



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Darstellung der Stadtfrau Jerusalem in Ezechiel 16 im  
Lichte neuerer metaphorntheoretischer  
und sozialpsychologischer Ansätze“

verfasst von / submitted by  
Milena Heußler, BTh

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Theology (MTh)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

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

A 066 790

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

Masterstudium Evangelische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Marianne Grohmann







## Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung.....	S. 1
2.	Metapherntheoretische Annäherungen .....	S. 3
2.1.	Metapherntheoretischer Überblick.....	S. 4
2.2.	Metaphern als "way we think" bei Lakoff/Johnsos und Fauconnier/Turner.....	S. 11
2.3.	Kritische Zusammenfassung der vorgestellten Ansätze.....	S. 17
2.4.	"Narrative Metaphorik" in Ez 16.....	S. 19
2.5.	Zur Unterscheidung von "Erklärung" und "Interpretation" in der Analyse biblischer Metaphern.....	S. 23
3.	Ezechiel 16 und sein innerbiblischer Kontext.....	S. 27
3.1.	Historische (Selbst-)Verortung des Buches Ezechiel.....	S. 27
3.2.	Die Stellung von Ez 16 im Aufbau des Buchs Ezechiel.....	S. 34
3.3.	Verbindungslinien - Der Bildgehalt von Ez 16 in Beziehung zu anderer biblischer Literatur.....	S. 37
3.3.1.	Jerusalem - Die Stadt als Frau.....	S. 37
3.3.2.	Jerusalem - Die Stadt als untreue Ehefrau in der prophetischen Literatur.....	S. 44
4.	Ezechiel 16 im Close Reading.....	S. 49
4.1.	Strukturierung der Gesamttextes und kritische Vorbemerkung.....	S. 49
4.2.	Ezechiel 16,1–43 - Die Hure Jerusalem.....	S. 53
4.2.1.	Die "Ringkomposition" von Ez 16,1–43.....	S. 53
4.2.2.	Die Personifikation Jerusalems.....	S. 55
4.2.2.1.	Jerusalems Herkunft und Geburt.....	S.55
4.2.2.2.	Jerusalem als Heranwachsende und GOTTes Braut.....	S. 59
4.2.2.3.	Jerusalem als "Hure".....	S. 67
4.2.2.4.	Jerusalem als bestrafte Stadtfrau.....	S. 76
4.2.3.	Zur "emergent structure" von Ez 16,1–43.....	S. 86
4.3.	Ez 16,44–58 - Jerusalem und ihre Schwestern.....	S. 88
4.3.1.	Die Personifikation Jerusalems.....	S. 88
4.3.1.1	Jerusalems Familie - Tochter, Schwestern, Kinder.....	S. 88
4.3.1.2.	Jerusalem und ihre Scham.....	S. 91
4.3.2.	Zur Bedeutung der Scham in Ez 16,44–58.....	S. 92
4.4.	Ez 16,59–63 - Ausblick auf Jerusalems Zukunft.....	S. 95
5.	Interpretatorische Überlegungen zu Ez 16.....	S. 98

5.1.	Der "richtige" Zugang? Holistisch-synchrone und diachrone Ansätze.....	S. 99
5.2.	Ezechiel 16 - ein (bleibender) Text feministischer Kritik.....	S. 102
5.3.	Ezechiel 16 und Traumatheorie.....	S. 109
5.3.1.	Das Buch Ezechiel als Traumatiliterur.....	S. 109
5.3.2.	Die Rhetorik von Ez 16 im Lichte erlittener (Kriegs-)Gewalt.....	S. 113
5.4.	Ez 16 zwischen <i>traumatic recall</i> und <i>narrative memory</i> ?.....	S. 120
6.	Abschließende Überlegungen.....	S. 125
	Literaturverzeichnis.....	S. 127
	Abstract.....	S. 135

## 1. Einleitung

"(...) das Geschehene dringt in die Gegenwart ein, als ob es nicht Erinnerung, sondern eine unablässig wiederholte Gewalttat wäre."<sup>1</sup>

"Im wahrsten Sinne des Wortes anstößig aber ist vor allem das im Ezechielbuch vorgestellte Gottes- und Menschenbild. Die Gottheit Israels, ihr Volk und nicht zuletzt die erwähnten Nationen erscheinen unrettbar gewaltverstrickt; jeweils sind sie Täter und Opfer von lebensvernichtendem und -verneinendem Handeln. Den Gipfel dieses Gewaltdiskurses stellen die Kap. 16 und 23 dar (...)"<sup>2</sup>

Diese Worte des jüdischen Schriftstellers Manès Sperber über das Weiterleben in Europa nach der Erfahrung des Holocaust und der Theologin Ruth Poser stehen programmatisch am Anfang dieser Arbeit. Sie beschreiben in Essenz, was mein ursprüngliches Interesse an Ez 16 geweckt und über die Zeit hinweg aufrecht erhalten hat: Weiterhin, trotz mehrmaliger Lektüre, tritt mir dieser Text immer wieder als etwas Fremdes und Anstößiges gegenüber. Mit ihm dringt etwas aus der Vergangenheit, mit all seiner (Sprach-)Gewalt, in meine Gegenwart ein und lässt mich ratlos zurück. Die ausufernde, repetitive Darstellung der Sexualität der Stadtfrau Jerusalem und die exzessive Gewalt, die im Text metaphorisch gegen sie ausgeübt wird, haben mich vor nachhaltige Verständnisherforderungen gestellt: Wie kann ich das Gottesbild dieses Textes begreifen? Was für ein historischer Hintergrund macht eine solche Darstellung von Weiblichkeit möglich, und wie soll man heute auf sie reagieren?

Diese Arbeit stellt das Ergebnis meines Bemühens um das Verstehen dieses einen, alttestamentlichen Textes dar, und gibt auch den methodischen Weg meines Nachdenkens wieder: Angefangen bei der Reflexion über verschiedene metaphorentheoretische Ansätze wird zunächst versucht, ein Verständnis dafür zu entwickeln, was es heißt, wenn im Zusammenhang mit Ez 16 von einem "metaphorischen Text" die Rede ist. Hier ragt v.a. die Einsicht der neueren Metaphertheorien heraus, wonach solche sprachbildnerischen Verfahren als Widerspiegelungen unseres Denkens und Wege unseres Verstehens zu betrachten sind. Anschließend folgen allgemeine Informationen zum historischen und traditionsgeschichtlichen Umfeld der (Bild-)Sprache von Ez 16, bevor eine Detailuntersuchung derselben angestellt wird. In einem letzten Schritt werden die

---

<sup>1</sup> Sperber, Mein Judesein (1979), 60.

<sup>2</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 2.

Erkenntnisse aus dem Close Reading verknüpft mit unterschiedlichen interpretatorischen Zugängen, die sich vor allem aus der feministischen Exegese, aber auch neueren Einsichten der traumatheoretisch orientierten Lesarten des Ezechielbuches speisen. All diese Fäden tragen m.E. dazu bei, den Text von Ez 16 und seine von Gewalt geprägte Sprache vor seinem ursprünglichen Entstehungskontext für heutige Leser\*innen verständlich zu machen.

Während der Arbeit an diesem Text sind mir aber nicht nur immer inhaltliche, sondern auch methodische Widrigkeiten begegnet: Ursprünglich hatte ich angenommen, mit der Herangehensweise des Conceptual Blending nach Gilles Fauconnier und Mark Turner einen methodischen Schlüssel zur Betrachtung gefunden zu haben. Im Zuge der Arbeit hat sich aber herauskristallisiert, dass diese zwar sehr gut auf die V1–43 des Textes angewendet werden kann, nicht aber unbedingt auf die daran anschließenden Textabschnitte. Insofern wurde auch nur für den erstgenannten Teilabschnitt ein Abschnitt zu seiner *emergent structure* verfasst, nicht aber für den Rest des Textes. Ich habe mich dennoch bemüht, mich in allen Kapitelteilen zum Text von Ez 16 an die Sprache und Betrachtungsweise dieses Ansatzes zu halten.

Auch habe ich mich dazu entschieden, die Bezeichnung JHWH, die in Ez 16 verwendet wird, als GOTT zu übersetzen. Somit soll einerseits auf der Textoberfläche sichtbar werden, wo das Tetragramm für den Gottesnamen im biblischen Text seine Verwendung findet. Andererseits soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass die theologische Reflexion über das Tun Gottes in diesem Text auch für das eigene Gottesbild von Bedeutung ist. Deshalb sollte m.E. im Fließtext keine textliche Abgrenzung und Differenzierung zwischen den Bezeichnungen "Gott" und "JHWH" sichtbar sein. Die Bezeichnung als GOTT konzentriert sich in dieser Schreibweise aber auf das vierte Kapitel und das dort durchgeführte Close Reading des Textes.

Eine endgültige "Integration" des von Ez 16 vorgestellten Gottes- und auch Menschenbildes in mein eigenes theologisches Weltbild ist auch nach dieser eingehenden Beschäftigung mit dem Text nicht möglich. Mit seinen intensiven und gewalttätigen Bildern zur Gottesbeziehung und Geschlechterordnung versperrt er sich jeder einseitigen Interpretation für die Gegenwart. Einfache Übertragungen von der metaphorischen auf die reale Ebene erscheinen aus mehreren Perspektiven sogar als gefährlich. Aber dennoch drückt die Metaphorik von Ez 16 das Verständnis einer lange vergangenen Kultur aus, deren Ergehen und Erleben mit dem Text lesbar wird.

## 2. Metapherntheoretische Annäherungen

Wenn als Ziel dieser Arbeit gilt, den metaphorischen Gehalt von Ez 16 sowohl nachvollziehbar darzustellen als auch zu interpretieren, muss im Vorhinein geklärt werden, mit welchem Verständnis von "Metaphorik" bzw. "Metapher" gearbeitet wird. Dies ist umso wichtiger, als es eine einheitliche Definition der "Metapher" nicht gibt. Viel eher versammeln sich unter dem Begriff gewisse Phänomene von Bildsprache, welche als "metaphorisch" klassifiziert werden, sowie unterschiedliche daran anschließende "Metapherntheorien", die mit größeren oder kleineren inhaltlichen Überschneidungsmengen nebeneinander bestehen.<sup>3</sup> "Die Metapher" bleibt somit "notoriously difficult to define"<sup>4</sup>, vor allem deshalb, weil bereits die Beschreibung sprachlicher Bildgebungsprozesse zumeist metaphorisch geschieht: Wenn die Entstehung von Metaphern als "Übertragung" (Aristoteles), als "Interaktion zweier zusammenwirkender Vorstellungen" (Black) oder als Prozess des "Mappings" (Lakoff/Johnson) umrissen wird, befindet man sich im Bereich des bildlichen Sprechens. Es gehört zu den Paradoxien des Metaphernbegriffs, dass die Phänomene der sprachlichen Bildgebung, die er beschreibt, selbst nur metaphorisch bzw. in bildhafter Sprache erfasst werden.<sup>5</sup> Dies zeigt jedoch auch auf, wie fundamental menschliches Denken auf die Verwendung von sprachlichen Bildern angewiesen ist, um sich über sich selbst zu verständigen.

Die Polyphonie methapherntheoretischer Zugänge macht den Versuch notwendig, im Anschluss an sowohl ältere wie neuere "Metapherntheorien" eine eigene Arbeitsdefinition zu entwickeln, welche für die Auslegung von Ezechiel 16 geeignet ist. Die auf den folgenden Seiten vorgestellten Metapherntheorien werden dahingehend befragt, inwiefern sie dazu dienen können, der Sprache von Ezechiel 16 methodisch reflektiert begegnen und dem Text ein tiefergehendes Verständnis abgewinnen zu können. Dabei erhebt der hier vorgelegte Überblick keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Umrissen werden sollen nur diejenigen Metapherntheorien, welche für das Verständnis der Exegese dieser Arbeit notwendig sind.

---

<sup>3</sup> Rolf, *Metapherntheorien* (2005), 2f. So beschreibt Zimmermann, *Bildersprache verstehen* (2000), 17, treffend: "Allein zur »Metapher« zeigen neuere Untersuchungen, dass die Forschung weit von einer einheitlichen Sicht entfernt ist, was etwa durch die nahezu ignorante Koexistenz verschiedener Wissenschaftstraditionen wie z.B. kognitivistischer und rhetorisch-poetologischer bzw. philosophischer Entwürfe auf der einen oder durch verschiedene paradigmatische Kontroversen namhafter Denker (z.B. Black - Davidson, Derrida - Gadamer, Derrida - Searle) auf der anderen Seite dokumentiert wird."

<sup>4</sup> Brettler, *God is King* (1989), 19.

<sup>5</sup> Haverkamp, *Theorie der Metapher* (1996), 500.

## 2.1. Metaphertheoretischer Überblick

Bis heute ist die Definition der Metapher durch Aristoteles in seiner Poetik wirkmächtig und steht gewissermaßen am Beginn der einschlägigen Theoriebildung: "Die Metapher ist die Übertragung eines Wortes, das (eigentlich) der Name für etwas anderes ist, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine (andere) Art oder gemäß einer Analogie."<sup>6</sup> Eine Metapher liegt also dann vor, wenn ein Sachverhalt bildlich durch einen anderen Sachverhalt ausgedrückt wird, das Wort aus dem einen Bereich in den anderen "hinübergetragen" wird. Die erste von Aristoteles beschriebene Form der Metapher, welche von der Gattung auf die Art schließt, liegt z.B. dann vor, wenn von einem Schiff gesagt wird, dass es "steht", obwohl es eigentlich "vor Anker liegt". Das ruhig Liegen der "Gattung Schiff" wird bildlich ausgedrückt in der Art des "Stehens". Dasselbe gilt, wenn man von der Art eines Vorgangs auf die Gattung schließt, wenn also z.B. Homer schreibt „ja wirklich, zehntausend große Taten hat Odysseus vollbracht“ und das Wort "zehntausend" als "Art" bildlich für die Gattung "viel" als die "vielen Taten" des Odysseus verwendet wird.<sup>7</sup> In der Wirkungsgeschichte am prägendsten geworden ist jedoch die letzte der von Aristoteles genannten Formen der Metapher, nämlich die der Analogie. Eine "analog" gestaltete Metapher liegt für Aristoteles dann vor, "wenn sich das Zweite zum Ersten genauso verhält wie das Vierte zum Dritten."<sup>8</sup> Das mag zunächst kompliziert klingen. Ein Beispiel, welches Aristoteles selbst vorbringt, verschafft Klarheit: "Was das Alter in bezug (sic!) auf das Leben ist, das ist der Abend in Bezug auf den Tag. Man wird also den Abend das Alter des Tages nennen, oder, wie Empedokles, das Alter den Lebensabend/oder Lebensuntergang."<sup>9</sup> Das Leben verhält sich zum Alter als Verhältnis von erstem und zweitem also so wie sich Tag und Abend als drittes und viertes zueinander verhalten. Aufgrund dieser Ähnlichkeit kann nun das Alter im Bildbereich des Tag-und-Nachtwechsels als "Lebensabend" beschrieben werden. Schon bei Aristoteles lag die Stärke der metaphorischen Sprache darin begründet, dass mit ihr Gegenstände nicht nur benannt, sondern derart anschaulich zur Sprache gebracht werden, dass vor dem inneren Augen ein die Sinne und das eigene Erfahrungswissen ansprechende "Wahrnehmungsbild" entsteht, wie das Bild vom Alter

---

<sup>6</sup> Aristoteles, Poetik (2009), 21b7 (29).

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Aristoteles, Poetik (2009), 21b17f (30).

<sup>9</sup> A.a.O., 21b23ff (30).

als "Abend des Lebens."<sup>10</sup> Die grundlegende Fähigkeit dafür besteht darin, Ähnlichkeiten zwischen unterschiedlichen Gegenständen wahrzunehmen und diese sprachlich herauszustellen.

Der Kontext der Entstehung des aristotelischen Metaphernbegriffs, nämlich in seiner Lehre von der *Poetik* und *Rhetorik*, so wie die dort gewählte Einordnung der Metapher als ein Mittel der Dicht- und Redekunst hatten erhebliche Konsequenz für die Rezeptionsgeschichte: Nicht nur wurde die Anwendung und Reflexion von Metaphern in der gemeinten Form auf poetische und rhetorische Sprachäußerungen reduziert, sondern es setzte sich auch die Auffassung durch, Aristoteles habe Metaphern als Formen "uneigentlicher Rede" verstanden, welche anstatt einer "wortwörtlichen, eigentlichen" Beschreibung angewandt werden.<sup>11</sup> Diese Rezeptionslinien führten zu der oftmaligen Fassung der aristotelischen Theorie der Metapher als "Substitutionstheorie". Diese Bezeichnung unterstellt, dass das in der Metapher Ausgedrückte auch durch "eigentliche" Rede ausgesagt oder zumindest in diese rückübersetzt werden könnte. Eine andere Linie der Rezeption, die auf dieser Theorie aufbaute, sieht Aristoteles als Vertreter einer Vergleichstheorie der Metapher, wonach die metaphorische Aussage durch eine Vergleichsformel ersetzbar wäre.<sup>12</sup> Der Satz "RICHARD IST EIN LÖWE" wäre dann ebenso ausdrückbar durch den Satz "RICHARD IST WIE EIN LÖWE".<sup>13</sup>

Diese Rezeption der aristotelischen Metapherntheorie ist bis heute wirksam. Sie drückt sich unter anderem darin aus, dass neuere Zugänge zur Metapher zumeist mit einer Kritik der aristotelischen Fassung einsetzen und sich selbst in Abgrenzung zu dieser profilieren.<sup>14</sup> Gegen deren Kritik der Reduktion der Metapher auf den poetischen und rhetorischen Bereich bei Aristoteles lässt sich allerdings einwenden, dass dieser Metaphern sehr wohl als ein Phänomen der Alltagssprache verstand. Erst aufbauend auf dem Faktum, dass metaphorische Bildgebungsprozesse ein alltägliches Phänomen sind, sei es für Dichter und Redner überhaupt sinnvoll, kunstvolle und wirksame Metaphern bilden zu wollen.<sup>15</sup> Dieser Aspekt im Kontext der aristotelischen

---

<sup>10</sup> Oskui, Stoff (2000), 91.

<sup>11</sup> Liebert, Metaphernforschung (2008), 745.

<sup>12</sup> Rolf, Metaphertheorien (2005), 21.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Liebert, Metaphernforschung (2008), 745. So in Bezug auf Ez 16 u.a. auch zu finden bei Kamionkowski, Gender Reversal (2003), 32f., in Anschluss an die Theorie von Lakoff/Johnson (s.u.) Einen Überblick über solcherlei Abgrenzungen u.a. bei Max Black und John Searle siehe Rolf, Metaphertheorien (2005), 21ff.

<sup>15</sup> Liebert, Metaphernforschung (2008), 744.

Metapherntheorie wird aber häufig übersehen: Aristoteles erarbeitete seine Definition der Metapher innerhalb der Reflexion über einen spezifischen Bereich von Sprache, nämlich der Literatur und Redekunst. Dort gehe es um das Finden und Prägen überzeugender Sprachbilder, die von den Phänomenen alltäglicher Metaphernbildungen allein durch ihre Kunstfertigkeit unterschieden sind.<sup>16</sup>

Es ist m.E. sinnvoll, in Bezug auf die aristotelische Metapherntheorie von einer "Analogietheorie"<sup>17</sup> der Metapher zu sprechen. Im Sinne Aristoteles' braucht es dann zur Bildung einer Metapher das Erkennen von "bislang unerkannten Ähnlichkeiten weit entfernter semantischer Domänen", welche im Prozess der Metaphernbildung "in einer komplexen, analogisch inferenzfähigen Vorstellung" vereinigt werden.<sup>18</sup> Von vielen möglichen Vergleichsobjekten zu einem Begriff, welche zu diesem eine mögliche Gemeinsamkeit aufweisen, greift die Analogie dasjenige heraus, welches sich am besten dazu eignet, das bisher Unerkannte oder Auszudrückende am anderen Begriff darzustellen.<sup>19</sup> Insofern sind modernere Konzeptionen der Metapher an die aristotelische Metapherntheorie als Theorie der Analogie durchaus anschließbar: Die Einsicht in die Fähigkeit gut gebildeter Metaphern, eine Übertragung und Beziehung zwischen unterschiedlichen Bildgehalten vornehmen und so "etwas bislang Unbekanntes (...) oder etwas Bekanntes auf neuartige Weise" zum Ausdruck bringen zu können, ist der bleibende Gewinn seiner Theorie.<sup>20</sup>

Für das Verständnis der Metapher waren bis ins 20. Jahrhundert hinein jedoch die Grundzüge der aristotelischen Metaphorik in Form der Substitutionstheorie prägend.<sup>21</sup> Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden theoretische Reflexionen über das Phänomen Metapher in mehreren Disziplinen (Rhetorik, Philosophie, Literaturwissenschaft, Linguistik) gleichzeitig angestellt. Bei aller Ausdifferenzierung betonten die meisten von ihnen zunehmend die eigenständige Kraft metaphorischer Sprache.<sup>22</sup> Hierbei lässt sich m.E. eine Fokusverschiebung beobachten: Die Metapher wurde weniger als Einzelwort- oder Kunstphänomen betrachtet. Vielmehr gerieten Fragen in den

---

<sup>16</sup> Kruse/Biesel/Schmieder, *Metaphernanalyse* (2011), 81.

<sup>17</sup> Siehe dazu das entsprechende Kapitel in Rolf, *Metaphertheorien* (2005), 77–84.

<sup>18</sup> Liebert, *Metaphernforschung* (2008), 746.

<sup>19</sup> Schramm, *Gedanke* (2009), 189.

<sup>20</sup> A.a.O., 188.

<sup>21</sup> Rolf, *Metaphertheorien* (2005), 1, geht sogar weit, zu sagen: "Für die Zeit bis zum Zweiten Weltkrieg ist eine Situation zu reklamieren, wie sie Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft beschrieben hat, wo er hinsichtlich der Logik sagt, daß diese seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts hat tun können."

<sup>22</sup> Rolf, *Metaphertheorien* (2005), 1.

Vordergrund, inwiefern metaphorische Bildgebungsprozesse Beziehungen und Interaktionen zwischen Bildbereichen gestalten und in diesem Prozess menschliches Denken und Verstehen geformt, erneuert oder abgebildet wird. Um diesen Wandel des Metaphernverständnisses in Richtung eines "cognitive turns" streiflichtartig nachvollziehbar zu machen, wird kurz auf die mit den Namen Ivor A. Richards, Max Black und Paul Ricoeur verbundenen Theorien eingegangen.<sup>23</sup> Was diese Theorien inhaltlich miteinander verbindet, ist die Beschreibung von Metaphern als "Phänomene der Prädikation", in welchen "zwei Elemente unterschiedlicher Kategorien zusammengeführt werden, die sich eigentlich ausschließen."<sup>24</sup> Diese werden durch die metaphorische Verbindung aber besser und neu verständlich. Klassische Beispiele für solche Metaphern wären z.B. Aussagen wie "RICHARD IST EIN LÖWE" oder "DER MENSCH IST EIN WOLF". Beide Begriffe haben sachlich und real zunächst nichts miteinander zu tun, werden im Prozess der Metaphorisierung aber miteinander verknüpft und beschreibbar.

Vor dem Hintergrund dieser Annahme können Ivor A. Richards und Max Black zusammen mit ihren Ansätzen unter dem Schlagwort der "Interaktionstheorie der Metapher"<sup>25</sup> versammelt werden. Beide vertreten den Gedanken, dass in einer Metapher zwei Vorstellungen zusammen gleichzeitig aktiv sind und dass diese beiden Vorstellungen miteinander interagieren.<sup>26</sup> So beschrieb der englische Literaturwissenschaftler Ivor A. Richards die Metapher als eine "Doppeleinheit", welche aus zwei unterschiedlichen Gehalten bestehe, die in einer metaphorischen Aussage miteinander verbunden werden: Den einen Gehalt, das "Subjekt" der Aussage, bezeichnet er als "tenor", und das andere, durch welche das Subjekt beschrieben wird, als "vehicle".<sup>27</sup> Wenn zum Beispiel metaphorisch gesagt wird "RICHARD IST EIN LÖWE", so würde man demzufolge "RICHARD" als "tenor", das Subjekt, und die Aussage "EIN LÖWE" als "vehicle" bezeichnen, durch welches "RICHARD" näher beschrieben wird. In Beziehung zueinander gebracht werden die beiden Teile durch die metaphorische Verbindung. Was an dem Modell von Richards wegweisend war, ist seine Beschreibung der Metapher als spannungsvolle Verbindung zwischen zwei

---

<sup>23</sup> Dass sich diese drei Zugänge mit Ergänzung um das Werk von George Lakoff und Mark Johnson gut eignen, um die Metaphorik von Ez 16 zu beschreiben, zeigen unter anderem auch Galambush, Jerusalem (1992), 4-11; Kamionowski, Gender Reversal (2003), 30-48, und Maier, Daughter Zion (2008), 17-21.

<sup>24</sup> Meurer, So what's the Meta for? (2000), 134.

<sup>25</sup> Rolf, Metaphertheorien (2005), 35.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd.

unterschiedlichen Einheiten, welche aus dieser Verknüpfung heraus neue Bedeutung produzieren.<sup>28</sup> Die Kraft der metaphorischen Aussage entstammt der gleichzeitigen Präsenz bzw. der "Ko-Präsenz"<sup>29</sup> unterschiedlicher Inhalte in dieser selbst. Somit bilden Metaphern eine "Einheit der Differenz"<sup>30</sup>, weil sie zwei Dinge miteinander verbinden, die zunächst voneinander unterschieden sind. Die dabei entstehende Spannung erzeugt Bedeutung: Richard ist kein Löwe, er wird aber als ein Löwe verstanden, und daraus folgt ein verändertes Verständnis seiner selbst. Für Richards würde eine "moderne Theorie" der Metapher festhalten, dass "in vielen der wichtigsten Verwendungsarten der Metapher erst die Ko-Präsenz von Vehikel und Tenor eine (eindeutig vom Tenor unterschiedene) Bedeutung ergibt, die ohne die Interaktion beider nicht zu erreichen wäre".<sup>31</sup> Dabei gilt das "vehicel" aber nicht nur als "bloße Ausschmückung (sic!) eines sonst von ihm unbeeinträchtigt bleibenden Tenors", sondern erst "die Kooperation von Tenor und Vehikel" stellt "eine Bedeutung von vielfältigerer Ausdruckskraft her", die größer und umfassender ist als das, was den beiden Elementen jeweils einzeln zugeschrieben werden könnte.<sup>32</sup> Deshalb können Metaphern dieser Art für ihn auch nicht in eine "wörtliche/eigentliche" Sprache rückübersetzt werden, weil sich ihre Bedeutung aus dieser "Einheit der Differenz" ergibt, die nicht aufzulösen ist

Nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte Max Black eine Theorie der Metapher, welche ebenfalls auf die Interaktion zwischen den in der Metapher vorliegenden Elementen fokussierte.<sup>33</sup> Blacks wichtige Erweiterung der Theorie von Richards bestand darin, die Beziehung zwischen den in einer Metapher beteiligten Elemente verstärkt zu reflektieren: In sogenannten "komplexen Metaphern" wie der Aussage "DER MENSCH IST EIN WOLF" vollziehe sich eine Interaktion zwischen den beiden in Beziehung zueinander gebrachten Elementen, welche das Wissen über diese beiden verändern und neues Wissen um diese generieren könne. In einer Metapher liegen

---

<sup>28</sup> "Wir brauchen das Wort 'Metapher' für die ganze Doppeleinheit [double unit]; es manchmal nur für eine der beiden Komponenten in Abgrenzung zur anderen zu gebrauchen, ist ebenso unklug wie jener andere Trick, mit dessen Hilfe wir 'die Bedeutung' manchmal auf die Leistung der ganzen Doppeleinheit anwenden und manchmal auf die andere Komponente - die ich Tenor nenne - nämlich auf die zugrunde gelegte Vorstellung oder den Hauptgegenstand [principal subject], die das Vehikel oder die Figur meint." Richards, Metapher (1996), 37.

<sup>29</sup> Richards, Metapher (1996), 39.

<sup>30</sup> Rolf, Metaphertheorien (2005), 36.

<sup>31</sup> Richards, Metapher (1996), 39f.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Während Richards zwischen tenor und vehicle unterschied, unterscheidet Black zwischen "focus" und "frame". Rolf, Metaphertheorien (2005), 35.

somit vier Elemente vor: ein Hauptgegenstand, das "principal subject", worüber eine Aussage getroffen wird, in unserem Fall "DER MENSCH" Diesem wird in der Metapher ein "Hilfsgegenstand", ein "subsidiary subject" zugeordnet, "DER WOLF". Dadurch, dass diese beiden in der Metapher aber einander zugeordnet werden, kommt ein weiteres inhaltliches Element hinzu, nämlich das "System von Implikation", welches in sich die Kenntnis und das Wissen rund um inhaltliche Gemeinplätze vereinigt, die sich mit dem Tier "WOLF" verbinden.<sup>34</sup> Trifft der Mensch die Aussage, "DER MENSCH IST EIN WOLF", so organisiert und aktiviert er dabei gleichzeitig ein assoziiertes Wissen rund um die miteinander in Verbindung gebrachten Elemente. "Der Effekt, den Menschen (metaphorisch) einen ‚Wolf‘ zu nennen, beruht also darauf, das Wolf-System von untereinander verwandten Gemeinplätzen ins Spiel zu bringen. Wenn der Mensch ein Wolf ist, dann sucht er seine Beute unter anderen Lebewesen, ist wild, hungrig, in ständigen Kampf verwickelt, ein Aasfresser und so fort. Jede dieser implizierten Behauptungen muß (sic!) nun dem Hauptgegenstand (Mensch) entweder im normalen oder abnormalen Sinne angepaßt (sic!) werden."<sup>35</sup> Das bedeutet aber auch, dass das implizite Wissen rund um das Element "MENSCH" aufgerufen und selektierend in Beziehung zum anderen Element gesetzt werden muss: Nicht alle Eigenschaften, welche dem Menschen gemeinhin zugeschrieben werden, sind kompatibel mit dem Bild vom Wolf.<sup>36</sup> Deshalb wird in der metaphorischen "Interaktion" zwischen den beiden Elementen das Verständnis derselben auch dahingehend selektiert und arrangiert, um sie einander anzunähern. Daraus ergibt sich die wichtigste Idee Max Blacks und seiner Interaktionstheorie, nämlich dass für ihn die komplexesten und interessantesten Metaphern durch die Interaktion ihrer Elemente erst Ähnlichkeit arrangierend kreieren" anstatt zuvor herrschende Ähnlichkeiten nur wiederholend sprachlich herauszustellen.<sup>37</sup>

Die Gedanken des Philosophen Paul Ricoeur lassen sich in Bezug zur Metapher mit den Ansätzen von Richards und Black insofern verbinden, als dass metaphorische Bedeutung auch für ihn dort entsteht, wo ein Wort "in spezifischen Kontexten (...)

---

<sup>34</sup> Rolf, Metaphertheorien (2005), 38.

<sup>35</sup> Black, Metapher (1996), 71f.

<sup>36</sup> "Die Metapher selegiert, betont, unterdrückt und organisiert charakteristische Züge des Hauptgegenstandes, indem sie Aussagen über ihn einbezieht, die normalerweise zum untergeordneten Gegenstand gehören." A.a.O., 76.

<sup>37</sup> Kamionowski, Gender Reversal (2003), 34.

anderen, wörtlich zu nehmenden Wörtern gegenübergestellt wird."<sup>38</sup> Durch diese "Kollision wörtlicher Bedeutungen, die einen wörtlichen Gebrauch des betreffenden Wortes ausschließt und Anhaltspunkte für eine neue Bedeutung liefert," kommt es zu einer "Verschiebung [deplacement] der Bedeutung".<sup>39</sup> Ricoeurs Fassung der Metapher betont deren Kreativität und Fähigkeit, neue Bedeutung zu generieren, welche nicht in den ursprünglich verwendeten Wörtern vorliegen muss.<sup>40</sup> Die metaphorische Aussage "A IST B" steht in einer Spannung, da sie eine Art der Identität zwischen zwei Dingen behauptet, die sonst nicht zusammengehören: Richard "IST" ein Löwe und gleichzeitig IST er NICHT ein Löwe. Diese "Kopula," die Verbindung verschiedener Bildelemente durch das Wort "ist", hat einen paradoxen Charakter: Das "ist" der Metapher "ist gleichzeitig ein wörtliches 'ist nicht' und ein metaphorisches 'ist wie'".<sup>41</sup> Im Versuch, den der Metapher zugrundeliegenden Widerspruch des "ist nicht" aufzulösen und zu verstehen, wird in der Schaffung und Rezeption von Metaphern eine neue Ebene des Verstehens notwendig. Ähnlich wie in der Theorie Blacks, können Metaphern so auch für Ricoeur eine heuristische Funktion übernehmen: Die Metapher mit ihrem Paradox des gleichzeitigen "ist/ist nicht" regt die Imaginationskraft des\*r Rezipient\*in an und setzt einen erneuten Prozess der "Epiphora", der Übertragung, in Gang. Dieser eröffnet in der Imagination neue Perspektiven auf die in der Metapher verbundenen Elemente, um den Widerspruch auflösen zu können.<sup>42</sup> Metaphern stellen also nicht nur Dinge bildhaft dar, sondern regen im "metaphorischen Verstehen" auch Sinnschöpfungen und Neubeschreibungen der Welt an.<sup>43</sup> Der Metapher bietet für Ricoeur durch ihr Zusammenführen von Begriffen aus unterschiedlichen logischen Kategorien die Möglichkeit, neue oder bisher unbekannte Dimensionen von Wirklichkeit zu erschließen und so Bewusstseins- bzw. Seinszuwachs zu ermöglichen.<sup>44</sup> Aus dem Prinzip der Metapher, "etwas als etwas zu sehen",<sup>45</sup> kann durch metaphorisches Denken und Sprechen Wirklichkeit neu erkannt und konzipiert werden: "Die Natur,

---

<sup>38</sup> Ricoeur, Metapher (1996), 361.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 17.

<sup>41</sup> Ricoeur, Stellung und Funktion (1974), 54.

<sup>42</sup> So beschreibt Debatin, Rationalität der Metapher (1995), 121, sehr treffend: "Die Metapher läßt sich nämlich als eine Einheit von Gegenstandsdarstellung und Perspektiveneröffnung auf diesen Gegenstand definieren. Dies bedeutet: Als metaphorische Neubeschreibung eines Gegenstandes besitzt sie nicht nur einen bestimmten kognitiven Gehalt, sondern sie eröffnet als kognitiver Stimulus auch eine neue Perspektive auf diesen Gegenstand. Die neue Perspektive ermöglicht es sogar erst, daß der Gegenstand auf die neue Weise beschrieben wird."

<sup>43</sup> Meurer, So what's the Meta for? (2000), 134f.

<sup>44</sup> A.a.O., 134.

<sup>45</sup> A.a.O., 136.

wortwörtlich genommen, ist nicht ein Tempel; aber die Metapher lehrt sie uns sehen wie einen Tempel."<sup>46</sup>

In diesen Zugängen zeigt sich die Tendenz der Metaphertheorien im 20. Jahrhundert, Metaphern nicht nur als sprachliche (Wort-)Phänomene zu betrachten, sondern auch deren heuristischen Aspekt zu betonen: Metaphorische Bildsprache beschreibt Welt nicht nur nach dem Muster der Analogie, sondern kann auch das Verständnis dieser strukturieren und gestalten, Neues sichtbar machen und integrieren. Die Interessensausrichtung an der Metapher verschob sich von deren Beschreibung hin zu dem Fragen danach, inwieweit diese menschliches Denken und seine Vorgänge abbildet und beeinflusst. In diesem Geiste hielt schon I.A. Richards fest, dass eine Metapher "in allererster Linie Austausch und Verkehr von Gedanken, eine Transaktion zwischen Kontexten ist"<sup>47</sup> und so darauf verweist, dass menschliches Denken an sich metaphorisch und vergleichend verfährt.<sup>48</sup> Somit leitet sie sich nicht primär aus dem Wunsch nach stilistischer Raffinesse her, sondern ist direktes Resultat grundlegender menschlicher Denkstrukturen. Aus dieser Entwicklung herkommend, erfolgte einer der großen Umbrüche in der Metaphertheorien der letzten Jahrzehnte auch im Feld der Kognitionswissenschaft, der Lehre vom Denken: Die Konzeptualisierungstheorie der Metapher oder "kognitive Metapherntheorie" nach George Lakoff und Mark Johnson.

## 2.2. Metaphern als "way we think" bei Lakoff/Johnson und Fauconnier/Turner

Die zumeist als "kognitive Theorie" bezeichnete Fassung der Metapher bei Lakoff und Johnson fußt auf den Einsichten der kognitiven Linguistik, einer Disziplin, welche sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ausgehend von den USA, aus verschiedenen Disziplinen wie der Gestaltpsychologie, kognitiven Psychologie, Kognitionswissenschaft sowie aus der Anthropologie und der Forschung zur künstlichen Intelligenz herausbildete.<sup>49</sup> Diese geht grundlegend davon aus, dass über die Äußerungen der Sprache ein Zugangspunkt zu dahinterliegenden kognitiven Phänomenen und Mustern möglich ist.<sup>50</sup> Sprache und Denken werden als eng

---

<sup>46</sup> Ricoeur, Stellung und Funktion (1974), 54.

<sup>47</sup> Richards, Metapher (1996), 35.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Liebert, Metaphernforschung (2008), 747.

<sup>50</sup> Baldauf, Sprachliche Evidenz (2000), 118.

miteinander verknüpft betrachtet, sprachliche Äußerungen fungieren gleichsam als ein "window to the mind".<sup>51</sup>

Die kognitive Metaphertheorie bzw. "Conceptual Metaphor Theory" (ab jetzt abgekürzt CMT) entstand vor dem Hintergrund dieses Zugangs und versuchte, ihn für die Beschreibung von der Entstehung von Metaphern fruchtbar zu machen. Metaphern werden nicht als bewusstes stilistische Arbeiten mit Sprache verstanden, sondern als kognitive Strategie, welche bei der Einordnung und Verarbeitung von Eindrücken unserer Erfahrungswelt eine wesentliche Rolle spielt.<sup>52</sup> Oder, grundlegender ausgedrückt:

"Metaphor is considered not so much as a way in which people speak, but rather as a way in which people think. We use metaphors in our language because, to a large extent, we think metaphorically."<sup>53</sup>

Dieser Zugang drückt sich auch schon im Titel "Metaphors we live by", dem grundlegenden Werk von George Lakoff und Mark Johnson, aus.<sup>54</sup>

Die CMT geht davon aus, dass wir im Denken ständig Gebrauch von Denkmodellen machen, welche wiederum auf idealisierten kognitiven Grundmodellen beruhen. Diese haben einen Bezug zu unserer konkreten körperlichen Wahrnehmung und sind in einer idealisierten und vervollständigten Form in unserem Denken präsent. Beispiele dafür wären metaphorische Aussagen wie "GLÜCKLICH SEIN IST OBEN, TRAUERIG SEIN IST UNTEN", welche auf der körperlichen Grundlage beruhen, dass gebeugte Körperhaltungen zumeist mit Traurigkeit einhergehen, aufrechte Körperhaltungen mit einem heiteren Gemütszustand, oder "GESUND SEIN UND LEBEN SIND OBEN, KRANKHEIT UND TOD SIND UNTEN", welche sich darauf beziehen, dass Krankheit einen Menschen dazu zwingt, sich hinzulegen, ebenso wie der Tod eine Erschlaffung des Körpers in Richtung Boden bewirkt.<sup>55</sup> Auf diesen Grundkonzepten aufbauend entstehen weitere Denkmodelle, mit welchen Menschen ihr Erleben kategorisieren, verarbeiten und ausdrücken.<sup>56</sup> Sie verdichten sich als etablierte Denkmodelle zu "Konzepten", mit denen Menschen denkerisch und sprachlich arbeiten. Aus dieser Annahme leitet sich

---

<sup>51</sup> So auch der Titel eines gleichnamigen Buches über aktuelle Konzepte kognitiver Metaphertheorie: Handl/Schmid, *Windows to the Mind* (2011).

<sup>52</sup> Baldauf, *Sprachliche Evidenz* (2000), 124.

<sup>53</sup> Van Hecke, *Conceptual Blending* (2005), 218f.

<sup>54</sup> Im Original: Lakoff, George / Johnson, Mark: *Metaphors we live by*, Chicago u.a. 1980.

<sup>55</sup> Lakoff/Johnson, *Leben in Metaphern* (2003), 23.

<sup>56</sup> Liebert, *Metaphernforschung* (2008), 748.

auch der Name "Conceptual Metaphor Theory" her. Wenn z.B. metaphorisch gesagt wird "DAS LEBEN IST EIN WEG", so wird das idealisierte Denkmodell bzw. "Konzept" eines Weges mitsamt allen seinen Konnotationen mental aufgerufen: Ein Weg hat einen Anfang und ein Ende, auf ihm ist man unterwegs, er kann einen Verlauf durch Höhen und Tiefen haben. Das Konzept WEG und das konzeptuelle Wissen darum wird dazu aufgerufen, um das Denkmodell von "LEBEN" zu begreifen und zu beschreiben.

Die Bildung von Metaphern geht der CMT nach auf diese Verwendung von konzeptuellem Wissen zurück, welches aus der körperlichen Weltwahrnehmung gewonnen und als Denkmodelle internalisiert wird.<sup>57</sup> Das Wesen der Metapher besteht für Lakoff und Johnson darin, "daß (sic!) wir durch sie eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorgangs versehen und erfahren können."<sup>58</sup> Metaphernbildungen stellen einen Akt der Projektion von einem bekannten, mit konzeptuellem und erfahrungsbegründetem Wissen geprägten Herkunftsbereich ("Source") auf einen komplexeren Zielbereich ("Target") dar. Dieser Prozess des "Mapping", wie ihn Lakoff und Johnson bezeichnen, versucht, den Targetbereich strukturierbar und verständlich zu machen, wie wenn wir z.B. sagen LEBEN (T) IST EIN WEG (S) oder ARGUMENTIEREN (T) IST KRIEG (S).<sup>59</sup> Dieser Vorgang steht für sie hinter der Bildung jeder Metapher und bestimmt unser Denken maßgeblich. Metaphorik ist in dieser Konzeption eben nicht das Resultat sprachlicher (Kunst-)Gestaltung, sondern "ein Mechanismus der Erfahrungsbewältigung."<sup>60</sup> Unterschieden werden drei Arten von Metaphern:

- *Strukturmetaphern*, in welchen „ein Konzept von einem anderen Konzept her metaphorisch strukturiert wird“<sup>61</sup>, wie eben im Beispiel "LEBEN IST WEG"
- *Orientierungsmetaphern* als „Fälle, bei denen ein Konzept nicht von einem anderen her strukturiert wird, sondern bei dem ein ganzes System von Konzepten in ihrer wechselseitigen Bezogenheit organisiert wird.“<sup>62</sup> Orientierungsmetaphern haben ihre Basis in der räumlichen Wahrnehmung, und

---

<sup>57</sup> A.a.O., 749.

