) sehr genau wußte, daß seine Stammesgenossen und alle anderen seiner Rede (von der Gottesoffenbarung) nicht glauben werden, sagte er: wenn sie mich nun fragen, welchen Namen der hat, der mich sendet, ich selbst ihn aber nicht nennen kann, erscheine ich dann nicht als Betrüger? – Er sprach: zuerst sprich zu ihnen, daß ich der Seiende bin, damit sie, wenn sie den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden verstanden haben, auch die Lehre annehmen, daß es für mich, dem allein das Sein eigen ist, überhaupt keinen eigentlichen Namen gibt.“ – Vgl. auch *H. Gese*, *Der Name Gottes im Alten Testament*, in: *H. von Stietencron* (Hrsg.), *Der Name Gottes* (Düsseldorf 1975) 76. – Genaueres zur Wirkungsgeschichte von Ex 3, 14 bei Philo, in der *Patristik* („Sein im Neuplatonismus“), bei Augustinus, Meister Eckhart und Schelling ist zu finden bei *W. Beierwaltes*, *Deus est esse – Esse est Deus*, in: *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt 1972) 5–82. Ausgehend von Ex 3, 14 wird Thomas von Aquin formulieren: „*Proprium nomen Dei ponitur esse Qui Est . . . , quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse*“ (S. c. G. 2, 52; vgl. *Summ. theol.* I, qu. 13, art. 11).

Reflexion gibt sich als eine eher beiläufig hingeworfene Bemerkung<sup>21</sup>. Die Ausnahme findet sich bei Hosea. Hosea kennt diese etymologisierende Deutung des Jahwenamens und spielt auf sie an<sup>22</sup>. Der Prophet erhält den Auftrag, seinem dritten Kind, einem Sohn, den Namen „Nicht-mein-Volk“ zu geben. Dieser Name wird dem Propheten dahin erläutert, daß der Sohn diesen schockierenden Namen deshalb tragen soll, weil er als Träger dieses Namens Israel beständig darauf hinweist, daß das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk definitiv aufgekündigt ist. Der Text lautet:

Er sprach: Nenne seinen Namen „Nicht-mein-Volk“.  
Denn ihr seid nicht mein Volk.

In der Fortsetzung des Textes würde man erwarten „und ich bin nicht euer Gott“. Häufig wird der Text auch dahin geändert, weil das „Element „Nicht mein Volk“ als negiertes Element der Zusammengehörigkeitsformel die Entsprechung „nicht euer Gott“ fordert. Doch diese Korrektur des Textes ist unzulässig<sup>23</sup>. Hosea spielt hier zweifellos auf die Zusammengehörigkeitsformel, auch Bundesformel genannt: Ich euer Gott – Ihr mein Volk, an<sup>24</sup>, aber zugleich stellt er einen Bezug her zu dem Satz in Ex 3, 14, wenn er als Begründung für die Namensgebung seines Sohnes sagt:

Denn ihr seid nicht mein Volk  
und ich bin der „Ich-bin-nicht-da“ für euch (Hos 1, 9).

Der Verweis des Hosea auf den Namen Jahwe durch das Verbum „sein“-hāyah erklärenden Satz in Ex 3, 14 bestätigt auf seine

<sup>21</sup> Die im AT eher okkasionelle etymologisierende Deutung (vgl. *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments I* [München 1962] 194) war und ist nichtsdestoweniger ein bevorzugter Gegenstand in der Forschung. Einigkeit besteht eigentlich nur in der Ablehnung der durch die LXX nahegelegten metaphysischen Deutung. Vgl. aus der neueren Literatur zum Thema von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 193 ff.; *R. de Vaux*, *Histoire Ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan* (Paris 1971) 321–337; *G. Fohrer*, *Geschichte der Israelitischen Religion* (Berlin 1969) 63–68; *Brevard S. Childs*, *Exodus* (London 1974) 60 ff.; *W. Zimmerli*, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972) 14 f.; *H. Gese*, *Der Name Gottes im Alten Testament* (s. o. Anm. 20) 81 f.; *E. Zenger*, *Wie spricht das Alte Testament von Gott* (s. o. Anm. 17) 67 f.; *B. N. Wambacq*, 'Eh<sup>o</sup>yeh 'ašer 'ch<sup>o</sup>yeh: *Biblica* 59 (1978) 317–338; *Dennis J. McCarthy*, *Exod 3:14: History, Philology and Theology: CBQ* 40 (1978) 311–322.

<sup>22</sup> *H. W. Wolff*, *Dodekapropheten 1. Hosea* (s. o. Anm. 15) XVII und 24.

<sup>23</sup> Die auch im textkritischen Apparat der BHS angegebene Lesung „und ich nicht euer Gott“ entbehrt einer soliden textlichen Grundlage. Nur in einer Minuskelhandschrift (764<sup>8</sup>) der LXX und einigen alten Übersetzungen und auch da nur in bestimmten Traditionen des Textes wird ein *théos* vorangestellt. – *Cyrrill* und *Origenes* fügen ein *theós* an. Vgl. *J. Ziegler*, *Duodecim prophetarum. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum* (Göttingen 1943) 148. Das ist eine zu schmale Textbasis. Vgl. auch *H. W. Wolff*, *Dodekapropheten 1. Hosea* (s. o. Anm. 15) 7 f. und *R. de Vaux*, *Histoire ancienne* (s. o. Anm. 21) 337 Anm. 156.

<sup>24</sup> Vgl. dazu *N. Lohfink*, *Dt 26, 17–19* und die „Bundesformel“: *ZkTh* 91 (1969) 517–553.