<sup>58</sup> Lakoff/Johnson, *Leben in Metaphern* (2003), 13.

<sup>59</sup> Liebert, *Metaphernforschung* (2008), 749. Van Hecke, *Conceptual Blending* (2005), 219. Baldauf, *Sprachliche Evidenz* (2000), 124.

<sup>60</sup> Baldauf, *Sprachliche Evidenz* (2000), 132.

<sup>61</sup> Lakoff/Johnson, *Leben in Metaphern* (2003), 22.

<sup>62</sup> Ebd.

bewegen sich z.B. an den Achsen oben-unten, innen-außen, etc. Diese Konzepte werden angewendet, um Erfahrungen zu beschreiben.<sup>63</sup>

- *Ontologische Metaphern*, in welchen Ereignisse, Handlungen, Tätigkeiten und Zustände dadurch verständlich gemacht werden sollen, indem sie entweder metaphorisch als Objekte, Substanzen oder Gefäße konzeptualisiert werden.<sup>64</sup> Dabei werden dem darzustellenden Bereich die Eigenschaften des bildspendenden Bereichs angerechnet, wobei dieser als etwas "Seiendes" in Form eines Objektes, einer Substanz oder eines Gefäßes gedacht wird.<sup>65</sup> Deshalb auch die Bezeichnung als "ontologische Metapher". So können abstrakte Phänomene im Lichte weniger abstrakte Phänomene gesehen und verstanden werden, wie z.B. in der Rede vom "Theoriegebäude", in welchem das abstrakte Phänomen der "Theorie" verstanden wird durch das Objekt "Gebäude". Damit zieht die Metapher "klare Grenzen um das Phänomen und macht es dadurch in gewisser Weise analog behandelbar."<sup>66</sup>

Obwohl die CMT von Lakoff und Johnson einen wichtigen und nicht zu unterschätzenden Beitrag dazu geleistet hat, Metaphern in ihrer grundlegenden Bedeutung für denkerische Prozesse aufzuzeigen, wurde auch Kritik an gewissen Einseitigkeiten dieses Modells geäußert.<sup>67</sup> Unter anderem wird der angenommene Prozess des Mappings in der Bildung von Metaphern mit der Annahme von nur "einem Source Bereich" der Vielfalt von Implikationen, die metaphorische Bilder oft mit sich führen, nicht gerecht.<sup>68</sup> Als eine Weiterentwicklung der CMT, die versucht, unter anderem diese Lücken in Bezug auf die Metapher auszugleichen, versteht sich die Theorie des "Conceptual Blending" bzw. der "konzeptuellen Integration", die von Gilles Fauconnier und Mark Turner vorgelegt wurde.<sup>69</sup>

---

<sup>63</sup> A.a.O., 22.

<sup>64</sup> A.a.O., 41.

<sup>65</sup> Kruse/Biesel/Schmieder, *Metaphernanalyse* (2011), 78.

<sup>66</sup> Ebd. Siehe zu den verschiedenen ausdifferenzierten Formen der ontologischen Metaphern auch Lakoff/Johnson, *Leben in Metaphern* (2003), 35–43. Von diesen drei Metaphern werden nochmals Personifikation und Metonymie als Sonderformen unterschieden.

<sup>67</sup> Einen guten Überblick bietet hierbei Kruse/Biesel/Schmieder, *Metaphernanalyse* (2011), 83–88.

<sup>68</sup> Eine ausführliche Kritik dieser Einseitigkeit und auch Vagheit und Unbestimmtheit der Konzeption des Source-Bereichs ist im Beitrag von Baldauf, *Sprachliche Evidenz* (2000), 125ff. zu finden. Diese fordert entsprechend die Einführung der Beschreibung von Subkonzepten, welche bei der Metaphernbildung mit dem Denkmodell des Source-Bereichs verknüpft sind und in die Diskussion mit eingebracht werden müssen.

<sup>69</sup> Fauconnier/Turner, *The Way We Think* (2002), passim.

Fauconnier und Turner definieren sogenannte *mental spaces* als gedanklichen Ursprungsort für sprachliche Äußerungen. Sie verstehen darunter eine Art Denkraum innerhalb des menschlichen Bewusstseins, einen Ort im Kurzzeitgedächtnis, der im Prozess des Sprechens und Denkens geschaffen und mit konzeptuellen Inhalten aus dem Langzeitgedächtnis gefüllt wird, um so die Umwelt zu verstehen. Innerhalb der *mental spaces* wird auf konzeptionelles Wissen aus dem Langzeitgedächtnis zurückgegriffen, welches in diesem aktualisiert und mit neuen Inhalten im Kurzzeitgedächtnis so miteinander verknüpft und strukturiert wird, dass eine adäquate denkerische und sprachliche Reaktion zur Umwelt möglich ist.<sup>70</sup> Diese *mental spaces* bilden die Grundeinheit für den kognitiven Prozess des Conceptual Blendings, der auch auf das Bilden von Metaphern übertragen werden kann.

Im Prozess des Conceptual Blending müssen laut Fauconnier und Turner mindestens vier verschiedene *mental spaces* vorliegen: Zwei sogenannte *input spaces*, die der Source und dem Target innerhalb der CMT entsprechen würden. Diese sind bereits mit konzeptuellem Wissen gefüllte Denkräume, die aber durch gewisse Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten in einem Prozess ganz ähnlich dem zuvor beschriebenen Mapping miteinander verbunden werden können. Der gedankliche Ort für diese abstrakten Gemeinsamkeiten ist der sogenannte *generic space*. Bis zu diesem Punkt hat die Blending Theorie der CMT noch nicht viel Neues hinzugefügt. Die entscheidende Erweiterung stellt nun aber ein vierter eingeführter Denkraum dar, der sogenannte *blended space*. In diesem geschieht für Fauconnier und Turner erst die eigentliche konzeptuelle Integration der beiden *input spaces* zu einem neuen Blend, einer neuen gedanklichen Konzeption, in der die beiden *input spaces* miteinander verbunden werden.<sup>71</sup> Einzelne Punkte aus den *input spaces* werden in einer selektive Projektion in diesem *mental space* miteinander kombiniert und integriert. Der *blended space* stellt damit den Ort für die Dynamik unseres sprachlichen Denkens dar, dort werden Begriffe und ihre Konnotationen miteinander neu arrangiert.<sup>72</sup>

Diese zunächst sehr abstrakt wirkende Kategorie des Blended Space und ihr Funktionieren soll nun an einem Wortbeispiel veranschaulicht werden: "Gleichgeschlechtliche Ehe." Die Bildung dieser Wortkonstruktion kann als in einem Denkraum, einem *mental space* geschehend vorgestellt werden, in welchem wir die

---

<sup>70</sup> Lundhaug, Conceptual Blending in the Exegesis on the Soul (2007), 143.

<sup>71</sup> Liebert, Metaphernforschung (2008), 749f.

<sup>72</sup> Fauconnier/Turner, The Way We Think (2002), 47.

beiden ursprünglichen *input spaces* für diese Wendung relativ leicht erkennen können: Gleichgeschlechtlich und Ehe. Beide sind zunächst einmal für sich stehend verknüpfbar durch das konzeptuelle Wissen darum, dass sie sich auf Beziehungsformen beziehen: Gleichgeschlechtlich auf die Formen homoerotischer Liebesbeziehungen, Ehe auf das Konzept geregelten Zusammenlebens zwischen Mann und Frau. Diese verbindenden Inhalte sind dann sozusagen im *generic space* zu finden. In den *blend* aber, der durch die Verknüpfung dieser beiden Begriffe nun eröffnet wird, fällt die Veränderung und Integration der beiden Begriffe, wenn sie miteinander zu der Wendung "Gleichgeschlechtliche Ehe" verbunden werden: Das menschliche Bewusstsein arrangiert nun im Blend seine Auffassung rund um die "Ehe" als auch um das Verständnis von "gleichgeschlechtlichen Beziehungen" derart neu, so dass die integrierende Dynamik des Blended Space es möglich macht, mit seiner Hilfe neuartige Aussagen wie "Die Bräute heiraten zu Mittag" richtig verstehen und einordnen zu können.

Im *blended space* bzw. Blend geschieht für Fauconnier und Turner also die Integration und Verbindung der beiden *input spaces* zu einem neuen gedanklichen Konzept, welche auch Elemente mit aufnehmen kann, die in keinem der ursprünglichen *input spaces* vorgelegen haben muss, aber auf diese zurückwirken kann.<sup>73</sup> Diese Generierung neuer Bedeutungsebenen im *blend*, die nicht auf die Informationen aus den *input spaces* reduziert werden können, sondern sich eben aus ihrer Verknüpfung ergeben, werden auch als *emergent structure* des *blend* bezeichnet.

Wirklich neu an und für die Diskussion um Metaphern fruchtbar zu machen ist die Etablierung des *blended space*. Wenn dieser Ort des dynamischen Denkens auf die Theorien um die Metaphernbildung angewandt wird, so wird damit strukturell beschreibbar, dass es in einer Metapher eben um mehr geht als darum, dass ein Inhalt A durch einen Inhalt B ausgedrückt wird.<sup>74</sup> Viel eher werden in einer Metapher Bildbereiche derart miteinander verknüpft, dass aus dieser Verknüpfung auch neue Implikationen für die ursprünglichen Bildbereiche entstehen können. Drückt man z.B. aus, dass Gott ein Hirte ist, dann verändert und beeinflusst das die Art und Weise, wie wir die Beziehung zwischen Gott und seinen Gläubigen, also seinen Schafen verstehen,

---

<sup>73</sup> Fauconnier/Turner, Polysemy (2003), 83.

<sup>74</sup> A.a.O., 751.

aber auch, wie wir den *input space* Gott verstehen können oder den Beruf des Hirten.<sup>75</sup> Zur Beschreibung dieser Prozesse bietet das Konzept des Blending ein adäquates Mittel.

### 2.3. Kritische Zusammenfassung der vorgestellten Ansätze

Neuere Theorien der Metapher in Anschluss an Lakoff/Johnson sprechen oft von einem Paradigmenwechsel, der sich im 20. Jahrhundert in Abgrenzung zur aristotelischen Metaphertheorie vollzogen habe: Metaphern als gedankliche Bildgebungsprozesse würden nicht mehr nur als sprachlicher Schmuck, sondern endlich auch in ihrer Bedeutsamkeit für das menschliche Denken und Welterleben begriffen werden. Dass diese Emphase auf das Neue in der Metaphertheorie unter anderem aber auch auf diversen Missverständnissen gegenüber der aristotelischen Theorie und aufgrund deren Rezeption erfolgt, wird mittlerweile kritisch wahrgenommen.<sup>76</sup> Es kann darauf hingewiesen werden, dass bereits in der aristotelischen sowie in daran anschließenden historischen Theorien zur Metapher davon ausgegangen wird, dass bei der Bildung einer Metapher ein bildspendender Herkunftsbereich mit einem anderen Bereich verbunden wird, um ein neues, eigenes Sprachbild zu kreieren. Diese beiden Bereiche, die es zur Formung einer Metapher braucht, sind zum Beispiel beim Conceptual Blending durch die beiden *input spaces* vertreten.<sup>77</sup> Auch der *generic space*, welcher die geteilten Eigenschaften der beiden *input spaces* enthalten soll, die es braucht, um einen Inhalt metaphorisch durch einen anderen Bildinhalt beschreiben zu können, ist in der Metaphertheorie bereits seit der Antike bekannt, nämlich als das sogenannte *tertium comparationis*.<sup>78</sup>

An den Konzepten von Lakoff/Johnson und auch Fauconnier/Turner lässt sich weiter kritisieren, dass diese mit einer Emphase auf die Rede vom "wir" und dem Anspruch, universale Modelle dafür liefern zu wollen, wie menschliches Denken funktioniert, übersehen, dass das Bilden von Sprachbildern zu einem maßgeblichen Anteil von kulturellen Vorbedingungen geprägt ist. Auch das Verstehen von Metaphern ist essentiell an kulturelle Vorstellungen gebunden, was gerade in der Auseinandersetzung mit biblischen Metaphern und deren Historizität deutlich wird. Mit der Rede vom

---

<sup>75</sup> Van Hecke, *Conceptual Blending* (2005), 223.

<sup>76</sup> Siehe Kruse/Biesel/Schmieder, *Metaphernanalyse* (2011), 80–83. Liebert, *Metaphernforschung* (2008), 745f. Rolf, *Metaphertheorien* (2005), 21ff.

<sup>77</sup> Liebert, *Metaphernforschung* (2008), 750.

<sup>78</sup> A.a.O., 751.

kollektiven "Wir", welches sich in den beiden Ansätzen immer wieder findet, werden diese kulturellen Prägungen von Bildsprache gewissermaßen unter den Tisch fallen gelassen. Dies lässt sich unter anderem am Beispiel des Körpererlebens darstellen: Unterschiedliche Gender, Weiße und People of Color erleben ihren Körper und seine Konstruktion und Wahrnehmung im öffentlichen Raum auf jeweils substantiell andere Art wahr. Wenn Lakoff und Johnson nun versuchen, ihre idealisierten Konzepte in der Metaphernbildung auf universal geteilte körperliche Erfahrungen zurückzuführen, dann übersehen sie gerade diesen Aspekt und subsumieren ihn letztlich wieder unter das Konstrukt der einen Sicht der Wirklichkeit.<sup>79</sup>

Dennoch verortet sich auch diese Arbeit bis zu einem gewissen Grad in der Nachfolge jener Beiträge zur Metapherntheorie, insofern diese die Wichtigkeit der Metapher bei der Verarbeitung von Welt unterstreichen. In Verbindung mit dem Gedanken des "Paradox der Kopula" bei Paul Ricoeur vertrete ich darüber hinaus eine Theorie der Metapher, welche dieser als sprachliches Phänomen eine wirklichkeitsbeschreibende und -strukturierende Kraft zuschreibt. Metaphern sind von kognitiver Natur, insofern sie es ermöglichen, Sachverhalte zu beschreiben und zu verstehen. Sie sind aber nicht nur Modus der Weltbeschreibung und -verarbeitung, sondern auch der Welterschließung. Sie erlauben es, Dinge zu erfassen, die sich einer direkten Benennung entziehen und nicht anders ausgedrückt werden können.<sup>80</sup> Sie können dabei aber auch neuen Sinn generieren, indem sie die miteinander verbundenen inhaltlichen Konzepte für den Denker und Rezipienten anders strukturieren und verständlich machen. Diese Arbeit grenzt sich insofern also auch von der Theorie von Lakoff und Johnson ab, als sie vielschichtige Metaphern nicht nur als eine einfache Fortsetzung von festgelegten Bildkonzepten versteht, sondern diesen im Sinne Ricoeurs auch kreativen und schöpferischen Sinn attestiert.<sup>81</sup>

Um diese verschiedenen Aspekte metaphorischer Bildgebungsprozesse zu beschreiben, bildet das visualisierende Modell von Fauconnier und Turner ein gutes Werkzeug. Vor allem ihre Definition des *blended space* und dessen *emergent structure* zur

---

<sup>79</sup> So auch die Kritik von Maier, *Daughter Zion* (2008), 21, in Bezug auf Gender.

<sup>80</sup> Kruse/Biesel/Schmieder, *Metaphernanalyse* (2011), 65.

<sup>81</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 20, formuliert hierzu treffend: "By tracing the conventional concepts in poetic metaphors, the work of Lakoff and Turner stunningly contrasts with Ricoeur's exploration of idiosyncratic and thought-provoking metaphors. Whereas Ricoeur praises a metaphor's creativity of language as a means to influence thought, Lakoff and Turner are interested in conventional language and reduce the ingenuity of English poetry to basic concepts."

Generierung neuer Sinninhalte in der Bildung von Metaphern ist ein geeignetes Mittel für einen Text wie Ez 16, was im folgenden Abschnitt aufgezeigt wird.

#### 2.4. "Narrative Metaphorik" in Ez 16

Bei der Metaphorik von Ez 16 handelt es sich im Kern um eine Personifikation. Personifikationen als eine Sonderform der Metapher bezeichnen den sprachbildende Prozess, in welchem unbelebte oder "unpersönliche" Gegenstände wie Naturphänomene, Abstrakta (d.i. Affekte, Tugenden, Laster) oder Kollektive (d.i. Volk, Land, Kirche) als menschliche Gestalten imaginiert werden, z.B. in der Personifikation "Mutter Kirche".<sup>82</sup> In diesem Beispiel wird bereits erkennbar, dass in Personifikationen häufig nur ganz gewisse menschliche Eigenschaften und Merkmale herausgegriffen werden, um durch sie bestimmte Phänomene und Objekte näher zu bestimmen.<sup>83</sup> Lakoff und Johnson sehen die Stärke der Personifikationen darin, dass sie die zu deutenden Sachverhalte als menschliche und damit vertraute Eigenschaften beschreiben lassen, weshalb Personifikationen unter den Metaphern eine größere Klarheit und Überzeugungskraft zukommt als anderen.<sup>84</sup> Die Ez 16 zugrundeliegende Personifikation liegt in der Imagination von der Stadt Jerusalem als einer Frau.<sup>85</sup>

Oft wurde das Kapitel 16 des Ezechielbuchs auch als "Allegorie" beschrieben.<sup>86</sup> Diese Beschreibung ist bis zu einem gewissen Grad durchaus zutreffend, weil der Begriff der Allegorie eine Gruppenbildung von Metaphern bezeichnet, welche über die Einzelwortmetapher hinausgeht und aus einem gemeinsamen bildspendenden Feld verschiedene Elemente in sich vereint, wie eben z.B. die Darstellung von Jerusalem als Frau (= bildspendendes Feld). Auch in der Allegorie wird eine Sache durch eine andere Sache als Figur beschrieben, wobei eine grundlegende Personifikation Anlasspunkt für diverse metaphorische Aussagen über diese sein kann. Eine Personifikation im Rahmen einer Allegorie kann sich auch über größere Textzusammenhänge behaupten, wobei Allegorien sich entweder als vollkommen geschlossen und ohne Hinweis auf den dahinterliegenden Gedanken präsentieren oder aber Hinweise zur "Entschlüsselung" beinhalten können.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Huber, Personifikation (2007), 53f.

<sup>83</sup> Ebd. Lakoff/Johnson, Leben in Metaphern (2003), 44.

<sup>84</sup> Lakoff/Johnson, Leben in Metaphern (2003), 44.

<sup>85</sup> Maier, Daughter Zion (2006), 17, 94.

<sup>86</sup> Fohrer, Ezechiel (1955), 83. Zimmerli, Ezechiel (1979), 343.

<sup>87</sup> Peil, Metaphernkomplex (2007), 576.

Es ist also durchaus richtig mit Julie Galambush festzustellen, dass der Text von Ez 16 über allegorische Tendenzen verfügt.<sup>88</sup> Die Personifikation von Jerusalem als Frau ist für den Text über seine gesamte Länge hin bestimmend und speist aus sich heraus viele der darin versammelten Sprachbilder. Gleichzeitig greifen in der Personifikation von Ez 16 aber mehrere metaphorische Ebenen ineinander, wie im späteren Verlauf noch detailliert gezeigt werden wird. Die metaphorische Zeichnung von Jerusalem changiert zwischen "räumlich-baulicher und menschlicher Größe"<sup>89</sup> und vereint in sich unterschiedliche Zuschreibungen, die aus einem Netz von bildsprachlichen Elementen aus den Sprachbereichen u.a. von Ehe, Ehebruch und Hurerei/Prostitution, aber auch des religiösen Lebens gebildet werden.<sup>90</sup> Die Frau Jerusalem erscheint in verschiedenen Rollen als Säugling/Kind, junge Frau, Ehefrau, Hure und Gewaltopfer, die über den Textverlauf auf unterschiedliche Art und Weise miteinander verbunden und verknüpft, teilweise aber auch durchbrochen werden. Eine eins-zu-eins-Übereinstimmung zwischen dem bildspendenden Bereich (Frau) und der dadurch dargestellten Sache ist somit, anders als in der geschlossenen allegorischen Darstellung, nicht gegeben.

Diese variierenden Zuschreibungen werden im Text unter der Einbeziehung einer Erzählstimme<sup>91</sup> in einen logisch erscheinenden Zusammenhang gebracht, welcher eine Art metaphorische Biographie der Stadt Jerusalem bietet.<sup>92</sup> Aus diesem Grund schließt sich auch diese Arbeit der Beschreibung von Ez 16 als "narrated metaphor" an, welche zuerst Julie Galambush vorschlug.<sup>93</sup> Durch den allgemeinen Überbegriff "Metapher" bleibt die gleichzeitige Präsenz unterschiedlicher Bildinhalte, welche im Text auf die grundlegende Personifikation Jerusalems bezogen werden, ebenso abgebildet wie auch das Spezifikum, dass diese in einem erzählerisch-biographischen Zusammenhang präsentiert werden.<sup>94</sup>

---

<sup>88</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 10.

<sup>89</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 381.

<sup>90</sup> Maier, Daughter Zion (2006), 112.

<sup>91</sup> Dass diese Erzählstimme auf der internen Textebene der Erzählfigur "Gott" zugeordnet wird, bereitet der Auslegung dieses Textes besondere Probleme. Schließlich wird Gott hier als drohend und gewaltvoll dargestellt.

<sup>92</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 371.

<sup>93</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 11. Übernommen wird diese Bezeichnung u.a. bei Day, Rhetoric (2000), Anm. 1.; Maier, Daughter Zion (2006), 112; Poser, Ezechielbuch (2012), 371.

<sup>94</sup> Maier, Daughter Zion (2006), 112: "The metaphor is narrated because Ezekiel 16 tells the story of Jerusalem's whoring as part of the city's biography."

Diese Fassung von Ez 16 als "narrativer Metaphorik" stellt gleichzeitig vor spezifische Herausforderungen, was die Auslegung des Textes betrifft. In Ez 16 schieben sich mehrere Bilddiskurse ineinander: Nicht nur changiert die Beschreibung zwischen menschlich-geschlechtsspezifischer-körperlicher und räumlich-baulicher Bildebene, sondern es findet auch eine für die Auslegung problematische Durchmischung von Gewalt- und Geschlechtsthematiken statt, vor allem in den Strafankündigungen gegen die Frau.<sup>95</sup> Um die Metaphorik dieses Textes zu durchleuchten, ist es also auch nötig, die problematischen inhaltlichen Verbindungslinien aufzuzeigen, die der Text zieht. Eine Auslegung dieser "Erzählung" muss neben der Erhellung der historischen Hintergründe der im Text eingebrachten Inhalte auch nach den Implikationen derselben für eine gegenwärtige Interpretation fragen.

Hier kann ein Zugang im Sinne der "konzeptuellen Integration", also des Conceptual Blendings m.E. in beide Richtungen hilfreich sein: Als heuristisches Modell kann dieses zur strukturellen Beschreibung der nebeneinander stehenden und ineinander greifenden Bildebenen angewandt werden. Es kann metaphorische Strukturen in fiktiven und nicht-fiktiven Texten greifbar machen, den Einsatz von Metaphern in poetisch-lyrischen oder dramatischen Texten nachweisen oder auch Bedeutungsgenerierung und Rezeption narrativer Werke beschreiben.<sup>96</sup> Ihre breite Anwendbarkeit hat die Theorie zu einem beliebten Werkzeug sowohl in der Linguistik als auch in der Literatur- und Kulturwissenschaft werden lassen.<sup>97</sup> Bezogen auf narrative Texte kann z.B. die Nachvollziehbarkeit und Rezeption eines Plots durch den\*die Leser\*in beschrieben werden. Narrative als Abfolge von Handlungen in einer erzählten Welt sind davon abhängig, dass sie kulturelles Wissen um gewisse Erzählformen in dem\*der Leser\*in zu aktiveren Wissen, so dass diese angewendet werden können, um zwischen den einzelnen Erzählstücken Kohärenz herzustellen.<sup>98</sup> Sogenannte "narrative anchors"<sup>99</sup> werden durch geprägte Ausdrücke oder Wendungen aufgerufen und geben dem\*r Leser\*in Hinweise darauf, in welche Richtung sich eine

---

<sup>95</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 372.

<sup>96</sup> Schneider, Blending (2012), 2.

<sup>97</sup> A.a.O., 10.

<sup>98</sup> Im Folgenden wird kurz auf die Bereiche Plot und Charakter eingegangen. Zu einer umfassenderen Reflexion über die Anwendbarkeit des Blending in der Narratologie siehe Schneider, Blending (2012), 10–20.

<sup>99</sup> A.a.O., 12.

Geschichte entwickeln könnte.<sup>100</sup> In Bezug auf Charaktere gilt Ähnliches: Narrative Texte zeichnen Figuren vor dem Hintergrund mehrere möglicher kulturelle geprägter *input spaces*, die in einem Blend zu einem neuen, in der Erzählung präsenten Charakter integriert werden. Der\*die Leser\*in ist in seiner Rezeption darauf angewiesen, während des Lesens im entstehenden *mental space* ebenso dieses kulturelle Wissen aufzurufen, um sich ein Bild von den handelnden Charakteren zu machen und um sich zu diesen in Zustimmung oder Abgrenzung zu verhalten.<sup>101</sup>

M.E. ist die Methode der konzeptuellen Integration bzw. des Blending auf die narrative Metaphorik und die Personifikationen von Ez 16 sowohl für eine historische als auch auf eine an der Rezeption interessierte Exegese übertragbar: Metaphern als "sprachliche Fußabdrücke" menschlicher Kultur bedienen sich je nach Kulturkreis unterschiedlicher *input spaces*.<sup>102</sup> Diejenigen sichtbar zu machen, die für die Charakterisierung der personifizierten Frau Jerusalem in Ez 16 verwendet wurden, ist ein Ziel dieser Arbeit. So kann rekonstruktiv versucht werden, zu beschreiben, mit welchen Bezugspunkten der Text von Ez 16 für seine zeitgenössischen Leser\*innen versuchte, eine Botschaft zu vermitteln, welche *input spaces* dafür bedient wurden und welche *emergent structure* sich durch die Verknüpfung unterschiedlicher Bildebenen ergab. Gleichzeitig kann aber auf einer synchronen Ebene interpretativ erfasst werden, welche *input spaces* in gegenwärtigen Leser\*innen aktiviert werden könnten und wie man mit diesen umgehen soll. So kann nicht nur aufgezeigt werden, wo die historischen Ursprünge der Sprache von Ez 16 vermutet werden und wie diese auf eine historisch angenommene Hörerschaft gewirkt haben könnten, sondern auch gefragt werden, inwiefern die Aufrufung gewisser Bildebenen im Text noch heute die Interpretation durch gegenwärtige Leser\*innen prägt.

Diese doppelt ausgerichtete Fragerichtung an den metaphorischen Gehalt von Ez 16 ist diejenige, welche diese Arbeit verfolgen will. Sie geht davon aus, dass metaphorische Bildprozesse samt ihrer Entstehung und Rezeption mithilfe des von der kognitiven Linguistik bereitgestellten Inventarium der "konzeptuellen Integration" gut beschrieben werden können. Sie möchte darüber hinaus aber auch nach möglichen

---

<sup>100</sup> Dieses Konzept, das von der Sprachwissenschaftlerin Babara Dancygier eingeführt wurde, bezeichnet "those mental spaces triggered by certain expressions that can be expected to be elaborated later in the reader's on-line story construction and his or her attempts to create coherence." Schneider, *Blending* (2012), 12. Weiterführend siehe auch die bibliographischen Hinweise a.a.O., 25ff.

<sup>101</sup> A.a.O., 17.

<sup>102</sup> Kruse/Biesel/Schmieder, *Metaphernanalyse* (2011), 73.

Interpretationswegen in der Gegenwart fragen. Um diesem Interesse methodisch reflektiert nachgehen zu können, wird im Folgenden die Unterscheidung von "Erklärung" und "Interpretation" in der Analyse biblischer Metaphern anhand des Modells von Gerlinde Baumann dargestellt.

#### 2.5. Zur Unterscheidung von "Erklärung" und "Interpretation" in der Analyse biblischer Metaphern

Metaphern sind keine isolierten Phänomene. Wie sie gebildet werden und ob sie verstanden werden, all dies ist abhängig von einem Netzwerk, das durch den jeweiligen Kulturkreis, Zeitgeist, Diskurs und letztlich das Individuum bestimmt ist, welches versucht, eine Metapher zu verstehen.<sup>103</sup> Denn "nur in bestimmten Kulturen und Sprachräumen machen bestimmte Metaphern Sinn, und sie tun dies nicht für alle Zeiten."<sup>104</sup> Insofern können Metaphern ihre Sinnhaftigkeit für Rezipient\*innen auch verlieren. Nämlich dann, wenn die in ihnen verbundenen inhaltlichen Konzepte einen Bedeutungswandel erfahren, wenn sich das oben angeführte "Netzwerk" um sie herum verändert.<sup>105</sup> Dieser Gedanke ist v. a. in der Auslegung biblischer Texte geltend zu machen, da in diesen Metaphern zum Sprechen kommen, welche einem spezifischen Entstehungskontext zugeordnet sind, der sich in vielerlei Hinsicht massiv von unserem heutigen Leben unterscheidet.

Dies gilt für Metaphern jedoch nicht nur auf diachron-historischer Ebene, sondern auch auf synchroner: Elemente, nach welchen unterschiedliche Kulturen ihre metaphorischen Aussagen konstruieren, variieren und sind abhängig von dem Lebenskontext der sie bildenden Menschen. Während z.B. in westlichen Kulturen gesellschaftliche Macht sehr oft als metaphorisches Konzept "MACHT AUSÜBEN IST OBEN SEIN" ausgedrückt wird und sich in Aussagen vom "unterliegenden Verlierer", "dem beruflichen Aufstieg" bis hin zu den Vorstellungen von der "Chefetage" manifestiert, so wird in Kamerun ein Mensch, der über Macht verfügt, als jemand bezeichnet, der essen will bzw. zu Essen hat. Derjenige nämlich, der zu essen besitzt,

---

<sup>103</sup> Kruse/Biesel/Schmieder, *Metaphernanalyse* (2011), 73.

<sup>104</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 44.

<sup>105</sup> So werden z.B. im Kontext der Verfasserin im globalen Norden heutzutage agrarisch geprägte Metaphern wie die vom "Tod als Schnitter" wesentlich seltener gebildet, da der bäuerliche Kontext, der diese in ihrer Bildung ursprünglich bestimmte, nicht mehr dem Lebenskontext der meisten Menschen entspricht. Zu diesem Beispiel siehe Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 44.

hat in der dortigen metaphorischen Konzeption die Macht, das Leben anderer zu kontrollieren oder auch zu zerstören.<sup>106</sup>

Aufgrund dieser starken Kontextbezogenheit metaphorischer Bildsprache hat Gerlinde Baumann für die Auslegung biblischer Metaphern den Vorschlag eingebracht, diesen in einem zweistufigen Verfahren zu begegnen.<sup>107</sup> Sie unterscheidet hierfür zwischen "Erklärung" und "Interpretation":

In der "Erklärung" der Metapher soll so weit wie möglich der historische Binnenkontext erhoben werden, innerhalb dessen diese gebildet wurde. Rekonstruktiv wird versucht, sich dem vermuteten "historischen Sinn" der Metapher anzunähern und zu beschreiben, warum gerade dieses Sprachbild für seine historischen Rezipient\*innen überzeugend und ansprechend war.<sup>108</sup> Die Metapher wird als ein "kultureller Fußabdruck"<sup>109</sup> betrachtet, der Informationen über die Funktions-, Denk- und Sprachweisen vergangener Kulturen enthalten kann und dessen Umfeld in Form von (biblischen) Texten und anderen kulturellen Artefakten erleuchtet wird, um besser verständlich zu werden. Dieser Schritt ist notwendig, weil die Diskussion der Möglichkeiten, wie eine Metapher für heutige Rezipient\*innen verstanden werden kann, nur dann wirklich umfassend und fruchtbar ist, wenn geklärt wurde, was sie in ihrem unmittelbaren Kontext bedeutet und was zu ihrer Verwendung und Überlieferung geführt hat.<sup>110</sup>

Im zweiten Schritt der Interpretation geht es dann um diejenigen Aspekte von Bedeutung, welche die analysierte Metapher für heutige Rezipient\*innen entfaltet.<sup>111</sup> Während in der "Erklärung" vor allem kognitive Elemente im Sinne des rekonstruktiven Verstehens im Vordergrund stehen, geht es in der Interpretation der Metapher darum, sensibel dafür zu sein, ob und welche Inhalte die Metapher in ihrer unmittelbaren Rezeption aktiviert und welche Verständnisse von Welt diese befördern können. Metaphern brauchen eben nicht nur Kontexte zur Entstehung, sondern können als wirklichkeitsbeschreibende und -eröffnende Phänomene in der Rezeption selbst

---

<sup>106</sup> So Kruse/Biesel/Schmieder, *Metaphernanalyse* (2011), 73, in Anlehnung an Wolf, Angelika: *Essensmetaphern im Kontext von Aids und Hexerei in Malawi*. In: Wolf, Angelika/Stürzer, Michael (Hg.): *Die gesellschaftliche Konstruktion von Befindlichkeit*. Ein Sammelband zur Medizinethnologie, Berlin 1996, 205–221.

<sup>107</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 44, mit Verweis auf Ricoeur, *Metapher* (1996), 363.

<sup>108</sup> A.a.O., 44f.

<sup>109</sup> Kruse/Biesel/Schmieder, *Metaphernanalyse* (2011), 73.

<sup>110</sup> Maier, *Biographie der Heiligen Stadt* (2010), 166.

<sup>111</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 45.

gewisse Kontexte bilden und bestärken.<sup>112</sup> In dem Verarbeiten von Metaphern wird nicht nur die Ebene des Verstehens, sondern auch Gefühl und Imagination angesprochen, um sich die dargestellten Elemente als wie in der Metapher verknüpft vorzustellen.<sup>113</sup> Weil Metaphern dazu einladen, mit ihnen die Welt durch eine ganz spezifische Linse zu betrachten und zu verstehen, können sie "Rückwirkungen"<sup>114</sup> auf das eigenen Weltverständnis entfalten. Deshalb sind Metaphern auch nicht als wertfreie, durchwegs neutrale Sprachphänomene zu betrachten, sondern müssen als potentielle Trägerinnen von Moral und gewisser Werthaltungen reflektiert werden. Auf diesen Punkt ist mit dem Blick auf gegenwärtige Studien zur Kraft metaphorischer Sprache in der Gestaltung öffentlicher Diskurse deutlich hinzuweisen.<sup>115</sup>

Für das Beispiel von Ez 16 kann dies z.B. bedeuten, dass die Art und Weise, wie die Frau metaphorisch im Text dargestellt wird, nämlich als "Hure", als "zu vernichtende Andere", in gegenwärtigen Rezipient\*innen starke Gefühle auszulösen vermag. Heutige Vorstellungen von Gender und Mann-Frau\*-Beziehungen weichen zu einem großen Teil von den Vorstellungen ab, welche zur Zeit der Entstehung des Textes vorgeherrscht haben mögen. Dennoch werden Leser\*rinnen dazu eingeladen, mithilfe der metaphorischen Erzählung eine ganz gewisse Perspektive auf die dargestellten Charaktere, v. a. die Frauengestalt, einzunehmen.<sup>116</sup> Die Reaktionen auf diesen Text können deshalb je nach Blickwinkel von totaler Ablehnung bis hin zu einer eventuellen Zustimmung zu dieser Sichtweise reichen, womit sich ein patriarchales, frauenunterdrückendes Weltbild legitimiert fühlen mag.

In der "Interpretation" einer Metapher geht es nach Baumann darum, auf diese Dimensionen der metaphorisch dargestellten Inhalte hinzuweisen und diese kritisch zu reflektieren. Es ist nicht nur zu fragen, ob die biblischen Metaphern heute noch verständlich und angemessen sind, sondern auch, wer ein (politisches) Interesse daran haben könnte, die in den biblischen Texten vorgenommenen Konstruktionen von

---

<sup>112</sup> Kruse/Biesel/Schmieder, *Metaphernanalyse* (2011), 38.

<sup>113</sup> So bei Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 46.

<sup>114</sup> A.a.O., 46f.

<sup>115</sup> Siehe zu aktuellen Untersuchungen zu diesem Thema unter anderem Thibodeau/Hendricks/Boroditsky, *Linguistic Metaphor* (2017), 852–858.

<sup>116</sup> Galambush, *Jerusalem* (1992), 9f., formuliert in Bezug auf Ez 16: "The 'felt participation' of the reader also implicates the reader as a 'participant' in the events depicted. Thus Ezekiel's metaphor not only reinforces the commonplaces of woman as conceptually 'other'. It also evokes a 'reverberation', a partial reenactment by the reader of the experience it depicts."

Wirklichkeit aufrecht zu halten bzw. damit gewisse Positionen zu stabilisieren.<sup>117</sup> Auf diesen Gedanken aufbauend kann eine Interpretation der Metapher erfolgen.

Ich übernehme diese wichtigen Hinweise von Gerlinde Baumann so wie die von ihr vorgeschlagene Aufteilung in "Erklärung" und "Interpretation" in der Auslegung von Metaphern für diese Arbeit. Im Folgenden soll deshalb in einem ersten Schritt in größeren Zügen der historische Hintergrund erhellt werden, in dem der Text von Ez 16 verortet ist.

---

<sup>117</sup> Baumann, Liebe und Gewalt (2000), 48.

### 3. Ezechiel 16 und sein innerbiblischer Kontext

#### 3.1. Historische (Selbst-)Verortung des Buches Ezechiel

Auch wenn Ez 16 als metaphorisch gestalteter Text selbst kaum explizite Bezugspunkte zu außertextlichen historischen Ereignissen herstellt, so gilt diese Aussage für das Ezechielbuch insgesamt jedoch nicht. Dieses zeichnet sich im Vergleich zu anderen alttestamentlichen Büchern nämlich gerade durch sein ausgeprägtes Interesse an Datierungen im Text aus, welche sich in allen Buchteilen finden und teilweise auf den Tag genau das Datum der berichteten Geschehnisse herausstellen.<sup>118</sup> So beginnt schon das Buch mit der Berufungsgeschichte in Ez 1,2 mit einer Einordnung der Geschehnisse in das fünfte Jahr nach der "Wegführung des Königs Jojachin."

Die sich darin anschließenden Datierungen sind beinahe durchgehend chronologisch und umspannen insgesamt einen Zeitraum von rund 22 Jahren, in dem vom Wirken des Propheten Ezechiel erzählt wird.<sup>119</sup> Das Buch Ezechiel präsentiert sich also von Anfang an als an einen präzise bestimmten Zeithorizont gebunden. Selbst wenn es fraglich bleiben wird, ob die Entstehung desselben auch auf diesen zu beschränken und auf einen einzelnen Autor zurückzuführen ist, so bleibt es das Buch selbst, das sich als exilische Literatur präsentiert, und zwar spezifischer als Literatur, welche im Kontext des babylonischen Exils nach 597 v.u.Z. zu verorten ist. Dies wird bereits mit den ersten Versen des Buches herausgestellt. Somit ist es die Zeit des babylonischen Exils Judas mit ihren sozialen und theologischen Herausforderungen, welches das Buch Ezechiel beschäftigt und die den "existential context" bildet, der es wahrscheinlich sowohl in seiner ursprünglichen Entstehungszeit als auch in darüber hinausgehenden möglichen Bearbeitungen inhaltlich prägte.<sup>120</sup>

Diese Kontextualisierung, welche das Buch Ezechiel als Text selbst vornimmt, verweist auf eine historische Periode im Vorderen Orient des 7./6. Jh. v.u.Z., welche durch eine gravierende Veränderung der damaligen politischen Großwetterlage bestimmt war und die gesamte Region umgestaltete. In diese Zeit fiel sowohl der Untergang des assyrischen Großreiches, welches seit dem 9. Jh. v.u.Z. die herrschende Großmacht in der Region gewesen war, und der gleichzeitige Aufstieg des

---

<sup>118</sup> Datierungen finden sich in Ez 1,1f.; [3,16;] 8,1; 20,1; 24,1; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21; 40,1. Schmid, *Hintere Propheten* (2016), 363.

<sup>119</sup> Ebd. Mit Ausnahme von Ez 26,1; 29,17; 32,1 innerhalb der Fremdvölkersprüche.

<sup>120</sup> Sedlmeier, *The Proclamation of Salvation* (2017), 32.

neubabylonischen Königreiches unter seinen Königen Nabopolassar (Herrschaft 626–605 v.u.Z.) und dessen Sohn Nebukadnezar (Herrschaft 605–562 v.u.Z.).<sup>121</sup> Diese Entwicklungen sollen im Folgenden kurz mit besonderem Fokus auf ihre Konsequenzen für Juda und seine Hauptstadt Jerusalem nachvollzogen werden.

Im 7. Jh. v.u.Z. erlebte das assyrische Reich seine größte Ausdehnung und befand sich am Höhepunkt seiner Macht. In den von ihm unterworfenen Regionen herrschte eine durchorganisierte Verwaltung und Abgabepolitik.<sup>122</sup> Aufständische Bewegungen wurden immer wieder brutal niedergeschlagen, so auch in Babylonien, dessen Hauptstadt 689 und 648 v.u.Z. belagert und erobert wurde.<sup>123</sup> Von diesem Gebiet aus, welches trotz mehrmaliger Aufstände aufgrund interner Zwistigkeiten zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen unter assyrischer Herrschaft geblieben war, begann sich im späten 7. Jh. v.u.Z. jedoch eine Gegenmacht zu konsolidieren. Diese versammelte sich schlussendlich hinter dem aus dem Stamm der Chaldäer kommenden Nabopolassar, welcher 626 v.u.Z. die Königswürde übernahm. Ihm gelang es in den folgenden 10 Jahren, die Assyrer aus dem Gebiete Babylonien zurückzudrängen und das Land als Königreich zu konsolidieren, gleichwohl dieses durch die jahrelang Kriegsgewalt gezeichnet war.<sup>124</sup> Ab 616 v.u.Z. unternahm Nabopolassar auch Versuche, assyrische Gebiete zu erobern und bildete hierfür ab 612 ein Bündnis mit dem ebenfalls aufstrebenden Volk der Meder. Gemeinsam belagerten, eroberten und zerstörten sie im selben Jahr das administrative Zentrum Assyriens, die Stadt Ninive.<sup>125</sup> Zwar versuchte Ägypten unter der Dynastie der Saiten, Assyrien militärisch weiter zu unterstützen, um so die auch Ägypten nützende ökonomische und politische Stabilität des assyrischen Reiches zu erhalten, doch dieses Bemühen stellte sich als vergebens heraus: 610 v.u.Z. scheiterte mit der Eroberung der Stadt Haran der Versuch des assyrischen Königs Assurballit II, so etwas wie einen assyrischen Reststaat zu etablieren.<sup>126</sup>

Das Ende der assyrischen Herrschaft ließ auf dem Gebiet des heutigen Syrien-Palästinas ein Machtvakuum zwischen Ägypten und Babylonien entstehen. Die Frage

---

<sup>121</sup> Schmitz, Geschichte Israels (2015), 19.

<sup>122</sup> A.a.O., 19f.

<sup>123</sup> A.a.O., 32.

<sup>124</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 125.

<sup>125</sup> Schmitz, Geschichte Israels (2015), 20. Poser, Ezechielbuch (2012), 126. Diese Ereignis fand seinen Niederschlag in Nah 2,2–3,19.

<sup>126</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 127. Kelle, Ancient Israel (2007), 54.

war, wer seine Ansprüche auf Oberherrschaft über diese Gebiete des gefallenen Assyriens durchsetzen würde.<sup>127</sup> In den Jahren nach dem Falle Harans entbrannten zwischen den ägyptischen und babylonischen "Erben" des assyrischen Reichs harte Kämpfe über die Hegemonie in den westlichen Regionen des ehemaligen Großreiches, welche der Sohn Nabopolassars und Kronprinz Nebudkadnezzar 605 v.u.Z. mit einem Entscheidungsschlag gegen die ägyptische Garnisonstadt Karkemisch letztlich für sich gewinnen konnte.<sup>128</sup> Ausgehend von Karkemisch fiel das Gebiet des heutigen Syrien-Palästinas im weiteren Verlauf durch mehrere Rückzugsschlachten gegen die Ägypter an die Babylonier, die so ihre Vorherrschaft in dieser Region etablieren konnten.<sup>129</sup> Mit Nebudkadnezzar, der noch im selben Jahr nach dem Tod seines Vaters den Thron von Babylonien bestieg, begann die Glanzzeit des aufgestiegenen Königreiches "Neu-Babyloniens".<sup>130</sup> Insgesamt war Neubabylonien jedoch eines der kurzlebigsten Weltreiche dieser Zeit: Bereits 60 Jahre später ging es unter seinem letzten König Nabonid (556–539 v.u.Z.) wiederum seinem Ende entgegen und wurde in seiner Vormachtstellung vom persischen Reich unter Kyros II abgelöst.<sup>131</sup> Für das Südreich Juda jedoch brachten die Jahre der babylonische Oberherrschaft trotz ihrer Kürze einschneidende Ereignisse mit sich.

Die Quellenlage für diesen Zeitraum ist im Vergleich zu der für das assyrische Reich jedoch leider dürftig: Bisher wurde kein babylonisches Staatsarchiv gefunden, und so ist man für Auskünfte über dessen Hochzeit auf Babylonische Chroniken angewiesen, die vermutlich erst in persischer Zeit verfasst wurden und teilweise nur als spätere Abschriften aus hellenistischer Zeit überliefert sind.<sup>132</sup> Auch weisen die vorhandenen Chroniken Lücken für die Jahre 594–558, 556, 552–550 und 544–540 v.u.Z. auf.<sup>133</sup> Die biblischen Texte, welche direkt auf diese Periode Bezug nehmen, liefern keine fortlaufende Darstellung der Ereignisse, sondern informieren sowohl stichpunktartig über die Belagerung und Eroberung Jerusalems sowie über die sich daran anschließenden Deportationen (2Kön 23–25; Jer 39; 2Chr 36) als auch über die Zeit

---

<sup>127</sup> Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 22.

<sup>128</sup> Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte* (2016), 117.

<sup>129</sup> Ebd. Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 19.

<sup>130</sup> Diese Glanzzeit zeigte sich vor allem im Ausbau der Hauptstadt Babyloniens als Prachtstadt, aber auch in der Errichtung von militärischen Großprojekten wie der "Medischen Mauer" zur Abwehr der Meder, die das Reich vor militärischen Aggressionen schützen sollte. Zu den Details dieser Bauprojekte siehe Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 21f.

<sup>131</sup> Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte* (2016), 117.

<sup>132</sup> Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 18.

<sup>133</sup> Ebd.

des babylonischen Exils (Jer 40–43, 2Kön 25, Jer 52 und Kgl 1–5). Die unmittelbare Situation der Exilierten lässt sich am ehesten anhand von Jer 27–29 und dem Ezechielbuch erschließen.<sup>134</sup>

Mit Bezug auf Juda lässt sich auf der Basis der Überlieferung annehmen, dass Nebudkadnezzar nach seiner Thronbesteigung 605 v.u.Z. zu mehreren Feldzügen in die westlichen Gebiete aufbrach, um dort seinen Machtanspruch durchzusetzen, wobei sich ihm viele Städte freiwillig ergaben und Tribute entrichteten. In diesem Zuge unterwarf sich vermutlich auch das Königreich Juda unter König Jojakim um 603/602 v.u.Z. den babylonischen Truppen.<sup>135</sup> Im Gegensatz zur assyrischen Großmacht scheint das Neubabylonische Reich aber keine Versuche unternommen zu haben, die eroberten Regionen systematisch zu eigenen Provinzen umzugestalten. Man baute vielmehr auf den vorherrschenden, durch die Assyrer geschaffenen Verwaltungsstrukturen auf und fokussierte bei den Feldzügen in den Jahren 604–602 v.u.Z. vor allem auf die Festigung und Demonstration der eigenen militärischen Macht.<sup>136</sup> 601 v.u.Z. schließlich gelangten die Babylonier bis an die ägyptische Grenze, doch Pharao Necho (610–595 v.u.Z.) stellte sein Heer den Truppen entgegen und hinderte sie an einem weiteren Vorwärtkommen auf sein Gebiet. Beide Heere trugen große Verluste davon, Nebudkadnezzar sollte über Jahrzehnte keinen weiteren Versuch unternehmen, in ägyptisches Gebiet einzudringen.<sup>137</sup> Unter Umständen war es dieser Rückschlag an der Grenze Ägyptens und eine mögliche Erstickung Ägyptens zu diesem Zeitpunkt, die den jüdischen König Jojakim dazu veranlasst haben mag, den Vasallenvertrag gegenüber Babylonien aufzukündigen und seine Tributzahlungen einzustellen (2Kön 24,1).<sup>138</sup> Doch nachdem Nebudkadnezzar sein Heer wieder aufgerüstet hatte, brach er zu einem weiteren Feldzug zur Tributeintreibung in Richtung Westen auf. Nachdem er Jerusalem zunächst durch Gruppen anderer Völker hatte angreifen lassen, belagerte er

---

<sup>134</sup> Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 18f. Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte* (2016), 158.

<sup>135</sup> Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 23.

<sup>136</sup> Greenberg, *Ezechiel 1–20* (2001), 28. Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte* (2016), 155, weist daraufhin, dass sich "eindeutige Spuren dauerhafter babylonischer Verwaltungsstrukturen (...) weder im AT noch in den archäologischen Hinterlassenschaften Judas" finden lassen. Dennoch sei es für die babylonischen Gebiete im Westen aufgrund der sich mehrfach wiederholenden Kriegszüge zwischen 604 und 587/6 v.u.Z. nicht wirklich möglich gewesen, sich wirtschaftlich zu stabilisieren. Dies lässt sich auch daran zeigen, dass zahlreiche wirtschaftliche Zentren der Assyrerzeit nach den babylonischen Eroberungszügen aufgegeben und erst wieder in der Perserzeit neu besiedelt wurden.

<sup>137</sup> Greenberg, *Ezechiel 1–20* (2001), 29. Damit waren auch die Grenzen des babylonischen Reiches im Wesentlichen abgesteckt. Es erstreckte sich nun vom Persischen Golf im Südosten bis nach Lydien im Norden und bis nach Ägypten im Südwesten. Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 23.

<sup>138</sup> Poser, *Ezechielbuch* (2012), 138.

die Stadt um 598/597 v.u.Z. mit seinen eigenen Truppen. Der mittlerweile König gewordene Sohn des Jojakim, Jojachin, übergab angesichts dieser Bedrohung die Stadt (2Kön 24,8–17).<sup>139</sup> Dass es um diese Zeit wirklich zu einer Belagerung Jerusalems kam, darauf verweist auch eine babylonische Quelle, welche die Eroberung der Stadt als einziges Ereignis für das siebte Regierungsjahr Nebudkadnezzars anführt.<sup>140</sup> Nebudkadnezzar setzte laut biblischen Bericht Jojachins Onkel Mattanja als König über Juda ein, der seinen Namen in Zidkija änderte.<sup>141</sup> Jojachin, seine Familie sowie ein Teil der Oberschicht Jerusalems wurden nach Babylonien deportiert (2Kön 24,14–16), die Stadt und der Tempel selbst jedoch nicht zerstört, sondern lediglich dessen Schätze geraubt (2Kön 24,13). Die Zahlenangaben zu den Deportierten variieren und lassen sich im Rückblick nicht mehr exakt bestimmen. Doch erwecken sowohl der Bericht der babylonischen Chronik als auch die biblische Schilderung den Eindruck, dass die Eroberung der Stadt und die Deportation der regionalen Elite von 597 v.u.Z. zwar einen nicht unwesentlichen Einschnitt für das öffentliche Leben in Juda bedeuteten, dem Land und der Stadt aber dennoch eine fortlaufende Existenz als kleines, aber eigenständiges Königreich mit eigenem Kultzentrum erlaubt wurde.<sup>142</sup>

Das Buch Ezechiel verortet die es tragende Figur<sup>143</sup> des gleichnamigen Propheten Ezechiel in der Gruppe derjenigen, die von der Deportation im Jahre 597 v.u.Z. betroffen waren, die sogenannte "Gola." Dieses Wort stammt von der hebräischen Verbwurzel גלה für "ausziehen/fortgehen" bzw. auch "entblößen/aufdecken" und konnte als Substantiv גולה auch eine Gruppe von Exilierten bezeichnen. In diesem Sinne wird das Wort "Gola" in der alttestamentlichen Diskussion auch zur Benennung derjenigen Gruppe aus Juda verwendet, die sich nach 597 v.u.Z. im babylonischen Exil befand

<sup>139</sup> Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte* (2016), 120. Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 23. Greenberg, *Ezechiel 1–20* (2001), 29, deutet in diesem Fall die kurze Notiz in 2Kön 24,7, dass der ägyptische König keinen weiteren Kriegszug mehr aus seinem Land heraus unternahm, als Hinweis darauf, dass ein Teil Judas damals auf Unterstützung durch Pharao Necho gehofft habe.

<sup>140</sup> Zitiert nach Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 23f.: "Im 7. Jahr (= 598), im Monat Kislew (= Dezember/Januar) bot der König von Akkad seine Truppen auf und zog nach Hattu (= Syrien, Phönizien und Palästina). Die Stadt Juda griff er an. Am 2. Adar (= 16. März 597) eroberte er die Stadt (= Jerusalem). Den König (= Jojachin) nahm er gefangen. Einen König nach seinem Herzen (= Zidkija) setzte er über sie. Schweren Tribut nahm er mit und brachte (ihn) nach Babel. (TGI Nr. 44; TUAT I 403–404)."

<sup>141</sup> 2Kön 24,17.

<sup>142</sup> Poser, *Ezechielbuch* (2012), 137.

<sup>143</sup> Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 25 versteht unter der *Figur Ezechiel* dasjenige "Element der literarischen Textwelt", welches der überlieferte Text als seinen Protagonisten präsentiert. Dieses ist nochmals zu unterscheiden von der "historischen Person", die vermeintlich hinter dem Text gestanden haben könnte und immer nur als eine Rekonstruktion über den Umweg der kritischen Hinterfragung der "literarischen Figur" erschlossen werden kann.

und von dort aus die Ereignisse in Jerusalem zu deuten versuchte. Unter denjenigen, welche diese erste Deportation erlitten, befanden sich anscheinend wesentliche Träger der bisherigen religiösen Traditionen Judas, was unter anderem auch daran deutlich wird, dass Ezechiel als Sohn des Priesters Busi eingeführt wird (Ez 1,3).<sup>144</sup> Über das Leben der Deportierten im Exil kann man aus den biblischen Berichten schließen, dass diese zumeist geschlossen an einzelnen Orten angesiedelt worden zu sein scheinen, wie es auch von der Gruppe von Ezechiel berichtet wird.<sup>145</sup> Dies ermöglichte die Aufrechterhaltung eines gemeinschaftlichen Lebens und die Pflege bzw. Neuorganisation der eigenen (religiösen) Traditionen.<sup>146</sup> Die Gemeinschaften organisierten sich rund um lokale Leitungsgremien, bestehend aus Ältesten,<sup>147</sup> und Priester und Propheten nahmen weiterhin ihre gesellschaftlichen Ämter wahr.<sup>148</sup> Anders als die biblischen Texte es teilweise nahelegen, konnten die Exilgemeinschaften in Babylonien ein durchaus wirtschaftlich erfolgreiches und abgesichertes Leben führen, verbunden mit einer rechtlichen Gleichstellung und der Möglichkeit, Grund zu erwerben.<sup>149</sup> Die (theologischen) Herausforderungen aber, vor die sich diese Gruppe als aus Jerusalem Deportierter gestellt sah, die aus ihrer Heimat und von ihrem Heiligtum entfernt worden waren, spiegeln sich u.a. im Ezechielbuch wieder. Hierbei wird auch ersichtlich, dass sich zwischen denjenigen, welche deportiert worden, und denjenigen, welche in Juda geblieben waren, inhaltliche Bruchlinien rund um die Frage auftraten, in welche Richtung das Geschehen rund um Jerusalem zu bewerten war.

Diese Fragen erfuhren nach der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem 587 v.u.Z. durch die Babylonier eine weitere Zuspitzung. Die Ereignisse nach 594 v.u.Z. sind jedoch schwer zu rekonstruieren, da ab diesem Jahr eine Lücke in den babylonischen Chroniken vorliegt.<sup>150</sup> Im Erstarken der ägyptischen Seite scheint sich der ursprünglich von Nebudkadnezar eingesetzte König Judas, Zidkija, um 591 v.u.Z. dazu entschieden zu haben, Babylonien die Gefolgschaft aufzukündigen (2Kön 25,1). Diese Entscheidung wurde von Nebudkadnezar mit militärischen Strafaktionen beantwortet, von denen auch beschriftete Tonscherben aus Lachisch Zeugnis geben,

---

<sup>144</sup> Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte* (2016), 147.

<sup>145</sup> So z.B. die Erwähnung der Gruppe der "Weggeführten am Kebar" in Ez 1,1. Siehe auch A.a.O., 156

<sup>146</sup> Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 37.

<sup>147</sup> Jer 29,1; Ez 8,1; 14,1; 20,1.

<sup>148</sup> Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte* (2016), 156.

<sup>149</sup> Ebd. Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 37.

<sup>150</sup> Schmitz, *Geschichte Israels* (2015), 27.

welche vom Widerstand der Militärposten Lachisch und Aseka und deren Bitte um Hilfe berichten.<sup>151</sup> Ab Jänner 588 v.u.Z. wurde Jerusalem ein weiteres Mal durch die Babylonier belagert, doch diese Belagerung wurde von Nebudkadnezzars Truppen kurzfristig unterbrochen, um ägyptische Kräfte abzuwehren.<sup>152</sup> Im Sommer desselben Jahres wurde die Belagerung jedoch fortgesetzt und zog sich über ein ganzes Jahr, bis es den Babyloniern vermutlich im Juli 587 v.u.Z. gelang, die Stadt durch eine Bresche in der Stadtmauer zu erobern (2 Kön 25,1–21). König Zidkija wurde auf seiner Flucht angehalten, bestraft und nach Babylonien verschleppt, die Stadt Jerusalem und ihr Tempel zerstört und eine zweite Deportation von Teilen der Bevölkerung nach Babylonien veranlasst,<sup>153</sup> wobei jedoch nach dieser nicht das ganze Land Juda entleert gewesen sein dürfte. Archäologisch lässt sich nachweisen, dass Juda und Jerusalem auch in dieser Zeit bewohnt blieb, u.U. sogar der Kult in reduzierter Form in den Ruinen des Tempels fortgesetzt wurde.<sup>154</sup> Jer 52,30 erzählt nochmals von einer dritten Deportation, welche um 582 v.u.Z. stattgefunden habe. Da man über diese Zeit im babylonischen Reich jedoch nur sehr wenig weiß, ist die Richtigkeit dieser Aussage schwer zu überprüfen.<sup>155</sup> Laut biblischem Bericht<sup>156</sup> wurde von den Babyloniern ein Mann namens Gedalja eingesetzt, um die Region zu verwalten – ob er ein Statthalter oder König war, bleibt leider unklar<sup>157</sup> –, anschließend jedoch ermordet, wobei sich das Datum der Tat nicht genauer eruieren lässt. Es könnte aber sein, dass diese Deportationswelle im Rahmen einer Strafaktion für die Ermordung Gedaljas erfolgte.<sup>158</sup>

Der Text des Ezechielbuches nennt selbst drei markante Daten, anhand derer seine Verkündigung und Erzählverlauf strukturiert werden: Das Jahr seiner Berufung in 1,2 mit Bezug auf die erste Deportation aus Jerusalem im Jahre 597 v.u.Z., das "Wendedatum" der Zerstörung Jerusalems 587 v.u.Z. in Ez 33,21 und das Datum der letzten Verkündigung Ezechiels (Ez 40,1), bevor dieser mit 50 Jahren im "priesterlichen Pensionsalter"<sup>159</sup> seine Tätigkeit als Prophet im babylonischen Exil

---

<sup>151</sup> A.a.O., 29.

<sup>152</sup> Ebd. Vgl. Jer 37,5–10.

<sup>153</sup> Schmitz, Geschichte Israels (2015), 29. Berlejung, Geschichte und Religionsgeschichte (2016), 158f.

<sup>154</sup> Ebd.

<sup>155</sup> Siehe dazu Schmitz, Geschichte Israels (2015), 33.

<sup>156</sup> 2Kön 25,22–26; Jer 40,7–41,18.

<sup>157</sup> Berlejung, Geschichte und Religionsgeschichte (2016), 122.

<sup>158</sup> Ebd. Schmitz, Geschichte Israels (2015), 33.

<sup>159</sup> Schmid, Hintere Propheten (2016), 365.

einstellt.<sup>160</sup> Sein Aufbau wird also textuell in einer ganz bestimmten historischen Periode verortet, deren Grundzüge auf den letzten Seiten nachvollzogen wurden. Inwiefern wirkt sich diese textliche Verortung in einem bestimmten historischen Horizont aber auf den Aufbau des Gesamtbuches und die Stellung von Ez 16 in diesem aus?

### 3.2. Die Stellung von Ez 16 im Aufbau des Buchs Ezechiel

Das Ezechielbuch gilt aus mehreren Gründen als eines der literarisch am durchorganisiertesten wirkenden prophetischen Bücher des Alten Testaments: Bis auf zwei Verse (Ez 1,3; 24,24) präsentiert es sich in Form eines geschlossenen Ich-Berichts des Propheten Ezechiel, welcher in einer chronologischen Abfolge dessen Verkündigungstätigkeit wiedergibt.<sup>161</sup> Die Handlung des Buches wird durch drei Daten gerahmt, durch die es eine spezifische historische Verortung erhält: Das Ausgangsdatum in Ez 1,2, welches an die Deportation aus Jerusalem 597 v.u.Z. erinnert, das Wendedatum in Ez 33,21, welches die Zerstörung von Jerusalem 587 v.u.Z. festhält, und das Datum in Ez 40,1, welches ebenfalls an diese Zerstörung gemahnt und die letzte Verkündigung des Propheten einleitet.<sup>162</sup>

Mit Hinblick auf das Wendedatum in Ez 33,21 wird inhaltlich oft von einer Zweiteilung des Ezechielbuches gesprochen: Während die Kapitel 1–24 vor allem Unheilsverkündigungen über Juda und Jerusalem enthielten, so bestehe der Inhalt ab Ez 33,21 aus hoffnungsvolleren Verkündigungen des Heils. Die Kapitel 25–32, welche Orakel für und über Andere enthalten (Ammon, Moab, Edom, Philister, Tyrus, Sidon, Ägypten), wurden in diesem Sinne als Überlieferungen aus der Zeit der Belagerung Jerusalems und der sich daran anschließenden zwölf Monate gedeutet.<sup>163</sup> Diese traditionelle Zweiteilung ist inhaltlich nicht vollends aufrechtzuerhalten, denn so enthält u.a. Ez 16,60–62 auch die Ankündigung eines Neuanfangs für Jerusalem, während sich in der Verkündigung nach der Zerstörung Jerusalems im zweiten Buchabschnitt ebenfalls noch Unheilaussagen finden lassen.<sup>164</sup> Konrad Schmid spricht in Übereinstimmung mit Otto Kaiser über den Aufbau des Buches als von einem

---

<sup>160</sup> Hossfeld, Ezechiel (2016), 602.

<sup>161</sup> Schmid, Hintere Propheten (2016), 361.

<sup>162</sup> Hossfeld, Ezechiel (2016), 602.

<sup>163</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 20f.

<sup>164</sup> So in Ez 34,1–10; 36,31f.

"dreigliedrigen eschatologischen Schema"<sup>165</sup> gekennzeichnet und bezieht sich hierbei auf die tatsächlich im Buch feststellbare Tendenz, im Verlauf die unheilvollen Aussagen gegenüber dem eigenen und den fremden Völkern durch Aussagen des Heils für das eigene Volk im Exil zu ergänzen. Er gliedert das Buch in vier Teile, die so nicht als thematisch von einander gesonderte Texteinheiten zu verstehen, sondern als ein Ablauf zu begreifen sind: Die Kapitel 1–24 enthalten "Gerichtsworte gegen das eigene Volk und gegen Jerusalem", während 25–32 "Gerichtsworte gegen Fremdvölker" ausführt.<sup>166</sup> Die Kapitel 33–39 präsentieren komplementär zu 1–24 "Verheißungen für das eigene Volk", während die abschließenden Kapitel 40–48 einen „Verfassungsentwurf Ezechiels“ für das neue Jerusalem enthalten.<sup>167</sup> Die Dreigliedrigkeit ergibt sich aus der Abfolge über die Gerichtsworte gegen das eigene Volk zu den Gerichtsworten gegen andere Völker, die schlussendlich in die Verheißungen am Ende des Buches münden.<sup>168</sup> Verbunden bzw. in Abfolgen zueinander gebracht werden diese Abschnitte durch verschiedene inhaltliche (Motiv-)Klammern: So wird von dem Propheten Ezechiel für die Kapitel 1–24 berichtet, dass er vom Zeitpunkt seiner Berufung an von Gott mit Stummheit geschlagen ist und nur zur Verkündigung der an ihn ergehenden göttlichen Botschaften seinen Mund auf tut. Begründet wird dieses Motiv dadurch, dass Gott nicht will, dass Ezechiel dem widerspenstigen Volk gegenüber Mahnreden halten kann (Ez 3,26). So sind die Kapitel 1–24 als unheilvolle Aussagen zu verstehen, die Gott selbst gegenüber dem Volk und Jerusalem trifft. Erst nach der Zerstörung Jerusalems darf Ezechiel laut Bericht wieder selbst sprechen (Ez 24,27), womit auch der heilvollere Teil des Buches beginnt.<sup>169</sup> Eine weitere (Motiv-)Klammer, welche das Buch in sich nach einer Unheil-Heil-Abfolge strukturiert, besteht in dem berichteten Auszug der Herrlichkeit Gottes aus dem Jerusalemer Tempel in 11,23, welchem der Wiedereinzug derselben in den verkündeten neuen Jerusalemer Tempel in 43,1–5 wechselseitig entspricht.<sup>170</sup> Darüber hinaus finden sich über den ganzen Textverlauf gewisse Formeln, die sich in allen Buchteilen

<sup>165</sup> Schmid, Hintere Propheten (2016), 362.

<sup>166</sup> Ebd.

<sup>167</sup> Ebd. Diese letzten beiden Abschnitte können für Schmid auch zusammengezogen werden.

<sup>168</sup> Dieser Dreigliederung schließt sich auch Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 23 an, der das Buch grob in Unheilsverkündigung (Ez 1–24), Fremdvölkersprüche (Ez 25–32) und Heilsansagen (33–48) einteilt.

<sup>169</sup> Schmid, Hintere Propheten (2016), 363.

<sup>170</sup> Ebd. Weitere inhaltliche Klammern sieht Schmid zwischen Ez 3 und 33 und dem darin vorkommenden Motiv des Wächteramtes des Propheten (3,16ff.; 33,1ff.) und im "Entwurf des neuen Tempels," der in Ez 40–48 "als Gegenbild zum verkommenen salomonischen Tempel" aus Ez 8–11 gezeichnet zu sein scheint.

wiederholen, wie z.B. die Wortereignisformel ("und es geschah das Wort GOTTes an mich"), oder die Botenformel ("So spricht GOTT"), die zum geschlossenen Eindruck des Buches beitragen.<sup>171</sup>

Aber nicht nur in den großen Zügen, sondern auch in kleineren Abschnitten lassen sich im Ezechielbuch thematische (An-)Ordnungen erkennen.<sup>172</sup> So finden sich u.a. zwischen Ez 12,21 und 14,11 vier Ausführungen über das Prophetenamt und die Prophetie.<sup>173</sup> Auch Ez 16 gehört zu einer Art geschlossenem Textblock, welcher eine thematische Anordnung aufzeigt: Seinen Platz hat das Kapitel im ersten Teil des Buches, welches innertextlich vor der Zerstörung Jerusalems angesiedelt ist. In diesem Abschnitt finden sich zwischen den Kapiteln 15-19 Texte, welche ihre Inhalte in bildlich-metaphorischer Sprache darlegen und deshalb auch öfters als מַשַּׁל, als "Gleichnisse, Sprichwörter" beschrieben werden. Gemeinsam ist ihnen, dass sie im Gebrauch von Bildsprache über das Schicksal Judas, seines Königshauses und Jerusalems reflektieren. So wird in Kapitel 15 in einer Bildrede Jerusalem mit einem unnützen Weinstock verglichen, welcher dem Feuer übergeben wird. Ez 17 beschreibt in Bildern von Adlern und Holzmetaphoriken die Beziehung zwischen dem davidischen Königshaus und den Herrschern von Babylonien und Ägypten.<sup>174</sup> Hierin fällt auch der "Gesichts(rück)blick" von Ez 16, der in der Personifikation von Jerusalem als Frau einen Blick auf deren Herkunft und Zukunft entwirft. Darüber hinaus ist Ez 16 aber auch noch in enger Verbindung zu Ez 23 zu sehen: Beiden Texten ist die Personifikation Jerusalems als Frau gemein, ebenso der Vorwurf der "Hurerei" im Rahmen einer Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Jerusalem als auch die verhängnisvolle Vermischung von Gewalt- und Geschlechtsdiskursen. Beide bilden ebenso vollkommen in sich abgeschlossene Textzusammenhänge mit klar erkennbaren Anfängen und Enden.

Ez 16 mit seiner negativen Darstellung Jerusalems reiht sich in die negative Darstellungslinie der Stadt Jerusalem im ersten Buchteil ein: Jerusalem wird dort als "Blutstadt" (Ez 22,2; 24,6) beschrieben, die baldige Zerstörung in mehreren

---

<sup>171</sup> A.a.O., 363. Des Weiteren auch die Gottesspruchformel ("Spruch GOTTes"), die Wortbekräftigungsformel ("denn ich, GOTT, habe gesprochen"), die Herausforderungsformel ("siehe, ich bin gegen dich") oder die Erkenntnisformel ("erkennen, dass ich GOTT bin"). Zwar finden sich diese Formeln auch in anderen Büchern des Alten Testaments, sie liegen aber im Buch Ezechiel gehäuft vor.

<sup>172</sup> Siehe z.B. Schmid, *Hintere Propheten* (2016), 362f.

<sup>173</sup> Greenberg, *Ezechiel 1–20* (2001), 23.

<sup>174</sup> Ahn, *Ezekiel 15* (2015), 110.

Zeichenhandlungen durch den Propheten vorhergesagt (Ez 4,1–3; 5,1–6; 24,1–14). Die angedrohte Zerstörung gilt textintern als verdient: Gottes Herrlichkeit hat sich mit Ez 11,43 aus der Stadt zurückgezogen und sie somit schutzlos zurückgelassen. Die Stadt hatte sich Gottes als nicht würdig erwiesen, was der Prophet Ezechiel, der aus seinem Exil von Gott nach Jerusalem entrückt wird, im Text selbst bezeugt (z.B. Ez 8,3ff.). Interessant ist an dieser Stelle, dass die Personifikation von Jerusalem als Frau ebenfalls nur im ersten, negativ gezeichneten Teil des Buches vorzufinden ist: In der abschließenden Vision vom neuen Tempel in Ez 40–48 sind metaphorische Beschreibungen von Jerusalem als Frau nicht mehr vorzufinden, aber auch der zuvor als unrein/verdorben verstandene Zustand Jerusalems aufgehoben.<sup>175</sup>

### 3.3. Verbindungslinien - Der Bildgehalt von Ez 16 in Beziehung zu anderer biblischer Literatur

Bevor im Detail auf die einzelnen Bildgehalte in Ez 16 eingegangen wird, wird im Folgenden ein kurzer Blick auf zwei metaphorische Aussagen geworfen werden, welche den Inhalt des Textes grundlegend bestimmen: *Jerusalem* ist eine *Frau*, sie ist aber nicht irgendeine Frau, sondern eine *Ehefrau* Gottes. Diese Aussagen über Jerusalem bilden nicht nur das erzählerische Gerüst, um das herum sich die Aussagen über Jerusalem im Text versammeln, sondern stellen Ez 16 darüber hinaus in eine inhaltliche (Verbindungs-)Linie mit anderen alttestamentlichen Texten, welche die Stadt Jerusalem als metaphorische Frauengestalt und als in einem eheähnlichen Verhältnis zu Gott stehend imaginieren. Da diese Metaphorisierungen für Ez 16 von so zentraler Bedeutung sind und auf einen größeren, innerbiblischen Kontext verweisen, innerhalb dessen diese Bildelemente gebraucht wurden, werden die Hintergründe und Bedeutungsebenen derselben an dieser Stelle schon vor dem Close Reading von Ez 16 beleuchtet, um eine Art vorausgehendes Verstehensgerüst für die Textauslegung zu bilden.

#### 3.3.1. Jerusalem - Die Stadt als Frau

Immer wieder findet sich in der einschlägigen Literatur der Hinweis, dass Städte "traditionell" oder "im Allgemeinen" weiblich konnotiert sind, und dass diese Konnotation für die gesamte europäische Kulturgeschichte der Städtevorstellungen

---

<sup>175</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 111.

belegt sei.<sup>176</sup> Als historischer Anknüpfungspunkt dieser kulturell verbreiteten Personifikation wird oft auf die Rolle der weiblich vorgestellten Stadt Jerusalems im Alten Testament verwiesen: Nicht nur ist das hebräische Nomen für Stadt (עִיר) weiblich, weshalb Jerusalem bzw. Zion in Texten grammatikalisch mit weiblichen Suffixen und Verbformen aufscheint,<sup>177</sup> sondern Jerusalem bzw. Zion werden an mehreren Stellen auch unterschiedliche weibliche Sozialrollen zugeschrieben: So erscheint sie sechszwanzigmal als "Tochter Zion", siebenmal als "Tochter Jerusalem", wobei dieser Tochterstatus an drei Stellen noch um die Titulierung als "Jungfrau" erweitert wird.<sup>178</sup> Über diese Titel hinaus wird Jerusalem in mehreren biblischen Büchern als Frau personifiziert, so in Jesaja, Jeremia, den Klageliedern und Ezechiel. Von der klagenden, verlassenen und zerstörten Frau bis hin zur ehebrecherischen und strafwürdigen Frau nimmt Jerusalem in diesen Schriften unterschiedliche Rollen ein.<sup>179</sup>

Über die möglichen historischen Hintergründe für die Personifikation von Jerusalem als Frau bzw. Tochter wurden mehrere Thesen aufgestellt. Prominent waren die Gedanken von Aloysius Fitzgerald aus den 1970ern, der den Titel der "Tochter Zion" religionsgeschichtlich aus dem westsemitischen Umfeld des Alten Testaments zu erklären versuchte und hierbei auf die Rolle von Stadtgöttinnen in diesem verwies: So hätte die Personifizierung der Stadt als weibliche Gestalt ihren Ursprung in der westsemitischen Vorstellung von Hauptstädten als Göttinnen, die mit ihrer jeweiligen Schutzgottheit verheiratet waren und denen dadurch Titel wie "Herrin", "Mutter", "Heilige" und "Gebietlerin" zugeschrieben werden konnten.<sup>180</sup> Das Motiv der Stadtgöttin sei ab der Mitte des 2 Jahrtausends v.u.Z. im Raum von Syrien-Palästina und Phönizien belegt und habe sich von dort aus ab dem 9. Jh. v.u.Z. auch in Babylonien und Mesopotamien verbreitet, von wo es Eingang in die biblischen

---

<sup>176</sup> Siehe dazu u.a. Wagner, *Harmoniezwang* (2005), 206; Saldern, *Inszenierter Stolz* (2005), 48; Häusl, *Bilder der Not* (2003), 11, mit Verweis auf die grundlegende Studie von WEIGEL, Sigrid: *Topographie der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur*, Reinbek 1990.

<sup>177</sup> So in Ps 46,6; 48,4; 9,13–14; Mi 3,12.

<sup>178</sup> Maier, *Biographie der Heiligen Stadt* (2010), 165; *Daughter Zion* (2008), 61. Siehe zu "Tochter Zion" Ps 9,15; Jes 1,8; 10,32; 16,1; 37,22 (par. 2Kön 19,21); 52,2; 62,11; Jer 4,31; 6,2.23; Klgl 1,6; 2,1.4.8.10.13.18; 4,22; Mi 1,13; 4,8.10.13; Zef 3,14; Sach 2,14; 9,9; "Tochter Jerusalem" 2Kön 19,21; Jes 37,22; Klgl 2,13.15; Mi 4,8; Zeph 3,14; Sach 9,9; "Jungfrau, Tochter Zion" 2Kön 19,21; Jes 37,22; Klgl 2,13. Der "Tochter"-Titel wird darüber hinaus aber auch auf Juda (Klgl 1,15; 2,2.5) und fremde Städte oder Völker wie Edom, Ägypten, Babylonien, Sidon und Gallim übertragen.

<sup>179</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 60.

<sup>180</sup> Maier, *Biographie der Heiligen Stadt* (2010), 165. Häusl, *Bilder der Not* (2003), 18.

Schriften gefunden habe.<sup>181</sup> Für seine Argumentation verwies Fitzgerald unter anderem auf phönizische Münzabbildungen, welche Frauengestalten mit sogenannten "Mauerkronen", die an eine Stadt erinnerten, zeigten und die er als Hinweis für eine lebendige Tradition der Stadtgöttin deutete, so wie Texte aus verschiedenen Kulturen des Alten Orients, in welchen die oben erwähnten Titel sowohl auf Göttinnen als auch auf Städte angewandt wurden.<sup>182</sup> An der These Fitzgeralds hat sich jedoch auch starke Kritik entzündet: So würde seine Identifizierung von Städten und weiblichen Gottheiten, z.B. auf den erwähnten Münzen, vor allem auf Funden aus der hellenistischen Zeit beruhen, und Schutzgottheiten von Städten, die deren Benennung und Titulierung beeinflussten, wären nicht allein für weibliche, sondern auch für männliche Gottheiten belegt.<sup>183</sup>

Auch andere mögliche Traditionshintergründe aus dem Umfeld der Texte des Alten Testaments wurden in die Diskussion mit eingebracht, um die Personifikation von Jerusalem als Frau in einem Naheverhältnis (Tochter, Ehefrau) zu Gott zu erklären. In letzter Zeit wurde in dieser Hinsicht vor allem auf die Tradition der sumerischen Stadtklagen verwiesen, von der fünf Textzeugnisse aus der Zeit um 2000–1600 v.u.Z. erhalten sind und welche die Zerstörung der Städte Ur (2x), Sumer, Eridu, Uruk und Nippur behandeln. Ihr historischer Bezugspunkt wird in dem militärischen Niedergang der dritten Dynastie von Ur um 2025 v.u.Z. vermutet, welcher mit der Zerstörung der erwähnten Städte einherging und in den Texten durch eine Art "Geschichtsplot", welcher die Klagen durchzieht, behandelt wird.<sup>184</sup> Stilistisch wechseln diese Stadtklagen zwischen einer direkten Anrede und Beschreibung der Stadt durch den Erzähler und Klagen in der 1. P. Sg., welche zumeist einer weiblichen Götterfigur zugeschrieben werden. Diese Klagen thematisieren die Zerstörung der Tempel, Häuser und Stadtmauern. Gleichzeitig wird der Grund für die Vernichtung der Stadt auf einer mythologischen Ebene damit erklärt, dass die oberste Gottheit (Enlil) ihren "Sturm", "Wort" oder fremde militärische Mächte über die die Stadt habe kommen lassen.<sup>185</sup> Obwohl sich in den Stadtklagen auch Momente aufzeigen lassen, in welchen die einzelnen Stadteile wie Mauern, Tore, etc. personifiziert selbst über ihre Zerstörung

---

<sup>181</sup> Maier, Jerusalem als Ehebrecherin (1994), 87. Zu einem Überblick über die Thesen von Fitzgerald siehe: Häusl, Bilder der Not (2003), 18, und Maier, Daughter Zion (2008), 63f.

<sup>182</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 63.

<sup>183</sup> A.a.O., 64. Kelle, Wartime Rhetoric (2008), 97f.

<sup>184</sup> Petter, Book of Ezekiel (2011), 8f. Maier, Daughter Zion (2008), 69.

<sup>185</sup> Petter, Book of Ezekiel (2011), 14.

klagen und darin ähnliche Inhalte übernehmen wie diejenigen, welche den weiblichen Götterfiguren zugeschrieben werden, liegt in den Texten dennoch kein einheitliches Konzept einer weiblichen Personifikation der Stadt oder einer Stadtgöttin vor. So fehlt die Rolle der klagenden Göttin ganz in der Klage über Nippur, während die anderen Kompositionen die Rolle der Göttin immer wieder unterschiedlich bewerten, sogar dahingehend, dass selbst sie sich von der zerstörten Stadt abwendet.<sup>186</sup>

Auch lässt sich für die überlieferten Stadtklagen kein fortgesetzter liturgischer Gebrauch nachweisen, so dass für das Weiterleben dieser Tradition ein anderer historischer Ort als der ursprüngliche Entstehungskontext angenommen werden muss. Hierfür finden sich im Sumerischen aber große Textkompositionen, welche an die eben vorgestellten Stadtklagen anschließende Stücke enthalten und als *balag*- und *eršemma*-Kompositionen überliefert sind: Dabei handelt es sich um kultische Klagegesänge, die im *emesal*-Dialekt verfasst worden sind und deren Gattung sich bis ins 1. Jt. v.u.Z. zurückverfolgen lässt.<sup>187</sup> Die *balag*-Texte sind einer bestimmten Gottheit zugeordnet und nehmen thematische Linien der sumerischen Stadtklage auf: Sie enthalten neben dem Lobpreis der zugeordneten Götterfigur auch die Beschreibung der Zerstörung von Tempel, Stadt oder Land sowie die darüber entstehende Klage der entsprechenden Schutzgöttin und die Bitte um die Verschonung vor dem Zorn der adressierten Gottheit.<sup>188</sup> Auch die *eršemma*-Überlieferungen sind gewissen Göttergestalten zugeordnet, enthalten im Gegensatz zu den *balag*-Kompositionen aber zumeist nur eine literarische Einheit, die von Klagetexten zu den bereits genannten Themen bestimmt sind.<sup>189</sup> Die Texte scheinen Teil von kultischen Kalendern gewesen zu sein und könnten z.B. die Zerstörung alter Tempelteile begleitet haben, um vorsorglich den Zorn der betreffenden Gottheit abzuwenden.<sup>190</sup>

Von den Inhalten dieser Textkompositionen lassen sich Ähnlichkeiten zu den biblischen Texten sehen, welche Städte als weiblich personifizieren, wie z.B. zu den Klageliedern, die in Verbindung zu der "weinenden Göttin" der sumerischen Stadtklagen gedeutet werden könnten, oder aber auch zu Ez 16, wo die Zerstörung der

---

<sup>186</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 70.

<sup>187</sup> Wischnowsky, *Tochter Zion* (2000), 34. *balag* bedeutet "Harfe" oder "Trommel", *eršemma* bezeichnet im sumerischen "die Klage des Tambourins". Die Namen für diese Gattungen leiten sich also von ihrem ursprünglichen Gebrauch als ritualisierte Gesänge her. Petter, *Book of Ezekiel* (2011), 11f.

<sup>188</sup> A.a.O., 35.

<sup>189</sup> Ebd.

<sup>190</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 70.