Weise, daß die Fugung „Ich bin der Ich-bin“ nicht als eine Seinsaussage zu fassen ist, sondern das aktive „für jemand Dasein“ besagt. Wenn auch das Alte Testament nur wenig unternimmt, den Namen Jahwe – die Folge der vier Konsonanten – zu erklären und zu deuten, den Gehalt dieses Namens, seine Implikationen, die Erfahrungen der Menschen, die sich an diesen Namen geheftet haben, erläutert das Alte Testament sehr wohl. Es tut dies, indem es von den Taten Jahwes erzählt. Damit sind wir zu dem zweiten Sachverhalt gelangt, den der Satz des Hosea „Ich bin Jahwe, dein Gott, von Ägypten her“ prägnant zur Sprache bringt.

2) *Die Ereignisse in Ägypten als Explikation des Jahwenamens:* Der Satz „Ich bin Jahwe, dein Gott, von Ägypten her“ stellt nicht nur fest, daß der Jahwename Israel durch die Vermittlung des Mose bekannt gemacht wurde, daß der Name Jahwe für den Glauben Israels zu einem bestimmten Zeitpunkt relevant wurde, sondern, daß die mit dem Namen „Ägypten“ signalisierten Ereignisse der Grund der Erkenntnis dessen sind, den man mit diesem Namen anredet und bekennt. Hosea ist sich dessen bewußt, daß der Name Jahwe isoliert für sich betrachtet noch nicht viel aussagt. Hosea ist sich dessen bewußt, daß jede Deutung des Namens Jahwe darauf rekurren muß, was dieser mit dem Namen Jahwe benannte, für Israel getan hat. So ist es kein Zufall, daß sich in den uns von Hosea überlieferten Texten immer wieder geschichtliche Rückblicke finden, die dem Namen Gehalt geben. Einer der wichtigsten Rückblicke sei kurz betrachtet:

Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb  
ich rief meinen Sohn aus Ägypten. (11, 1)

...

Ich war es, der Efraim gehen lehrte,  
ich nahm ihn auf meine Arme. (V. 3 a)  
Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich,  
mit den Ketten der Liebe.

Ich war zu ihnen wie die Eltern,  
die den Säugling an ihre Wangen heben.

Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen. (V. 4)

In diesem Text haben wir die typisch hoseanische Version der Ereignisse in Ägypten vor uns. Was in Ägypten geschah, wird als Liebgewinnen, als Berufung, als liebevolle Erziehung und als Sorge für das Leben gekennzeichnet. Erst wenn das im Bewußtsein steht, dann weiß man, was der Name Jahwe bedeutet. Jahwe bedeutet, daß Gott Israel liebt, es beruft, es zum Leben tüchtig macht. Es mag sein, daß Hosea auf eine andere als die bereits kanonische Überlieferung zurückgreift, die die ägyptischen Ereignisse als das Auszugsgeschehen aus Ägypten darstellt. Es kann aber auch sein, daß der Prophet dem traditionellen kanonischen Thema „Auszug aus Ägypten“ seinen ganz

persönlichen Denkstil aufprägt. Er deutet das, was die alte Geschichtserzählung als Auszug berichtet als einen Akt der unbegreiflichen, durch nichts anderes als Jahwe selbst bestimmten Akt der Liebe Gottes<sup>25</sup>.

Daß Jahwe als Jahwe durch sein Handeln an Israel erkannt wird, bringt auf klassische Weise die Dekalogpräambel zum Ausdruck, – dabei ist zu bedenken, daß Hosea bereits auf den Dekalog anspielt, dieser ihm bereits vorlag (vgl. 4, 2)<sup>26</sup>.

Der Dekalog beginnt mit den Sätzen:

Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat,  
aus dem Sklavenhaus (Ex 20, 2).

Wieder erkennen wir die Selbstvorstellungsformel „Ich bin Jahwe“. Aber diese Selbstvorstellung erhält ihre Deutung dadurch, daß auf das für Israel grundlegende Geschehen Bezug genommen wird, die Befreiung aus Ägypten als dem Sklavenhaus. Dieser Satz macht deutlich, wer Jahwe ist. Es geht nicht bloß um den Namen als einem Proprium Gottes, der Name impliziert das Handeln dieses Gottes zugunsten einer kleinen Gruppe von unterdrückten, ausgebeuteten und unglücklichen Menschen. Jahwe – das sagt Befreiung aus jeder Knechtschaft und Hineinführung in ein Verhältnis zu Gott, dem man zwar Knecht ist, es aber ruhigen Gewissens sein kann, weil Gott Gott ist und nie ein Mensch (vgl. Lev 25, 55).

Die Explikation des Namens Jahwe durch die Bindung an die Exodusergebnisse durch Hosea und die Dekalogpräambel erhält ä-

<sup>25</sup> Vgl. J. Vollmer, Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja (Berlin 1971) 57–66. „Hosea ist nicht von einem kanonischen Schema der Heilsgeschichte abhängig und hat ein solches auch nicht modifiziert. Sein Geschichtsrückblick ist denkbar eigenständig. Die beiden Bilder V. 3 f. wollen allein die Liebe Jahwes herausstellen und den Schuldcharakter von Israels Abfall unterstreichen“ (65).