Stadt unter anderem ähnlich wie in den sumerischen Stadtklagen mit dem Handeln Gottes erklärt wird.<sup>191</sup>

Einen anderen Versuch, die weibliche Vorstellung von Jerusalem als "Tochter Zion" traditionsgeschichtlich zu parallelisieren, jedoch nicht mit Bezug zu einer altorientalischen, sondern zur griechischen Kultur, unternimmt Christl Maier. Sie stellt eine Ähnlichkeit zwischen Jerusalems Rolle als Tochter Zion in Beziehung zur Rolle von Athene als Tochter des Zeus und Stadtgöttin von Athen fest und zeigt auf, dass eine Beeinflussung der Metaphorik über die damalige Verbreitung des Bildes von Athene als Stadtgöttin durchaus möglich gewesen wäre. Mit Bezug auf Silvia Schroer hält sie fest, dass Jerusalem und Athen ab dem 7. Jh. v.u.Z. als Städte in der allgemeinen Wahrnehmung ähnliche Eigenschaften aufwiesen: Beide hätten ihr religiöses Zentrum an einem im wahrsten Sinne des Wortes herausragenden Ort der Stadt gehabt (Akropolis, Zion), beide dort errichteten Tempel verfügten über eine wesentliche Funktion als Repräsentationsorte politischer Identität und finanzieller Macht.<sup>192</sup> Obwohl ein direkter kultureller Austausch zwischen den beiden Regionen erst für die Persische Zeit (5. Jh. v.u.Z.) belegt ist, könnte es doch sein, dass diese Idee der weiblichen Stadtgöttin als Tochter einer Hauptgottheit auch das Bild der "Tochter Zion" beeinflusst hat. Ein bestehender Unterschied zwischen Jerusalem und Athen bzw. zwischen der Athene und der Tochter Zion bleibt jedoch der, dass Athenes göttliches Schicksal nicht an das ihrer Stadt gebunden ist, während der Tochter Zion einerseits keine eigenständigen göttlichen Eigenschaften zugeschrieben werden und ihr metaphorisch geschildertes Ergehen unmittelbar an das Schicksal der Stadt zurückgebunden wird.<sup>193</sup>

Aus den bisherigen Ausführungen sollte deutlich geworden sein, dass sich ein eindeutiger kulturhistorischer Hintergrund für die weibliche Personifikation der Stadt Jerusalem bisher nicht erheben hat lassen. Die Unterschiede zu den einzelnen vorgestellten Konzepten erweisen sich als insgesamt zu gravierend, um eine eindeutige

---

<sup>191</sup> Petter, Book of Ezekiel (2011), 88, verweist darauf, dass es der Gedanke der Schuldhafteit Jerusalems ist, der Ez 16 wesentlich von den sumerischen Stadtklagen unterscheidet, während sie das Motiv der göttlichen Gewalt gegen die Stadt jedoch verbindet. Gerade an der Fassung des Gottesbildes in der Beziehung zur Stadt zeigt sich also gleichzeitig eine Nähe, aber auch Unterschiedenheit zwischen den Stadtklagen und dem Text von Ez 16, denn "(...) although Yahweh is sometimes characterized like Enlil in the laments, he is not Enlil. Ezekiel makes a clear distinction between the two deities. Yahweh is not whimsical and capricious. He, thus, has a rationale for bringing the destruction to the nation."

<sup>192</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 71.

<sup>193</sup> A.a.O., 72.

Linie hin zu den Bildern von Jerusalem als Tochter, ehebrecherische Ehefrau und zerstörte, klagende Stadtfrau ziehen zu können. Gleichzeitig zeigen diese vermuteten traditionsgeschichtlichen Hintergründe aber auch auf, dass die metaphorische Verknüpfung von Städten mit weiblichen (Götter-)Figuren im Umfeld der alttestamentlichen Texte durchaus verbreitet war. Diese Vorstellungen können also als eine kulturelle Hintergrundfolie verstanden werden, aus welcher die historischen Autor\*innen der biblischen Schriften Elemente übernehmen und für die eigene theologische Gedankenwelt weiterentwickeln konnten.

Des Weiteren ist m.E. Maria Häusl zuzustimmen, welche die Versuche, die weiblichen Geschlechtsmetaphoriken in Bezug auf die Stadt Jerusalem durch einen einzigen Vorstellungshintergrund zu erklären, als "Engführungen" charakterisierte: Die Metapher der "Stadtfrau Jerusalem" und ihre schillernd-variierende Präsenz in unterschiedlichen Textformen würden durch den Versuch, auf eine einzige traditionelle Sachgröße zurückgeführt zu werden, um ebendiese Varianz und Vielstimmigkeit gebracht werden.<sup>194</sup> Sie schlägt in Anlehnung an die Erkenntnisse der feministischen Exegese noch einen weiteren Weg vor, die historischen Hintergründe für diese Metaphern zu erhellen: Indem sie die biblischen Texte, welche eine Stadt als Frau personifizieren, dahingehend befragt, welche Blickwinkel sie auf den als weiblich angenommenen Körper der Stadt annehmen, sei es davon ausgehend möglich zu beschreiben, warum diese Metapher für die historischen Hörer\*innen/Leser\*innen des Textes Sinn ergeben konnte. Liegt einem (biblischen) Text also der metaphorische Satz "Die Stadt ist eine Frau" zugrunde, so musste es eine Schnittmenge zwischen den kulturell bedingten Assoziationen zu dem Bildfeld der Stadt und der Frau geben, damit die Weiblichkeit der Stadt plausibel wirkte.<sup>195</sup> Die Analogie zwischen der Stadt und ihrer Weiblichkeit ergab und ergibt sich nämlich bis heute niemals selbstverständlich, sondern ist verbunden mit kulturellen Vorstellungen über die soziale Rolle und Wahrnehmung von Frauen und ihren Körpern. Dies lässt sich auf die alttestamentlichen Vorstellungen von der Stadtfrau Jerusalem übertragen: Gewährt die Stadt ihren Bewohner\*innen Schutz und Versorgung und wird dahingehend im Bild der "versorgenden Mutter" beschrieben, so wird hierbei an ganz bestimmte Vorstellungen von weiblicher Elternschaft gemahnt. In einem patriarchal gefärbten Umfeld wie dem des Alten Israels kann die Ehre und Unversehrtheit einer Stadt des Schutzes würdig

---

<sup>194</sup> Häusl, Bilder der Not (2003), 25.

<sup>195</sup> A.a.O., 26. Maier, Biographie der Heiligen Stadt (2010), 165.

erachtet werden, eine Haltung, wie sie auch einer Tochter gegenüber eingenommen werden muss. Wird die Stadt jedoch kriegerisch erobert und eingenommen, ihre Mauern zerstört, so können diese Vorgänge in einer gewissen Weltsicht in Bezug zum Erleben von sexueller Gewalt gegen Frauen gesetzt werden, wenn Vergewaltigung nicht nur als Grenzüberschreitung, sondern auch als Angriff und dauerhafte Beschädigung der Ehre der Frau gesehen wird.<sup>196</sup> Wird eine zerstörte Stadt darüber hinaus als "verwaiste Mutter" oder "Witwe" bzw. "verlassene Frau" beschrieben, so verweist dies ebenso auf spezifische Rollenkonzepte von Frauen, deren Leben und seine Erfüllung auf ihren sicheren Beziehungen zu ihrem Mann, aber auch zu ihren Kindern beruht.<sup>197</sup>

Auf diese möglichen sozialen Hintergründe der weiblichen Metaphorik in Bezug auf Jerusalem hat vor allem die feministische Exegese aufmerksam gemacht, indem sie neben den möglichen traditionsgeschichtlichen Bezugsgrößen zur Stadtfrau nach der "wirkintentionalen Funktion"<sup>198</sup> der Metapher fragte. Dadurch konnte aufgezeigt werden, dass die Vorstellung von der Stadt als Frau auf ganz gewissen, historisch verorteten Vorstellungen von Geschlechterverhältnissen beruhte, die heute zumindest als problematisch gelten, für die historische Hörer\*innenschaft aber verständlich waren.

Die metaphorische Stadtfrau bleibt für gegenwärtige Leser\*innen weiterhin in einer spannungsvollen Schwebelage, da der Blick auf die Stadt in seiner Wirkung auch etwas über den Blick auf die Frau sagt, welcher der Text einnimmt, und umgekehrt.<sup>199</sup> Der Blick auf beide Objekte, Frau und Stadt, wird in der metaphorischen Verknüpfung erst "konstruiert" und gelenkt, und es ist der bleibende Ertrag der feministischen Exegese, in Bezug auf die Stadtfrau Jerusalem sowohl auf diese "Konstruktion" aufmerksam gemacht zu haben als auch, diese weiterhin kritisch zu hinterfragen. Dass die Vorstellung von Städten als Frauen aber über die biblischen Texte hinaus ein anziehendes Bildangebot blieb, welches mit gewissen Vorstellungen von Weiblichkeit

---

<sup>196</sup> Ebd.

<sup>197</sup> So Schmidtgen, Stadtfrau Zion (2003), 69, in Bezug auf die Darstellung von Zion in Jes 49,20ff; 54,1ff; 60,4ff; 54,4, wo neue Kinder und die Rückkehr ihres Ehemannes für die Restitution der Stadtfrau Zion stehen.

<sup>198</sup> Häusl, Bilder der Not (2003), 26.

<sup>199</sup> Schmidtgen, Stadtfrau Zion (2003), 64: "Dagegen ist das Besondere an Frau Zion ihre Existenz als metaphorische Frauengestalt. (...) Zwar hat sie einen Körper der sie in der Fiktion plastisch 'greifbar' werden lässt. Durch die Überlagerung von Stadt und Frau bleibt Zion aber immer in der Schwebelage zwischen beiden Darstellungen. Als Frau ist sie immer auch Stadt, als Stadt aber immer auch Frau."

einherging, zeigt ein Blick in einschlägige Studien aus den Geistes- und Literaturwissenschaften, welche dieses Motiv bis in die Moderne und unsere Gegenwart verfolgen.<sup>200</sup>

3.3.2. Jerusalem - Die Stadt als untreue Ehefrau in der prophetischen Literatur  
Ez 16 lässt sich über diese grundlegende Personifikation der "Frau Jerusalem" hinaus noch einer Reihe von biblischen Texten zuordnen, die dieses Stilmittel spezifisch aufnehmen und weiterverarbeiten: Die sogenannte "Ehemetaphorik".<sup>201</sup> Diese Texte, welche nur in der prophetischen Literatur des Alten Testaments begegnen, schildern die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk im Bild einer (ehelichen) Verbindung zwischen einer untreuen (Stadt-)Frau, die das Volk bzw. Land repräsentiert, und Gott selbst, der dieser Frau auf der Bildebene als Ehemann über- und zugeordnet wird. Insgesamt kann die biblische Ehemetaphorik als eine anthropomorphe Beziehungsmetapher beschrieben werden.<sup>202</sup> Das bedeutet, dass in den Texten, welche sich dieser Metapher bedienen, mithilfe des Bildgehalts einer menschlichen Beziehungsform, nämlich der Ehe zwischen Mann und Frau, das Bild von der Beziehung Gottes zu Israel bzw. Juda, welches durch die Stadtfrau Jerusalem repräsentiert werden, geschildert wird.

Gerlinde Baumann, die sich mit dem Vorkommen der Ehemetaphorik im Alten Testament auseinander gesetzt hat, hat versucht, anhand der betreffenden Texte ein Muster für die Beziehungsgeschichte Gottes mit seiner Frau zu entwerfen, das diese miteinander verbindet und sie als Ehemetaphorik erkennbar macht.<sup>203</sup> Bei diesem

---

<sup>200</sup> Als sehr erhellend sei an dieser Stelle das Kapitel zu "Raum und Geschlecht: Die Spuren des Weiblichen" in Wagner, Harmoniezwang (2005), 204–223, angeführt. Ein modernes Beispiel für die enge inhaltliche Verknüpfung von Frauen, den für sie vorgesehen sozialen Rollen und der Stadt liegt m.E. auch in der Idealisierung und Inszenierung des Bildes der "Trümmerfrauen" nach dem 2. Weltkrieg in manchen (rechts-konservativen) Kreisen vor. Im Raum der zerstörten Stadt wird dort die sich aufopfernde, hart arbeitende Frau als Wiederaufbauerin und Erhalterin des sozialen Lebens vorgestellt. Diese dient gleichzeitig als Identifikationsfigur und Gegenbild für ein sich von der militärischen Niederlage gestört empfundenes Bewusstsein, das an klassische Idealen von Männlichkeit im Sinne von körperlichen und machtpolitischen Triumph orientiert ist. Auch wenn es hier nicht um eine direkte Verknüpfung im Sinne einer dargestellten "Stadtfrau" geht, liegt hier m.E. ein relativ gegenwärtiges Beispiel für das Weiterwirken von Vorstellungen vor, in welchem der Raum Stadt und das Geschlecht Frau miteinander agieren. Dies drückt sich auch schon in der Bezeichnung als "Trümmerfrau" aus, wo die beiden Wortteile aus dem Bereich der Geschlechter- und Städtewelt aufeinander treffen. Dass diese Bild der "Trümmerfrau" auch nicht zufällig entstanden ist, sondern viel eher sogar bewusst gefördert wurde, zeigt u.a. der Aufsatz von Treber, Die Geburtsstunde der Trümmerfrau (2013), passim.

<sup>201</sup> Prophetische Ehemetaphorik findet sich u.a. in Jes 1,21; 50,1; 54,1–6; 57,6–13; 62,4f.; Jer 2,1–3.13; 13,20–27, Ez 16; Hos 2,4–25; 9,1; Mi 1,6f.; Nah 3,4–7; Mal 2,10–16. Baumann: Liebe und Gewalt (2000), 51.

<sup>202</sup> Baumann, Liebe und Gewalt (2000), 66.

<sup>203</sup> A.a.O., 51.

Muster handelt es sich um fünf inhaltliche Motive, die in Variationen erscheinen: Als erstes Motiv dient dabei die die Erzählung von der Ehe Gottes mit seiner Frau und deren frevelhaftem, "hurendem" Verhalten (Schlüsselwort זנה). Ein zweites inhaltliches Motiv stellt die anschließende Schilderung von Gottes Reaktion auf dieses Verhalten der Frau dar, welche sich als eine Bestrafung der Frau äußert, die oft Elemente sexueller Gewalt enthält, oder der Scheidung von ihr. In manchen Texten nimmt sich Gott als drittes Motiv noch eine weitere Frau (Zion/Jerusalem oder Juda), die jedoch auch von ihm "weghurt". In einem vierten Motiv wird auch diese zweite Frau von Gott bestraft oder geschieden. Als fünftes Motiv erscheint dann in manchen Texten nach der Bestrafung und dem Leiden der Frau noch die Ankündigung, dass Gott ihr nun vergeben und sie wiederherstellen wird.<sup>204</sup>

Über diese inhaltliche Motivik hinaus ist an diesen Texten auffällig, dass in ihnen bestimmte Wörter dominieren, die eine Art "Wortfeld der prophetischen Ehemetaphorik" bilden.<sup>205</sup> Unter anderem gehören dazu die Verben נאף für "ehbrechen" und זנה für "huren".<sup>206</sup> Im Bereich der Ehemetaphorik wird das Verhalten, welches mit זנה bezeichnet wird, als metaphorische Beschreibung der Verehrung von fremden Gottheiten oder der Verbindung mit fremden politischen Mächten gedeutet: Die Frau ist mit Gott verheiratet, aber verehrt zur selben Zeit andere, fremde Männer/Gottheiten/Mächte oder geht politische Bündnisse ein. Dieses Verhalten wird mit זנה samt der sexuellen Konnotation und Negativqualifizierung als "hurender Ehebruch" beschrieben. Auf dieses Verhalten folgt meist die Bestrafung in Form des „Aufdeckens“ (גלה) der „Blöße“/des "Gewandsaums" (שבב/שול) der Frau.<sup>207</sup>, so dass ihre ehemaligen Liebhaber oder Gott ihre "Scham" oder "Schande" (חרפה oder קלון) sehen (ראו) mögen.<sup>208</sup>

Für Gerlinde Baumann liegt der spezifische Gehalt der prophetischen Ehemetaphorik aber weder darin begründet, dass Gott als Mann gedacht wird, noch darin, dass eine Frau ein Land bzw. eine Stadt symbolisierend auftritt, sondern in dem geschilderten

---

<sup>204</sup> Ebd.

<sup>205</sup> Ebd.

<sup>206</sup> Ebd. Von den insgesamt 138 Vorkommnissen von זנה im Alten Testament (samt Derivaten) entfällt es überwiegend auf prophetische Texte der Ehemetaphorik. זנה beschreibt im Ersten Testament zumeist das Sexualverhalten von Frauen, das nichtehelich ist. Dazu kann der Ehebruch, aber auch die Erwerbstätigkeit als Prostituierte oder eine sexuelle Beziehung ohne Verlobung oder Eheschließung gehören.

<sup>207</sup> Baumann, Liebe und Gewalt (2000), 56.

<sup>208</sup> A.a.O., 51.

Beziehungsgeschehen, welches die Metapher ermöglicht.<sup>209</sup> Der Bildraum erlaubt es den Propheten, die kultische oder politische "Untreue" des Volkes in einer sexuell aufgeladenen und spannungsvollen Sprache zu behandeln, sowie Gott als denjenigen zu zeigen, der sein Volk bzw. seine Frau deshalb nicht nur bestrafen darf, sondern in dessen Machtbereich es ebenso möglich ist, dennoch an der Beziehung mit dieser Frau bzw. diesem Volk festzuhalten.<sup>210</sup> Diese Themenführung lässt auch eine inhaltliche Verbindungslinie zwischen der Beziehungsmetapher der Ehe und der theologischen Vorstellung von der Verbindung zwischen Gott und dem Volk Israel als einer "Bundesbeziehung" sichtbar werden. So wie die Ehemetaphorik verfährt auch die Bundesvorstellung derart, dass eine menschlich bekannte Beziehungsgestaltung auf die gedachte Beziehung zu Gott übertragen wird: Gott wird als zu seinem Volk in einem hierarchischen Bundesverhältnis stehend gedacht, an dem er festhält, selbst wenn der hierarchisch untergeordnete Partner (in der Bundesvorstellung das Volk, in der Ehemetaphorik die Frau) dieses aufkündigt oder sich diesem gegenüber nicht würdig verhält. Nicht umsonst lassen sich in den Texten, welche mit der Ehemetaphorik arbeiten, auch immer wieder inhaltliche und terminologische Parallelen zu sprachlichen Wendungen ziehen, die an anderer Stelle das Verhältnis zwischen Gott und dem Volk Israel bzw. Juda als Bund beschreiben.<sup>211</sup>

Die ursprüngliche Entstehung der alttestamentlichen Ehemetaphorik wird in historischer Nähe zum Zusammenbruch des Nordreichs Israel im Jahr 722 v.u.Z. zu den diesen begleitenden Kriegshandlungen angenommen. So gilt der aus dem Nordreich stammende Prophet Hosea sowie die ihm zugeschriebene alttestamentliche Schrift als ältester Beleg für die Verwendung der Ehemetaphorik im Alten Testament. Innerhalb der ersten drei Kapitel des Buches wird die Ehe, die der Prophet als Zeichenhandlung im Auftrag Gottes mit der "hurenden Frau" Gomer eingeht, als Spiegelbild für die Beziehung zwischen Gott und seinem Land Israel gedeutet (Hos 1,2). Neben den eher narrativ gehaltenen Kapiteln 1 und 3 spielt vor allen Hos 2 auf eine eheähnliche Beziehung zwischen Gott und dem Land Israel an, dem durch eine sexuell aufgeladene Sprache der Vorwurf der kultischen Untreue gemacht wird. Dies

---

<sup>209</sup> A.a.O., 40.

<sup>210</sup> Ebd.

<sup>211</sup> Baumann, Liebe und Gewalt (2000), 66ff..

zeigt sich u.a. an der Bezeichnung der Liebhaber des Landes Israels als "Baale" (Hos 2,15 הַבָּעַלִּים'), die auf den kanaanäischen Wettergott Baal anspielen.<sup>212</sup>

In einer Linie zu Hosea 1–3 erscheinen dann auch die ehemetaphorischen Bilder in Jer 2,2–4,2, wobei Vorwürfe der sexuellen bzw. kultischen Untreue dort sowohl gegen Israel als auch gegen die weiblichen Personifikationen Jerusalems und Judas erhoben werden (Jer 1,2; Jer 2). In Jer 3,6–16 werden die beiden Länder Israel und Juda darüber hinaus als sexuell untreue Schwestern parallelisiert, die sich beide in einer eheähnlichen Beziehung zu Gott befinden. Eine Fortentwicklung der Ehemetaphorik im Buch Jeremia im Vergleich zu Hosea scheint darin auf, dass es bei Jeremia auf der Textebene keine "reale" Ehefrau des Propheten mehr gibt, deren Verhalten und Ergehen zu einer metaphorischen Frauengestalt in Beziehung gesetzt wird.<sup>213</sup> Auch wird in Jer 2 erstmals explizit die Vorstellung einer Stadtfrau als Ehefrau Gottes vorgestellt.

Was Ez 16 nun aber bei aller thematischen Verbundenheit von den anderen angesprochenen ehemetaphorischen Texten unterscheidet, ist seine Geschlossenheit sowie seine Ausweitung der Beschreibung der "hurenden Ehefrau Jerusalem": Der Text von Ez 16 nimmt nämlich die Idee einer eheähnlichen Beziehung zwischen Gott und seinem Volk Juda auf und verbindet diese wie Jer 2 mit dem Bild einer Stadtfrau. Doch der Stadtfrau Jerusalem, wie sie bei Ezechiel auftritt, werden mehrere Bildelemente in einer narrativen Ausformung zugeordnet, welche in dieser Geschlossenheit ansonsten nicht vorliegen: Sie wird als menschliche Gestalt besonders greifbar, indem sie eine Herkunftsgeschichte erhält. Zudem wird auch ihre Beziehung zu Gott vor dem Hintergrund ihrer Biographie entfaltet. Darüber hinaus werden die Vorwürfe, die gegen das ehebrecherische Verhalten der Frau Jerusalem vorgebracht werden, im Text von Ez 16 im Vergleich erheblich gesteigert, die "Gräuel", welche sie begeht, vermehrt und überboten. Doch auch die Strafhandlungen gegen sie weisen eine verstärkte Brutalität und Endgültigkeit auf.

Es ist deshalb zutreffend, wenn die Verwendung der prophetischen Ehemetaphorik in Ezechiel als ein Abschlusstext dieses prophetischen Stilmittels gesehen wird: Im Gegensatz zum sonstigem Gebrauch der Metapher, wie z.B. im Hoseabuch, erweist sich Ez 16 nämlich nicht als ein drohender Ruf zur Umkehr und Veränderung des

---

<sup>212</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 97. Maier, *Jerusalem als Ehebrecherin* (1994), 94f.

<sup>213</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 111.

Volkes, sondern bietet lediglich eine Rückschau und Deutung eines Geschehens, das bereits eingesetzt hat und unumkehrbar geworden ist: Die Zerstörung der Stadt(frau) Jerusalem.<sup>214</sup> An dieser Stelle schließt sich auch der Kreis zum Beginn dieses Kapitels, welches die historische (Selbst-)Verortung des Buches Ezechiel als eine Literatur des Exils zu beschreiben versucht hat. So wird der Text von Ez 16 auf der Textebene einer Prophetenfigur zugeschrieben, die die militärische Niederlage und Deportation aus ihrer Heimat bereits erlebt hat und das Geschehen nun in einem metaphorischen Geschichtsrückblick zu deuten versucht. Welche Rolle die Stadtfrau Jerusalem in diesem Deutungsversuch einnimmt und welche Zuschreibungen sie auf der metaphorischen Ebene im Zuge desselben erfährt, wird detailliert im folgenden Kapitel beschrieben.

---

<sup>214</sup> A.a.O., 173f.

#### 4. Ezechiel 16 im Close Reading

##### 4.1. Strukturierung der Gesamttextes und kritische Vorbemerkung

Kapitel 16 bildet den längsten geschlossenen (Erzähl-)Abschnitt im gesamten Ezechielbuch und folgt auf die Bildrede vom Holz des Weinstocks und den Einwohner\*innen Jerusalems in Ez 15. Deren Ende mündet in Ez 15,7f. unter anderem in eine Strafanündigung gegen die Bewohnerschaft Jerusalems, für die die knappe Begründung gegeben wird, dass diese sich aufgelehnt (מעל Ez 15,8) habe.<sup>215</sup> In Ez 16,1 wird durch den Einsatz einer Wortereignisformel<sup>216</sup> ein neuer Textabschnitt eingeleitet, der als Gottesrede durch den Propheten gekennzeichnet und in V62f. mit einer abschließenden Gottesspruchformel als solche abgeschlossen wird.<sup>217</sup> Das, was in den an Ez 16,1 folgenden 62 Versen über Jerusalem erzählt wird, kann mit Blick auf das vorangehende Kapitel 15 erzählerisch wie eine ergänzende Stellungnahme gelesen werden, welche nun in aller Ausführlichkeit die Gründe für die Bestrafung Jerusalems und des Landes wiedergibt. Ez 16 eröffnet die Reihe der drei großen Geschichtsrückblicke im Ezechielbuch, wie sie sich auch in den Kapiteln 20 und 23 finden.<sup>218</sup> Eine inhaltliche Klammer, die den Text von Ez 16 sowohl abgrenzbar als auch sein Anliegen erkennbar macht, liegt mit einer Wortverbindung zwischen den V2 und 62 vor: V2 enthält die Aufforderung GOTTES an den Propheten, durch die anschließende Rede Jerusalem "ihre Greuel/Abscheulichkeiten" (תועבתיה) kundzutun (ירע *Hif'il*), worauf sich alle anschließenden Ausführungen beziehen. Die einzige andere Stelle im Text, an welcher die Wurzel ירע vorkommt, befindet sich wiederum am Ende des Textes in V62, wo über Jerusalem gesagt wird, dass es "erkennen wird, dass ich GOTT bin." So ergibt sich eine textinterne Rahmung des von GOTT Gesagten, die über den Aufweis dessen, wessen sich Jerusalem schuldig gemacht haben soll ("ihre Greuel/Abscheulichkeiten" (תועבתיה)), hinaus letztlich auf eine Erkenntnis GOTTES durch den Text zielt: Nicht nur die metaphorische Stadtfrau Jerusalem soll am Ende des Rückblicks erkannt haben, wer oder was GOTT ist, sondern auch die

---

<sup>215</sup> Auch mit der Konnotation von "untreu geworden sein". Gesenius, Handwörterbuch (1962), 445.

<sup>216</sup> "וייהי דבר-יהוה אלי לאמר" und es erging das Wort des Herrn an mich".

<sup>217</sup> In 17,1 findet sich dann auch wiederum eine erneute Wortereignisformel, durch welche dieser Abschluss deutlich wird. Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 314.

<sup>218</sup> Pohlmann, Der Prophet Hesekiel (1996), 220. Joyce, Ezekiel (2007), 130.

Erkenntnisleistung potentieller Leser\*innen wird durch die Rahmung in diese Richtung gelenkt.<sup>219</sup>

Der Gesamttext ab V3 lässt sich in drei voneinander unterscheidbare Abschnitte gliedern:

Abschnitt I. in den V3–43 enthält die grundlegende Geschichte des (Findel-)Kindes Jerusalems, das zur königlich geschmückten Ehefrau GOTTes aufsteigt, von diesem aber weg "hurt" (חַרַּת) und dafür bestraft wird. Im Abschnitt II., der sich auf V44–58 erstreckt, wird auf die Geschichte von Abschnitt I. aufbauend das Verhalten Jerusalems mit dem Verhalten der als Schwestern vorgestellten Stadtfrauen Samaria und Sodom verglichen, wobei Jerusalem als die verwerflichste von ihnen vorgestellt wird. Der den Text abschließende Abschnitt III. (V59–63) eröffnet mit einem Verweis auf den Bund, der zwischen GOTT und Jerusalem besteht, und wirft abschließend einen Blick auf Jerusalems Zukunft und Wiederherstellung. Diese Perspektive wird aber gleichzeitig rückgebunden an die bereits geschilderten Strafhandlungen gegen Jerusalem, so dass die Zukunft der Stadtfrau am Ende nur vor dem Hintergrund ihrer Demütigung und Beschämung verstanden werden kann.<sup>220</sup>

Obwohl die einzelnen Abschnitte sich thematisch gut voneinander abgrenzen lassen, bauen sie doch aufeinander auf bzw. stehen in engem Bezug zueinander. So greift der Abschnitt II. gleich zu Beginn in V44 auf das in V3 Geschilderte zurück, wenn er mit der sprichwörtlichen Formel "Wie die Mutter, so die Tochter" auf die am Beginn des Textes eingeführte Herkunft Jerusalems anspielt. Auch das zeitliche Setting von Abschnitt II. wird nur mit Bezug auf Abschnitt I. verständlich: Endete der vorige Textteil mit der Schilderung der Strafhandlungen gegen die Stadtfrau Jerusalem, so wird sie im Abschnitt II. in Bezug zu Samaria und Sodom gestellt, zwei Städte bzw. Stadtfrauen, die ihre Glanzzeit sowie ihre Zerstörung ebenso bereits erlebt haben wie nun Jerusalem. Der Abschnitt III. übernimmt die Motive der Schwestern aus dem Abschnitt II. (V.61), stellt aber das Thema des Bundes, welchen GOTT mit Jerusalem in Abschnitt I. geschlossen hat, in den Vordergrund. Dass Gott sich an den Bund erinnert, den er in ihrer Jugendzeit mit der Frau geschlossen hat (im Text in V8), ist überhaupt der sachliche Grund, warum im Abschnitt III. eine Zukunftsperspektive entworfen

---

<sup>219</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 372.

<sup>220</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 314. Pohlmann, Der Prophet Hesekiel (1996), 221. Zimmerli, Ezechiel (1979), 341.

werden kann. Auch Abschnitt III. ist somit ohne das Wissen aus dem Abschnitt I. nicht verständlich und steht in Abhängigkeit zu diesem.

Die Abschnitte II. und III. gelten aus diachroner Perspektive als nachträgliche, redaktionelle Erweiterungen zu einer Art Kernnarrativ, das mit Abschnitt I. angenommen wird.<sup>221</sup> Die Begründungen für diese Annahme rekurrieren unter anderem auf die Parallelität der Schwesternthematik aus Abschnitt II. zu den Inhalten von Ez 23 und auf die Beobachtung, dass die abschließende Zukunftsperspektive für Jerusalem schon auf dessen totale Zerstörung anspielt und somit später als die textinterne Datierung vor der Zerstörung Jerusalems (587 v.u.Z.) anzusetzen ist.<sup>222</sup> Auch fehlen in Abschnitt II. und III. jegliche ehemetaphorischen Wendungen, welche den erzählerischen Verlauf von Abschnitt I. in erheblichem Maße mitbestimmen.<sup>223</sup> Walther Zimmerli beschrieb die Entstehung dieser Textabschnitte als "Fortschreibungen" eines ursprünglich angenommenen prophetischen Grundwortes. Diese Fortschreibungen werden nicht als selbstständige Überlieferungs- bzw. Worteinheiten angesehen, die voneinander getrennt gebildet wurden, und seien auch nicht durch die Sammlung "kleinerer eigenständiger Worteinheiten" in die heutige textliche Reihenfolge gebracht worden.<sup>224</sup> Viel eher seien sie in einem "Prozeß der sukzessiven Anreicherung" rund um einen Kerntext entstanden, dessen Thematiken sie aufnahmen und "in neuen Ansätzen, wohl in einem späteren Zeitpunkt" weiter führten.<sup>225</sup>

Auch wenn die Fragerichtung der folgenden Seiten synchron ausgerichtet ist und die metaphorischen Zuschreibungen untersucht, welche die Stadtfrau Jerusalem in Ez 16 erfährt, so hält sich der Aufbau dieses Kapitels doch an die soeben ausgeführte Aufteilung des Textes in die jeweiligen Abschnitte. Dieses Vorgehen erscheint vor allem angesichts der thematischen Verschiedenheiten, welche diese untereinander aufweisen, sinnvoll. Da der Abschnitt I. mit den Versen 3–43 als der Grundtext und die daran anschließenden Abschnitte als Fortschreibungen der in ihm aufgenommenen thematischen Fäden beschrieben wurden, konzentrieren sich auch die folgenden

---

<sup>221</sup> Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel* (1996), 221. Zimmerli, *Ezechiel* (1979), 342.

<sup>222</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 113. Zimmerli, *Ezechiel* (1979), 343.

<sup>223</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 144. Maier, *Daughter Zion* (2008), 113.

<sup>224</sup> Zimmerli, *Ezechiel* (1979), 342.

<sup>225</sup> A.a.O., 106\*. Weitere Beispiele für solche Fortschreibungen sieht er u.a. in Ez 23,28–30 und 32–34, wobei der Grundtext in Ez 23,1–27 vermutet wird, sowie auch bei den Aussagen über Tyrus in Ez 26, wo auf ein Grundwort in V2–6 motivische Fortschreibungen in den Versen 7–14; 15–18 und 19–21 angenommen werden.

Ausführungen verstärkt auf den ersten Teil des Buchkapitels. In ihm wird die grundlegende Deutungsrichtung angegeben, durch die die Leser\*innen die metaphorische Stadtfrau Jerusalems mithilfe des Textes verstehen sollen. Die Figur Jerusalem changiert in diesem Textabschnitt stärker als in den daran anschließenden Teilen zwischen verschiedenen inhaltlichen Größen, zwischen räumlichen, kultischen und geschlechtsspezifischen Dimensionen, wird gleichzeitig dargestellt als Opfer von sexueller Gewalt und als von Kriegsgewalt zerstörter Ort. Diese verschiedenen *input spaces* und ihre Verknüpfungen sollen mit Rückbezug auf das erste Kapitel dieser Arbeit zur Metapherntheorie besonders im Vordergrund stehen. Es wird aufgezeigt, wie das Buch Ezechiel in der Verbindung von räumlichen und geschlechtsspezifischen Elementen die Personifikation Jerusalems als Frau dazu verwendet, seine Sicht und Deutung der Geschichte der Stadt Jerusalem und ihrer Bewohner\*innen zu präsentieren.

Ein kritischer Aspekt dieser Darstellung sei aber an diesem Punkt angeführt: Das Kapitel 16 beschreibt Jerusalem sowohl als Frau als auch als Ort als "unrein".<sup>226</sup> Der sexuelle Aspekt der Metaphorisierung wird derart strapaziert, dass die Strafhandlungen gegen die zuvor untreue, sexuell verkommene und ohne Skrupel auftretende Stadtfrau als gerechtfertigt erscheinen. Dies wird bereits mit der Ankündigung in V2 erkennbar: Alle Aussagen, die über Jerusalem als Frau folgen, stehen im Zeichen dessen, dass sie die Greuel/Abscheulichkeiten (חִוּעָבָה) derselben sichtbar machen sollen. Dadurch, dass die Stadtfrau Jerusalem über den gesamten Erzählverlauf als durchgängig unrein und Gottes Gaben verunreinigend dargestellt wird, ist aus der Sicht des Textes "Yahweh's exclusion of Jerusalem from the realm of his possessions and his protection" gerechtfertigt.<sup>227</sup> Die Strukturierung des Textes als Gottesrede an die Frau Jerusalem lässt dem\*der Leser\*in keine andere Wahl, als ebenso diese Sicht auf die Stadtfrau Jerusalem einzunehmen. Es ist dieser objektivierende Blick auf den (metaphorischen) Frauenkörper, die Annahme seiner prinzipiellen Unreinheit von Geburt an sowie die Darstellung einer als abnorm vorgestellten weiblichen Sexualität, die den Text im besonderen Maß als das Erzeugnis einer patriarchal geprägten Kultur erkennbar werden lassen. Diese Vorstellungen über weibliche Sexualität und weibliche Körperlichkeit sind aber keineswegs nur Produkte eines vergangenen Zeitgeistes. Solche und ähnliche

---

<sup>226</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 89.

<sup>227</sup> Ebd.

Ideen über "das Weibliche" bestimmen bis heute das Leben realer Frauen.<sup>228</sup> Dieser Gedanke soll an dieser Stelle deshalb nochmals ausgeführt werden, weil sich die folgenden Abschnitte einer kritischen Hinterfragung solcher Inhalte in besonderem Maße verpflichtet fühlen.

## 4.2. Ezechiel 16,1–43 - Die Hure Jerusalem

### 4.2.1. Die "Ringkomposition" von Ez 16,1–43

Julie Galambush hat aufgezeigt, dass der Text von Ez 16,1–43 von einer in sich geschlossenen erzählerischen Struktur bestimmt ist, welche sie als "chiastisch" beschrieb.<sup>229</sup> Dieses Textgerüst ist unter anderem an den erzählerischen Inhalten erkennbar: Gott handelt zweimal an Jerusalem, einmal als ausgesetztem Kind und einmal als herangewachsener Frau. Die Frau Jerusalem durchläuft daran anschließend zwei Stadien der Untreue gegen Gott, innerhalb derer sie mit zwei Gruppen von Vorübergehenden (עוברים in V15.25) hurt. Diese beiden Gruppen, mit denen die Frau Jerusalem im Text verkehrt, können einmal als fremde Gottheiten ("männliche Bilder" V17) und einmal als politische Großmächte identifiziert werden (V17.28.29, s. 4.2.2.3.). Auf diese Weise separiert Ezechiel in seinem Text die kultische und die politische Untreue Jerusalems gegenüber Gott. Diese beiden "Treulosigkeiten" Jerusalems stehen textintern in Bezug zu den beiden Formen, wie Gott am Textbeginn an Jerusalem handelt: Hurt Jerusalem im Text mit fremden politischen Mächten, so verletzt sie ihren Bund mit Gott als ihrem ursprünglichen Lebenserhalter und (Bundes-)Partner, begeht sie sexuelle Untreue mit kultisch konnotierten Figuren und gibt jenen

---

<sup>228</sup> Solche Sichtweisen auf den weiblichen Körper und die weibliche Sexualität als "unrein" und als "abzulehnendes Anderes" wirken bis in das Jahr 2018 weiter. Das hat u.a. der im selben Jahr erschienene Dokumentationsfilm "#Female Pleasure" der Schweizer Regisseurin Barbara Miller einmal mehr deutlich gemacht. In ihm kommen fünf Frauen aus ganz unterschiedlichen globalen Kontexten zu Wort, die sich für eine Enttabuisierung der weiblichen Sexualität einsetzen, von Japan, über Afrika bis nach Amerika. Die Regisseurin selbst beschreibt das Anliegen ihres Filmes folgendermaßen: "Aber eigentlich geht es nicht um die Religionen an und für sich, schon gar nicht um Glaube, sondern um die jahrtausendealte und leider immer noch brandaktuelle strukturelle Dämonisierung des weiblichen Körpers, über alle religiösen und kulturellen Schranken hinweg. Und die weltweiten Parallelen dabei sind erschreckend. (...). Die Vorstellung, dass Frauen keine selbstbestimmten sexuellen Wesen sein dürfen – das hat sich zwar ein bisschen geändert, aber es steckt noch immer tief in unseren Gesellschaften drin." Das gesamte Interview mit Barbara Miller ist abzurufen unter: <https://static1.squarespace.com/static/5b432cd996d4557961ed4042/t/5b633c99758d46547f59d3f7/1533230307262/Presseheft+%23FEMALE+PLEASURE+Locarno+Final+Website.pdf> (letzter Abruf: 28.12.2018).

<sup>229</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 99f.

alles, was sie besitzt, sogar ihre eigenen Kinder, so verletzt sie die religiöse Treue gegenüber Gott, der ihr zuvor erst all diese Dinge gegeben hat.<sup>230</sup>

Auch auf der Wortebene lässt sich im Text eine klare inhaltliche Kompositionslinie erkennen. So wird die Abfolge der erzählerischen Teilabschnitte mit dem Vorkommen des Verbes עבר für das "Vorübergehen" der einzelnen Charaktere angezeigt, deren Auftreten eine inhaltliche Weiterentwicklung des Textverlaufs markieren. Folgt man mit Julie Galambush diesem Strukturprinzip, so ergibt sich der von ihr als "chiastisch" charakterisierte Grundaufbau von Ez 16,1–43:<sup>231</sup>

- A. Jerusalem ist in Todesnähe (V1–5)
- B. GOTT geht 2x an Jerusalem vorbei -> gibt Lebensbefehl, geht einen "Ehebund" mit ihr ein (V6–8)
- C. GOTT stattet Jerusalem aus ("Ausstaffierung") (V9–14)
- C'. mit Vorübergehenden geht sie Beziehungen ein und gibt ihnen Gottes Gaben (Götterstatuen) (V15–22)
- B'. mit Vorübergehenden geht sie Beziehungen ein (Bündnisse mit fremden Nationen) (V23–34)
- A'. Rückversetzung Jerusalems in Todesnähe (V35–43)

Die chiastische Ringstruktur lässt sich lexikalisch an Anfang und Ende des Textes aufzeigen: Befindet sich Jerusalem zu Beginn des Textes in einem Zustand der lebensgefährdenden Nacktheit (ועריה/נackt und bloß V7), so wird sie auch am Ende des Textes und der an ihr vollzogenen Strafhandlungen als "nackt und bloß" (V39) vorgestellt. Davor wird beschrieben, wie Jerusalem, deren ursprüngliche Nacktheit von Gott bedeckt wurde (ערוהך/deine Nacktheit V8), all ihre Gaben an andere Vorübergehende weitergibt und dabei nicht daran denkt, dass sie selbst einmal "nackt und bloß" gewesen ist (V22). Dieses Verhalten ist der erzählerische Anlasspunkt dafür, dass Gott sich strafend gegen sie wendet und sie erneut in einen Zustand der Nacktheit zurückversetzt (ערוהך/deine Nacktheit V37; ועריה/נackt und bloß V39).<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> A.a.O., 100. Hierin unterscheidet sich Ezechiel in seinem Gebrauch der Ehemetaphorik auch von seinen Nachbartexten in Hosea und Jeremia, da er beide Formen der "Untreue" der Frau gegenüber Gott inhaltlich klar voneinander abgrenzt. Galambush verweist darauf, dass in Jeremia 2,18–27 die metaphorische Untreue der Frau gegenüber Gott in Bezug auf fremde politische Mächte und die Verehrung fremder Gottheiten zwar ebenso nebeneinander vorliegen, aber thematisch nicht in eine vergleichbare Reihenfolge gebracht werden wie bei Ezechiel.

<sup>231</sup> Ebd.

<sup>232</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 318.

Die chiasmatische Gestaltung lässt sich inhaltlich aber auch an den Polen von Aktivität und Passivität aufweisen, zwischen denen sich die Frau Jerusalem in der Erzählung bewegt: Während sie im ersten Textabschnitt vor allem als passives Objekt in Erscheinung tritt, an dem allein Gott handelt (V3–14), so tritt sie ab V15 als aktives Subjekt in den Vordergrund, indem sie von sich aus ihre sexuelle Untreue und eigenes Handeln verfolgt. Die angekündigten Strafhandlungen gegen die Frau zielen wiederum auf ihre Rückversetzung in einen passiven Zustand, der in seiner Todesnähe ihrem Ursprungszustand als Neugeborenem entspricht.<sup>233</sup>

Letztlich erzählt Ez 16,1–43 in einer biographischen Geschichtsrückschau vom "Aufstieg und Fall der Stadt Jerusalem." Anfang und Ende entsprechen sich inhaltlich, wobei die Schuld an der Rückversetzung in den ursprünglichen Zustand der Frau Jerusalem und ihrem Handeln zugeschrieben wird. Indem Jerusalem dabei als menschliche Frau aus Fleisch und Blut personifiziert wird, ist es dem Text von Ezechiel möglich, die in seiner Weltsicht entscheidenden Abschnitte und Verfehlungen der Stadt und seiner Bevölkerung auf kultischer und politischer Ebene in einer sexuell aufgeladenen Sprache abzubilden.<sup>234</sup> Inwiefern diese unterschiedlichen Bildebenen der räumlichen Stadtgeschichte und der körperlich vermittelten Frauenbiographie hierbei ineinander greifen, ist das Hauptinteresse der nun anschließenden Detailanalyse.