<sup>26</sup> Die gegenüber der Dekalogfassung von Ex 20, 13–15 abweichende Folge – morden – stehlen – ehebrechen in Hos 4, 2 auch nur als einen Hinweis – keinen Beweis – dafür zu nehmen, „daß der Dekalog selbst noch nicht in seiner jetzigen Form vorlag“ (H. Schüngel-Straumann, Der Dekalog – Gottes Gebote [Stuttgart 1973] 31), scheint mir den Sachverhalt entschieden überzuinterpretieren. – Es ist üblich geworden, von dem „deuteronomisch geprägten“ Vorspruch des Dekalogs zu sprechen. So neuerdings wieder H. H. Schmid, Unterwegs zu einer neuen Biblischen Theologie?, in: K. Haacker u. a., Biblische Theologie heute (Neukirchen-Vluyn 1977) 84 f.: „Der Vorspruch des Dekalogs ist, wie heute weitgehend anerkannt ist, deuteronomisch geprägt.“ Dagegen hat N. Lohfink, Die These vom „deuteronomischen“ Dekaloganfang – ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik, in: G. Braulik (Hrsg.), Studien zum Pentateuch, Fs. W. Kornfeld (Wien/Freiburg/Basel 1977) 99–109, überzeugend nachgewiesen, daß eine isolierte und isolierende Sprachstatistik in die Irre führt. „Aus der Widerlegung des sprachstatistischen Arguments folgt nicht, daß der Dekalog, was seinen Anfang angeht, uralte sei. Er könnte durchaus ein Text aus den Anfängen der dt Bewegung sein. Nur, daß er erst an der Grenzscheide zwischen dt und dtr Theologie stünde, wird sich nicht mehr guten Gewissens behaupten lassen“ (109).

ßerste Prägnanz in einem theologisch gewichtigen Text der Priesterschaft, dessen Anfang bereits kurz betrachtet wurde. Er sei nun noch einmal im Zusammenhang zitiert:

Gott redete mit Mose und sagte zu ihm:

*Ich bin Jahwe.* Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai (Gott der Allmächtige) erschienen, aber unter meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben. Auch habe ich meinen Bund mit ihnen gestiftet und versprochen, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land, in dem sie als Fremde lebten. Auch habe ich gehört, wie die Israeliten darüber stöhnen, daß die Ägypter sie wie Sklaven behandeln, und ich habe mich an meinen Bund erinnert.

Darum sprich zu den Israeliten:

*Ich bin Jahwe.* Ich führe euch aus dem Frondienst für die Ägypter heraus und rette euch aus der Sklaverei. Ich erlöse euch mit hoch erhobenem Arm und durch gewaltiges Strafgericht über sie. Ich nehme euch als mein Volk an und werde euer Gott sein. *Und ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin, euer Gott,* der euch aus dem Frondienst in Ägypten herausführt. Ich führe euch in das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob unter Eid versprochen habe. Ich übergebe es euch als Eigentum. *Ich bin Jahwe* (Ex 6, 2–8).

Dreimal ist in diesem Text die Selbstvorstellungsformel zu hören „Ich bin Jahwe“. Ein viertes Mal begegnet sie eingefügt in eine größere Periode: „Ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin“. Dieses Gefüge ist von Walther Zimmerli als Erkenntnisformel bezeichnet worden<sup>27</sup>. Sie ist vor allem in späteren Texten belegt, sehr häufig beim Propheten Ezechiel, läßt sich aber auch schon in frühen Texten nachweisen. Wenn sie auch in späteren Texten besonders häufig auftritt, so ist mit ihr jedoch die Überzeugung auf den Begriff gebracht, die, seit Elemente schriftlich fixiert wurden, die wir nun als Teile des Alten Testaments lesen, gültig ist, „daß die Gotteserkenntnis nicht auf dem Weg begrifflicher Erwägung noch dem Weg einer Seinsanalyse der Welt und ihres Verursachers oder einer Existenzanalyse des Menschen, aber auch nicht auf dem Wege einer Durchhellung der Welt durch einen Mythos gewonnen werden kann“<sup>28</sup>, sondern dadurch, daß Vorgänge im Raum der Geschichte als Taten Gottes begriffen werden, der sich in diesen Taten mit seinem Namen bekannt macht: Ich bin Jahwe. Was die Dekalogpräambel und der priesterschriftliche Text Ex 6, 2–8 verdeutlichen, das bezeugt auch der Prophet: Hosea kündigt Gott, der sich mit seinem Namen Jahwe vorgestellt hat, indem er an Israel gehandelt hat: Von Ägypten her hat er seinen Sohn gerufen<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (München 1963) 41–119.

<sup>28</sup> Ders., Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel 109.

<sup>29</sup> Zum Ganzen vergleiche Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972) 16–20.



## II. Gott ist Jahwe, der in der Gegenwart und Zukunft an Israel Gericht und Heil wirkt

So sehr Hosea durch seine geschichtlichen Rückblicke ins Bewußtsein bringt, daß Gott Jahwe ist, der an Israel in der Vergangenheit gewirkt hat, so sehr stehen diese Rückblicke doch im Dienst einer Verkündigung für die Gegenwart Israels. Sein Wort will Israel auf Gottes Wirken in der Gegenwart und der Zukunft vorbereiten. Das ist das grundlegend Neue der mit Amos anhebenden Schriftprophetie, das ist auch das Zentrum der Botschaft Hoseas<sup>30</sup>. Es ist klar: Israel bekennt seit langem, daß es Gott als Jahwe erfahren hat, das heißt, daß Gott an ihm befreiend gehandelt hat. Diesem Handeln Gottes verdankt es sich seiner ganzen Existenz. Dieses Handeln Gottes wurde besungen und im Kult bekannt. Aber seit der Zeit, da Israel unter David-Salomon eine kulturelle Blütezeit durchlebte, hat sich in Israel eine Denkungsart ausgebreitet, die man als davidisch-salomonische Aufklärung bezeichnet hat. In dieser Zeit entstanden Literaturwerke, die eine eigenartig säkularisierte Atmosphäre verbreiten. In dieser Zeit erkannte man, daß Geschichte und ihr Verlauf nicht voreilig auf Gott-Jahwe zurückgeführt werden dürfen, sondern daß zunächst alle innerweltlichen Faktoren bei der Darstellung von Geschichte zu berücksichtigen sind<sup>31</sup>. Solche Denkungsart, die den Raum der Geschichte als einen Raum innergeschichtlicher Kausalitäten, einen Raum des freien Handelns des Menschen erkennt, die Eigengesetzlichkeit der Welt und des geschichtlichen Geschehens wahrnimmt, ist ein positives Datum. Und wenn solche Denkungsart literarische Werke hervorbringt, die als veritable Geschichtsschreibung bezeichnet werden können, dann darf doch nicht übersehen werden, daß auch die Geschichtsschreibung das Wirken Gottes in Rechnung stellt. Das Wirken Gottes wird als verborgenes, doch nicht weniger effizientes gedacht.

So sehr die davidisch-salomonische Aufklärung eine Vertiefung des theologischen Denkens mit sich brachte, so sehr barg sie doch eine Gefahr. Es konnte geschehen, daß zwar die alten Bekenntnisse, die von

<sup>30</sup> Die Streitfrage, die die Prophetenforschung in zwei Lager spaltet, ob die Grundbotschaft der frühen Propheten als Ankündigung unbedingten Gerichts oder als Aufforderung zur Umkehr zu fassen ist, kann hier auf sich beruhen. Allerdings scheint mir die gattungskritisch begründete Bewertung des zweiteiligen Prophetenwortes, nach der der Anlageteil als Prophetenwort, damit als Menschenwort, der Ankündigungsteil als das eigentliche Gotteswort qualifiziert wird, einer dringenden Korrektur bedürftig. – Vgl. neuerdings: O. Keel, *Recht und Annahme des drohenden Gerichts? Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha*: BZ N. f. 21 (1977) 200–218; Johann M. Schmidt, *Ausgangspunkt und Ziel prophetischer Verkündigung im 8. Jahrhundert*: VF, Beihefte zu „Evangelische Theologie“, 22 (1977) 65–82; H. W. Wolff, *Die eigentliche Botschaft des klassischen Propheten*, in: H. Donner u. a. (Hrsg.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, Fs. W. Zimmerli (Göttingen 1977) 547–557.

den Taten Jahwes an Israel in der Vergangenheit sprechen, repetiert wurden, aber Israel ganz aus dem Bewußtsein verdrängte, daß es in seiner Gegenwart und seiner Zukunft etwas mit Jahwe zu tun haben könnte. In der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. scheint die Haltung Israels, in der es von Jahwe seinem Gott nichts mehr erwartete, zu einem gewissen Höhepunkt gelangt zu sein. Und gerade in diese Zeit fällt das Auftreten der Propheten, die mit Vehemenz „diejenige Dimension“ für Jahwe beanspruchen, in der er sich vornehmlich Israel kundgetan hat: die Dimension der Geschichte und des politischen Raumes<sup>31</sup>.

Das erste Wort, das Hosea seinen Zeitgenossen zu sagen aufgetragen ist, ist ein Wort des unerbittlichen Gerichts: Mit Israel ist es aus. Israel ist nicht mehr Volk Jahwes. Als lebendiges Zeugnis für dieses definitive Urteil Jahwes über sein Volk haben die Kinder des Propheten mit ihren Unheilnamen zu dienen. Die Tochter hat der Prophet auf göttliches Geheiß Lo-Ruchama, Kein Erbarmen, zu benamen, da sie zu bezeugen hat, daß Jahwe kein Erbarmen mit Israel mehr hat. Der dritte Sohn trägt den Namen Lo-Ammi, Nicht mein Volk, weil er zu bezeugen hat, daß Israel als Volk Jahwes aufgehört hat, zu existieren. Hosea hat die Botschaft auszurichten, daß Jahwe nicht mehr liebt (9, 15), daß sich Mitleid vor seinen Augen verbirgt (13, 14 b). Neben diesen, Israels Fundamente einreißenden Worten hat der Prophet das Gericht Jahwes über Israel in der Form von Naturkatastrophen (vgl. 2, 11; 9, 2; 4, 3.19 u. ö.) und militärischen Niederlagen (8, 3; 7, 16 u. ö.) anzukündigen. In diesen in der Geschichte sich begebenden Vorgängen – so wird Hosea nicht müde zu betonen – hat es Israel aber eben nicht bloß mit einem Verhängnis zu tun, das auch andere Völker in der Geschichte betrifft, – in diesen das Volk aufreibenden Widerfahrnissen hat es Israel mit seinem Gott zu tun. Doch dieses Gericht kommt nicht von ungefähr, es entspringt nicht der Laune Jahwes. Das Gericht ist begründet, weil Israel satt wurde, sein Herz sich überhob, es Jahwe vergaß (13, 6). In immer