#### 4.2.2. Die Personifikation Jerusalems

##### 4.2.2.1. Jerusalems Herkunft und Geburt

Der Text setzt mit einer Schilderung von der Herkunft und Geburt Jerusalems ein, womit die Stadt schon von Beginn des Textes an als menschlich personifiziert wird. Das zweite tragende Element der Bemerkungen über Jerusalems Abstammung und den Anfang ihres Lebens liegt auf der Herausstellung ihrer Fremd- und Andersartigkeit, aber auch ihrer Abhängigkeit von GOTT an:

1 Und das Wort GOTTes geschah an mir: 2 »Menschensohn, lasse die Stadt Jerusalem ihre **Greuel/Abscheulichkeiten** (תועבתיה) wissen, 3 und sprich: "So spricht GOTT zu Jerusalem: Deiner **Herkunft und Geburt** (מכרתך ומלדתך) nach stammst du aus dem **Lande der Kanaanäer** (מארץ הכנעני), dein Vater war ein **Amoriter** (האמרי) und deine Mutter eine **Hethiterin** (החית). 4 Und was deine **Geburt** (ומולדותך) betrifft, so wurde dir an dem Tage, als du zur Welt kamst, nicht die Nabelschnur abgeschnitten, nicht wurdest du mit Wasser rein gewaschen, noch mit Salz eingerieben und nicht in Windeln gewickelt; 5 kein Auge blickte mitleidig auf dich hin, um dir irgendeinen

<sup>233</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 373.

<sup>234</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 113.

derartigen Dienst zu erweisen und sich deiner zu erbarmen; sondern du wurdest aufs **freie Feld** (פני השדה) hingeworfen: so wenig machte man sich aus deinem Leben am Tage deiner Geburt.

Gleich zu Beginn wird Jerusalem eine für den Text von Ezechiel "fremde Herkunft" attestiert. Ihre Abstammung aus dem Land der Kanaanäer sowie die Beschreibung ihrer Eltern als Amoriter und Hethiterin verweisen auf die historische Stadtgeschichte Jerusalems, die jedoch unter ein negatives Vorzeichen gesetzt wird.<sup>235</sup> Zwar wird für den Ort Jerusalem historisch tatsächlich ein kanaanitische Ursprung und eine erste Blütezeit angenommen, noch lange bevor die Stadt zum Zentrum für das Volk Israel wurde,<sup>236</sup> doch die Bemerkung über die Eltern des Kindes in Ez 16 charakterisiert diese Herkunft der Stadt als eine verwerfliche. Innerbiblisch werden die beiden Völker der Amoriter und Hethiter im Rahmen von Listen erwähnt, welche die Einwohner des Landes vor der Besiedelung durch Israel benennen.<sup>237</sup> Sie gehören damit zu den sieben Fremdvölkern des Landes Kanaan, welche laut Dtn 7,1f und Jos 13,10–12 durch GOTT vertrieben wurden, so dass sich das Volk Israel ansiedeln konnte, und mit denen es untersagt ist, sich vertraglich oder durch Eheschließungen zu verbinden.<sup>238</sup> Für Jerusalem wird durch die Nennung dieser beiden Elternteile jede mögliche positive Verbindung mit der Ursprungsgeschichte Israels unterbunden, stattdessen wird ihr eine "pagane", weil fremde Herkunft zugeschrieben.<sup>239</sup> Schon von Anfang an trägt die Personifikation Jerusalems so durch ihre Herkunft in Ez 16 den "Schatten einer dunklen Erbbelastung"<sup>240</sup>, weil sie eben nicht aus dem von Gott erwählten Volk Israel stammt, sondern als diesem gegenüber fremd dargestellt wird.

Mit der sich in V4 anschließenden Beschreibung der Geburt des "Kindes Jerusalem" setzt die eigentliche biographische Rückschau von Ez 16 ein, die inhaltlich eine völlige Vernachlässigung des Neugeborenen beschreibt. In vier negierenden Passivformationen wird erzählt, wie das Kind keinerlei postnatale Pflege erfährt. Dieser Textabschnitt enthält eine innerbiblisch einzigartige Aufzählung verschiedener möglicher pflegender Handlungen an einem Neugeborenen, deren Funktion über das

---

<sup>235</sup> Maier, Jerusalem als Ehebrecherin (1994), 91.

<sup>236</sup> Keel, Jerusalem (2014), 36ff. Joyce, Ezechiel (2007), 130.

<sup>237</sup> So z.B. in Gen 14,7; Ex 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Num 13,29; Dtn 1,19–21; 7,1; 20,17; Jos 10,6; 11,3; 12,8; 24,11; 1Kön 9,20. Kamionowski, Gender Reversal (2003), 96f.

<sup>238</sup> Maier, Jerusalem als Ehebrecherin (1994), 91.

<sup>239</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 374.

<sup>240</sup> Zimmerli, Ezechiel (1979), 346, beschreibt die Intention dieser Charaktisierung Jerusalems mit den etwas drastischen, aber zutreffenden Worten: "Mögen Israels Wurzeln außerhalb Kanaans liegen, Jerusalems Wurzeln können aus diesem Boden auf keinen Fall herausgezogen werden."

versorgend-reinigende Element auch einen apotropäischen, also böse Geister und Dämonen abwehrenden Aspekt beinhalten könnte.<sup>241</sup> So erscheint das saubere Abschneiden der Nabelschnur als ein Element der Neugeborenenpflege in einem akkadischen Textfragment, das eine Reihe von Geburtstechniken sowie begleitende Rituale enthält. Es kann jedoch leider nicht mehr genau erhoben werden, ob das Abschneiden der Nabelschnur an dieser Stelle eine pflegende oder rituelle Maßnahme darstellte.<sup>242</sup> Allgemein galt bzw. gilt das Abschneiden der Nabelschnur sowohl vergangen als auch gegenwärtig in vielen verschiedenen Kulturen als eine der ersten pflegerischen Maßnahmen, die an einem neugeborenen Mitglied der Gesellschaft vollzogen werden.<sup>243</sup> Dass dem neugeborenen Kind Jerusalem dies jedoch nicht widerfährt, zeigt seine soziale Isolation an. Dasselbe trifft auch auf die nicht durchgeführte Waschung und das Abreiben des Neugeborenen mit Salz sowie das Einwickeln in Windeln zu, welche als gängige Geburtsriten für den semitischen Raum belegt sind.<sup>244</sup> Das Kind Jerusalem empfängt also keinerlei Zuwendung, welche es als Neugeborenes zum Teil der menschlichen Gesellschaft machen würde. Viel eher wird es von vornherein auf mehreren Ebenen als etwas "Anderes, Außenständiges, Fremdes, Unreines" inszeniert: Es ist nicht nur das Kind fremder Eltern und damit in keinerlei Verbindung zum Volk Israel stehend, sondern es wird darüber hinaus auch nicht durch die übliche postnatale Versorgung in die soziale Gemeinschaft seiner Herkunftsfamilie aufgenommen.<sup>245</sup>

Das Ausmaß der Isolation des Kindes am Tag seiner Geburt wird mit V5 nochmals deutlich hervorgehoben: Die Formulierung, dass keine Auge mitleidig auf das Kind blickte (לֹא־חָסָה עֵינַי עָלָיְךָ), setzt den Text in Beziehung zu anderen Abschnitten des Ezechielbuches, wo GOTT über das drohende Unheil und die Zerstörung spricht, die über Jerusalem/Juda kommen werden, und in denen er nicht mitleidig auf dieses blicken wird.<sup>246</sup> Das Neugeborene findet sich also an der Grenze zur endgültigen Zerstörung seines Lebens. Erzählerisch wird dieser Zustand durch die Aussetzung des

<sup>241</sup> Kamionowski, Gender Reversal (2003), 98.

<sup>242</sup> A.a.O., 99.

<sup>243</sup> Ebd.

<sup>244</sup> Ebd. Die erwähnten Handlungen aus Ez 16, die dem Kind dort eben nicht widerfahren, wurden von den Rabbinen des Talmud für lebensnotwendig erklärt, so dass diese selbst dann erlaubt seien, wenn sie an einem Sabbat geschehen würden (bShabbat 129b). Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 331.

<sup>245</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 91.

<sup>246</sup> וְגַם־אֲנִי לֹא־חָסָה עֵינִי in Ez 5,11; וְגַם־אֲנִי לֹא־חָסָה עֵינִי in 7,4; 7,9; 8,18; וְגַם־אֲנִי לֹא־חָסָה עֵינִי in 9,10; וְגַם־אֲנִי לֹא־חָסָה עֵינִי in 24,14. Poser, Ezechielbuch (2012), 375.

Kindes auf dem "freien Feld" (פני שדה) weiter gesteigert: Diese Ortsangabe verweist auf einen Raum am äußersten Rande der Zivilisation, der mit Schutzlosigkeit und drohender Gefahr assoziiert ist.<sup>247</sup> Auch im Ezechielbuch erscheint das offene Feld immer wieder als ein Ort, der von Chaos und Tod erfüllt ist.<sup>248</sup> Das Bild des ausgesetzten Neugeborenen ruft auch Anklänge an kulturell geprägte Überlieferungen hervor, in denen unerwünschte Kinder oder solche von Müttern, welche sich in extremen Notsituationen befinden (vgl. die Aussetzung Ismaels durch Hagar in Gen 2,15), zum Sterben weggelegt werden.<sup>249</sup> Gleichzeitig trägt die für das Weglegen verwendete Wurzel שלך auch die Bedeutungsebene, dass das weggelegte Objekt, in diesem Fall der Säugling, ein Gegenstand ist, mit dem der\*die ursprüngliche Besitzer\*in nichts zu tun haben will und den Anspruch auf diesen aufgibt.<sup>250</sup>

Auf der Bildebene erscheint Jerusalem zu Beginn des Textes also als ein "showpiece of vulnerability:"<sup>251</sup> Das neugeborene Kind hat bis zu diesem Zeitpunkt im Leben keinerlei zuwendende Handlung an sich erfahren, sondern ist auf mehreren Ebenen zugleich verschiedenen Formen der Ausgrenzung ausgesetzt: Es wurde keine (rituelle) Reinigung vollzogen, womit dem Kind die Aufnahme in den Bereich der menschlichen Zivilisation und seiner Familie verweigert wurde. Stattdessen wurde es auf dem offenen Feld ausgesetzt, einem Grenzraum zwischen Leben und Tod, womit einmal mehr die Ablehnung durch seine Herkunftsfamilie unterstrichen wird. Im Gegensatz zu anderen biblisch bekannten ausgesetzten "Findelkindern", wie Moses oder Ismael, geschah die Aussetzung Jerusalems aber nicht zum Schutze bzw. aus der absoluten Not der Mutter heraus, sondern weil das (Über-)Leben dieses Kindes nicht erwünscht ist, wie in der abschließenden Bemerkung von V5 festgehalten wird.<sup>252</sup>

---

<sup>247</sup> Kamionowski, *Gender Reversal* (2003), 101, verweist darauf, dass das freie Feld bzw. die "Steppe" im mesopotamischen Kulturraum als Lebensort der Geister und Dämonen gedacht wurde, in dem die Menschen keinen Raum zum Überleben haben. Innerbiblisch sieht sie eine Spur dieses Denkens in Lev 16,20–22, wo von der rituellen Entsendung eines Ziegenbockes, welcher die Missetaten des Volkes trägt, in den Raum der Wüste berichtet wird.

<sup>248</sup> Poser, *Ezechielbuch* (2012), 375.

<sup>249</sup> Greenberg, *Ezechiel 1–20* (2001), 332; Joyce, *Ezekiel* (2007), 131; Kamionowski, *Gender Reversal* (2003), 101; Zimmerli, *Ezechiel* (1979), 332, gehen davon aus, dass das Aussetzen von Säuglingen, welche nicht versorgt werden konnten oder z.B. aufgrund ihres weiblichen Geschlechts nicht erwünscht waren, eine im Alten Orient verbreitete Praxis war.

<sup>250</sup> Cogan, *A Technical Term* (1968), 133.

<sup>251</sup> Kamionowski, *Gender Reversal* (2003), 101.

<sup>252</sup> Poser, *Ezechielbuch* (2012), 375, übersetzt an dieser Stelle drastisch, aber den Textgehalt treffend: "weil man dein Leben verabscheute oder auch: weil man dein Leben für Dreck erachtete."

Mit Bezug auf die verschiedenen *input spaces*, welche die ersten Verse des Textes dominieren, wird deutlich, dass an dieser Stelle stark auf den körperlich-menschlichen Aspekt der Bilddarstellung fokussiert wird und in dem drastischen Bild von dem schmutzigen und zum Sterben liegen gelassenen Säugling auf dem Feld kulminiert. Sieht man in dieser Zeichnung des Kindes aber auch die Bildebene der Stadt, die es personifiziert, so wird deutlich, welche erzählerische Strategie der Text von Ez 16 in seiner Darstellung Jerusalems bis hierhin verfolgt: Jerusalem kommt aus einer für Israel fremden "Familie", die sie nach der Geburt verstieß und, noch ungewaschen und im Blut der Geburt liegend, aussetzte. In seiner Isoliertheit und Verwundbarkeit erscheint die personifizierte Stadt auf der Bildebene beinahe als eine Art "Gegenbild" zu der Art und Weise, wie man sich ein kultisches oder politisches Machtzentrum sowie dessen Geschichte vorstellen würde.<sup>253</sup> Dies deckt sich auch mit der im Text gegebenen konkreten Ortsangabe zum Aufenthaltsort des Kindes, dem "offenen Feld", das als ein Raum der Gefährdung und als von der menschlichen Zivilisation unerschlossenes Gebiet erscheint. Es ist geradezu das Gegenbild zu dem geschützten Raum einer Stadt.<sup>254</sup> Jerusalem wird einerseits vom Anfang des Textes an (polemisch) abgewertet, indem seine ursprüngliche Verfasstheit als fremde, unerwünschte, unreine und bis zum Tod verachtete menschliche Existenz vorgestellt wird. Andererseits erlaubt es diese Darstellung, das nun folgende Eingreifen Gottes erzählerisch derart vorzubereiten, dass die Rettung des ausgesetzten Kindes umso großartiger wirkt.

#### 4.2.2.2 Jerusalem als Heranwachsende und GOTTES Braut

Mit dem Vorübergehen GOTTES an dem im Feld liegenden Kind wird eine neue Phase im Erzählverlauf eingeleitet: GOTT gibt dem Kind einen Lebens- und Wachstumsbefehl:

6 Da ging ich an dir vorüber und sah dich **in deinem Blut** (ברמיך) liegen und sprach zu dir, als du so in deinem Blut dalagst: Lebe! Ja, zu dir sprach ich, in deinem Blut: Lebe!  
7 und wachse, und ich gab dir **Wachstum wie Feldpflanzen** (רבבה כצמח השדה). Und du wuchsest heran und wurdest groß und kamst zu großem Schmuck. Deine Brüste formten sich und deine Haare wuchsen; aber du warst noch **nackt und bloß** (ערם ועריה).

Die Art und das Handeln, mit dem GOTT als Figur die Erzählung betritt, ist theologisch aufgeladen: So kann sein "Vorübergehen" (עבר) eine Theophanie oder das richtende

<sup>253</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 114.

<sup>254</sup> Ebd.

Einschreiten Gottes signalisieren.<sup>255</sup> Der göttliche Blick, der sich auf das Kind richtet, steht im Gegensatz zu dem nicht vorhandenen Mitleid, von dem in V5 erzählt wurde. Das Sehen Gottes kann auch eine rettende, erbarmende Dimension haben, wenn sich das Auge Gottes auf die Elenden richtet und deren Situation verändert.<sup>256</sup> Dass Gott an dem Kind durch sein Wort in Form eines Lebensbefehls handelt, lässt Anklänge an die Schöpfungsvorstellungen in Gen 1 zu, wo die Welt durch das Wort Gottes erschaffen wird.<sup>257</sup> Gott tritt in Ez 16 im Raum des Chaos und des Todes, dem offenen Feld, in Erscheinung und demonstriert dort seine Allmacht, indem er durch sein Wort das Kind vor dem sicher erscheinenden Tod errettet.

Das Eingreifen Gottes in V6 zeigt diesen in seinem schöpferischen, lebensspendenden Handeln, das die Macht des Todes und des Chaos bannt. Dies wird auch mit Blick auf den zweiten Teil dieses Befehls deutlich, wo dem Kind gesagt wird, dass es in seinem Blut leben soll (ברמיקי היי). Während Meir Malul auf Texte aus der altbabylonischen Zeit (ca. 1800–1595 v.u.Z.) verweist und die Formulierung von "in deinem Blut" als die Aufnahme von mesopotamischen Adoptionsformeln deutet,<sup>258</sup> lässt sich die Wendung m.E. mit Julie Galambush auch in Zusammenhang mit der Bildebene des schöpferischen Handelns Gottes erhellen.<sup>259</sup> Es gibt keine innerbiblische Parallele für die Formulierung "in deinem Blut lebe." Doch lässt sich an mehreren Stellen im Ezechielbuch (Ez 3,18; 18,13; 33,4–5.6) und auch in Lev 20,9–15 die gegenteilige Vorstellung finden, dass derjenige, dessen Blut über einem ist oder auf einen kommt, einen verdienten Tod stirbt.<sup>260</sup> Auch das unerwünschte Kind, dessen Blut auf ihm ist, ist an sich dem Tod geweiht, doch diesen Zustand kontrastierend, wird es von Gott durch sein Wort am Leben erhalten: Gott nimmt zwar nicht das Blut von ihm, lässt es aber leben.

Das Element des allmächtig-schöpferischen Handelns Gottes wird auch durch die Ergänzung des Lebens- um den Wachstumsbefehl in V7 unterstrichen: Von dem Kind wird gesagt, dass es "Wachstum wie Feldpflanzen" (רבבה כצמח השדה) erhielt. Dieser Wechsel in eine Pflanzen-/Naturmetaphorik wird rückgebunden an das Heranwachsen

---

<sup>255</sup> Als Theophanie in Ex 33,19.22; 34,6; 1Kön 19,11. Als richtendes Einschreiten in Ex 12,12.23; Am 5,17. Poser, Ezechielbuch (2012), 376.

<sup>256</sup> Z.B. Gen 16,13; Ex 3,7f.; 1Sam 1,11; Ps 10,14; 31,8; 106,44; 119,53. Ebd.

<sup>257</sup> Maier, Jerusalem als Ehebrecherin (1994), 91.

<sup>258</sup> Malul, Adoptions of Foundlings (1990), 106–113.

<sup>259</sup> So aber auch Zimmerli, Ezechiel (1979), 350: "In der Formulierung des Segenswortes (...) fühlt man sich an den schöpfungsmäßigen Ursegen über das Lebendige nach P erinnert."

<sup>260</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 92.

des an dieser Stelle in einem Mädchenkörper erkennbar werdenden Jerusalems: So wie die Pflanzen auf dem Feld Wachstum und damit Mehrung erhalten, so "sprießt" auch der Körper des Mädchens zur Frau durch die Ausbildung seiner Geschlechtsmerkmale. Das Großwerden und das "Kommen zu großem Schmuck", worunter ihre Brüste und (Scham-) Haare zu verstehen sind,<sup>261</sup> ist vergleichbar dem Sprießen und dem zur-Blüte-Kommen der Feldpflanzen, das sich auf den Wachstumsbefehl Gottes zurückführen lässt.

Das Mädchen Jerusalem changiert an dieser Stelle zwischen zwei inhaltlichen Größen, die das Bild von ihr bestimmen: Das Wachsen ihres Körpers wird verglichen mit dem der Feldpflanzen. Sie ist damit weiterhin Teil eines un bebauten, offenen Raumes, der nun aufgrund des göttlichen Eingreifens nicht mehr ein Ort der Todesgefährdung, sondern der ihrer jugendlich-körperlichen Entwicklung ist.<sup>262</sup> Auf der menschlichen Ebene der Metaphorik befindet sie sich zur selben Zeit noch immer in einer Art unreinem und verwundbarem Urzustand: Gott hat sie zwar am Leben erhalten, aber ihr keine körperliche Pflege zukommen lassen. Sie befindet sich weiterhin in einer Situation der Nacktheit, womit ihre fort dauernder Statuslosigkeit, Schutzbedürftigkeit und soziale Isolation unterstrichen wird.<sup>263</sup> Gott bleibt in seiner Beziehung zu Jerusalem an diesem Punkt des Textes in einer seltsamen, körperlichen Ferne. Er geht zwar an ihr vorüber und gibt ihr den Lebens- und Wachstumsbefehl, lässt sie aber gleichzeitig im offenen Raum des Feldes. Die Blickrichtung fokussiert wie am Beginn des Textes auf die Körperlichkeit des heranwachsenden Kindes und erhält mit dem Ende des Abschnitts auch eine sexuelle Konnotation.<sup>264</sup> Die Ortsgebundenheit der jungen Frau in diesem Textabschnitt erinnert aber an die ebenfalls vorhandene räumliche Bildebene der Metaphorik: Als Stadt, die sich nicht fortbewegen kann, und sich in einer Art frühem, un bebautem und unbefestigtem Zustand befindet.

8 Und ich, GOTT, ging an dir vorüber, sah dich und siehe, deine Zeit, die Zeit der Liebe/sexuellen Reife (war da). Und ich breitete meinen **Gewandsaum** (כנפי) über dich aus und **bedeckte deine Nacktheit** (ואכסה ערותך). Ich **schwor** (ואשבע) dir und ging ein **Bündnis** (ואבוא בברית) mit dir ein, Spruch GOTTes. Du wurdest mein.

---

<sup>261</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 333 mit Verweis auf ein antikes sumerisches Heiratsgedicht und die Formulierung "sie entwickelte Zeichen (der Pubertät)" des Mischnahebräisch.

<sup>262</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 115.

<sup>263</sup> Maier, Von Worten (2018), 13: "Im Alten Orient und im Alten Testament ist Nacktheit ein Zustand, der Statuslosigkeit impliziert." In Ez 16 signalisiere "der nackte Körper den Verlust von Schutz und Status." A.a.O., 14.

<sup>264</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 94.

Bei seinem nächsten Vorübergehen sieht auch Gott, dass das neugeborene Kind nun zu einer sexuell reifen Frau herangewachsen ist.<sup>265</sup> Durch vier Handlungen nimmt er die Frau Jerusalem in seinen Besitz: Er breitet einen Gewandsaum über sie (פרש כנף על) und bedeckt somit endlich ihre Nacktheit (כסה ערוה), schwört ihr (שבוע *nif'al*) und geht ein Bündnis mit ihr ein (בוא בברית). Während die ersten zwei Elemente dieser Auflistung Anklänge an die Ehemetaphorik zulassen, steht der zweite Teil in Verknüpfung zu Bündnismetaphorik. Beide Bildebenen greifen also ineinander: So kann das Bedecken mit dem Gewandsaum in Verbindung mit Ruth 3,9 gebracht werden: Dort bittet Ruth Boaz darum, sein Gewand über sie zu breiten und damit einen Besitzanspruch auf sie herzustellen.<sup>266</sup> Das Bedecken der Nacktheit der Frau kann weiter als Gegenstück dazu gesehen werden, dass das Aufdecken der Nacktheit (ערוה גלה *piel*) an anderer Stelle für ehebrecherische Handlungen steht (Lev 18,6–19; aber auch in Dtn 23,1, wo das "Aufdecken des Saums/der Decke des Vaters" das Eingehen einer verbotenen sexuellen Beziehung mit der eigenen Stiefmutter beschreibt).<sup>267</sup> Der zweite Teil des Satzes mit seinem Bericht von dem Schwur und dem Bündniseingang GOTTES mit der Frau wiederum ruft die Bildebene der Bundessprache auf.<sup>268</sup> Auch in dem den V8 abschließenden Satz mit der Feststellung Gottes, dass Jerusalem nun sein ist, sind Anspielungen auf die Sprache von Bundesschlüssen enthalten.<sup>269</sup> In Ezechiel findet sich die Wendung immer wieder als Bestandteil der Bundesformel, welche die Beziehung zwischen Gott und den Israeliten charakterisiert (Ez 11,29; 14,11; 36,28; 37,23).<sup>270</sup> Gleichzeitig kann die Wendung "Du wurdest mein" (ותהיי לי) das hierarchische Verhältnis zwischen Ehemann und Ehefrau charakterisieren. Dass bei dem Vorgang in V8 aber nicht nur eine Bundes-, sondern auch eine Eheschließung impliziert ist, wird daran deutlich, dass er erzählerisch an das sexuelle Heranreifen des Frauenkörpers anschließt und im späteren Erzählverlauf von Kindern berichtet wird, die die Frau Jerusalem Gott geboren hat (Ez 16,20). Am Ende des Textes in Ez 16,60

<sup>265</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 334: "הוויים meint speziell die sexuelle Liebe (Ez 23,17; vgl. Spr 7,16; Hld 4,10; 7,13)."

<sup>266</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 115. Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 334.

<sup>267</sup> Ebd.

<sup>268</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 334: "Dies bezieht sich auf JHWHs Versprechen, Israels Gott zu sein, das in Ez 20,5 erwähnt wird. (...) Es handelt sich hierbei um eine andere Weise, die göttliche Seite der doppelseitigen Verpflichtung des Satzes 'Ihr werdet mein Volk sein, und ich werde euer Gott sein' auszudrücken."

<sup>269</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 98f.

<sup>270</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 378. Zur Nähe der Formulierung zu altorientalischen Vorstellungen von Ehe siehe Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 334f.

wird dieser jedoch wiederum als Bund zwischen Gott und Jerusalem bezeichnet. Die beiden Bildebenen, die der Ehe- und der Bundesschließung als Metaphorik für die hier geschlossene Beziehung zwischen Gott und Frau Jerusalem, lassen sich an dieser Stelle also nicht auseinander dividieren. Sie erzeugen durch ihr gleichzeitiges Vorhandensein eine spannungsvolle Schwebelage, die auch im weiteren Textverlauf aufrecht erhalten wird: So wird der sexuelle Vollzug der Ehe zwischen Gott und der Frau nicht erzählt und die Thematisierung der Sexualität Gottes damit vermieden. Dennoch macht es die Bildebene des *input space* "Ehe" möglich, den Beziehungsbruch der Frau im Bild der sexuellen Untreue als eine Verletzung ihres Bundes mit Gott zu beschreiben.

Nachdem die Frau in den Besitz GOTTES übergegangen ist und damit eine Stellung außerhalb ihrer bisherigen sozialen Isolation erhalten hat, erfährt sie die pflegenden Maßnahmen, die ihr bisher versagt blieben: Das noch immer auf ihr haftende Blut<sup>271</sup> wird abgewaschen, sie wird mit Öl gesalbt und von Gott wertvoll eingekleidet:

9 Ich badete dich in Wasser und spülte dein Blut von dir ab und salbte dich mit Öl. 10 Ich kleidete dich in **bunten Stoff** (רִקְמָה), gab dir Schuhe aus **Leder** (חַמָּשׁ), band dir **Leinen** (שֵׁשׁ) um und bedeckte dich mit weichem Stoff. 11 Und ich schmückte dich mit Schmuck und gab dir **Spangen** (צַמִּידִים) für deine Arme und eine **Kette** (וִרְבִּיד) für deinen Hals. 12 Und ich gab einen **Ring** (נֶזֶם) für deine Nase und Ringe für deine Ohren und eine **prächtige Krone** (וְעֹטָת חַפְצָאֵת) auf deinen Kopf. 13 Und du schmücktest dich mit Gold und Silber, hattest zum Kleid Leinen und Seide und **bunten Stoff** (רִקְמָה). **Grieß** (סֶלֶת) und **Honig** (וְדִבֶּשׁ) und **Öl** (וְשֶׁמֶן) hast du gegessen. Du warst **sehr, sehr schön** (וְחִצְלָחִי לְמַלְכוּתָהּ) und **würdig des Königtums** (וְחִצְלָחִי לְמַלְכוּתָהּ).<sup>14</sup> Und es ging der Ruf deiner Schönheit hinaus zu den Völkern, denn vollkommen war sie **in meinem Glanz** (בְּהִדְרִי), den ich auf dich gelegt hatte. Spruch des Herrn GOTT.

In dieser Schilderung der "Ausstaffierung" Jerusalems durch GOTT schillert die Metaphorik rund um die Stadtfrau Jerusalem in einem besonderen Maße zwischen ihrer körperlich-menschlichen und räumlich-kultischen Dimension: So verweisen drei Stoffe, mit denen sie in V10 gekleidet wird, auf Materialien, die sonst in Bezug auf das Wüstenheiligtum und priesterliche Gewänder erwähnt werden: Der bunte Stoff (רִקְמָה), den sie erhält, kann in Beziehung zur Verbwurzel רָקַם gesehen werden, die sonst zur Beschreibung der das Wüstenheiligtum verhüllenden Stoffe gebraucht wird.<sup>272</sup> Auch der Leinenstoff, der ihr umgebunden wird (שֵׁשׁ), erscheint außerhalb des Ezechielbuches als Gabe rund um das Heiligtum des Volkes Israel und wird zur Beschreibung

<sup>271</sup> Manche Ausleger verstehen unter diesem Blut nicht nur das Geburtsblut, sondern nun auch Menstruationsblut, siehe Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 335.

<sup>272</sup> Ex 26,36; 27,16; 28,39; 35,35; 36,37; 38,18; 39,29. Galambush, Jerusalem (1992), 95. Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 335.

priesterlicher Gewänder benutzt.<sup>273</sup> Aus Leinen besteht in Gen 41,42 weiter das Ehrenkleid, welches Josef vom Pharao erhält, und in Spr 31,22 hüllt sich die weise Frau in dieses.<sup>274</sup> Das Leder, aus dem ihre Schuhe sind (חֹשֶׁת), beschreibt in Ex 29,9 priesterliche Kopfbedeckungen.<sup>275</sup> Die Stoffe, mit welchen Jerusalem in V10 also von Gott bekleidet wird, sind aus denselben Materialien gefertigt, mit welchen auch der ursprüngliche Ort der Gegenwart Gottes für Israel ausgestattet wurde.<sup>276</sup> Der bunte Stoff (רִקְמָה) hat darüber hinaus eine aristokratische Konnotation, da er in Ez 26,16 die Fürsten der Küstenstaaten und in Ps 45,15 eine auf die Hochzeit zugehende Königstochter kleidet, während er in Ri 5,30 als Beutestück für edle Frauen gilt.<sup>277</sup>

Die Schmuckstücke, welche Jerusalem in den V11–12 angelegt werden, finden sich als Einzelstücke im Alten Testament auch im Besitz wichtiger Gestalten der Geschichte des Volkes Israel: Mit Rebekka teilt die Frau Jerusalem den Erhalt eines Nasenringes (נִזָּם) und von Armreifen (צַמִּיר), beides in Gen 24,47) als Brautgeschenk, mit Josef die Halskette (רִבִּיד, Gen 41,42), die dieser als stellvertretender Regent trägt. Die Krone, mit welcher sie geschmückt wird, bezeichnet nicht nur ihre Erhebung in einen königlichen Stand, sondern setzt sie in Bezug zur Figur des König Davids (עֲטֻרָה, 2Sam 12,30 par. 1Chr 20,2).<sup>278</sup> Während Jerusalem zu Beginn des Textes mit seiner fremden Herkunft zunächst jeglicher positiver Rückbezug auf die Geschichte Israels abgesprochen wurde, wird sie hier durch ihre Ausschmückung in eine Linie mit "Gründergestalten" des Volkes gestellt.

In V13 findet sich eine kurze Zusammenfassung der vorangehenden Handlungen an Jerusalem, welche sie als Subjekt dieser Dekorationen herausstellt.<sup>279</sup> Die Nahrungsmittel, welche sie isst, Grieß (סֶלֶת), Honig (דְּבַשׁ) und Öl (שֶׁמֶן), sind wesentliche Erzeugnisse und Handelsgüter Israels bzw. Judas.<sup>280</sup> Als Grundnahrungsmittel sind sie

---

<sup>273</sup> Ex 25,4; 26,1.31.36; 28,5.6.8. In Ex 29,9 und 39,28 besteht der Turban des Priesters ebenfalls aus Leinen. Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 336.

<sup>274</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 379.

<sup>275</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 336.

<sup>276</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 95.

<sup>277</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 379. Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 335.

<sup>278</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 379 (Anm. 107). Zimmerli, Ezechiel (1979), 352. Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 336.

<sup>279</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 379.

<sup>280</sup> Ebd.

zwar keine Luxusgüter, aber die Fülle ihres gemeinsamen Auftretens kann als Ausdruck eines guten und damit von Gott gesegneten Lebens verstanden werden.<sup>281</sup>

Mit ihrer Bekleidung vollzieht sich für die Frau Jerusalem ein Statuswechsel: Kleidung und Schmuck zeigen im Alten Testament die Würde und Ehre eines Körpers und damit auch den gesellschaftlichen Rang der Person an, die sie trägt.<sup>282</sup> Es gilt: "Je wertvoller der Stoff und die Verarbeitung der Kleidung desto reicher und angesehener sind die, die sie tragen. Je mehr der Körper bedeckt ist, desto höher ist der Status der Person."<sup>283</sup> Dies lässt sich auf die Schilderung der Einkleidung der Frau im Text von Ez 16 übertragen: Ihre Erhebung in den Stand von GOTTES Partnerin wird zuallererst mit der Bedeckung ihrer Nacktheit eingeleitet (V18). Nach ihrer Waschung wird sie nicht nur mit einem Gewand, sondern zugleich mit drei verschiedenen Stoffarten eingekleidet.

Die abschließenden Bemerkungen in den V13–14 halten resümierend den neuen Status der Frau Jerusalem fest: Sie ist nun "sehr, sehr schön" (וְחִפֵּי בַמְאֹד מְאֹד), wiederum ein Merkmal, das sie mit einzelnen Erzelterntypen verbindet, aber auch mit Texten, welche die Schönheit Jerusalems bzw. des Zionberges thematisieren.<sup>284</sup> Jerusalem ist würdig (צִלְחָה), zum Königtums (מַלְכוּת) zu gelangen. Ausdruck dieser Würde ist unter anderem ihre Schönheit, die sie sprichwörtlich unter den Völkern bekannt werden lässt. Schönheit ist im Alten Testament und seiner Umwelt ein gängiges Element der Vorstellungswelt rund um König\*innen und Führungspersonlichkeiten: Das schöne Erscheinungsbild dieser Menschen signalisierte ihre Überlegenheit, aber auch die Stärke ihres Machtanspruchs.<sup>285</sup> Neben ihren schönen Gewändern galten aber auch das Tragen von Schmuckstücken wie Armreifen und Ohrringen als Unterstreichungen

---

<sup>281</sup> Ebd. So in Dtn 8,8-10. Gieß und Öl erscheinen darüber hinaus auch immer wieder als Speisegaben im kultischen Kontext (Lev 2,1–16; Ez 46,14)

<sup>282</sup> Maier, Von Worten (2018), 14.

<sup>283</sup> A.a.O., 15.

<sup>284</sup> Schönheit der Erzelterntypen: Gen 12,11.13; 29,17; 39,6. Schönheit Jerusalems/Zions: Ps 48,3; 50,2; Klg 2,15. In Ez auch noch Tyrus und seiner Fürsten: Ez 27,3.4.11; 28,8.12.17. Poser, Ezechielbuch (2012), 380.

<sup>285</sup> Maier, Von Worten (2018), 15f: "So wird Saul vorgestellt als 'jung und stattlich, und unter den Israeliten gab es keinen schöneren Mann als ihn, er überragte alles Volk um Haupteslänge' (1 Sam 9,2). David 'war rötlich, mit schönen Augen und schön anzusehen' (1 Sam 16,12; 17,42). Absaloms Schönheit beruht auf seinem wallenden, langen Haar, das als Zeichen von Vitalität und Erotik gilt (2 Sam 14,25f.; vgl. Hld 6,5). Saras Schönheit zeigt Wirkung auf die Ägypter, die Abraham um ihretwillen Gutes tun (Gen 12,11–16). (...) Schönheit ist somit im Alten Israel 'kein Körper-, sondern ein Verhältnisideal.'"

eines besonderen gesellschaftlichen Status. Dass eine herrschende Person "schön" und "geschmückt" ist, ist Teil des gängigen Königsideals.<sup>286</sup>

In V14 wird noch einmal an den Urheber dieser Verwandlung erinnert, nämlich GOTT, der seinen Glanz (הדר) auf sie gelegt hat. Durch diese Bemerkung wird Jerusalem in eine Reihe mit weiteren Texten der alttestamentlichen Königstheologie gestellt, in denen der König als von Gott "beglänzt" erscheint.<sup>287</sup> Andererseits bezeichnet הדר auch die Herrlichkeit/Majestät Gottes selbst, wenn dieser als Regent vorgestellt wird, der die Welt vor dem Chaos bewahrt.<sup>288</sup> Jerusalem erstrahlt somit in einem königlichen, beinahe göttlichen Licht.

In diesem Abschnitt greifen die baulich-räumliche und menschliche Ebene der Metaphorik in Bezug auf Jerusalem ineinander: Sie ist des Königtums würdig, nachdem sie von GOTT mit denselben Materialien geschmückt wurde, die an anderer Stelle als Ausstattungsgegenstände für GOTTES heiligen Ort auf Erden (Wüstenheiligtum) und dessen Priester gelten. Mit dem Öl hat sie von einem Nahrungsmittel gegessen, das auch als Teil von Speiseopfergaben beschrieben wird.<sup>289</sup> Die Ausschmückung Jerusalems erinnert also an die Ausstattung eines Heiligtums. Insofern lassen sich die Gaben an sie und ihre damit einhergehende Erhebung in eine königliche Machtposition mit Überlieferungen aus der Stadtgeschichte Jerusalems in Verbindung bringen. Die Ausstattung als Frau und "heiliger Ort" könnte als eine metaphorische Beschreibung der Errichtung des Jerusalemer Tempels unter der davidischen Dynastie, aber auch als ein Ausdruck einer politischen Blütezeit der Stadt Jerusalem gelesen werden, wenn sie im Bilde einer unter den Völkern bekannten Königin vorgestellt wird.<sup>290</sup> Als von Gott zur Ehe- und Bündnispartnerin erwählte Frau wird der Raum Jerusalem auf der Bildebene als ein Ort göttlicher Erwählung sichtbar, welcher er seine Blüte verdankt.

Nachdem es sich in Ez 16 um einen biographisch gestalteten Rückblick handelt, der die Geschichte Jerusalems auf einer metaphorischen Ebene verhandelt, kann die nun einsetzende Untreue Jerusalems als eine Kritik daran gelesen werden, wie die Stadt

---

<sup>286</sup> Ebd. Maier verweist auch auf ägyptische und neuassyrische Reliefs, die dieser Vorstellung des schönen und geschmückten Herrschers entsprechen.

<sup>287</sup> Ps 21,6; 45,3-5; Mi 2,9; Ps 8,6; 90,16.

<sup>288</sup> Jes 2,10.19.21; 35,2; Ps 96,6; 104,1; 111,3; Ps 145,5.12, Hi 40,10. Poser, Ezechielbuch (2012), 381.

<sup>289</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 95.

<sup>290</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 116, spricht sich aufgrund des Fehlens expliziter Zionstraditionen dafür aus, dass an dieser Stelle in Ez 16 Jerusalems politische Dominanz im Vordergrund steht, während ihre religiöse Überlegenheit nur implizit angedeutet wird. Beide Bedeutungsebenen liegen aber im Text vor.

Jerusalem/Israel bzw. die Bewohner\*innen in den Augen der Prophetie Ezechiels mit diesen Gaben Gottes umgegangen sind: Jerusalem war auf der menschlichen Ebene am Beginn seiner Beziehung zu Gott ein "unreiner, dem Tod geweihter Mensch/Ort", der alles, was ihn von diesem Zustand entfernt hat, passiv von Gott erhalten hat. Als schöner und geschmückter Körper, mit dem die politische Macht des Königtums verbunden ist, befindet sie sich nun in einem neuen gesellschaftlichen Status, mit dem gewisse soziale Rollenerwartungen einhergehen.<sup>291</sup> Nicht umsonst wird ihre Erhebung in diesen Stand damit verbunden, dass sie so "würdig" des Königtums wird. Die in den folgenden Abschnitten vorherrschenden Bilder der sexuellen Untreue und Hurerei der Frau Jerusalems beschreiben, wie sich Jerusalem/Juda und seine Bewohner\*innen in den Augen der Prophetie Ezechiels dieser Gaben nicht entsprechend verhalten haben. Die Handlungen Jerusalems verweisen zurück auf den ursprünglichen unreinen Zustand ihrer Herkunft, dem sie durch dieses Verhalten wiederum entspricht. Sie stehen gleichzeitig konträr zu den von Gott erhaltenen Gaben und den damit einhergehenden Erwartungen als Ehefrau und Königin. Auch in den Textteilen, welche Jerusalem als Hure zeichnen, greifen wie auch schon in der Ausschmückung zur kultisch konnotierten Königin räumliche und geschlechtsspezifische Beschreibungsebenen ineinander.

#### 4.2.2.3 Jerusalem als "Hure"

15 Und du hast dich auf deine Schönheit verlassen und hast wegen deines Rufes gehurt. Du hast ausgegossen deine Hurerei für alle Vorübergehenden, wer es auch war. 16 Und du hast von deinen **Kleidern** (מבגדיך) genommen und für dich **farbige Kulthöhen** (במות שלאות) gemacht und auf ihnen **gehurt** (והוני), wie es nicht vorgekommen ist und wie es nicht mehr sein wird. 17 Und du hast all deine **Prachtgegenstände** (תפארתך) aus Gold und aus Silber genommen, die ich dir gegeben hatte, und du hast dir **männliche Abbilder** (צלמי זכר) gemacht, und du hast mit ihnen **gehurt**. 18 Und du hast deine **bunte Gewänder** (רקמותך) genommen und hast sie darin eingehüllt, und mein **Öl** und meinen Weihrauch hast du ihnen gegeben. 19 Und mein Brot, das ich dir gegeben hatte - **Griß** (סלה) und **Öl** (ושמן) und **Honig** (ודבש), die ich dir zu essen gegeben hatte -, das hast du ihnen gegeben **zum beruhigenden/angenehmen Duft** (לריח נוחה). So war es, Spruch des Herrn GOTT. 20 Und du hast deine Söhne und Töchter genommen, die du mir geboren hattest, und sie für sie als **Schlachtopfer bereitet** (והזבחימ) zum Essen. War deine Hurerei noch zu wenig? 21 Und du hast meine Kinder **geschlachtet** (והשחטי) und sie ihnen gegeben und sie an ihnen vorübergehen lassen. 22 Und in **all deinen Greueln/Abscheulichkeiten** (כל תועבתך) **und deiner Hurerei** (והזנותך) hast du dich nicht an die Tage deiner Jugend erinnert, in denen du nackt und bloß, zappelnd in deinem Blut gewesen bist.