<sup>31</sup> Die Denkungsart der davidisch-salomonischen Aufklärung, wie sie sich etwa in der Thronnachfolgeerzählung (2 Sam 7 ff.) oder in dem jahwistischen Geschichtswerk Ausdruck verschafft, ist eindrucksvoll durch *G. von Rad* beschrieben worden, vgl. *Theologie des Alten Testaments*, I (München 1962) 328 f. – Es ist oben bereits vermerkt worden (vgl. Anm. 10), daß das von A. Alt, M. Noth und G. von Rad so überzeugend dargestellte Bild der davidisch-salomonischen Epoche neuerdings einer grundsätzlichen Kritik unterzogen wird. Von einer davidisch-salomonischen Aufklärung könne nicht die Rede sein (Schmid), und auch die üblicherweise dieser Zeit zugeschriebenen literarischen Werke können dort nicht angesiedelt werden. Immerhin gibt es Gründe, die die bisher gehaltenen Positionen als nicht ganz aus der Luft gegriffen erscheinen lassen. Vgl. auch bezüglich des in Frage gestellten Zeitansatzes für den Jahwisten *O. H. Steck*, *Welt und Umwelt* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978) 54.

<sup>32</sup> Vgl. *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments* II (München 1965) 188; I, 110 f.

neuen Bildern deckt Hosea die Schuld Israels auf. Das Ausbrechen Israels aus dem persönlichen Verhältnis, das Jahwe mit Israel gestiftet hat, ist für Hosea die Schuld schlechthin. Aber Hosea sieht auch, daß Israel im zwischenmenschlichen Bereich versagt hat:

Hört das Wort Jahwes, ihr Söhne Israels!  
Denn Jahwe erhebt Klage gegen die Bewohner des Landes:  
Es gibt keine Treue und keine Liebe  
und keine Gotteserkenntnis im Land.  
Fluch und Betrug,  
Mord, Diebstahl und Ehebruch machen sich breit.  
Bluttat reiht sich an Bluttat (4, 1-2).

In ähnlich packender Weise denunziert der Prophet die Schuld des Volkes und seiner politischen und religiösen Repräsentanten in allen Lebensbereichen. So wird das Verhalten Jahwes als des das Volk Richtenden begründet. Weil Israel auf der ganzen Linie versagt hat, wird es nun auf ganz neue Weise mit Jahwe zu tun bekommen:

Als sie ihre Weide hatten, wurden sie satt.  
Als sie satt waren, wurde ihr Herz überheblich,  
darum vergaßen sie mich.  
Deshalb wurde ich für sie zu einem Löwen,  
wie ein Panther lauere ich am Weg.  
Ich falle sie an wie eine Bärin,  
der man ihre Jungen geraubt hat,  
und zerreiße ihnen die Brust und das Herz (13, 6-8 a).

Die richtende Aktion Jahwes wird hier in Schockbildern Sprache. Noch stärker, noch herausfordernder spricht Hosea in dem folgenden Stück:

Ich aber bin für Efraim wie Eiter,  
wie Fäulnis für das Haus Juda.  
Ja, ich bin für Efraim wie ein Löwe,  
wie ein Raubtier für das Haus Juda.  
Ja, ich reiße die Beute, dann gehe ich davon;  
ich schleppe sie weg, und keiner kann sie mir entreißen (5, 12.14).

Doch Hosea hat nicht nur das Gericht Jahwes anzukündigen. Er weiß auch von etwas ganz anderem. Er weiß davon, daß Jahwe über das Gericht hinweg, siegend über seinen Zorn, mit Israel einen ganz neuen Anfang wagen will. Solches hat er wiederum Israel auszurichten:

Ich will ihre Untreue heilen  
ich will sie lieben aus freiem Antrieb;  
denn mein Zorn hat sich von Israel abgewandt.  
Ich werde sein für Israel wie der Tau,  
damit es aufblüht wie die Lilie  
und Wurzeln schlägt wie der Libanon.  
Seine Zweige sollen sich ausbreiten,

seine Pracht soll der Pracht des Ölbaums gleichen  
 und sein Duft dem Duft des Libanon.  
 Sie werden wieder in meinem Schatten wohnen;  
 sie bauen Getreide an  
 und gedeihen wie die Reben,  
 deren Wein so berühmt ist wie der Wein vom Libanon (14, 5-8).

An der Botschaft des Hosea von dem Handeln Jahwes an Israel sind, so scheint mir, zwei Dinge von äußerster Wichtigkeit. 1) Wie auch andere Propheten beansprucht er die Gegenwart und die Zukunft als Dimensionen des Wirkens Jahwes an seinem Volk. Er weiß von gegenwärtigem und künftigem Gerichtshandeln Jahwes. Er weiß aber auch von einem künftigen neuen Gnadenwirken an Israel. Die Botschaft vom Gericht und die Botschaft vom neuen Heil stehen zunächst unvermittelt nebeneinander. 2) Ein Zweites erscheint mir besonders wichtig an der Botschaft des Hosea. Gericht und Heil, das Jahwe wirkt und wirken wird, spricht der Prophet aus, indem er zu Vergleichen greift, die bezüglich ihrer Kühnheit ihresgleichen suchen. Um die Sache Jahwes richtig und wirksam zur Geltung zu bringen, nimmt Hosea Aussagemittel zu Hilfe, die provozieren, schockieren. Aber noch mehr: Er greift zu Mitteln der Aussage, die in gefährliche Nähe zu dem geraten, was er seiner Aussage nach gerade aufs äußerste bekämpft.

In den Jahwegleichnissen läßt sich besonders die „theologische Methode“ des Propheten erkennen. Er setzt sich den Anschauungen seiner Zeitgenossen aus, übernimmt polemisch viele Elemente und kommt doch so zu einer ganz neuen Aussage über Gott.

Das letzte Wort des Hosea ist ein derartiger kühner Vergleich:

Ich bin wie der grünende Wacholder,  
 an mir findest du reiche Frucht (14, 9).

„Es ist das einzige Mal im Alten Testament, daß Jahwe einem Baume verglichen wird. Noch einmal hat die theologische Polemik Hoseas, jetzt im Widerstreit mit den kanaänischen Baum- und Orakelkulten, die mit Sexualriten zusammenhingen . . ., zu einer singulären Formulierung geführt.“<sup>33</sup> Am deutlichsten wird diese Übernahme und kritische Sichtung der Denkungsart seiner Zeitgenossen, wenn Hosea Jahwe als den verliebten Ehemann zeichnet, der seiner Gattin Israel zürnt und sie doch in Gnaden wieder aufnimmt<sup>34</sup>. An diesem weit ausgeführten Jahwegleichnis ist mit Bewunderung zu sehen, wie

<sup>33</sup> H. W. Wolff, Dodekapropheten 1. Hosea (Neukirchen-Vluyn 1965) 307; zusammenfassend zur kritischen Übernahme mythischer Elemente durch Hosea S. XIX.

<sup>34</sup> Vgl. dazu H. W. Wolff, Dodekapropheten 1. Hosea 36 ff.; ferner: K. Koch, Die Propheten I. Assyrische Zeit (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978) 100 ff. Es müßte aber wohl doch mehr betont werden, als Koch das tut, daß Hosea die gemeinsame Plattform mit den Gegnern – die Gottesehe – auch polemisch ausnutzt. Vgl. Hos 11, 8 f.; dazu weiter unten.

weit sich der Prophet in seiner Rede von Gott hinauswagt und Anschauungen der Zeitgenossen entgegenkommt. Und es ist zu sehen, daß dieses sich Hinauswagen in die Geisteswelt der Zeitgenossen das bewirkt, daß Jahwe in einem ganz neuen Licht erkannt wird, daß Aussagen über Gott möglich werden, die vorher undenkbar waren. Die durch die bekämpfte Position provozierte Aussage, indem sie sich auf eben diese Position einließ, kann dann eine neue Tradition des Sprechens von Gott einleiten, wie man bei Jeremia und Ezechiel sehen kann (vgl. Jer 2 f. und Ez 16). Diese Propheten des 7. Jahrhunderts übernehmen die in der Auseinandersetzung mit der Denkungsart seiner Zeitgenossen gewonnene theologische Aussage Hoseas, daß Jahwe sich wie ein Verliebter gegenüber Israel verhält.

In dem Gleichnis von Jahwe als dem Verliebten, in der Sprache des Eros, wird dann aber auch einigermaßen das zunächst so unvermittelte Nebeneinander von Gericht und Heil plausibel. Wenigstens ein kurzer Blick sei auf diesen großen Text geworfen<sup>35</sup>. Er gibt sich als ein Rechtsverfahren gegen die Ehegattin wegen Untreue, wobei die Söhne der Frau Israel als Zeugen aufgeboden werden:

Verklagt eure Mutter, verklagt sie!

Denn sie ist nicht meine Frau,  
und ich bin nicht ihr Mann.

Sie soll von ihrem Gesicht die Hurenzeichen entfernen  
und von ihren Brüsten die Male des Ehebruchs (2, 4).

Schon am Anfang des Verfahrens wird klar: die Ehe zwischen Jahwe und Israel ist zerbrochen. Sie ist nicht mehr Jahwes Frau – er nicht mehr ihr Mann<sup>36</sup>. Wenn die Söhne als Zeugen gegen die Mutter aufgeboden werden, so scheint in dem Verfahren vorausgesetzt zu sein, daß es in Israel noch Kreise gibt, die die Schuld Israels als Ganzen noch wahrzunehmen fähig sind. Nach einer ultimativen Warnung steht aber fest:

Auch mit ihren Söhnen habe ich kein Erbarmen,  
denn es sind Hurenkinder (2, 6).

Und von der Mutter gilt:

Ja, ihre Mutter hat gehurt,  
die sie gebar, trieb Schändliches.

<sup>35</sup> Zur sprachlichen Gestaltung des Textes Hos 2, 4–17 vgl. *H. Krszyna*, Literarische Struktur von Os 2, 4–17: BZ N. F., 13 (1969) 41–59.

<sup>36</sup> In diesem Wort könnte so etwas vorliegen wie eine Scheidungsformel. So *H. W. Wolff*, Dodekapropheten 1, Hosea 40; *N. Lohfink*, Dt 26, 17–19 und die „Bundesformel“ (s. o. Anm. 24) 519 und Anm. 7, hält dafür, daß aufgrund außerbiblischer Belege auf jeden Fall eine Heiratsformel im Hintergrund steht. Vgl. auch *M. Weinfeld*, Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature: VT 27 (1977) 187 f. – Im AT gibt es keinen weiteren Beleg, der in die exakte rechtliche Situation der Ehescheidung führt und diese Sätze als Scheidungsformel auswies. So ist denn auch ihre Deutung als Scheidungsformel angefochten worden, vgl. *W. Rudolph*, Hosea (Gütersloh 1964) 65.