<sup>291</sup> Maier, Von Worten (2018), 16.

Mit V15 findet eine erzählerische Umkehrung der in V3–14 geschilderten Verhältnisse statt: War die Frau Jerusalem auf der Textebene bisher das passive Objekt, an welchem Handlungen wie die Aussetzung auf dem Feld oder die Ausschmückung durch GOTT vollzogen wurden, tritt sie nun als aktives Subjekt auf. Dies wird auch an der Wiederaufnahme der beiden Wörter für Schönheit (יפי) und Ruhm (כבוד) aus V14 deutlich: Jerusalem vertraut nun selbstständig auf diese, und nicht auf GOTT, der sie ihr gegeben hat. Tamar Kamionowski hat diese erzählerische Umkehr in Ez 16 als eine Verkehrung der Geschlechterverhältnisse im Text gedeutet:<sup>292</sup> Während der männliche Part der metaphorischen Beziehung, GOTT, im ersten Teil des Textes die (sexuell-)aktive Rolle einnahm, ist es nun die Frau, die diese Handlungen für sich ausführt und selbstbestimmt handelt. Damit unterläuft sie aber das hierarchische Grundverhältnis zwischen Mann/GOTT und seiner Frau/seinem Volk, das den Text bisher strukturiert hat, und stellt die geltenden Ordnungen auf den Kopf. Die Umkehrung der Geschlechterverhältnisse wird im Erzählverlauf als ein Absturz ins Chaos geschildert: Die Frau ist selbst baulich tätig und errichtet sich (Kult-)Höhen, nur um auf diesen mit anderen Liebhabern als ihrem Ehemann, GOTT, zu huren und jenen ihre zuvor von diesem erhaltenen Gaben zu schenken. Als Mutter opfert sie ihre Kinder und nimmt sich selbstständig Liebhaber. Die Umkehrung der Ordnung kulminiert in der Feststellung, dass sie als Hure schlussendlich sogar ihre Liebhaber selbst dafür bezahlt, mit ihr zu schlafen, anstatt Geld für ihre sexuelle Verfügbarkeit zu empfangen. All dies wird im Text als eine Zeit der Greuel/Abscheulichkeiten präsentiert, und der Text läuft in seiner Ringkomposition wieder auf eine Herstellung der ursprünglichen Ordnung durch die Strafhandlungen gegen die Frau hinaus.

Die Taten werden weiterhin aus der Perspektive Gottes geschildert und als sexuelle Untreue und "Hurerei" (Verbwurzel זנה samt Derivaten) bezeichnet. Die verwendete Verbwurzel זנה kann im Alten Testament zwar auch neutral die Tätigkeit einer Prostituierten beschreiben,<sup>293</sup> die meisten ihrer Belege entfallen aber auf Formen der übertragenen Bedeutung. An diesen Stellen wird das Wort dazu verwendet, die Untreue

<sup>292</sup> Siehe im Detail Kamionowski, *Gender Reversal* (2003), 117–127. Sie interpretiert bereits den Beginn der Handlungen Jerusalems in V15b als einen sprachlichen Hinweis auf die Umkehrung der Geschlechterverhältnisse, indem sie die Wendung "Du hast ausgegossen deine Hurerei" / את־חַזְנוֹתֶיךָ mit Bezug zu Ez 23,8, wo es auf ein aggressives Sexualverhalten von Männern bezogen ist, als "women's ejaculation" interpretiert. A.a.O., 119f.

<sup>293</sup> So von Tamar (Gen 38,15), Rahab (Jos 2,1; 6,17.22.25), der Mutter Jephtas (Ri 11,1) oder für zwei Frauen in 1Kön 3,16. Erlandsson, זנה (1977), 612.

des Volkes Israels gegenüber seiner Gottheit JHWH und die Verehrung anderer Götter zu charakterisieren.<sup>294</sup> Diese Übertragung bietet sich insofern an, da נָחַם in seiner primären Bedeutung Formen von sexuellen Verhältnissen von Frauen beschreibt, die keinerlei Bundesverhältnis, wie z.B. der Ehe, zugeordnet sind. In einem weiteren Sinn kann נָחַם auch jedes sexuelle Verhältnis einer Frau außerhalb eines Ehebundes beschreiben und damit in Verbindung mit Ehebruch gebracht werden.<sup>295</sup> Wird Israel oder wie in Ez 16 Jerusalem als Frau konzipiert, so kann die sexuelle Untreue, die die einschlägigen Texte den metaphorischen Frauen anlasten, als Ausdruck des kultischen oder politischen Bundesbruchs gelesen werden.<sup>296</sup>

In dem Abschnitt von V15–34, der das hurende Verhalten der Frau Jerusalem in unterschiedlichen Facetten beleuchtet, dient die sexuell aufgeladene Sprache dazu, sowohl die kultische als auch die politische Untreue der Stadt bzw. des Landes und seiner Bewohner\*innen abzubilden. Innerhalb dieser Darstellung verknüpft der Text von Ez 16 Konzeptionen ritueller Unreinheit mit Vorstellungen moralischer Verfehlungen: Indem die Frau sexuell und damit kultisch wie politisch untreu wird und Handlungen begeht, die ihre von Gott hergestellte Reinheit und Schönheit verletzen, zerstört sie die Beziehung zwischen Gott und seiner Stadt, welche in ihrer Bestrafung münden.<sup>297</sup>

In der Aufzählung der Verfehlungen der Frau Jerusalem lassen sich zwei unterschiedliche Schwerpunkte feststellen: Während die V16–22 auf die kultische Untreue der Frau fokussieren, spielen die V23–30 vor allem auf politische Allianzen mit anderen Völkern an. V30–34 stellen dann abschließend eine kurze "Sprengung" der bisher durchgehaltenen Metaphorik dar, indem Jerusalem verwerflicher als jede andere Hure dargestellt wird.

Die erste Reihe der aktiven Taten der Frau Jerusalems beginnt damit, dass sie die von Gott erhaltenen Gaben anderen Zwecken zuführt, die unter dem Zeichen ihrer "Hurerei" stehen: So fertigt sie sich zuerst von den erhaltenen Kleidern "Höhen" (בְּמֹתָי), auf welchen sie hurt. Das für die Höhen verwendete Wort (בְּמֹתָי) verweist auf eine kultische Nutzung derselben und kann deshalb auch mit "Kulthöhe" übersetzt

---

<sup>294</sup> Lev 17,7; 20,5f.; Num 14,33; 15,39; 25,1; Dtn 31,16; Ri 2,17; 8,27.33; 1Chr 5,25; 2Chr 21,11.13; Ps 73,27; 106,39. A. a. O., 613.

<sup>295</sup> Ebd.

<sup>296</sup> A.a.O., 615.

<sup>297</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 118.

werden.<sup>298</sup> Weitergehend arbeitet sie die von GOTT erhaltenen Schmuckstücke um und macht sich aus ihnen זכר צלמי, wobei die Bedeutung von זכר nicht eindeutig zu bestimmen ist: So kann dies in einem eher allgemeinen Sinne die "Männlichkeit" der gefertigten Abbilder beschreiben, aber in gewissen Kontexten auch in einem expliziten Sinne für den männlichen Phallus verwendet werden, womit sich die Frau Jerusalem an dieser Stelle selbst ein Abbild eines männlichen Geschlechtsorgans gegeben hätte.<sup>299</sup> M.E. schwebt der Text auch hier in der Bedeutung und lässt prinzipiell beide Deutungen zu. Die kultische Konnotation der Taten der Frau Jerusalem wird in V18–19 nochmals verschärft: Explizit werden nun die bunten Gewänder (רקמה), die die Frau Jerusalem im vorherigen Abschnitt erhalten hat und die in inhaltlicher Nähe zum Wüstenheiligtum und damit zur göttlichen Präsenz auf Erden für Israel stehen, dazu verwendet, die selbstgefertigten männlichen Abbilder einzuhüllen.<sup>300</sup> Auch dienen Teile der Nahrung für die Frau, allen voran das Öl, jetzt als Gaben für die Figurinen, und werden diesen "zum beruhigenden/angenehmen Duft" (ריח נידה) gereicht. Diese letzte Formulierung aus V19 unterstreicht weiter die kultische Dimension der hier vorgebrachten Vorwürfe, insofern sie mehrmals zur Bezeichnung des angenehmen Duftes von Opfern an GOTT oder gar als terminus technicus für den Vollzug des Opfers selbst stehen.<sup>301</sup> Ebenso finden sich aus Mesopotamien und Ägypten stammende Beispiele für rituelle Bekleidungen von Kultbildern und der Darbringung von Opfern an diese, welche u.a. die in Ez 16 genannten Elemente von Öl, Weihrauch und Honig enthielten.<sup>302</sup>

Eine letzte, doch absolute Steigerung der kultisch konnotierten Vorwürfe gegen die Frau Jerusalem findet sich in den V20–22: Es werden Söhne und Töchter eingeführt, die die Frau Jerusalem GOTT geboren haben soll, womit an dieser Stelle eindeutig wird, dass in V8 auch auf ein eheliches Verhältnis der beiden Figuren angespielt wurde. Auch sie werden von der Frau nun als Speisegabe für die errichteten Figuren

<sup>298</sup> Gesenius, Handwörterbuch (1962), 102, samt Verweisen, siehe auch Ez 6,3.6; 20,29.

<sup>299</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 386, aber besonders Kamionowski, Gender Reversal (2003), 120–22, die diese Stelle beide in Richtung Phallus übersetzen, womit einmal mehr die geschlechtsverkehrenden Aspekte des Textes unterstrichen werden würden, da die Frau sich dann selbst einen Penis hergestellt hätte. Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 338, lässt offen, ob hier "in die Verehrung eines jeden Bildes die einer weiblichen Aschera eingeschlossen (...) ist, oder aber (...) allein auf die Verehrung männlicher Götter Bezug genommen oder auf 'Phalloi, die zum kanaanäischen Fruchtbarkeitskult gehörten' (...) angespielt wird."

<sup>300</sup> Maier, Daughter Zion (2008) 117: "(...) she uses the embroidered cloth (*riqmâ*) dedicated to underscore the high status of her temple as a covering for these images (...)"

<sup>301</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 387. Gesenius, Handwörterbuch (1962), 503.

<sup>302</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 338.

verwendet und zu diesem Zwecke geschlachtet (זָבַח). Die Ungeheuerlichkeit des hier Erzählten wird dadurch unterstrichen, dass dieser Topos in V21 ein weiteres Mal thematisch variiert wird. Als ein möglicher Hintergrund dieses Abschnitts gilt, aufgrund der terminologischen Nähe, die im Alten Testament erwähnten Opferpraktik rund um das Feueropfer für Molech. Von diesem ist umstritten, ob in seinem Umfeld Kinderopfer vorgenommen wurden oder nicht.<sup>303</sup> M.E. kann mit Christl Maier aber auch eine alttestamentlich plausible Deutung für diese Passage vorgenommen werden, die sie in ihrer Bedeutung für den Erzählverlauf selbst erhellt: Aus der Perspektive von Num 35,33–34 stellt das schuldhafte Vergießen von menschlichem Blut eine Tat dar, die das Land in einen derart unreinen Zustand versetzt, dass es nicht aufgrund von Riten entsühnt und vom vergossenen Blut gereinigt werden kann, außer durch den Tod dessen, der es vergossen hat. Die Taten, derer Jerusalem also in Ez 16,20–22 beschuldigt wird, das Vergießen des Blutes ihrer eigenen Kinder, verunreinigt als Opfergabe "the temple (...) and the land beyond cure."<sup>304</sup> Erst ihr Tod könnte diesen Zustand der Verunreinigung wieder beenden. Die Dimension des auf Jerusalem liegenden Blutes wird in V22 wieder aufgenommen, wenn auf die ursprüngliche Nacktheit im Blut in den Tagen ihrer Jugend verwiesen wird: Jerusalem wurde durch GOTT von diesem Zustand gereinigt, hat diesen aber, mit der Tötung ihrer Kinder, erneut über sich gebracht. Damit endet der erste Zyklus der Handlungen Jerusalems, die in der Preisgabe aller Zuwendungen Gottes aus dem vorherigen Abschnitt bestand.

Mit den bis zu diesem Punkt geschilderten Vorwürfen zur Kritik an einer kultischen Untreue "Jerusalems" im Bild einer ehebrechenden, hurenden Frau bewegt sich der Text von Ez 16 im Gleichklang mit anderen alttestamentlichen Texten, welche die Metaphorik der "Hurerei" in kultkritischen Kontexten aufgreifen. So stellt "whoring as metaphor for apostasy" einen "well-established trope in both prophetic (...) and extraprophetic, especially deuteronomistic, literature"<sup>305</sup> dar. Befragt man die Metaphorik in den V15–22 auf etwaige historische Referenzpunkte hinter ihrer

---

<sup>303</sup> Z.B. 2Kön 23,10; Jer 32,35. Umstritten ist, ob für das Umfeld des Alten Testaments reale Kinderopferpraktiken angenommen werden sollen oder ob sich hinter den Texten nicht eher bestimmte Formen von Reinigungs- und Weiheriten verbergen. Maier, *Daughter Zion* (2008), 117, nimmt aufgrund der prophetischen Kritik an solchen Praktiken (Mi 6,6f.) und der Gebote gegen sie (Dtn 18,10; Lev 18,21; 20,2–5) an, dass Kinderopfer eine Realität gewesen sind, während andere diese eher als Polemik zu verstehen suchen, aufgrund derer nicht zwingend auf reale Opferpraxen zurückgeschlossen werden kann. Zur Diskussion siehe auch Poser, *Ezechielbuch* (2012), 388.

<sup>304</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 118.

<sup>305</sup> Day, *A Whore* (2006), 167 mit Verweis auf Hos 2; 4,10–14; 9,1–6; Jer 2,20; 3,1–13; 13,20–27. Zur außerprophetischen Verwendung der Metaphorik siehe Anm. 293.

Bildsprache, so bieten sich mehrere alttestamentliche Texte und außerbiblische Quellen an, welche davon zeugen, dass die Bevölkerung Jerusalems und Judas in ihren Geschichten neben GOTT auch andere Gottheiten verehrte.<sup>306</sup> Die Vorwürfe des Kindsopfers in V20-22 stellen eine besondere Steigerungsform der beschriebenen Metaphorik dar.

23 Und nach all deiner Schlechtigkeit - wehe, wehe dir, Spruch des Herrn GOTT. 24 Und du hast dir einen **Sockel** (גם) gebaut und hast dir eine **Anhöhe** (רמה) auf **jedem weiten Platz** (בכל-רחוב) gemacht. 25 An **jedem Weganfang** (אלי-כּל-ראש דרך) hast du dir eine **Anhöhe** (רמתך) gebaut, und du hast deine Schönheit verabscheut, hast deine Beine **gespreizt** (וחפשיקי) für alle Vorübergehenden und hast deine Hurerei vermehrt. 26 Du hast gehurt mit den **Söhnen Ägyptens** (בני מצרים), deinen Nachbarn mit dem **großen Fleisch/Penis/Glied** (גדלי בשר), und du hast deine Hurerei vermehrt, um mich zu erzürnen. 27 Und siehe, ich habe meine Hand gegen dich ausgestreckt und das dir **Zustehende verringert** (ואגרע חקר), und ich habe dich denen gegeben, die dich hassten: Den **Töchtern der Philister** (בנות פלשתים), die sich wegen deines schändlichen Wandels schämten. 28 Und du hast gehurt mit den **Söhnen Assurs** (בני אשור), weil du nicht befriedigt warst. Du hast mit ihnen gehurt, aber auch das hat dich nicht befriedigt. 29 Und du **hast vermehrt** (והרבי) deine Hurerei ins **Land der Krämer, Chaldäa** (בשרימה ארץ כנען), aber auch durch dies wurdest du nicht befriedigt. 30 Was war dein Herz so vertrocknet, Spruch des Herrn GOTT, dass du all dies getan hast, das Tun einer mächtigen hurerischen Frau. 31 Du hast dir deinen **Sockel** (גם) gebaut an der **Biegung jedes Weges**, und deine **Anhöhe** (רמה) gemacht **an jedem weiten Platz** (בכל-רחוב). Aber **du warst nicht wie eine Hure** (ולא-הייתי כזונה), zu verspotten den Hurenlohn. 32 Die ehebrecherische Frau nimmt statt ihres Mannes die Fremden. 33 Allen Huren gibt man ein Geschenk; du aber hast dein Geschenk all deinen Liebhabern gegeben. Du hast sie beschenkt, damit sie zu dir kamen von überall her, zu deiner Hurerei. 34 Und es war bei dir der **umgekehrte Fall von den Frauen** (הפך מן-הנשים) bei deiner Hurerei. Hinter dir her wurde nicht gehurt, doch du hast den Hurenlohn gegeben. Der Hurenlohn ist nicht für dich gegeben worden, und du wurdest zum **umgekehrten Fall** (להפך).

Im folgenden Abschnitt (V23–29) wird das Bildfeld der Hurerei in dem eben erwähnten Sinne ausgeweitet, um die politischen Beziehungen Jerusalems bzw. Judas mit unterschiedlichen Großmächten zu kritisieren.<sup>307</sup> Diese neue Gruppe von Liebhabern wird ab V25 als "Vorübergehende" eingeführt, und in den folgenden Versen als "Söhne Ägyptens" (V26) und "Söhne Assurs" (Assyrien, V28) spezifiziert, bis Jerusalem ihrer Hurerei bis ins "Land der Krämer, Chaldäa" (Babylonien, V29) hinein ausdehnt. Interessant an dieser Auflistung ist, dass die Abfolge der Ländernamen als Sexualpartner der Frau ungefähr der Abfolge der Juda umgebenden

<sup>306</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 118. Als alttestamentliche Texte : 2Kön 118,4; 21,7; 23,4–6; Jer 7,16–20.

<sup>307</sup> In Ez auch nochmals in 23,1–35. Day, A Whore (2006), 168.

und dieses dominierenden Großmächte im 1. Jt. v.u.Z. entspricht.<sup>308</sup> Durch die direkte Benennung erscheint dieser Teilabschnitt von Ez 16 durchlässiger für direkte historische Verortungen, die hinter der metaphorisch geschilderten "Hurerei" stehen könnten: Der Vorwurf, dass Jerusalem mit Ägypten, Assyrien und Babylonien gehurt haben soll, könnte auf Versuche der politischen Führung Judas zurückgeführt werden, abwechselnd die Nähe jeweils eines der genannten Großreiche als politisch-militärischen Bündnispartner gesucht zu haben.<sup>309</sup> Allen drei genannten Völkern war Juda/Jerusalem an verschiedenen Punkten seiner Geschichte zu Tributzahlungen verpflichtet, worauf V33 eventuell anspielt, wenn es heißt, dass Jerusalem die Liebhaber bezahlt und nicht umgekehrt.<sup>310</sup> V27 zeigt den ersten Versuch GOTTES, dem Verhalten der Frau Jerusalem durch eine Handlung seinerseits zu begegnen: Er streckt seine Hand gegen sie aus, verringert das ihr "Zustehende" (חַק) und gibt sie den hier eingeführten "Töchtern der Philister" (בנות פלשתיים) preis. Interessant ist, dass auf die Stadtstaaten der Philister angespielt wird, die wie Jerusalem weiblich personifiziert werden. Für das Jahr 701 v.u.Z. ist überliefert, dass der assyrische König Sanherib, das seine Tributzahlungen vermutlich eingestellt hatte, im Rahmen eines Feldzuges als Strafhandlung Juda eroberte und dessen Gebiet verkleinerte, indem er jüdische Territorien dem Machtbereich der philistischen Stadtstaaten Ashdod, Ekron und Gata unterstellte.<sup>311</sup>

Neben diesen Bemerkungen zur Durchlässigkeit des Textes für historische Geschehnisse hinter dem bildlich Dargestellten, lässt sich im Abschnitt von V23–34 insgesamt eine Verschärfung der Sprache feststellen: Es findet eine Steigerung der Hurerei Jerusalem statt, die sich in einer verstärkten Direktheit der Sprache zeigt, wie in den Bildern von Ägypten als dem Nachbarn "mit dem großen Fleisch (=Penis?)" und von der Frau Jerusalem, die auf einer Anhöhe liegend ihre Beine für jeden Vorübergehenden spreizt (פִּיץ piel), aber auch in einem verstärkten Auftreten der

<sup>308</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 120.

<sup>309</sup> Ebd.

<sup>310</sup> Day, A Whore (2006), 169.

<sup>311</sup> Schmitz, Geschichte Israels (2015), 106f. Poser, Ezechielbuch (2012), 391. Als Quelle dient ein Eintrag in den Annalen des assyrischen Königs Sanheribs, das von diesem Feldzug berichtet: "<sup>18</sup>Von Hiskia von Juda, <sup>19</sup>der sich meinem Joch nicht unterworfen hatte, belagerte (und) eroberte ich 46 seiner Festungsstädte, <sup>20</sup>ummauerte Orte und kleine Ortschaften in ihrer Umgebung <sup>21</sup>ohne Zahl, indem ich Dämme aufführte <sup>22</sup>und Mauerbrecher heranbrachte, mit Infanteriekampf, <sup>23</sup>Minen, Breschen und Sturmleitern. (...) Seine Städte, <sup>31</sup> die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Lande ab und <sup>32</sup>gab sie Mitint, dem König der Stadt Asdod, <sup>33</sup> Padī dem König der Stadt Ekron und Sil-Bēl, <sup>34</sup> dem König der Stadt Gaza, und verkleinerte so sein Land." Zitiert nach Weippert, Historisches Textbuch (2010), 333.

Verbwurzel ינה.<sup>312</sup> Jerusalems sexuelle Lust wird im Text als unstillbar dargestellt, und die Drastik dieses Sachverhalts spiegelt sich in der Verschärfung der Sprache. Neben der weiblichen Lust ist aber auch weiterhin das räumliche Element der Metapher "Jerusalem (*input space* bauliche Größe) ist eine hurende Frau (*input space* gender)" stark präsent: Die Schilderung des Ehebruchs Jerusalems mit den politischen Großmächten bzw. Männern wird verbunden mit mehrfachen Schilderungen von Sockel (גב) und Anhöhe (רמה), die sie sich "auf jedem weiten Platz" (בכל-רחוב) und "jedem Weganfang" (כל-ראש דרך) errichtet. Über die Frage, wie der Begriff des "Sockels" (גב) hier zu deuten ist, gibt es keinen Konsens. Die Interpretationsversuche reichen von Altären, die für Kultprostitution verwendet wurden, über den Arbeitsort von Prostituierten, bis hin zu dem Gedanken, dass die Kombination aus Sockel und Anhöhe an dieser Stelle auf die Errichtung von Siegesstelen assyrischer Herrscher an belebten Orten eroberter Städte anspielen könnte.<sup>313</sup> M.E. wird aber aus der textlichen Nähe zwischen den erzählten Bau- und Sexualhandlungen der Frau Jerusalem deutlich, wie der in dem Text erhobene Vorwurf der "Verschmutzung Jerusalems" sowohl die Frau als auch den Ort betrifft: In der Stadt ist jeder Platz und jeder Weganfang Ort des (hurenden) Tuns Jerusalems, es existiert kein Raum, der von diesem ausgenommen wäre. Jerusalem erscheint als "a city with various sanctuaries and cult places as well as with public manifestations"<sup>314</sup>, die mit politischen Beziehungen zu anderen Nationen verbunden sind. Im Bildelement der Frau wird gleichzeitig die unstillbare sexuelle Lust Jerusalems betont, die sich immer weiter "vermehrt" (רבה *Hi'fil*). Die Beschreibung des Tuns der Frau transportiert also auch eine spezifische Form der Wahrnehmung des Raumes der Stadt Jerusalem.

Die abschließenden Ausführungen über die Hurerei in den Versen 30–34 stellen die Leser\*innen in Bezug auf die metaphorische Geschlossenheit von Ez 16 vor eine Herausforderung: Von der Frau Jerusalem, die seit V15 im Bild der "ehebrechenden Hure" dargestellt wurde, wird in V31 gesagt, dass sie nicht wie eine Hure war (ולא היה כזונה), und dass sie in ihrer Hurerei der "umgekehrte Fall von den Frauen" (הפך מן הנשימ) (V34) geworden sei. Argumentiert wird dies damit, dass Jerusalem selbst ihre Liebhaber bezahlt bzw. diesen ein Geschenk gegeben habe, während dies im Regelfall der Prostitution jedoch andersherum sei. Wie bereits besprochen, könnten

<sup>312</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 390.

<sup>313</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 121.

<sup>314</sup> A.a.O., 120.

diese Abschnitte auch auf das Entrichten von Tributzahlungen anspielen. Doch wird an dieser Stelle mehr sichtbar als nur ein historisch möglicher Referenzpunkt: Die bisher zugrundeliegende metaphorische Konzeption, "Jerusalem, GOTTes Frau ist eine Hure", wird verlassen, Jerusalem ist keine Hure, sondern ein ganz anderer, ein "umgekehrter" Fall. Wie an keinem anderen Punkt im Text wird hier sichtbar, dass der Text von einer "metaphorischen Redeweise" bestimmt ist, die immer "zwischen 'ist wie' und 'ist nicht' changiert."<sup>315</sup> Jerusalem ist zwar wie eine Hure, aber sie ist dennoch keine reale Prostituierte, sondern stellt einen ganz eigenen, eben metaphorischen Fall dar. Auf der Bildebene ist es möglich, Jerusalem somit nicht nur als eine ebrechende Prostituierte zu betrachten, sondern auch als etwas "Umgekehrtes", das keine reale Entsprechung hat. In dem ersten Kapitel dieser Arbeit wurde diskutiert, inwiefern metaphorische Darstellungsprozesse ein kreatives, das Denken reorganisierende Element in sich tragen können, indem sie unterschiedliche Inhalte auf der Bildebene miteinander verknüpfen. Eine solche Reorganisation des bisherigen Denkens mutet der Text von Ez 16 seinen Leser\*innen in den V30–34 zu: Das Bildfeld der Hurerei, welches das Verständnis von Jerusalem im Text bisher geleitet hat, wird an dieser Stelle erweitert. Es wird nicht die Behauptung zurückgenommen, dass Jerusalem eine Hure ist, sondern ihr Fall stellt eine besondere Form der "Hurerei" bzw. "Prostitution" dar, einen, der die Entlohnung der Freier bzw. Liebhaber durch die Frau miteinschließt. Das neue Element dieses Vorwurfs wird auch auf der Wortebene sichtbar: Die Wurzel  $\eta\eta$ , welche das gegenteilige/umgekehrte Verhalten Jerusalems beschreibt, bezeichnet neben dem physischen Vorgang des Umdrehens eines Körpers auch die Verkehrung von als natürlich und "gottgegeben" angenommenen Ordnungen durch GOTT selbst, z.B. in Jo 3,4 (Sonne zur Finsternis), Ps 66,6 (Meer zu trockenem Land); 105,29 (Wasser zu Blut); 114,8 (Felsen zu Wasserquellen); Dtn 23,6 (Fluch zu Segen).<sup>316</sup>

Die Bezeichnung als der "umgekehrte Fall" ( $\eta\eta$ ) in V34 stellt den inhaltlich passenden Abschluss der Schilderungen von Jerusalem als Hure dar: Dieser Abschnitt von V15–34 schilderte insgesamt eine Umkehrung der Ordnung, welche der Text zunächst mit GOTT als dem kontrollierenden und Jerusalem als den untergeordneten-empfangenden Teil etabliert hatte. Somit resümieren die V30–34 nochmals "die Entwicklung der Stadtfrau als mehr oder weniger plötzliches Umschlagen von passiv-

<sup>315</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 393.

<sup>316</sup> Kamionowski, Gender Reversal (2003), 127.

dominierter zu aktiv-dominanter Weiblichkeit."<sup>317</sup> Eine aktive und sexuell dominant auftretende Frau läuft konträr zu dem patriarchalen Weltbild, das der Text transportiert: Gott als männlicher Part der Beziehung war der aktive und kontrollierende Teil in der ersten Phase von Jerusalems Leben, die als ihr Aufstieg zur Schönheit einer Königin geschildert wurde. Die Verkehrung dieser Ordnung dadurch, dass Jerusalem selbst aktiv wird, was in Bildern sexueller Untreue geschildert wird, wird als ein Absturz in das totale Chaos dargestellt: Eine Frau gibt die Gaben ihres Ehemannes an andere weiter, tötet ihre eigenen Kinder, sucht sich andere Liebhaber und dreht zuletzt auch die traditionelle Ordnung der "Hurerei" um, indem sie die Männer selbst bezahlt.<sup>318</sup> Auch hier ist m.E. nochmals auf das baulich-räumliche Element zu verweisen: Jerusalem tritt in den Abschnitten zur Hurerei selbst als eine Art "Bauherrin" auf, während es im ersten Textteil doch noch sie war, die (passiv) von Gott "ausgestattet" wurde.

Indem die Frau aktiv wird, gerät das ursprüngliche Weltbild des Textes aus den Fugen bzw. wird deutlich, dass GOTT/der Mann die Kontrolle über Jerusalem verloren hat. Die Bestrafung der Frau und die damit einhergehende Wiederherstellung der ursprünglichen patriarchalen Ordnung wird dieser Tendenz des Textes entsprechend in einer Re-Feminisierung Jerusalems vorgenommen, indem sie zu einer von Kriegsgewalt betroffenen, vergewaltigten Frau gemacht wird.

#### 4.2.3.4 Jerusalem als bestrafte Stadtfrau

35 Darum, Hure, höre auf das Wort GOTTES! 36 So spricht der Herr GOTT: Weil dein Saft/Ausfluss ausgegossen wurde und du deine **Nacktheit entblößt** (והגלה ערותך) hast durch deine Hurerei mit deinen Liebhabern und mit allen **Götzen** (גלולי)<sup>319</sup> deiner Greuel, und wegen des Blutes deiner Kinder, das du ihnen gegeben hast: 37 Darum, siehe, sind versammelt alle deine **Liebhaber** (מאהביך), denen du angenehm warst, und all die, die **dich geliebt haben** (אהבת); und all die, die **dich gehasst haben** (שנאת). Ich werde sie gegen dich versammeln von allen Seiten, und ich werde deine **Nacktheit aufdecken** (וגליתי ערותך). Und sie **sehen** (וראו) **deine vollständige Nacktheit** (כל-ערוותך). 38 Und ich werde dich nach den **Rechtsvorschriften** (משפטי) von Ehebrecherinnen und Mörderinnen richten, und ich werde dich der **Blutrache** (דם), dem Zorn und der Eifersucht übergeben. 39 Und ich werde dich in ihre Hand geben, und sie werden deine **Sockel einreißen** (והרסו גבך), und sie werden **deine Kulthöhen zerstören** (ונתצו רמותיך), und sie werden dir deine Kleider ausziehen, und sie werden deine Prachtgegenstände

<sup>317</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 393.

<sup>318</sup> Kamionowski, Gender Reversal (2003), 127: "and that she is playing the role of God, inverting the 'natural order', or rather the divine order, by exhibiting male gender characteristics."

<sup>319</sup> Verächtliche Bezeichnung für Götzenbilder, die wahrscheinlich ursprünglich für "gewälzte Natursteine" standen, besonders häufig bei Ez. Gesenius, Handwörterbuch (1962), 140.

wegnehmen, und sie werden dich liegenlassen, **nackt und bloß** (עירם ועריה). 40 Und sie werden gegen dich eine **Versammlung** (קהל) hinaufführen und dich **steinigen** (ורגמו) und **mit ihren Schwertern zerstückeln**. (ובחוקך בחרבותם) 41 Und sie werden **deine Häuser verbrennen im Feuer** (ושרפו בחיך באש) und sie werden an dir die **Rechtsvorschriften** (שפטים) vollstrecken vor den Augen vieler Frauen. Und ich werde dir ein Ende als Hure bereiten, und auch Hurenlohn gibst du nicht mehr. 42 Und ich werde meinen Zorn an dir stillen, bis meine Eifersucht von dir weichen wird. Und ich werde ruhen und nicht mehr zornig sein. 43 Weil du dich nicht erinnert hast an die Tage deiner Jugend und mich erregt hast durch all dies, lasse auch ich **deine Wege** (דרכך) auf dich zurückfallen; Spruch des Herrn GOTT, und du wirst nicht mehr die Schandtät verüben und all deine **Greuel/Abscheulichkeiten** (תועבתך)."

Das gestalterische Grundelement der von GOTT nun für die Stadtfrau Jerusalem angekündigten Strafhandlungen ist als Form der Reziprozität zu beschreiben: Während Jerusalem selbst ihre "Nacktheit" aufgedeckt und Beziehungen mit anderen Männern eingegangen ist (V36), deckt nun Gott ihre Nacktheit auf, um sie zu beschämen (V37). Das Einreißen der von ihr errichteten Sockel und Kulthöhen (V39) bezieht sich auf ihre kultische Untreue mit den Götzen (V36), und ihre Auslieferung an die Blutrache (V38) und ihre Ermordung (V40) entspricht als Strafe ihren Tötungshandlungen gegenüber den eigenen Kindern. Weil sie ihre Kleider und ihren Schmuck verwendet hat, um Höhen und Abbilder zu schaffen, werden diese nun von ihr genommen, sodass sie wieder "nackt und bloß" ist (V39). V43 hält dieses Strukturprinzip resümierend fest, indem die Zerstörung Jerusalems letztlich als das von Gott veranlasste "Zurückfallen ihrer Wege auf sie" beschrieben wird.<sup>320</sup> Die Abfolge der Strafhandlungen umfasst die Entblößung/das Aufdecken der Nacktheit/Scham vor der Versammlung der Liebhaber, die Gott herbeigerufen hat, und die daran anschließende Zerstörung Jerusalems durch diese. Am Ende ist Jerusalem sowohl als Frau, die gesteinigt und von Schwertern zerstückelt wurde, als auch als Stadt, deren Häuser verbrannt sind, vollkommen vernichtet.

Die Gewalthandlungen in den V37–41 enthalten zwei inhaltliche *input spaces*, die mit Bezug auf Jerusalem miteinander verknüpft werden: die (sexuelle) Gewalt, welche gegen einen Frauenkörper angewandt wird, und den Erfahrungshintergrund von Belagerungskriegen gegen Städte im Alten Orient. Sprache, die das Erleben von kriegerischer Gewalt transportiert, wird verbunden mit der Geschlechtsmetaphorik von

---

<sup>320</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 121.

Jerusalem als Frau, so dass "the violence against the female body (...) the violence against the city as a space and, thus, a situation of military aggression" repräsentiert.<sup>321</sup>

Die Formulierung, anhand welcher die Verbindung dieser beiden Bildebenen am ehesten deutlich wird, liegt in der Schilderung der ersten Strafhandlung gegen die Frau Jerusalem in V37: Gott versammelt Liebhaber und Feinde Jerusalems, womit u.a. auf die vorhin genannten politischen Großmächte angespielt wird, "von allen Seiten" um sie und deckt dann ihre Nacktheit (גלה ערוה *piel*) vor diesen auf, so dass sie zur Schau gestellt wird (ראה). Die Wendung vom "Aufdecken der Nacktheit" bezeichnet vor allem in Lev 18,6–19. 20,11,17–21, aber auch in Ez 22,10f sexuell tabuisiertes Verhalten an Frauen.<sup>322</sup> Durch die Entblößung erscheint die Frau, der dies zustößt, als schutzlos und "dehumanized,"<sup>323</sup> denn allein ihre exponierte Körperlichkeit steht im Vordergrund. Da alle Texte, welche diese Formulierung mit Bezug auf eine metaphorisch oder real vorgestellte Frau aufnehmen, keinen "Normalfall" von Geschlechtsverkehr behandeln, sondern mit Tabuisierung oder Gewalt verbunden sind, kann auch die Entblößung Jerusalems in V37 im Licht sexualisierter Gewalt gelesen werden: Durch das Aufdecken ihrer Nacktheit wird Jerusalem einer drohenden sexuellen Gewalt, vermutlich in Form einer Vergewaltigung, ausgesetzt.<sup>324</sup> Auffällig ist auch, dass das Motiv der von physischer und sexueller Gewalt betroffenen Frau in der prophetischen Literatur verbreitet und immer wieder zur metaphorischen Beschreibung von Stadtzerstörungen herangezogen wird.<sup>325</sup> In jedem Fall aber dient diese Strafhandlung ihrer Entehrung und Erniedrigung.<sup>326</sup>

---

<sup>321</sup> Ebd.

<sup>322</sup> Zobel, גלה (1973), 1021.

<sup>323</sup> Gordon/Washington, Rape as Military Metaphor (1996), 316f.

<sup>324</sup> Bail, Gegen das Schweigen (1998), 189. In Kombination mit dem Verb für "sehen" (ראה) auch in Jes 47,3; Jer 13,22.26; Klg 1,8; Nah 3,5. Zur Bestrafung der Ehefrau auch in Hos 2,12. Es bleibt zunächst offen, ob die angedrohte sexuelle Gewalt durch GOTT selbst oder durch die versammelte Menge als "gang rape" ausgeführt wird. Maier, Jerusalem als Ehebrecherin (1994), 99, interpretierte diese Stelle zuerst in die Richtung, "daß der Ehemann hier droht, mit seiner untreuen Frau vor den Augen ihrer 'Liebhaber' geschlechtlich zu verkehren", was "im gegebenen Zusammenhang (...) einer Vergewaltigung" gleichkomme und die "Herrschaft und sein Besitzrecht über die Frau" dokumentiere. In Maier, Daugther Zion (2008), 212, verstand sie V37 jedoch eher als ein "setting", welches auf "gang rape" anspiele. M.E. ist letztere Deutung zu favorisieren: Nicht nur ist der Text von Ez 16 an sich bemüht, konkret sexuelles Verhalten durch GOTT nicht direkt zu erzählen, sondern Jerusalem erfährt auch alle anschließenden Gewalttaten durch die Hände die um sie versammelte Menge.

<sup>325</sup> Kelle, Wartime Rhetoric (2008), 98, nennt neben Ez 16 und 23,1–49 noch Jes 47,1–5; 52,1–2; Jer 13,22–27; Nah 3,1–7.

<sup>326</sup> Niehr, ערה (1989), 372.

Neben ihrer Grundaussage für "entblößen", "enthüllen" trägt die Wurzel גלה aber auch die Bedeutung von "auswandern", "weggehen" und "in die Verbannung/Exil gehen".<sup>327</sup>

Abgewandelt zur Bezeichnung *gôlāh*, bezeichnet es als "Kollektivbegriff" auch "die Gruppe der Deportierten, Exilanten, Verbannten, die Exilsgemeinde als auch den Vorgang der Deportation, Verbannung, Wegführung oder Exilierung sowie später auch den Ort oder Zustand des Exils."<sup>328</sup> Für die Deutung von Ez 16,37 sind hierbei vor allem jene alttestamentlichen Textpassagen interessant, welche das Motiv der Nacktheit mit der Schilderung von Kriegsgefangenschaft bzw. Deportation verbinden, wie dies in Jes 20,3–4; 47,2–3; Nah 3,4–5.10.13 der Fall ist. Nicht nur sind die Texte aus Jes 47 und Nah 3 ebenfalls an personifizierte Stadtfrauen gerichtet, sondern alle drei fokussieren auf den Aspekt der Beschämung, welcher mit dem Akt der Entkleidung und der Gefangenschaft einhergeht.<sup>329</sup>

Beide Ebenen, die der drohenden sexuellen Gewalt und die der Deportation, liegen mit der Verbwurzel גלה und dem Verweis auf die Nacktheit (ערוה) für die Zuschreibungen rund um Jerusalem vor. Auf der anderen Seite wird an dieser Stelle nochmals die den Text ebenfalls durchziehende Bündnismetaphorik sichtbar: Die der Bezeichnung für die "Liebhaber" Jerusalems zugrundeliegende Wurzel (אהב) steht immer wieder auch für das loyale Verhältnis zwischen Bündnispartner\*innen, während שונא für "hassen" diejenigen umfassen kann, welche außerhalb eines Bündnisses stehen oder ein solches verletzen.<sup>330</sup> Ebenso enthalten altorientalische Bundesflüche Drohelemente von Entblößung und Vergewaltigung für bundesbrechende Städte und Länder samt ihrer Bewohner\*innenschaft.<sup>331</sup>

Auch in den anderen Strafhandlungen gegen die Frau Jerusalem in den V38–41 stehen auf der Wort- und Inhaltsebene verschiedene Gewaltdiskurse nebeneinander, die einerseits auf den Körper der Frau Jerusalem und andererseits auf die räumliche Dimension einer Stadt im kriegerischen Belagerungszustand rekurrieren. In V39 wird Jerusalem von Gott endgültig in die Hände der um sie herum Versammelten gegeben, deren Handeln dem Motiv unterstellt wird, Gottes Blutrache, Zorn und Eifersucht zu

---

<sup>327</sup> Zobel, גלה (1973), 1020, samt Verweisen. Kriegsbedingte Deportationen bezeichnet גלה u.a. in 2Kön 24,14f.; 25,11.21; Mi 1,16; Ez 12,3; 39,23.29.

<sup>328</sup> Grohmann, Exil (2016), 96.

<sup>329</sup> Niehr, ערה (1989), 472.

<sup>330</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 396. Z.B. in 2Sam 19,6f.; 1Kön 5,15; 2Chr 19,2; Klgl 1,2.

<sup>331</sup> Magdalene, Treaty-Curses (1995), 343f.

exekutieren (V38). Die Vorstellung der Jerusalem von allen Seiten umgebenden und bedrohenden Menge evoziert das Bild einer belagerten und unter Angriff stehenden Stadt, welches in den folgenden Versen immer stärker zum Vorschein kommt. So werden in V39 die von Jerusalem errichteten Bauwerke (Sockel und Kulthöhen) eingerissen (הרס) bzw. zerstört (נתץ), womit die bauliche Dimension einer Stadtzerstörung zum Vorschein kommt, vor allem mit der Verbwurzel הרס, welche u.a. in 2Kön 25,10 (par Jer 52,14) die Zerstörung der Jerusalemer Stadtmauern durch die Babylonier beschreibt.<sup>332</sup> Die nochmalige Schilderung der Beraubung Jerusalems um ihre Kleider und Prachtgegenstände ist auf der Erzählebene zwar nicht konsistent mit der bereits erfolgten Entblößung, folgt aber dem Gestaltungsprinzip der Reziprozität der Strafhandlungen. Sie macht das Bild von Jerusalem im räumlichen Bereich aber auch durchlässig für eine Deutung als kriegerisch geplünderte Stadt, da die Ankleidung und Ausschmückung Jerusalems am Beginn des Textes auf die räumliche Ausstattung von Heiligtum und königlicher Stadt anspielte.<sup>333</sup> Die Versammlung (קהל), welche von der bisherigen Menge aus ehemaligen Liebhabern und Feinden in V40 nun gegen Jerusalem aufgebracht wird, steht im Ezechielbuch mehrmals für militärisch gegnerische Gruppen.<sup>334</sup> Die anschließenden Schilderungen der mehrfachen Tode Jerusalems durch Steinigung (ריג) und Zerstückelung (בתק) auf der menschlichen und Verbrennen (שרף) der Häuser auf der baulich-räumlichen Ebene können mit Blick auf andere alttestamentliche Text ebenso in einem kriegerischen Lichte als motivische Anspielungen auf die Grausamkeit antiker (Belagerungs-)Kriege verstanden werden.<sup>335</sup> Der Akt des Steinigens (ריג) könnte auf den für die altorientalische Kriegsführung überlieferten Einsatz von Steinschleudern verweisen, während u.a. Num 31,10; 1 Sam 30,1.3.14; Jes 1,7 das Verbrennen ganzer Städte in kriegerischen Auseinandersetzungen erwähnen. Die Verbwurzel בתה, welche die Zerschneidung durch die Schwerter beschreibt, ist zwar ein alttestamentliches Hapaxlegomenon, wird von Ruth Poser aber in Nähe zu בקע gedeutet, welche auch das für antike Belagerungskriege bezeugte "Aufbrechen" bzw. "Eröffnen" von Stadtmauern bei deren

<sup>332</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 401.

<sup>333</sup> Ebd.

<sup>334</sup> Ez 17,17; 23,46; 26,7; 32,22; 38,4f.15; auch in Jer 50,9. Day, Jerusalem's Imagined Demise (2000), 303: "qahal in Ezekiel is used quite transparently of groups assembled for battle and pillage. Examples are xvii and xxxviii 15 where qahal is paralleled with hayil, 'army', and xxvi 7 where it refers to Nebuchadrezzar's invasionary forces."

<sup>335</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 402f. Interessant ist in dieser Stelle auch der Verweis auf assyrische Königsinschriften, die formelhaft von erfolgreichen Feldzügen gegen aufständische Städte berichten: "Ich zerstörte, riß und brannte die Stadt X nieder." Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 345.

Eroberung (2Chr 21,17; 2Kön 25,4; Jer 39,2; 52,7; Ez 26,10; 30,16) und das Aufschlitzen schwangerer Frauen im kriegerischen Kontext (2Kön 8,12; 15,16; Hos 14,1; Am 1,13) beschreibt.

Für den sozialhistorischen Hintergrund der Gewaltschilderungen in Ez 16 wurde neben dem Konnex zu Krieg, Gefangenschaft und Deportation, auf welchen gleich noch detaillierter eingegangen werden wird, auch immer wieder auf mögliche Parallelen zu altorientalischen Rechtspraxen im Umgang mit Ehebrecherinnen oder die Sprache altorientalischer Vertragsflüche verwiesen. Vor allem die Anmerkung in V38.41, dass Jerusalem nach den Rechtsvorschriften (אֲשֵׁרָה) für Ehebrecherinnen und Mörderinnen gerichtet wird, hat Ausleger\*innen darin bestärkt, den Hintergrund für die Gewalt in Ez 16 in Verbindung mit überlieferten Rechtstexten aus dem Umfeld und innerhalb des Alten Testaments zu setzen.<sup>336</sup> Gerlinde Baumann, Christl Maier, aber vor allem Peggy Day haben diese Verbindungslinie jedoch als unzureichend kritisiert: Einerseits würde übersehen, dass die herangezogenen juristischen Quelltexte u.a. besondere Härte- und Einzelfälle zum Thema haben und davon ausgehend keineswegs auf eine allgemeine Verbreitung der überlieferten Strafhandlungen geschlossen werden kann.<sup>337</sup> Andererseits würde die Rolle der ehemaligen Liebhaber innerhalb der Gewalthandlungen an Jerusalem durch diese Parallelisierung nur unzureichend erhellt, weil die als alttestamentliche Belege für die Übernahme solcher Praktiken genannten Texte (Lev 20,10; Dtn 22,22; Ex 16,40) auch die Tötung der Sexualpartner der ehebrechenden Frauen fordern, während diesen in Ez 16 doch die konkrete Bestrafung und Zerstörung der Frau Jerusalem in die Hand gegeben wird.<sup>338</sup>

Day deutet die Rolle der ehemaligen Liebhaber der Frau deshalb vor dem Hintergrund der bereits genannten Vertragsflüche, die für einen Bündnisbruch die vollkommene Zerstörung des vertragsbrüchigen Partners u.a. in Bildern von sexueller und kriegerischer Gewalt in Aussicht stellen. Richtig verstanden, wird Jerusalem im Text dann nicht für ihren realen, sondern für ihren "metaphorical adultery, that is, breach of

---

<sup>336</sup> Eine wichtige Rolle spielen hierbei Texte aus Babylon und Nuzi. Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 79ff, samt Forschungsüberblick. Greenberg, *Ezechiel 1–20* (2001), 344f., setzt z.B. V39 in Bezug zu einem Vertrag aus Nuzi aus dem 15. Jh. v.u.Z., indem es heißt, dass "wenn eine Frau sich von ihrem Mann scheiden läßt, sie 'nackt herausgehen wird'". Eine ähnliche Verbindungslinie zu Rechtsvorschriften, wenn auch innerhalb des Alten Testaments, sucht Zimmerli, *Ezechiel* (1979), 361, wenn er das in V41 "erwähnte Verbrennen" als nach Lev 21,9 überlieferte "Strafe für die buhlerische Priestertochter" deutet.

<sup>337</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 79. 83.

<sup>338</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 121. Day, *Jerusalem's Imagined Demise* (2000), 307.

covenant" bestraft.<sup>339</sup> Eine solche Deutung erlaubt sowohl die Rolle der Liebhaber als auch die GOTTes in der metaphorischen und realen Zerstörung Jerusalems zu erhellen: Wurde Jerusalem historisch vermutlich aufgrund seiner Aufkündigung von Tributzahlungen gegenüber Babylonien 597 und 587 v.u.Z. belagert und zerstört, was auch in das vorgeschlagene Deutungsschema passen würde, so präsentiert der Text aus seiner Sicht GOTT als den betrogenen Bündnispartner, der die Oberhand über Jerusalems Zerstörung behält, auch wenn die eigentliche kriegerische Ausführung den Liebhabern übergeben wird. Gott wird im Text von Ez 16 somit metaphorisch als wahrer Herr der Geschichte sichtbar, und die Gewalt gegen Jerusalem durch die Hände seiner früheren Partner als ein Moment der vom Text als gerechtfertigt verstandenen Wut des betrogenen Bundespartners Gott verstanden.

Gerlinde Baumann hat innerhalb der Diskussion über mögliche Hintergründe der Gewaltmetaphorik in den prophetischen Texten die Frage aufgeworfen, ob es denn "jenseits der textlichen Probleme – methodisch gerechtfertigt (ist, Anm.d.V.) alttestamentliche Metaphern als getreue Wiedergabe von Formulierungen altorientalischer Vertragstexte anzusehen," oder nicht "vielmehr anzunehmen (ist, Anm.d.V.) daß es durch die unterschiedlichen literarischen und historischen Kontexte zu stärkeren Brechungen und Sinnverschiebungen" gekommen ist.<sup>340</sup> Dem ist m.E. zuzustimmen. Es ist durchaus möglich, dass es an diesen Stellen zu motivischen Übernahmen gekommen ist, aber ähnlich wie in der Metaphorik zur Entstehung vom Bild der "Stadtfräu" wäre der Versuch der Erhebung eines einzigen und einheitlichen Ursprungs der genannten Sprachphänomene eine Verkürzung derselben.

M.E. bildet die Deutung von Ez 16,35–43 im Kontext altorientalischer Kriegsführung eine plausible These zum sozialhistorischen Hintergrund der sexuell aufgeladenen Gewaltsprache, wie bereits anhand der dargestellten Wortverbindungen deutlich geworden ist. Vor allem die Entkleidung und Nacktheit Jerusalems als zentrales Element der ihr zugefügten Gewalt lässt sich schon im Alten Testament zu Texten in Bezug setzen, die Nacktheit und Beschämung in Kontexten von Krieg und Deportation verorten (s.o.).

Doch auch außerhalb des Alten Testaments lassen sich Vorstellungen von kriegerischer Gewalt ausfindig machen, die diese mit sexuell konnotierten Akten der Beschämung,

---

<sup>339</sup> Day, *Jerusalem's Imagined Demise* (2000), 308.

<sup>340</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 86f.

wie dem Entkleiden, verbinden. So hat Cynthia Chapman anhand assyrischer Palastreliefs und Inschriften nachgewiesen dass die verwendeten ästhetischen Mittel zur Darstellung von Krieg eine sexuell aufgeladene Bildersprache bedienen: Während der assyrische König als Kriegsführer und Belagerer feindlicher Städte als wertvoll bekleidet, stark und mächtig auftritt, werden die männlichen Feinde häufig als "sexually exposed, dismembered, and penetrated by Assyrian weapons" dargestellt.<sup>341</sup> Aber nicht nur im Kontext von Schlacht- und Belagerungsdarstellungen, sondern auch in der Zeichnung von Deportationszügen treten männliche Gefangene mehrmals mit geschorenen Haaren und unbekleidet auf.<sup>342</sup> Während der Text die Entkleidung des weiblichen Jerusalems als einen Akt ihrer Beschämung zeichnet, lässt sich diese Funktion des "being stripped" in assyrischen Kriegsdarstellungen auch zur Beschämung kriegerisch unterlegener Männer finden. Des Weiteren konnte Tamar Kamionowski mit Blick auf mesopotamische Texte und prophetische Unheilsverkündigungen aufzeigen, dass die Angst vor militärischen Niederlagen mit der Androhung von "emasulation" und dem "Werden wie Frauen" konzeptionell verbunden wurde.<sup>343</sup> Für den Hintergrund der Gewalt- und Geschlechtsmetaphorik von Ez 16 vermutet sie also eine im Alten Orient verbreitete "Wurzelmetapher", deren Inhalt sie mit der metaphorischen Konstruktion "A Weak Man is a Woman" zu beschreiben versucht.<sup>344</sup> Dieser Inhalt ist auch in den von Cynthia Chapman analysierten Darstellungselementen implizit präsent: Befragt man diese auf ihre Konstruktion von "Gender Zuschreibungen", so wird der militärisch erfolgreiche assyrische König als hypervirile Figur gezeichnet: stark, erfolgreich, fähig, sein Volk zu verteidigen. Die ihm feindlichen Männer jedoch sind nackt und werden von den assyrischen Waffen penetriert, womit ihre militärische Niederlage unter den Eindruck einer "feminization" gestellt wird.<sup>345</sup>

---

<sup>341</sup> Chapman, *Sculpted Warriors* (2010), 1. Chapman sieht in Ez 23,14–17 auch die Erwähnung solcher plastischen Darstellungen in einem babylonischen Kontext vorliegen. A.a.O., 14ff.

<sup>342</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 122.

<sup>343</sup> Im Detail Kamionowski, *Gender Reversal* (2003), 79–91; als innerbiblische Verweistexte dienen u.a. Jes 13,7–8; Ps 48,6–7; Jer 6,22–26; 48,41; 49,22; 50,34;

<sup>344</sup> A. a. O., 58–91.

<sup>345</sup> Chapman, *Sculpted Warriors* (2010), 11: "(...) it becomes clear that the images are communicating more than simple plundering of the enemy. First, the naked enemy male is almost always positioned such that his genitalia face the viewer (...) Corresponding to the written boast of having pierced or bored through the enemy, the naked soldier is often depicted visually being penetrated by a weapon, sometimes in a clearly sexual way." Siehe auch den Abschnitt über "The Iconic Caputre and Feminization of the Enemy" a.a.O., 12–14. Diese Form der Kriegsführung war kein spezifisches assyrisches Phänomen,

Der soziokulturelle Hintergrund altorientalischer Kriegsführung ist m.E. für das Verständnis von Ez 16,35–43 deshalb überzeugend, weil er es bewerkstelligt, die unterschiedlichen Gewaltdiskurse des Textes in sich zu vereinen, ohne sie einseitig auf einen einzigen Aspekt zu reduzieren: Die räumliche Seite der metaphorischen Gewalt, welche Jerusalem als Stadt erleidet, das Einreißen, Zerstören und Verbrennen ihrer Bauwerke, ist transparent genug, um vor dem Hintergrund der visuell und schriftlich überlieferten Zeugnisse kriegerischer Gewalt in zeitlicher Nähe zur Belagerung Jerusalems um 597 und 587 v.u.Z. verstanden zu werden.<sup>346</sup> Die Ebene der menschlich sexuell angedrohten Gewalt, welche sich in der Entblößung Jerusalems findet, kann auf die Realität von Frauen in kriegerischen Zusammenhängen bezogen werden; damals wie heute, denn Vergewaltigung bleibt ein weit verbreitetes Phänomen von Kriegsführung.<sup>347</sup> Die Beschreibung der Gewalt gegen die Frau im Text entspricht als Metapher "the destruction of capital cities, for the stripping, penetration, exposure, and humiliation of the women is analogous to siege warfare, with its breaching of the wall, entrance through the gate, and so forth."<sup>348</sup>

Mit Blick auf die eben dargestellten Arbeiten zur Furcht vor "emasculatation" und der Praxis der "feminization" von Männern innerhalb kriegerischer Auseinandersetzungen im Alten Orient kann das Bild von der sexuell bedrohten und durch räumliche Angriffe

---

sondern ist auch von den Babyloniern wahrscheinlich als Praxis so übernommen wurde. Siehe dazu Maier, *Daughter Zion* (2008), 122.

<sup>346</sup> Chapman, *Sculpted Warriors* (2010), 4, welche Zeugnisse aus der Mitte des 9 Jh. v.u.Z. bis in die Mitte des 7. Jh. v.u.Z. untersucht.

<sup>347</sup> So konstatiert die Soziologin Barbara Kuchler, *Totaler Krieg gegen die Familie* (2018), online, für die Gegenwart einen "Aufstieg von Vergewaltigung zu einer der populärsten Kriegswaffen," da "in etlichen jüngeren Kriegen Tausende, Zehntausende, Hunderttausende von Frauen systematisch und mehr oder weniger geplant zum Opfer dieser Form von Angriff gemacht wurden." Den strukturellen Grund für diese Entwicklung ortet sie u.a. in der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften und damit auch moderner Kriegsführung, die sich darauf übertragen, dass im Krieg "die Logik anderer gesellschaftlicher Teilbereiche herangezogen und instrumentalisiert wird, um einen an sich politischen Konflikt zu gewinnen." Für die systematischen Vergewaltigungen in den Kriegsgebieten des Jahres 2018, Syrien, Irak, Bruma, u.a. bedeutet das, dass "Frauen vergewaltigt (werden), weil man weiß, dass damit der soziale Bereich Familie/Ehe/Reproduktion empfindlich getroffen und geschädigt wird." Dadurch, dass "in vielen der einschlägigen Regionen (...) kulturelle Konventionen (vorherrschen, Anm.d.V.), die vergewaltigte Frauen aus dem Ehe- und Familienleben ausschließen," kann "ein Angriff auf die familiäre Kontinuität und die Störung der Reproduktionslogik einer gegnerischen Gruppe" als ein "Kriegserfolg" verbucht werden. Diese Form der Kriegsführung und die damit einhergehende sexuelle Gewalt an Frauen und Kindern sei eben kein "brutales, barbarisches Geschehen" aus einer anderen, weit entfernten Zeit, sondern folge einer Logik, welche sich auf die "modernen gesellschaftlichen Strukturen Europas" zurückführen lassen.

<sup>348</sup> Kelle, *Wartime Rhetoric* (2008), 104. Chapman, *Sculpted Warriors* (2010), 4, identifiziert z.B. folgende "tropes of violence" in der visuellen Darstellung assyrischer Stadteinnahmen: "(...) a battering ram actively breaking into the walls of the besieged city, speared men falling to their deaths from their city's wall, the beheading and flaying of enemy soldiers, the stripped and dismembered bodies of dead soldiers, and finally the naked, impaled bodies of enemy soldiers."

zerstörten Stadtfrau Jerusalem nochmals neu erschlossen werden: Die Metaphorik von Jerusalem als bestrafte Stadtfrau ist einerseits durchlässig, um vor dem Hintergrund zeitgenössischer Kriegsführung als ein Ort verstanden zu werden, der eingenommen, zerstört und verbrannt und dessen Bewohner\*innen umgebracht und beschämt wurden.<sup>349</sup> Dass diese Gewalt aber im Text in einen metaphorischen Begründungszusammenhang eingeordnet und als ein Resultat der zuvor geschilderten "Hurerei Jerusalems" verstanden wird, gibt dem Text von Ezechiel die Möglichkeit, Jerusalem im Bild einer Frau derart zu erfassen, dass es aufgrund eigenen Verschuldens nicht länger von GOTT erwählt ist und dessen räumliche Zerstörung folglich als gerechtfertigt erscheint.

Das tödliche Ende der Frau Jerusalem verweist auf ihren todgeweihten Anfang zurück, sie ist wieder "nackt und bloß" und ihr Blut ist auf ihr. Erst in diesem Zustand ist der Zorn Gottes gestillt (V42) und die ursprüngliche Ordnung des kontrollierenden Gottes und der passiven, seinem Handeln ausgelieferten Frau wiederhergestellt. Jerusalem kann nun keine Gräueltaten mehr verüben (V43). Verortet man die Gesellschaft, in deren Nähe der Text von Ez 16 vermutlich entstanden ist, in der Gemeinschaft der nach Babylonien Deportierten, deren männliche Vertreter sich selbst im zeithistorischen Kontext als "emasculated warriors" erlebt haben könnten, die die Beschämung einer "feminization" erlitten haben, so kann vielleicht deutlicher werden, warum die weibliche Sexualität in Ez 16 derart für einen Absturz ins kultische und politische Chaos stehen kann wie auch ihre Bestrafung im Bild sexueller Gewalt ausgedrückt wird: Wenn die zeitgenössische Deutung kriegerischer Ereignisse mit sexuell aufgeladener Sprache erfolgte, die anhand von Genderkategorien und dementsprechend konnotierten Polaritäten wie "Stärke" (männlich/Sieger) und "Schwäche" (weiblich/besiegt), "Bekleidung" (Macht, Ehre/männlich) und "Nacktheit" (Scham/weiblich) operierte, wie Cynthia Chapman und Tamar Kamionowski vorgeschlagen haben, dann könnte Ez 16 als ein Text im Lichte dieser Verstehensmodi gelesen werden, welcher versucht, metaphorisch eine erlittene militärische Niederlage zu verarbeiten.

---

<sup>349</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 123.

#### 4.2.3. Zur "emergent structure" von Ez 16,1–43

Zur Erinnerung: In der Metapherntheorie des Conceptual Blending beschreibt der Begriff der *emergent structure* die Vorstellung, dass bei der Komposition metaphorischer Aussagen zwei *input spaces* miteinander verknüpft werden. Der Ort dieser konzeptionellen Verbindung ist der *blended space*, der Informationen enthält "which has been partially selected from each of the input spaces in a way that a new structure emerges, resulting from a new arrangement of pieces of information present in the inputs."<sup>350</sup> Die neue *emergent structure* ist aber "not restricted to what was present in either of the input spaces nor does it simply add the information from the inputs,"<sup>351</sup> sondern kann zu einer im Blend erfolgenden Neuorganisation des Wissens rund um die verknüpften Gegenstände beitragen, die wiederum auf die *input spaces* zurückwirkt.

Die zugrunde liegende metaphorische Personifikation von Ez 16 lässt sich in dem Kompositionssatz JERUSALEM IST EINE FRAU beschreiben. Ein baulich-räumlicher *input space*, die Stadt Jerusalem, wird also verbunden mit dem *input space* "Frau", der sich in unterschiedliche Zuschreibungen von allgemein menschlich vermittelter Körperlichkeit bis hin zu sozialen Rollenvorstellungen im Bereich *gender* vereinen kann.

Beide *input spaces* der Metaphorik, der baulich räumliche und der menschlich-weibliche, sowie die mit ihnen einhergehenden Vorstellungen überlagern sich im Textverlauf immer wieder. An dieser Stelle sei z.B. an die Aussetzung Jerusalems auf dem freien Felde erinnert, die einerseits die soziale Isolation und Unerwünschtheit des Kindes unterstreicht, andererseits aber auch auf den unbebauten, ungeschützten Zustand einer Stadt verweist. Die Schilderungen über die Ausschmückung und Ausstattung Jerusalems sind einerseits durchlässig für eine Deutung auf der menschlich-sozialen Ebene, in der die edle Bekleidung der Frau ihren sozialen Aufstieg repräsentiert, andererseits aber auch für eine räumliche Verortung im Sinne einer Ausschmückung von Stadt und Heiligtum. Somit findet sich an dieser Stelle ebenfalls eine solche Überlagerung der beiden *input spaces*, in welcher diese zwar nicht klar auseinander zu halten sind, jedoch beide maßgeblich zur Bedeutungsgenerierung des Textes beitragen. Die sich in V8 überlagernde Ehe- und Bündnismetaphorik rekuriert

---

<sup>350</sup> Schneider, Blending (2012), 6.

<sup>351</sup> Ebd.

einerseits auf sozial geprägte Vorstellungen über das eheliche Verhältnis in einem patriarchalen Umfeld, mit dem männlich gedachten Part der Beziehung als dem dominant-aktiven, andererseits auf politisch-religiöse Bündnisvorstellungen, welche auf die konkrete Stadt Jerusalem und ihren "Schutzgott" hin gelesen werden kann. Nur vor dem Hintergrund beider Vorstellungswelten ergibt an späterer Stelle der Vorwurf der aktiven Hurerei Jerusalems als *emergent structure* auch im Sinne einer kultischen und politischen Untreue Sinn.

In den Abschnitten zu den Strafhandlungen an der Stadtfrau Jerusalem wiederum greift zu beiden *input spaces* gehörendes konzeptuelles Wissen rund um kriegerische (bauliche Größe) und sexuelle (menschlich-weibliche Größe) Gewalt permanent ineinander. Dies ist nur innerhalb der erwähnten Verknüpfung von JERUSALEM IST EINE FRAU verständlich (wie z.B. im Rahmen der Schilderung der mehrfachen Todesarten Jerusalems bei gleichzeitiger Erwähnung sowohl ihrer körperlichen als auch ihrer baulichen Zerstörung).

Was aber m.E. die *emergent structure* von Ez 16,1–43 besonders auszeichnet, ist dass das mit dem *input space* FRAU verbundene konzeptionelle Wissen dazu verwendet wird, die Metaphorik in eine narrative Reihenfolge zu bringen, welche jeweils unterschiedliche Aspekte des erwähnten *input spaces* betont: Jerusalem ist ein unerwünschtes, neugeborenes Kind, ein heranwachsendes Mädchen, eine erlesen geschmückte und bekleidete junge Ehefrau, eine hurende Ehebrecherin, eine vergewaltigte und ermordete Frau. An all diesen Punkten ist die Metaphorik gleichzeitig durchlässig genug, um mit Bezug auf die bauliche Größe der Stadt Jerusalem und deren Geschichte verstanden zu werden. Die einzelnen Lebensphasen der Frau im Text können im Rückblick also als unterschiedliche Epochen der Stadtgeschichte gesehen werden. Mit dem *input space* FRAU und der damit einhergehenden, abwertenden Darstellung weiblicher Aktivität und Sexualität in den späteren Textteilen bietet Ez 16,1–43 mittels metaphorischer Darstellung eine bzw. seine Deutungslinse für seine Hörer\*innen und Leser\*innen, um das Ergehen Jerusalems als Stadt und Repräsentationsort Judas unter dem Eindruck der babylonischen Kriegsgewalt zu verstehen. Wenn mit Fauconnier und Turner das Phänomen der konzeptionellen Integration in einer metaphorischen Verknüpfung derart bewertet wird, dass *blending* innerhalb metaphorischer Verknüpfung auch *backward projections* ermöglicht, also eine Neubewertung der ursprünglichen *input spaces* im

Lichte des mittels des *blend* neuorganisierten Wissens um diese, so kann dies auch auf Ez 16,1–43 umgelegt werden: Im Durchgang des Textes wurde aufgezeigt, wie dazu eingeladen wird, die Geschichte des *input space* Stadt durch die narrativen Ausschmückungen rund um den *input space* Frau neu zu verstehen. Die negative Darstellung des *input space* Frau im Lichte der vom Text verurteilten Stadtgeschichte und -zerstörung bleibt für moderne Leser\*innen aber eine weiter bestehende Herausforderung.

#### 4.3. Ez 16,44–58 - Jerusalem und ihre Schwestern

Mit V44 setzt Abschnitt II. des Textes von Ez 16 ein, der die Geschichte und das Schicksal Jerusalems nochmals durch denselben Sprecher (GOTT), aber aus einem anderen Blickwinkel reflektiert. Dieser Wechsel der Perspektive wird unter anderem daran deutlich, dass neue Leitwörter zur Bewertung des Handelns Jerusalems herangezogen werden, nämlich die Wörter כְּלִמָּה (Scham, V52.54.63) und בוֹשׁ (sich schämen, V52.53). Das angesprochene "Du" bleibt mit Bezug zu Ez 16,3 weiterhin als Jerusalem erkennbar, ebenso wird mit der Wiederaufnahme und Weiterverwendung des Leitwortes Gräuel/Abscheulichkeiten (הוֹעֵבָה) auf das im Abschnitt I. über Jerusalem Erzählte rekurriert.<sup>352</sup> Im Vergleich zur bisherigen Sprache wirkt der Abschnitt II. beinahe trocken und prosaisch, er erzählt weniger, als er feststellt, wie Jerusalems Tun im Vergleich zu dem ihrer Schwestern zu beurteilen ist.<sup>353</sup> Interessant ist die Einführung des Schwesternmotivs, welches im Ezechielbuch auch noch das Kapitel 23 dominiert. Auf der narrativen Ebene geschieht im eigentlichen Sinne zunächst keine Fortführung: Die Zerstörung Jerusalems wird mit ihrem Bezug zu Samaria und Sodom vorausgesetzt und reflektiert. Es wird aber zunächst nicht erwähnt, ob Jerusalem eine Zukunft hat. Eine solche wird erst mit der Einführung einer Wende des Schicksals für Jerusalem mit V53 eingeführt.

##### 4.3.1. Die Personifikation Jerusalems

###### 4.3.1.1. Jerusalems Familie - Tochter, Schwestern, Kinder

Siehe, ein jeder, der einen Spruch über dich macht, sagt: 'Wie ihre Mutter, so die Tochter.'  
45 Du bist die Tochter deiner Mutter, die ihren Mann und ihre Söhne verabscheut, und du bist die Schwester deiner Schwestern, die ihre Männer und Söhne verabscheuen. Und eure Mutter ist eine Hethiterin und euer Vater ein Amoriter. 46 Ja, deine große Schwester ist

---

<sup>352</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 124. Maier, *Jerusalem als Ehebrecherin* (1994), 99.

<sup>353</sup> Galambush, *Jerusalem* (1992), 106.

Samaria mit ihren Töchtern, die zu deiner Linken wohnt, und deine kleine Schwester, die zu deiner Rechten wohnt, ist Sodom mit ihren Töchtern. 47 Du aber bist nicht in ihren Wegen gewandelt und hast nicht **ihre Greuel/Abscheulichkeiten** (רבות עבותיהן) getan, so, als seien sie geringer. Du hast es noch schlimmer als sie getrieben in all deinen Wegen. 48 So wahr ich lebe - Spruch des Herrn, GOTT - so hat deine Schwester Sodom, sie und ihre Töchter nicht getan, wie du und deine Töchter. 49 Siehe, dies war das Vergehen Sodoms, deiner Schwester: Pracht, Sattheit und sorglose Ruhe wurden ihr und ihren Töchtern zuteil. Aber die Hand des Elenden und Geringen stärkte sie nicht. 50 Und sie wurde hochmütig und tat **Greuel/Abscheulichkeiten** (תועבה) vor mir, da tilgte ich sie aus, wie du es gesehen hast. 51 Samaria aber hat nicht die Hälfte der Vergehen begangen, du aber hast der **Greuel/Abscheulichkeiten** (תועבותיך) noch mehr getan als sie, dass du deine Schwestern noch gerecht hast erscheinen lassen durch all die **Greuel/Abscheulichkeiten** (תועבותיך), die du getan hast. 52 Auch du trage deine **Scham** (כלמתך), die du für deine Schwestern noch eingetreten bist durch deine Vergehen, die du greulicher tatest als sie, dass sie gerechter erscheinen als du. Und **schäme dich** (בושי) und trage **deine Scham** (כלמתך), durch die du deine Schwestern hast gerecht erscheinen lassen.

Der sprichwörtliche Einsatz (משל) des Textes mit dem Verweis auf die Mutter Jerusalems bezieht sich auf den Beginn der Erzählung rund um Jerusalems Abstammung von einer hethitischen Mutter und einem amoritischen Vater (V45). Die Negativqualifizierung Jerusalems durch seine Herkunft wird nochmals aufgenommen und unter einem anderen Motiv weitergesponnen: So ermöglicht der Hinweis auf die Mutter Jerusalems, dieser in V45 Schwestern zur Seite zu stellen, mit denen sie genalogisch durch die gemeinsame Abstammung verbunden ist. In V46 wird die "große Schwester Samaria" zur Linken und die kleine Schwester "Sodom" zur Rechten Jerusalems eingeführt, womit Jerusalem als "middle child" zwischen diesen beiden Größen stehend erscheint.<sup>354</sup> Von der Mutter Jerusalems wie von ihren Schwestern wird berichtet, dass diese "ihre Männer und Söhne verabscheut hätten." Gleichzeitig haben aber auch Samaria und Sodom so wie Jerusalem selbst Töchter (V45.48), die in diesem Textabschnitt keinerlei erzählte "Abscheu" durch ihre Mütter erfahren.<sup>355</sup> Die Metaphorik bezieht sich hier einerseits auf die politische Realität antiker Großstädte, die von kleineren, von ihnen abhängigen Nachbarstädten umgeben waren. Auf der Bildebene wird dieses politische Verhältnis durch das familiäre Verhältnis von "Mutter" und "Tochter" ausgedrückt.<sup>356</sup> Andererseits etabliert der Text durch die

<sup>354</sup> Der Hinweis auf die "Größe" ist hier vermutlich in Bezug auf die "größere Fläche" des Nordreichs gegenüber Juda zu verstehen, während Sodom in Bezug zu Jerusalem zwar "kleiner an Fläche" sein konnte, aber nicht an Alter. Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 347.

<sup>355</sup> Dies stellt eine inhaltliche Verschiebung in Bezug zu der im Abschnitt I. geschilderten Vernachlässigung des neugeborenen Kindes Jerusalem dar.

<sup>356</sup> Meyers, Engendering Ezekiel (2008), 285f: "The phrase 'X (city name) and her daughters' frequently designates an urban center and its surrounding villages. Maternal sustenance and protection as well as

Dichotomie zwischen den verabscheuten "Männern und Söhnen" und den der Mutter folgenden Töchter(städten) ein Geschlechtergefälle, das eine durch die weibliche Linie der Familie Jerusalems laufende "Verdorbenheit" konstatiert. Da die Männer als "Opfer" dieser Herkunftslinie betrachtet werden, können für Maier z.B. die Söhne als Repräsentanten der unter dem Tun ihrer "Mütter/Städte" leidenden Stadtbevölkerung gedeutet werden.<sup>357</sup>

Bevor noch die Gräueltaten ihrer Schwestern genauer erläutert werden, wird von Jerusalem in V47 ausgesagt, dass sie es schlimmer als diese beiden getrieben habe. Jerusalems metaphorische Beziehung zu ihren Schwestern steht unter dem Vorzeichen ihrer noch größeren Verkommenheit.

Die gegen die Schwesterstädte erhobenen Vorwürfe in den V49–51 haben jedoch keinerlei sexuelle Konnotation, wie noch in Bezug auf Jerusalem in Abschnitt I. Dass diese Komponente hier nicht in den Vordergrund gestellt wird, ist vor allem für Sodom interessant, das innerbiblisch für die als verkommen erachtete Sexualität seiner Bewohner\*innenschaft (Gen 19,5; Jes 1,9–10; Jer 23,14) bekannt ist.<sup>358</sup> Vor diesem Hintergrund stellt der Vergleich mit Sodom aber auch eine größere Herabwürdigung Jerusalems als der Vergleich mit Samaria dar, weil Sodom im Alten Testament den "lowest point on the moral spectrum" darstellt.<sup>359</sup>

Der Schwerpunkt der Vorwürfe gegen Sodom und Samaria liegt eher auf der Nichtversorgung ihrer Bewohner\*innenschaft und der Vernachlässigung der Armen und Elenden, obwohl ihnen Reichtum und ausreichende Versorgung gegeben worden waren. Prasserei und das Ansammeln von Reichtum bei gleichzeitiger sozialer Inaktivität ist in der prophetischen Tradition als Anklage gegen Samaria und deren Bewohner\*innen belegt (Am 3,9–11; 4,1–3) und wird an dieser Stelle in V51 nicht näher ausgeführt.<sup>360</sup> Im Vergleich zu dem, was in dem Textabschnitt I. über Jerusalem erzählt wurde, nehmen sich die hier erhobenen Vorwürfe gegen Sodom und Samaria beinahe mild aus, und kombinieren aus dem *input space* Stadt und dem *input space*

---

maternal authority, drawn from the roles of women in Israelite society, provide the images for the language of satellite settlements as daughters."

<sup>357</sup> Maier, Jerusalem als Ehebrecherin (1994), 100.

<sup>358</sup> Mit der Schilderung in V50 wird zwar erwähnt, dass Sodom "hochmütig" war und "Greuel" vor GOTT tat, womit an das Verhalten von Jerusalem in Abschnitt I. erinnert wird. Explizit wird für Sodom aber keine sexuell konnotierter Vorwurf erhoben.

<sup>359</sup> Lapsley, Shame and Self-Knowledge (2000), 163.

<sup>360</sup> Maier, Jerusalem als Ehebrecherin (1994), 100.

Frau das Element der fehlenden Fürsorge und Versorgung der ihrer Verantwortung unterstehenden Kinder bzw. Bewohner\*innen.<sup>361</sup>

Die Schwestern Sodom und Samaria dienen in den V44–52 letztlich nur als eine Art Hintergrundfolie, vor der die bereits geschilderten Vergehen von Jerusalem als noch furchtbarer erscheinen müssen (V52). Dazu passt, dass gegen Jerusalem selbst keine neuen Vorwürfe erhoben werden, sondern festgestellt wird, dass ihre Vergehen diejenigen ihrer Schwestern noch gerecht habe erscheinen lassen. Jerusalem ist somit die "gräulichste" der drei Schwestern. Auf ihr liegt deshalb eine Scham, die sie laut Text tragen muss, weil sie sogar ihre Schwestern trotz deren Vergehen als noch gerecht erscheinen hat lassen (V52).<sup>362</sup> Die Rolle dieser Scham (כלמה) dominiert nun auch das vom Text transportierte Verständnis von Jerusalem in den anschließenden V53–58.

#### 4.3.1.2. Jerusalem und ihre Scham

53 Aber ich werde ihr Geschick wenden, das Geschick Sodoms und ihrer Töchter und das Geschick Samarias und ihrer Töchter, ja ich werde auch dein Geschick in ihrer Mitte wenden, 54 damit du **deine Scham** (כלמתך) trägst und **dich schämst** (ונכלמת) all dessen, das du getan hast, durch das du sie getröstet hast. 55 Und deine Schwester Sodom und ihre Töchter werden zurückkehren zu ihrem früheren Stand. Und deine Schwester Samaria wird zurückkehren zu ihrem früheren Stand, und du und deine Töchter werdet zu eurem früheren Stand zurückkehren. 56 War deine Schwester Sodom nicht beständig als Gerücht in deinem Munde zur Zeit deines Übermuts, 57 ehe **deine Nacktheit aufgedeckt wurde** (תגלה רעתך). Jetzt wirst du **geschmäht** (חרפת) durch die die Tochter Arams und all ihre Nachbarinnen ringsum, durch die Töchter der Philister ringsum, die dich verachten. 58 Deine **Verdorbenheit** (זמתך) und deine **Greuel** (תועבותיך) musst du jetzt tragen, Spruch GOTTES.

In den V53–58 wird zum ersten Mal im Text eine mögliche Wende des Schicksals der auf der Erzählebene weiterhin als zerstört zu denkenden Stadtfrau Jerusalem in Aussicht gestellt: GOTT will die ebenfalls zerstörten Städte Sodom und Samaria samt ihrer Töchter zu "ihrem früheren Stand" zurückkehren lassen. Dasselbe gilt für Jerusalem. Befremdlich wirkt auf den ersten Blick die dargebotene Begründung für diese Wende in V54: Jerusalem wird wiederhergestellt, damit sie ihre Scham tragen und sich ihrer Taten schämen kann.

V57 erinnert nochmals an die Bestrafung Jerusalems in V41, doch aus der Perspektive einer Personengruppe, die jene mit ansah und sie deshalb auch weiter schmäht. Mit dieser Personengruppe werden in V57 die Töchter Arams und die Töchter der Philister

<sup>361</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 125.

<sup>362</sup> Vgl. Jer 3,11. Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 347.

eingeführt. Frauen waren bereits in V27 und 41 Zeuginnen von Handlungen gegen Jerusalem, das Aufdecken ihrer Nacktheit war in V41 aber vor einer männlich gedachten Versammlung erfolgt. Der "female gaze", welcher sich nun aber auf Jerusalem und ihre Nacktheit richtet, ist genauso mitleidlos und dient wie schon zuvor der Entwürdigung Jerusalems, wenn auch nicht auf der Ebene sexueller Gewalt, sondern mittels der Schmähung und Verachtung durch die Zuschauerinnen.<sup>363</sup> Die solcherart durch beide\* Geschlechter erfolgende Entwürdigung Jerusalems wird insofern komplettiert.

Für die V44–58 lässt sich resümierend festhalten, dass letztlich keine neuen oder spezifischen Anschuldigungen gegen Jerusalem vorgebracht werden, sondern ihre bereits etablierte "Abscheulichkeit" im neuen Kontext ihrer "Familie" beleuchtet wird.<sup>364</sup> Auffallend ist die sich wiederholende Assoziierung Jerusalems mit Scham und Beschämung, die, "hammered home by repetition,"<sup>365</sup> als das entscheidende Motiv für ihre Wiederherstellung erscheint, aber auch ihre Rolle zwischen den eingeführten weiblichen Instanzen beleuchtet: Selbst neben Samaria und Sodom, die selbst als schlecht gelten, ist sie noch die, die sich am meisten schämen soll, und selbst vor den Augen fremder Mächte, wie den Töchtern Arams oder der Philister, gilt sie als ein beschämender und zu verachtender Anblick. Dieser imaginierte Blick auf Jerusalem ist vom Charakter ihrer Beschämung bestimmt und wird durch die beständigen Wiederholungen derart prominent im Text etabliert, dass die Kategorien der "Scham" und "Beschämung" als die entscheidenden Deutungsmuster für Jerusalem sichtbar werden.<sup>366</sup>

#### 4.3.2. Zur Bedeutung der Scham in Ez 16,44–58

Der Fokus der Darstellung von Ez 16,44–58 liegt in einer Wiederholung und Vertiefung der bereits etablierten Vorwürfe gegen die Frau Jerusalem vor ihrem familiären Hintergrund und ihrer Beschämung. Die eigentliche Neuerung dieses Abschnitts liegt in der Heranziehung der Kategorie der "Scham" zur Bewertung von Jerusalems Handeln und Bedingung ihrer Wiederherstellung. Jerusalem erscheint auf der metaphorischen Ebene als eine durch andere Frauen beschämte Frau.

---

<sup>363</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 125.

<sup>364</sup> Galambush, *Jerusalem* (1992), 107.

<sup>365</sup> Ebd.

<sup>366</sup> Maier, *Jerusalem als Ehebrecherin* (1994), 100: "Der imaginierte Blick auf Jerusalem wird so im Verlauf der Nachbearbeitungen immer verächtlicher. Er schränkt die Möglichkeit der Leserin bzw. des Lesers ein, ein eigenes Urteil zu bilden."

Jaqueline Lapsley hat sich in ihrer Auslegung von Ez 16 bemüht, diese metaphorische und befremdlich wirkende Zuschreibung der Scham und der Beschämung näher zu beleuchten und ihre Rolle für den Erzählverlauf zu klären.<sup>367</sup> Sie beobachtet für das Buch Ezechiel, dass in diesem "thoughts on human self-knowledge" häufig durch Sprache gekennzeichnet werden, welche sich auf Phänomene der Scham konzentriert.<sup>368</sup> Gleichzeitig geht dem menschlichen Wissen um sich selbst zuvor eine göttliche Handlung voraus, die dieses überhaupt ermöglicht.<sup>369</sup> Beides trifft auch auf Ez 16,44-58 zu: Jerusalem wird zwar durch Gottes Handeln wiederhergestellt, dies wird aber daran zurückgebunden, dass sie um ihre Scham weiß, da sie diese tragen muss.

In der Auseinandersetzung mit alttestamentarischen und modernen Konzeptionen zum Phänomen der Scham unterscheidet Lapsley für die Auslegung des Buches Ezechiel zwischen *discretion-shame* und *disgrace-shame*. *Discretion-shame* beschreibt die Tendenz, ein Schamgefühl gegenüber einer zu starken Präsenz der eigenen Person zu empfinden. Diese Empfindung ist eigenem Handeln zumeist vorgelagert.<sup>370</sup> Gefühle von schamerfüllter Bescheidenheit lassen sich hier verorten. Davon wird die so genannte *disgrace-shame* unterschieden, die den schmerzhaften Bruch in der Beziehung zum Selbst und den anderen beschreibt, wenn die gesetzten Handlungen von der Umwelt als negativ und "beschämend" bewertet werden.<sup>371</sup> Auch hält sie fest, dass diese Unterscheidung es ermöglicht, die Rolle von Schamgefühlen in der Konstruktion von Genderrollen zu beschreiben: Vor allem für Frauen ist ihre Sexualität "closely tied to shame" und "discretion-shame plays a larger role in the configuration of women's shame than of men's," z.B. dann, wenn für Frauen Vorstellungen wie Demut, ein bescheidenes und leises Auftreten sowie sexuelle Zurückhaltung als Tugenden propagiert werden.<sup>372</sup> Damit wird es auf der anderen Seite wiederum möglich, dass Frauen *disgrace-shame* verstärkt in einer Bewertung ihrer sexuellen Aktivität und Haltung erfahren. Obwohl *disgrace-shame* für den einzelnen zumeist

---

<sup>367</sup> Die folgenden Ausführungen beziehen sich hauptsächlich auf den Artikel Lapsley, Shame and Self-Knowledge (2000), passim, finden sich in Bezug auf Ez 16 aber auch länger und detaillierter ausgeführt in ihrer Dissertationsschrift: Lapsley, Can These Bones Live? (2000), 80–85; 145–152.