Die Hurerei Israels weg von Jahwe wird nun im Prozeß in zwei Anklagepunkten verdeutlicht: 1) Israel lief hinter seinen Liebhabern her (V. 7–9); 2) von diesen Liebhabern, die sich als die Baale entpuppen, glaubte es, daß sie die Spender der Kulturgüter sind (V. 7 b. 10). Beiden Anklagepunkten entsprechend ist die Strafandrohung: Israel wird nicht mehr in der Lage sein, den Weg zu seinen Liebhabern zu finden:

Darum versperre ich ihr den Weg mit Dornengestrüpp  
und verbaue ihn mit einer Mauer,  
so daß sie ihren Pfad nicht mehr findet.  
Dann rennt sie ihren Liebhabern nach,  
holt sie aber nicht ein.  
Sie sucht nach ihnen, findet sie aber nicht (V. 8–9 a).

Daß Israel die Kulturgüter des Landes bei den Liebhabern, den Baalen suchte, wird damit bestraft, daß Jahwe die Kulturgüter in Form einer Naturkatastrophe vorenthalten wird, so daß klar wird: Er ist der Geber der Kulturgüter und nicht die Baale.

Darum 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 (V. 11).

Diese Strafen will Jahwe, der betrogene Ehegatte der Gemahlin Israel antun, weil – wie das Stück lapidar schließt – Israel seinen Liebhabern gefolgt ist, Jahwe aber vergessen hat (V. 15). Die Strafmaßnahmen – das wird aus dem ganzen Stück deutlich – gründen in der Liebe dieses Mannes, der sich in seiner Liebe bitter getäuscht sieht. Man sollte meinen, zwischen den beiden ist alles aus. Aber unmittelbar an das letzte „mich hat sie vergessen“, folgte ein erneutes „darum“:

Darum will ich selbst sie betören:  
Ich will sie in die Wüste führen  
und ihr zu Herzen reden (2, 16).

Nur als Logik der Liebe zu verstehen folgt auf die Strafandrohung in plötzlichem Umschlag der Entschluß Jahwes, es mit dieser treulosen Frau noch einmal ganz neu zu versuchen. Jahwe verhält sich, indem er alles Vorherige vergißt, wie ein bis über die Ohren Verliebter. Er setzt einen neuen Anfang. Und Israel wird diesem neuen Werben folgen:

Sie wird mir dorthin bereitwillig folgen  
wie in den Tagen ihrer Jugend,  
wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog (V. 17).

Einige spätere Aussprüche des Propheten, die ein Redaktor in diesen Zusammenhang eingerückt hat, führen das Bild weiter, und brin-

gen vor allem die Umkehrung der Sätze „sie – nicht meine Frau, ich – nicht ihr Mann“. Israel wird sprechen dürfen:

An jenem Tag – Wort Jahwes –  
wirst du zu mir sagen „mein Mann“  
und nicht mehr „mein Baal“ (V. 18).

Ich traue dich mir an auf ewig;

ich traue dich mir an

um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht,  
von Liebe und Erbarmen.

Ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue:

Dann wirst du den Herrn (Jahwe) erkennen (21 f.).

Israel wird aufs neue sagen dürfen zu Jahwe „mein Mann, mein Gemahl“, weil Jahwe sich dieser Frau antraut, indem er sie ausstattet mit Gerechtigkeit und Recht, Liebe und Erbarmen. All das hat diese Frau Israel nicht selbst. Es wird von Jahwe in die Ehe eingebracht, damit ganz klar wird: wenn Israel trotz seiner Schuld nicht aufgegeben wird, so hat das ganz allein seinen Grund in der nicht faßbaren Liebe Gottes, Jahwes. Israel wird aufgenommen in eine Liebe, die es ihr gestattet „mein Mann“ zu sagen und nicht mein Baal, das heißt „mein Eheherr“. Zwischen diesem Gatten und dieser Gattin waltet nicht ein Herrschaftsverhältnis des Mannes über die Frau. Wenn Israel nicht mehr sagen wird „mein Baal“, so ist damit aber auch gesagt, daß Israel Jahwe nicht mehr mit dem Gott Baal verwechseln wird, da sie Jahwe erkennt. In dem ganzen Prozeß, der ein so unerwartetes Urteil zeitigt, wird deutlich, daß Jahwe der Liebende, der über alle Schuld hinweg Liebende ist, so daß er dem schuldigen Israel die Anrede der Liebe ermöglicht „mein Mann“.

### III. Jahwe ist Gott – nicht Mann/Mensch

Kein anderes alttestamentliches Buch, auch keines der anderen prophetischen Bücher, bietet so viele Jahwegleichnisse wie der Text des Propheten Hosea. Hosea verwendet, um die Botschaft des zu Gericht und Heil kommenden Gottes auszurichten, Bilder und Vergleiche, deren Kühnheit provoziert. Es ist vor Hosea noch nie in dieser Weise von Gott gesprochen worden. Das Urteil der Zeitgenossen „Der Prophet ist ein Narr, der Geistesmann ist verrückt (mešuggā' : 9, 7)“ mag sich nicht nur auf die Gerichtsankündigung Hoseas beziehen – in sich schon genug schockierend –, also auf den sachlichen Gehalt der Botschaft, sondern auch auf die Weise, wie sie vorgetragen wird: auf die Schocksprache, die in den Jahwegleichnissen ihren unüberbietbaren Höhepunkt hat.

Die von Hosea in so reichem Maße verwendeten Gleichnisse können mißverstanden werden. Einmal, weil sie sich in bedenkliche Nähe der gerade durch sie bekämpften Geisteshaltung begeben, zum andern

weil sie nahelegen, man könnte über Gott so sprechen, als sei er ein Element – Person oder Sache –, das in der Erfahrungswelt unmittelbar gegeben wäre. Die Möglichkeit des Mißverstehens ist gerade bei dem Vergleich des Verhaltens Jahwes mit dem eines Verliebten groß genug. So gilt es noch einen Text ins Auge zu fassen, den viele Ausleger für den theologisch tiefsten Text des Hosea ansehen. Sachlich bietet dieser Text die Aussage, daß Jahwe, weil er den Zorn in seinem Innern besiegt, der Liebende ist, im Klartext: Jahwe ist der Liebende. Er sagt: weil Jahwe Gott ist, ist er der Liebende. Doch dieses gottheitliche Wesen wird ausgesagt durch einen Anthropomorphismus, wie er seinesgleichen sucht.

Wie könnte ich dich preisgeben Efraim,  
dich ausliefern, Israel.

Wie könnte ich dich preisgeben gleich Adma,  
dich behandeln wie Zeboim.

Doch das Herz dreht sich mir um,  
meine Reue/mein Mitleid (meine Tröstungen) ist erregt.  
Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken  
und Efraim nicht noch einmal vernichten.

Denn ich bin Gott ('el) und nicht ein Mann/Mensch,  
in deiner Mitte ein Heiliger.

Und nicht komme ich in der Hitze des Zorns (11, 8–9).

Die Aussage des Textes ist deutlich: weil Jahwe Gott ist und nicht ein Mann, deswegen und allein deswegen ist er der Liebende, der nicht zur Zerstörung kommt; weil Jahwe Gott ist, weil er der Heilige ist, ist er der Liebende, der seinen Zorn besiegt. Jahwe ist nicht ein Mann/Mensch, der sich vom Zorn überwältigen läßt, sondern er beweist sein gottheitliches Wesen dadurch, daß er den Zorn durch Liebe überwindet. Von diesem Text ist es kein weiter Weg zur Aussage des 1. Johannesbriefes „Gott ist die Liebe“ (1, Joh 4, 8.16). Doch neben der Aussage selbst ist darauf zu achten, wie sie gemacht wird. Der Text spricht von dem gottheitlichen Wesen Gottes, das dem menschlichen Wesen inkommensurabel ist: nicht Mann/Mensch. Der Text spricht von der Heiligkeit Jahwes. Heiligkeit ist keine moralische Qualität, sondern bedeutet im Alten Testament Gottes überweltliches, transzendentes Wesen. Doch von diesem Wesen Jahwes, das über alles, was ist oder auch nur gedacht werden kann, unendlich erhaben ist, spricht der Prophet, indem er einen Prozeß im Herzen Gottes beschreibt, wie er menschlicher nicht sein kann. Um es mit einem Paradox zu sagen: höchst Menschliches dient dazu, das ganz und gar Nicht-Menschliche, das Göttliche, auszusagen<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Vgl. dazu *J. Jeremias*, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (Neukirchen-Vluyn 1975) bes. 52–59.



Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Texte des Propheten Hosea für den professionellen Theologen, aber auch für jeden, der sich ernsthaft mit ihnen einläßt, eine denkerische Herausforderung darstellen. Einige dieser Herausforderungen lassen sich etwa so formulieren:

(1) In einer Zeit, in der das Reden von Gott selten geworden ist, wir von der Sprachphilosophie hören, daß Sätze über Gott nicht sinnvoll sind, muß das beständige Reden des Propheten Hosea, des Alten Testaments, der Heiligen Schrift von Gott schlechterdings provozierend wirken.

(2) Wie ist es zu begreifen, daß Menschen konkrete Ereignisse der Geschichte, von denen die Bibel selbst noch ahnen läßt, daß sie sich ursprünglich als pures profanes Geschehen darstellten, als von Gott, Jahwe, gewirkte Ereignisse verstehen und bekennen?

(3) Wir haben immer wieder von den Aussagen des Propheten Hosea über Gott gesprochen. Doch kann es nicht verborgen geblieben sein, daß sich die meisten Worte des Propheten eben nicht als Worte dieses Menschen Hosea geben, sondern als direkte Rede Gottes. Wie ist es zu verstehen, daß ein Mensch seine Rede als Rede Gottes auszugeben wagt? M. a. W.: Das Buch Hosea, und die Bibel überhaupt, redet von Gott in zweifachem Sinne. Es spricht über Gott, indem es von seinen Taten spricht, sein Eingreifen ankündigt oder erinnernd vergegenwärtigt; es gibt sich aber auch in dem Sinne als Rede von Gott, daß Gott selbst von sich selbst spricht.

(4) Gerade die Gleichnisse für Jahwe, die Hosea verwendet, machen deutlich, daß das Sprechen über Gott in der Konfrontation mit der Lüge über Gott zu neuem richtigen Sprechen über Gott führt.

Mit diesen Sätzen sind Fragen angesprochen, deren Beantwortung die Kraft eines Einzelnen übersteigt. Wenn der Alttestamentler sich nicht nur darauf beschränken kann, die Glaubenswelt des alten Israel möglichst exakt in ihrem geschichtlichen Prozeß darzustellen, – wenn er sich nicht allein als Religionswissenschaftler begreifen will noch kann, wenn die Filigranarbeit der Exegese doch auch zu theologisch relevanten Aussagen führen soll, – dann ist er auf die Unterstützung durch Philosophen und Dogmatiker angewiesen. Vielleicht können die vorgetragenen Überlegungen als Ermutigung dienen, das interdisziplinäre Gespräch von Exegese und Dogmatik neu zu wagen.