<sup>368</sup> Lapsley, Shame and Self-Knowledge (2000), 144.

<sup>369</sup> Ebd.

<sup>370</sup> A.a.O., 151f.

<sup>371</sup> A.a.O., 152.

<sup>372</sup> Ebd.

eine schmerzhaft Erfahrung ist, kann ihr aber auch eine positive Rolle in der Aufrechterhaltung von persönlichen und sozialen Gefügen zukommen.<sup>373</sup>

Die Frau Jerusalem habe in der Darstellung von Abschnitt I., so argumentiert Lapsley, keinerlei Form der *discretion-shame* gezeigt, welche sie an sich aufgrund ihres Geschlechts und ihrer Abhängigkeit von GOTT hätte empfinden sollen. Dieses Fehlen sei ausgedrückt im Bild ihrer sexuellen Aktivität (Hurerei). Die Strafe des Aufdeckens ihrer Nacktheit und ihre Beschämung durch den Vergleich mit ihren Schwestern, ihre in diesem Zusammenhang erfolgende Zurschaustellung vor anderen Volksgruppen (Aram, Philister), die ansonsten als moralisch und religiös dem Volk Israel unterlegen gelten, sowie die Formulierung, dass Jerusalem ihre Scham tragen solle, zielen für Lapsley im Text darauf, dass Jerusalem sich ihrer *disgrace-shame* bewusst werden soll. Dadurch erhalte sie im Text aber auch eine "new moral identity" bzw. ein neues Wissen über sich selbst: Weil sie durch ihre Beschämung durch andere erfahre, dass ihre bisherigen Taten beschämend waren, wird sie diese in Zukunft unterlassen, was die Wendung ihres Schicksals ermögliche.<sup>374</sup> Diese "positive" Rolle der Beschämung, welche der Text von Ez 16 nach Lapsley vertritt, macht aber natürlich nur in einem bestimmten sozialgesellschaftlichen Kontext Sinn, der nach einem strengen Ehre-Scham-Code operiert und für den geregelte und akzeptierte Lebensformen mit Begriffen der Ehre, unregelte und abzulehnende jedoch mit Scham und Verachtung konnotiert sind.<sup>375</sup> Dies sei auch für den Entstehungshintergrund von Ez 16 anzunehmen, der unserer Gegenwart aber fremd ist, weshalb die Beschämung Jerusalems in Abschnitt II. ohne weitere Erläuterung nicht umsonst "befremdlich" wirkt.

M.E. hat Jaqueline Lapsley mit ihrer Deutung von Ez 16,44–58 im Lichte ihrer Schamkonzeptionen eine plausible Argumentation dafür eingebracht, wie die metaphorische Zuschreibung der Beschämung Jerusalems für den Erzählverlauf an dieser Stelle Sinn ergeben kann. Durch die Beschämung und das damit neu gewonnene Selbst Jerusalems, das im Gegensatz zu dem zuvor abgelehnten und zerstörten "schamlosen" Jerusalem aus Abschnitt I. stehe, wird es erzählerisch möglich, mit Jerusalem eine Zukunft zu verbinden, wie sie die V59–63 in Aussicht stellen.

---

<sup>373</sup> Ebd.

<sup>374</sup> A.a.O., 164.

<sup>375</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 125.

#### 4.4. Ez 16,59-63 Ausblick auf Jerusalems Zukunft

"59 Denn so spricht der Herr, GOTT: Ich werde an dir tun, wie du getan hast, die du den Eid verachtet hast und den Bund (ברית) gebrochen. 60 Aber ich erinnere mich meines Bundes (ברית) mit dir in den Tagen deiner Jugend, und ich werde errichten mit dir einen ewigen Bund (ברית עולם), 61 damit du dich deiner Wege erinnerst und dich schämst (ונכלמת), wenn du deine größeren und kleineren Schwestern nimmst, aber ich werde sie dir als Töchter geben, doch nicht wegen deines Bundes (מבריתך). 62 Dann richte ich meinen Bund (ברית) mit dir auf, damit du erkennst, dass ich GOTT bin. 63 Damit du dich erinnerst und du beschämt wirst (ויבשת) und nicht mehr deinen Mund aufstust wegen deiner Beschämung (כלמתך). Wenn ich dir Sühne schaffe (בכפרי־לך) für alles, was du getan hast, Spruch des Herrn, GOTT."

Der dritte und letzte Abschnitt von Ez 16 führt keine eigene neue Thematik ein, sondern nimmt viel eher einige charakteristische Elemente aus den beiden vorhergehenden Abschnitten auf und führt diese in sich zusammen. Verknüpft werden in ihm die in V8 angedeutete Bündnismetaphorik, die sich in einem gesteigerten Vorkommen von ברית zeigt, und die Thematik der Scham, die an der Aufnahme der Leitwörter כלמה und בוש aus dem Abschnitt II. erkennbar wird. Die Idee von Jerusalems Wiederherstellung wird aus Abschnitt II. aufgenommen, aber mit der Bündnisthematik aus Abschnitt I. argumentiert. Mit V59 wird im Text zum ersten Mal explizit die Vermischung von Ehe- und Bündnismetaphorik in V8 als ein Bundesverhältnis gedeutet, zu dessen Einhaltung Jerusalem an sich verpflichtet war, das sie aber gebrochen hat.<sup>376</sup> Der Wechsel in der göttlichen Haltung gegenüber Jerusalem korreliert gleichzeitig mit der wiedererlangten Kontrolle über sie auf der Textebene: Sie ist nun wieder das Objekt der göttlichen Handlungen an ihr.<sup>377</sup>

Obwohl Jerusalem ihren ursprünglichen Bund gebrochen hatte, will GOTT nun einen "ewigen Bund" (ברית עולם V60) mit ihr errichten und sie wird über ihre Schwestern gestellt, die ihr nun als Töchter subordiniert werden. Als Begründung wird wiederum angegeben, dass der neue Bund der Erinnerung und der Scham dienen soll, die Jerusalem angesichts ihrer Wiederherstellung empfinden soll. Die Scham soll jedoch nicht zur Umkehr und Auslöschung der begangenen Missetaten führen<sup>378</sup>, vielmehr wird der Bund von Gott errichtet, damit Jerusalem durch ihn einmal mehr eine Erfahrung der *disgrace-shame* machen kann.

<sup>376</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 107.

<sup>377</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 126.

<sup>378</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 350.

Von hoher Bedeutung für das Verständnis von Abschnitt III. sind m.E. die beiden letzten Verse (V62–63): In ihnen wird festgehalten, dass Jerusalem angesichts des neuen, mit ihr errichteten Bundes aufgrund ihrer Beschämung ihren Mund nicht mehr öffnen wird. Hier gelangt die Metaphorik von Ez 16 letztlich an einen Zielpunkt: Nicht nur wurde die Erkenntnis GOTTES in V62 als ein wesentliches Resultat der Errichtung des neuen Bundes eingeführt, sondern der ganze Textkorpus an sich ist in seinen Zuschreibungen an Jerusalem bemüht, jede Schuld für den Niedergang der Frau und, dahinterstehend auch Jerusalems bzw. Judas, von GOTT fortzuweisen. Der gesamte Monolog (!) GOTTES über Jerusalem ist darum bemüht, alle vermeintliche Schuld für die in den V35–42 über Jerusalem gekommene (Kriegs-)Gewalt auf diese selbst zu übertragen.<sup>379</sup> Wenn Jerusalem nun nicht mehr den Mund aufzutun wird, dann nach der textinternen Logik deshalb, weil sie nun um ihre vermeintlichen Fehlhandlungen weiß, die ihr zugeschriebene Schuld annimmt und sich dementsprechend verhält.

In die Deutungsrichtung der Schuldübertragung auf Jerusalem verweist auch die abschließende Bemerkung in V63, dass GOTT Jerusalem Sühne schafft (כפר *piel*) für alles, was sie getan habe. כפר *piel* ist ein Verb, das aus dem priesterlichen Sprachgebrauch stammt und den Vollzug von Sühnehandlungen beschreibt. In Dtn 21,8; Jes 22,14 und Num 35,33 steht das Land als Objekt solcher möglicher Sühne.<sup>380</sup> Hier wird ein letztes Mal der baulich-räumliche Bereich der Metaphorik sichtbar, wenn "Yahweh's ritual cleansing of the woman" als eine Anspielung auf die Reinigung von Jerusalem als Ort und "locus of the temple" verstanden wird.<sup>381</sup> So kann Jerusalem am Ende zwar als ein wiederhergestellter Raum betrachtet werden (die geschlechtsspezifische Metaphorik steht in diesem Abschnitt im Hintergrund), dessen Ehre erneuert worden ist und der nun in einem ewigen Bund mit GOTT verbunden ist. Jerusalem begegnet den Leser\*innen in seiner Personifikation als eine Frau, die zwar erneut eine hohe Position innehat, aber aufgrund ihrer Scham ihren Mund nicht mehr öffnen kann und damit verstummt.<sup>382</sup> Doch nach all dem, was zuvor über Jerusalems Bestrafung und Zerstörung im Bild der Frau geschrieben wurde, wirkt dieser letzte Ausblick doch nur wie ein schwacher Trost. Mit Blick auf die historische Verortung von Ez 16, die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier, kann jedoch mit Christl

<sup>379</sup> Maier, Daughter Zion (2008), 126.

<sup>380</sup> Ebd. Galambush, Jerusalem (1992), 107.

<sup>381</sup> Galambush, Jerusalem (1992), 109.

<sup>382</sup> Maier, Jerusalem als Ehebrecherin (1994), 101.

Maier geschlossen werden, dass unter Umständen "any consolation may have been welcomed at that point."<sup>383</sup>

---

<sup>383</sup> Maier, *Daughter Zion* (2008), 126.

## 5. Interpretatorische Überlegungen zu Ez 16

Während das Kapitel zum innerbiblischen Kontext sowie das daran anschließende Close Reading von Ez 16 vor allem der "Erklärung" der in dem Text vorliegenden Metaphorik dienen, so werden nun im Folgenden einige interpretatorische Zugänge vorgestellt, die die Geschichte der vergangen und v.a. gegenwärtigen Auslegung des Textes maßgeblich mitbestimmen.<sup>384</sup> Der Fokus wird dabei vor allem auf feministische und traumatheoretische Auslegungen gelegt. So untersucht der feministische Zugang die exzessive, sexuell und gewalttätig aufgeladene Sprache von Ez 16 und hinterfragt deren "surplus" an Bedeutung, also inwieweit der biblische Text zu gegenwärtigen Diskursen beitragen kann, die die Unterdrückung von und Gewalt gegen Frauen legitimieren. Ansätze, die Anregungen aus den im 20. Jahrhundert entwickelten Theorien zum Phänomen des Traumas und dessen literarischer Verarbeitung übernehmen, wollen Ez 16 als einen historischen Text begreifbar zu machen, der vor dem Hintergrund einer verbreiteten "gendered language of warfare"<sup>385</sup> die traumatische Erfahrung der militärischen Niederlage Judas und des babylonischen Exils zu deuten versuchte. Beide Ansätze sind m.E. hilfreich, um die Metaphorik und Gewaltsprache von Ez 16 für gegenwärtige Leser\*innen erschließen zu können, da sie den Text sowohl in seinem historischen Kontext (traumatheoretischer Zugang) als auch in seiner möglichen Rezeption für die Gegenwart (feministischer Zugang) betrachten.

Beide Zugänge verorten sich selbst zumeist auf der Seite von holistisch-synchronen exegetischen Zugängen und beschäftigen sich nicht näher mit Fragen der Textabgrenzung und -entstehung. M.E. verbergen sich in ihrer Textauswahl für das Kapitel 16 aber implizite diachrone Argumentationen. Deshalb beginnt dieses Kapitel auch mit einer Vorstellung der Auseinandersetzung um die holistisch-synchronen und diachronen Ansätze zum Buch Ezechiel. In den abschließenden Überlegungen wird ein Zugang aus der traumatheoretischen Literaturwissenschaft angesprochen, der, so hoffe ich, eine mögliche Synthese von traumatheoretischen und historisch-diachronen Lesarten für den gesamten Text des Kapitels 16 beinhalten könnte.

---

<sup>384</sup> Zur Unterscheidung zwischen "Erklärung" und "Interpretation" in der Auslegung biblischer Metaphern siehe Kapitelabschnitt 2.5.

<sup>385</sup> Kelle, *Wartime Rhetoric* (2008), 105.

### 5.1. Der "richtige" Zugang? Holistisch-synchrone und diachrone Ansätze

In der gegenwärtigen Exegese des Ezechielbuches stehen sich, glaubt man der einschlägigen Literatur, zwei "feindliche Lager" gegenüber, die in tragödienhaftem Ausmaße, gleich den Familien Montague und Capulet in Shakespeares "Romeo und Julia", in einer unauflöselichen Fehde mit- und gegeneinander verbunden sind.<sup>386</sup> Auch wenn die Lage der Debatte mit hoher Wahrscheinlichkeit von nicht derart existentiellen Ausmaß ist wie diejenige in dem genannten Theaterstück, so erweckt sie doch den Eindruck einer gewissen Unversöhnlichkeit, die sich in polemischen Wendungen und gegenseitigen Ausschlüssen äußert. Ausgangspunkt der Diskussion ist die Frage, ob der Auslegung der Textgestalt des Buches Ezechiel eher ein historischer-diachroner oder ein holistisch-synchrone Zugang gerecht wird.

Auf der einen Seite dieser Auseinandersetzung finden sich diejenigen Exeget\*innen, die in Anschluss an Moshe Greenberg einen "holistischen" Ansatz in der Auslegung des Buches Ezechiel vertreten.<sup>387</sup> Auch wenn Moshe Greenberg eingesteht, dass man "kaum davon ausgehen" kann, "daß der standardisierte Text eine wörtliche Aufzeichnung dessen darstellt, was Ezechiel für ein Publikum im Exil veröffentlichte,"<sup>388</sup> so ist man für ihn aufgrund des Fehlens anderer, gleichwertiger Textbefunde dennoch auf den Masoretischen Text als "mit all seiner Zweifelhaftigkeit (...) letztes wackliges Fundament für die Untersuchung der Prophetie Ezechiels zurückgeworfen."<sup>389</sup> Für ihn ist klar, dass der Masoretische Text letztlich in irgendeiner Form auf einen historischen Propheten namens Ezechiel zurückgehen muss, der im babylonischen Exil wirkte und Hauptverfasser des vorliegenden Buches war.<sup>390</sup> Dem Text als antiker Literatur werde man in seiner Botschaft gerecht, wenn man "ihm geduldig und demütig" zuhöre<sup>391</sup>, ihn in seiner Ganzheit aufnehme und nicht in einer "modern kritischen Überempfindlichkeit"<sup>392</sup> die Wiederholungen und Brüche des Textes zu glätten versuche. Greenberg und die ihm folgenden Ausleger\*innen des Ezechielbuches wollen dieses als Ganzes, also "holistisch" betrachten. Darunter

---

<sup>386</sup> Zu diesem etwas drastischen, aber anschaulichen Bild siehe Ahn, Ezechiel 15 (2015), 102.

<sup>387</sup> Pohlmann, Ezechiel (2017), 3f., nennt unter anderem Gordon H. Matties, Mark F. Rooker, Julie Galambush, Thomas Renz, Jacqueline E. Lapsley, La Keung Wong, Volkmarr Premstaller und Ruth Poser als Vertreter\*innen dieses Zugangs.

<sup>388</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 36.

<sup>389</sup> A.a.O., 37.

<sup>390</sup> A.a.O., 36.

<sup>391</sup> A.a.O., 38.

<sup>392</sup> A.a.O., 23.

subsumierbar sind dementsprechende synchrone Lesarten, welche den Text als literarisches Werk und nicht primär als historisches Schriftstück zu verstehen suchen.<sup>393</sup>

Auf der anderen Seite des "Konflikts" finden sich diejenigen Exeget\*innen, welche meinen, der intendierten Botschaft des überlieferten Textes werde man bestmöglich gerecht, wenn man ihn diachron, als ein gewachsenes Stück Literatur verstehe und versuche, eine möglichst ursprüngliche Textform zu eruieren bzw. die es formenden Bearbeitungsstufen sichtbar zu machen.<sup>394</sup> Der geschlossene Eindruck und chronologische Aufbau des Ezechielbuches, der für holistische Ausleger\*innen Zeichen einer authentischen Verfasserschaft ist, ist für diachrone Ausleger\*innen gerade ein Beleg dafür, dass es redaktionell überarbeitet wurde. In mehreren Texten sehen sie thematisch begründete Hinweise für spätere Interpolationen. Wegweisend für diesen Zugang waren die Arbeiten Walter Zimmerlis und seines Fortschreibungsmodells, in welchem er davon ausging, dass der Text einer Art "ursprünglichen" Ezechielbuchs Stück für Stück um explizierende, erweiternde oder korrigierende Kommentare ergänzt wurde.<sup>395</sup> Darauf aufbauend wird derzeit die Möglichkeit einer "gola-orientierten bzw. exilischen Redaktion" des Ezechielbuches am Ende des 6. Jh. v.u.Z. diskutiert, in welcher eine vermutlich ältere Sammlung prophetischer Schriften hinsichtlich der bleibenden Erwählung der Gemeinschaft der Exilierten und ihrer Nachfolger in Babylon überarbeitet wurde.<sup>396</sup> Es werden noch weitere, spätere Schichten angenommen, u.a. in den Visionen, in welchen dem Propheten Einblick in das göttliche Wirken gegeben wird (Ez 1–3; 8–11; 37,1ff.; 40–48) und die in Nähe zu den Visionsberichten des Buches Daniel und anderer, später datierter apokalyptischer Texte gesehen werden.<sup>397</sup>

In der Diskussion rund um den richtigen Zugang zur Auslegung des Ezechielbuches, ob nun historisch-diachron oder holistisch(-synchron), spiegelt sich letztlich eine bibelwissenschaftliche Grundlegendiskussion wieder, wie historische Texte

---

<sup>393</sup> Dies drückt sich u.a. auch in dem Titel von Poser, Ezechielbuch (2012), aus, welches das Ezechielbuch als Gesamtwerk in einem holistisch-synchronen Zugang als "Trauma-Literatur" zu erfassen versucht.

<sup>394</sup> Als Vertreter\*innen des diachronen Zugangs nennt Pohlmann, Ezekiel (2017), 5, sich selbst, Jörg Garscha, Thomas Krüger, Thilo A. Rudnig, Michael Konkel, Karin Schöpflin, Peter Schwagmeier und Anja Klein.

<sup>395</sup> Schmid, Hintere Propheten (2016), 365.

<sup>396</sup> Pohlmann, Ezekiel (2017), 5.

<sup>397</sup> A.a.O., 6; Schmid, Hintere Propheten (2016), 366f.

gegenwärtig exegetisch betrachtet werden sollen. So unterschiedlich die beiden Ansätze diese Frage zu beantworten versuchen, so sehr sind sie doch durch ihre letztlich übereinstimmenden Grundannahmen gekennzeichnet: Beide befragen und beschreiben Texte daraufhin, welche Eigenschaften sie in sich vereinen, wie sie Bedeutung generieren und wie und wofür der Text als Text fungiert oder dereinst fungiert haben könnte. Beide rekurren letztlich auf ähnliche Annahmen von der "Ganzheit" eines Textes, die es je nach Ansätzen entweder zu rekonstruieren oder zu beschreiben gilt.<sup>398</sup> Dabei setzt sich zunehmend die Erkenntnis durch, dass sowohl diese Annahme "einheitlicher Texteinheiten" als auch die Reduktion auf nur eine richtige Zugangsweise, diese zu erfassen, der Komplexität der Entstehung biblischer Texte nicht gerecht wird.<sup>399</sup> Die komplexen Modelle, von denen in der Entstehung alttestamentlichen Schriftgutes ausgegangen wird, zeigen auch auf, dass sich antike Vorstellungen von Texteinheit von den heute, von diachronen und synchronen Ansätzen vertretenen Vorstellungen unterscheiden. Brüche im Text müssen nicht immer Zeichen für spätere Bearbeitungen sein, andererseits aber sollten kohärent wirkende Texte auch nicht sofort als "aus einer Hand" verstanden werden.<sup>400</sup>

Weder allein mit der Aufsplitterung des Ezechielbuches in eine große Zahl von unterschiedlichen Textschichten noch mit der einfachen Aussage, dass der Text die Botschaft eines einzelnen Propheten enthält, die im Ganzen überliefert wurde, wird man der Aufgabe gerecht, den Text in seiner historischen und aktuellen Relevanz zum Sprechen zu bringen.<sup>401</sup> Der diachrone Ansatz zeigt sich überzeugt davon, dass sich angesichts des babylonischen Exils und seiner Nachwirkungen historisch geführte theologische Debatten in Form von Interpolationen im Ezechielbuch niederschlagen. Um die Entwicklungen und Diskussionen, welche zu der Formierung der biblischen Texte in ihrer heutigen Gestalt geführt haben, für das Heute wieder lebendig und nachvollziehbar werden zu lassen, braucht die Exegese neben der textsondierenden Arbeit auch interpretative Linsen aus der Gegenwart. Desgleichen sind aber auch synchrone Leseweisen auf historisches Wissen rund um die Genese eines Textes

---

<sup>398</sup> Tooman, *Literary Unity* (2017), 508.

<sup>399</sup> A.a.O., 509: "(...) the more an approach is systematized the less likely it is to be able to account for the complexities of biblical literature."

<sup>400</sup> Ebd.

<sup>401</sup> Strine, *Sworn Enemies* (2013), 20, schreibt in Bezug auf die Entstehung des Ezechielbuches: "Both trends are susceptible to exaggerating their position, either splintering the text into an unmanageable number of layers or falling into an implicit attribution of the entire book to the prophet himself. The actual historical development most likely lies somewhere in between."

angewiesen, wie schon im Kapitel 2.2 zur Unterscheidung zwischen der "Erklärung" und "Interpretation" einer Metapher darlegt wurde. Auch wenn die Arbeitsschritte beider Herangehensweisen zumeist getrennt voneinander erfolgen, so können ihre Ergebnisse gemeinsam betrachtet mehr zur Erhellung der biblischen Texte beitragen als bei getrennter Anschauung. Deshalb ist es auch ein Ziel dieser Arbeit in Hinblick auf Ez 16, die Horizonte beider Herangehensweisen ins Gespräch miteinander zu bringen.

## 5.2. Ezechiel 16 - ein (bleibender) Text feministischer Kritik

Ab den späten 1980ern wurde durch die Perspektive feministischer Exegetinnen verstärkt die Problematik biblischer Texte thematisiert, welche einseitige Bilder von Weiblichkeit beziehungsweise weiblicher Sexualität transportierten oder Gewalt an Frauen explizit schilderten und legitimierten. Dabei rückte vor allem die prophetische Ehemetaphorik in den Büchern Hosea, Jeremia und Ezechiel in den Vordergrund, da es in diesen Texten Gott selbst ist, der als Subjekt an einem weiblichen Objekt, das als seine Frau Israel oder Jerusalem identifiziert wird, gewalttätig handelt oder handeln lässt. Wegweisend waren hierbei u.a. die Arbeiten von Drorah Setel und Fokkelien van Dijk-Hemmes zum Hoseabuch.<sup>402</sup> Beide leisteten einen wesentlichen Beitrag zur Deutung der Problematiken, vor welche die einschlägigen Texte ihre Auslegerinnen stellen: Drorah Setel führte den Begriff der "Pornographie" in die Diskussion mit ein, um die Darstellung des Weiblichen in den Texten zu beschreiben, während Fokkelien van Dijk-Hemmes in Aufnahme der Arbeit Setels auch ideologiekritisch auf die Rezeptionsmöglichkeiten dieser Metaphern hinwies und damit Raum eröffnete, die Texte unter modernen Deutungskategorien auf ihre Wirkungsweise hin zu befragen.<sup>403</sup> Diese Einsichten fortführend, wurde an der Bildsprache rund um Jerusalem im Ezechielbuch aus feministischer Perspektive vornehmlich Kritik an folgenden Elementen von Ez 16 vorgenommen: einerseits an der "pornographischen Darstellung" der Frau<sup>404</sup> und andererseits an der Legitimierung der Gewalt und dem dargestellten metaphorischen Beziehungsgefüge zwischen dem "Mann" Gott und seiner "Frau" Jerusalem.

---

<sup>402</sup> Siehe im Detail die Beiträge Setel, *Prophets and Pornography* (1993), passim, und Van Dijk-Hemmes, *The Imagination of Power* (1989), passim.

<sup>403</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 19ff.

<sup>404</sup> Zu dem Phänomen von "Pornographie" in den prophetischen Büchern allgemein siehe Exum, *Plotted, Shot, and Painted* (1996), 101ff.

Die Anwendung des Begriffes "pornographisch" auf einen alttestamentlichen Text wird damit erklärt, dass dieser wesentliche Aspekte der Darstellung des Weiblichen in sich vereint, die auch gegenwärtig als "pornographisch" verstanden werden: So sei es ein wesentliches Element der Pornographie, dass Frauen "verobjektiviert" würden, um männlichen Vorstellungen von weiblicher Sexualität zu entsprechen. Damit einher geht, dass Frauen in pornographischen Darstellungen als Objekte männlicher Kontrolle vorgestellt werden, ihre Sexualität also zu einem "Besitztum" des Mannes wird, in dessen Belieben auch steht, die Frau herabzusetzen, zu demütigen oder ihr Gewalt anzutun.<sup>405</sup> Weibliche Sexualität wird somit nicht als eigenständig wahrgenommen, sondern immer in Bezug auf ein männliches Subjekt, das am Objekt Frau handelt. Positive und selbstbestimmte Darstellungen von weiblicher Sexualität sind in diesem Konzept nicht enthalten. Texte können darauf aufbauend als "pornographisch" beschrieben werden, wenn sie die Objektivierung und Unterdrückung von Frauen unterstützen sowie weiblichen Schmerz und Erniedrigung im Rahmen sexueller (Straf-)Handlungen in den Vordergrund stellen.<sup>406</sup> Von diesem Standpunkt aus wurde die Darstellung der Frau in Ez 16 untersucht und als "pornographisch" erfasst: Die Frau und ihre Sexualität sind auf der Textebene ein Besitz des Mannes, aus dessen Perspektive auch ihr Verhalten als "Hurerei" qualifiziert wird. Weil aber der Text letztlich nur die männlich-göttliche Sicht auf die Frau Jerusalem enthält, wird die Frau im Text auch zu einer "Hure" gemacht, indem ihr Verhalten aus dieser männlich geprägten Sichtweise heraus als einer "Hure" entsprechend beschrieben wird. So wird dem\*r Leser\*in gar keine andere Chance gelassen, als während der Lektüre diesen präformierten Blick auf die Frau einzunehmen.<sup>407</sup> Diese Perspektivierung in Kombination mit der sexuell aufgeladenen Sprache und der Thematisierung der weiblichen Sexualität als "Hurerei", der eine Strafe zu folgen hat, lässt Ez 16 aus feministischer Perspektive als "pornographisch" und in der Wirkungsweise zutiefst problematisch erscheinen. An diese Charakterisierung schloss sich deshalb die Forderung feministischer Bibelwissenschaftler\*innen an, diese Ebenen des Textes samt der pornographischen Darstellung der Frau auch im wissenschaftlichen Diskurs zu thematisieren, sodass die im Text transportierten Inhalte und Perspektiven samt ihrer

---

<sup>405</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 19.

<sup>406</sup> Exum, *Prophetic Pornography Revisited* (2015), 121.

<sup>407</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 167.

Implikationen im Geschlechterverhältnis von Mann\* und Frau\* nicht weitergegeben werden.<sup>408</sup>

Mit dieser Forderung wurde auch bereits die zweite, m.E. wesentliche Ebene der feministischen Kritik an Ez 16 berührt: Diese beschäftigte sich über die exegetisch-wissenschaftliche Bearbeitung des Textes hinaus vor allem auch mit den möglichen Wirkungsweisen der Metapher in der Rezeption und inwieweit jene für Frauen gefährliche Folgen haben könnten. Da sich bereits in Ez 16,38 ein Verweis darauf fände, dass die Frau Jerusalem im Text so gerichtet werde, wie Ehebrecherinnen und Mörderinnen zu richten seien, werde die Wand zwischen dem Text und der Leser\*in durchbrochen und eine implizite Warnung an alle Frauen, die den Text lesen, ausgesprochen.<sup>409</sup> An dieser Stelle setzte feministische Kritik vor allem in den späten 90ern und in den Jahren rund um 2000 an und beschrieb, inwiefern die in Ez 16 geschilderten Ereignisse für die Legitimation und Beschreibung von Gewalt gegen reale Frauen durchlässig sind. Der Blick richtete sich sowohl auf die Beziehung zwischen Gott und seiner Frau Jerusalem als auch auf die Darstellungen Gottes als männlichen Gewalttäter. Zur Beschreibung der Wirkungsweisen der Metaphorik wurden moderne Deutungsmuster herangezogen, um zu erhellen, wo die möglichen Gefahren einer unreflektierten Rezeption der Metapher für das Verhältnis zwischen Mann\* und Frau\* liegen könnten.<sup>410</sup>

Elke Seifert wies zum Beispiel darauf hin, dass die Art, mit welcher die Frau Jerusalem als Kind als von Gott abhängig dargestellt wird und auch im Text wieder in seine Verfügungsgewalt zurück gebracht wird, aus feministischer Perspektive für Erfahrungen sexuellen Missbrauchs durchlässig ist.<sup>411</sup> Es sei die "fundamentale Asymmetrie" innerhalb dieser Beziehung, in welcher die weibliche Person auf der Textebene letztlich gar keine Möglichkeit habe, sich zu widersetzen oder einen eigenen Willen zu entwickeln.<sup>412</sup> Versucht die Bildfrau in Ez 16 dies doch und wird sexuell selbst aktiv, wird dieses Verhalten vom Text abwertend als "Hurerei" in allen möglichen Ausformungen dargestellt, und es gilt, diese zu bestrafen und das ungleich verteilte Machtverhältnis zwischen Mann\* und Frau\* wiederherzustellen.

---

<sup>408</sup> Siehe dazu und zur Wirkung dieser Forderung Exum, *Prophetic Pornography Revisited* (2015), passim; Day, *The Bitch* (2000), 243ff.

<sup>409</sup> Exum, *Plotted, Shot, and Painted* (1996), 109.

<sup>410</sup> Jost/Seifert, *Das Buch Ezechiel* (1998), 287.

<sup>411</sup> A.a.O., 286.

<sup>412</sup> Ebd.

Andere feministische Deutungen verglichen die in Ez 16 geschilderten Ereignisse mit dem Erleben von Frauen in Beziehungen, die von (häuslicher) Gewalt geprägt sind.<sup>413</sup> Vor allem die Abfolge der Geschehnisse im Text seien in Parallelität zu sehen zur Entwicklung von Mann\*-Frau\*-Beziehungen, die durch Gewalt geprägt sind: An eine Phase der "Werbung" schließe sich ein Spannungsaufbau in der Beziehung an, bei welchem der Frau\* von dem Mann\* die Schuld an der nicht mehr funktionierenden Beziehung gegeben werde, oft auch in Form von Vorwürfen sexueller Untreue. Diese Schuldzuweisungen eskalierten schließlich in Gewalt, wobei das Ende dieser allein vom Mann\* bestimmt werde, solange die Frau\* die Beziehung nicht verlasse. Auf den Gewaltausbruch folge wiederum eine Phase der Werbung, erfüllt von der Beteuerung, dass die Frau\* keine weitere Gewalt mehr zu befürchten habe.<sup>414</sup>

Diese Abfolge entspreche auch dem Erleben der Frau Jerusalem in Ez 16. Verbunden sind diese beiden Beziehungsformen, sowohl die metaphorische zwischen Gott und Jerusalem in Ez 16 als auch die realen Erlebnisse von Frauen\* in gewaltgeprägten Beziehungen, aus der feministischen Perspektive durch ihre Einbettung in patriarchale Weltbilder und Lebenszusammenhänge. Diese will die feministische Exegese benennen und dadurch auch durchbrechen. Durch ihre Verbindung der Geschehnisse rund um die Frau Jerusalem in Ez 16 mit dem Erleben von Frauen\* der Gegenwart in ihren Beziehungszusammenhängen wird versucht, den patriarchal-männlich geprägten Blick des Textes zu unterwandern. So benennt die Deutung des Textes als "pornographisch" die textinterne Sicht auf das metaphorische Jerusalem und versucht sie in ihrer Problematik zu erfassen. Feministische Auslegungen, welche das Geschehen der textinternen Frau mit dem Erleben von realen Frauen\* in Beziehung setzen, zeigen darüber hinausgehend die konkret möglichen, gefährlichen Wirkungsweisen des Textes.

In der Arbeit an der Metaphorik von Ez 16 im Rahmen feministischer Kritik wird die Zeichnung Jerusalems als Hure und die Gewalt gegen sie in den Vordergrund gestellt. M.E. existiert daneben aber auch noch ein weiterer inhaltlicher Aspekt des Textes, der feministisch hinterfragt werden kann, der aber meist nicht derart prominent thematisiert wird wie die Darstellung von Sexualität und Gewalt, nämlich die Konstruktion von

---

<sup>413</sup> Siehe dazu u.a. die Monographie von Weems, *Battered Love* (1995), 58–64; 96–98, aber auch Rogers, *Journeys out of the Victim Role* (2003), 192ff.; Day, *Rhetoric and Domestic Violence* (2000), 212ff.

<sup>414</sup> Day, *Rhetoric and Domestic Violence* (2000), 214f.

*gender*. "Ein Mann oder eine Frau zu sein, ist (...) kein vorherbestimmter Zustand. Es ist etwas, was man wird, was sich in beständiger aktiver Bearbeitung befindet."<sup>415</sup> Diese Einsicht der *gender studies* lässt sich m.E. auf Ez 16 in der Form der Frage übertragen, wo im Text Jerusalem zum ersten Mal weibliche Attribute attestiert werden und welche Konsequenzen diese Zuschreibung für die metaphorische Frau hat. In den ersten sechs Versen wird Jerusalem zwar als neugeborenes und heranwachsendes menschliches Wesen sichtbar, doch erst im Vers 7 wird von ihm die Entwicklung zur "Frau" durch die Ausprägung ihrer Geschlechtsmerkmale erzählt. Im anschließenden V8 registriert auch Gott diese Veränderung und verleiht damit einhergehend Jerusalem, das nun eindeutig als Frau erkennbar ist, einen neuen sozialen Status als seine Ehe- und Bündnispartnerin. Erst dann wird sie gereinigt, bekleidet und geschmückt. Dass sie diese Gegenstände und damit ihren sozialen Status durch ihr, als "Hurerei" beschriebenes Verhalten wieder von sich weist, hat letztlich zur Folge, dass Gott sie seiner Gewalt ausliefert und zerstört. Ihre Nacktheit am Ende der Strafhandlungen verweist auf ihren Zustand vor der Erhebung in den gesicherten Stand als Ehefrau und Königin zurück. Die soziale und materielle Sicherheit der Frau Jerusalem hängt im Text also davon ab, dass sie einerseits von einem männlich vorgestellten Gegenüber als "Frau" erkannt wird, sie, allein abhängig von ihm, Schutz und Versorgung erfährt, und andererseits - bei Nichteinhaltung des von ihrem Partner erwarteten sozialen Verhaltens - Zerstörung zu befürchten hat. Jegliches "Ausbrechen" aus diesem System schildert der Text als Absturz ins Chaos und Verhalten, das eine gewalttätige Bestrafung erfordert. Für die metaphorische Frau Jerusalem gibt es aus der Sicht des Textes also keine Form der (sozial) gesicherten Existenz, die nicht mit ihrer Wahrnehmung durch ein männliches Gegenüber verknüpft ist. Dies wird auch darin deutlich, dass der Text allein die Perspektive des männlich vorgestellten Counterparts einnimmt. Betrachtet man Ez 16 also aus der Perspektive, wie er das *gender* Jerusalems konstruiert, so wird seine Genese aus einer patriarchal geprägten Umwelt einmal mehr deutlich.

Es ist der bleibende Beitrag der feministischen Kritik an Ez 16, diesem Text, in welchem dem\*der Leser\*in nur eine Stimme begegnet, die die Frau Jerusalem im eben ausgeführten Sinne beschreibt und sie bestraft, andere Stimmen hinzu gestellt zu haben. Stimmen, die das im Text Gesagte aus weiblicher Sicht kritisch befragen und

---

<sup>415</sup> Connell, Die Frage des Geschlechts (2013), 22.

auch fordern, dass die daraus gewonnen Erkenntnisse Eingang in die Rezeption des Textes finden. Feministische Zugänge zeigen die rhetorischen Mittel auf, mit denen der Text von Gott als Gewalttäter ablenkt, indem er selbst nicht körperlich sichtbar wird oder aber durch andere Gewalt über die Frau kommen lässt, aber gleichzeitig seine Perspektive im Text vorherrscht.<sup>416</sup> Sie betreiben ideologiekritische Arbeit an der Metaphorik,<sup>417</sup> weil sie die Konstruktionen von Weiblichkeit in Bezug auf die Frau Jerusalem und deren mögliche Wirkungsweisen aufzeigen. Feministische Exegetinnen setzen die Sprache von damals in Bezug zu gegenwärtigen Sprechweisen, in denen Frauen weiterhin als Huren bezeichnet und zu Gewaltopfern gemacht werden. Bis zum heutigen Tag lassen sich auch innerhalb der Redetraditionen des globalen Nordens Tendenzen aufweisen, die sich mit der Sichtweise von Ez 16 auf die "aktive Seite der Frau Jerusalem" verbinden lassen: So werde "Frauen, die ein öffentliches Rederecht beanspruchen," also sich aktiv für etwas einsetzen, "als verrückte Mannsweiber"<sup>418</sup> bezeichnet, oder erfahren z.B. in Form von Internetkommentaren die Androhung von (zumeist sexuell konnotierter) Gewalt.<sup>419</sup>

Der bleibende Stachel im Fleisch der feministisch geprägten Arbeit an Ez 16 ist aber nicht nur die bestehende Aktualität frauenfeindlicher Inhalte, sondern auch der unhintergehbare Befund, dass der Text in Form einer Gottesrede entworfen ist. Als solcher gibt er seinen Leser\*innen, vor allem seinen weiblichen, kaum die Möglichkeit, sich von der Darstellung der Frau als "verdorbener" weiblicher Figur zu distanzieren.<sup>420</sup> Mary E. Shields hat aus diesen Gründen die Aufgabe feministisch orientierter Arbeit an metaphorischen Texten wie Ez 16 als "Dekonstruktion" beschrieben: die Metaphorik müsse derart auseinander genommen und neu beschrieben werden, "that it may no

---

<sup>416</sup> Baumann, *Liebe und Gewalt* (2000), 170.

<sup>417</sup> Jost/Seifert, *Das Buch Ezechiel* (1998), 285.

<sup>418</sup> Beard, *Frauen & Macht* (2018), 29.

<sup>419</sup> Frauen werden statistisch im Gegensatz zu Männern im Netz häufiger zum Opfer geschlechtsbezogener Belästigung. So hat eine Studie der Agentur der Europäischen Union für Grundrechte (FRA) gezeigt, dass 11% aller Frauen in der Europäischen Union bereits Opfer von Onlinebelästigung waren, in der Altersgruppe der 18-29-jährigen Frauen sogar 20%. Strick, *Strategien im Umgang mit Anti-Feminismus* (2016), 1. Auch die Bedrohung durch sexuelle Gewaltsprache, die von Vergewaltigungen bis hin zu Morddrohungen reichen, gehören zu dieser Realität. So hat Anita Sarkeesian, eine Journalistin, Anfang 2015 in ihrem Blog eine Liste mit den Meldungen veröffentlicht, die sie innerhalb einer Woche auf Twitter erhalten hatte: Unter den 157 Tweets waren etliche Mord- und Vergewaltigungsdrohungen. Betroffene solcher "Sprachgewalt" stehen solchen Übergriffen zumeist ohnmächtig gegenüber, fühlen sich in die Enge gedrängt und in ihrer Freiheit beschränkt. Siehe dazu: <https://www.frauenrechte.de/online/index.php/presse/aktuelle-nachrichten/aktuelles-zu-frauenrechten-allgemein/2176-hass-gegen-frauen-im-netz> (letzter Abruf: 10.01.2019), samt Literaturverweisen.

<sup>420</sup> Jost/Seifert, *Das Buch Ezechiel* (1998), 287.

longer be used to justify male violence and abuse of any group in our society."<sup>421</sup> Dies versuchen die soeben beschriebenen Lesarten zu erreichen, indem sie die kritischen Implikationen der Metapher vor modernen Verständnishintergründen beschreiben.

Der feministischen Auslegungsrichtung im obengenannten Sinne wurde jedoch auch der Vorwurf entgegengebracht, sich zu wenig mit der historischen Verortung der von ihr kritisierten Sprache zu beschäftigen und zu sehr auf die Implikationen des Textes für gegenwärtige Leser\*innen zu fokussieren.<sup>422</sup> Eine solche Auslegung komme letztlich über die Benennung der patriarchalen Struktur des Textes nicht hinaus. Diese Benennung ist aber doch der bleibende Ertrag der feministischen Kritik an Ez 16: Sie hat nicht nur die patriarchale Perspektive des Textes selbst herausgearbeitet, sondern auch dazu beigetragen, die "patriarchal bias inherent in *interpretation* of the texts" herauszustellen, die sich z.B. dann zeige, wenn die personifizierte Stadtfrau in der Kommentarliteratur als "not to be pitied"<sup>423</sup> oder ihr Tun als "Widernatürlichkeit" bezeichnet wird.<sup>424</sup> Eine Einnahme der Perspektive Gottes auf die Frau durch die Auslegungstradition, wie sie z.B. in der älteren Kommentarliteratur vorkam, bleibt heute nicht mehr unhinterfragt.<sup>425</sup> Dieser Ertrag der feministischen Kritik an den biblischen Texten muss festgehalten werden, wenn die Kritik gegen sie u.a. den Vorwurf erhebt, dass sie ihre Deutungen als "misogyn" und "patriarchal" nur vor dem Horizont der Gegenwart erheben kann, diese aber für den historischen Kontext nicht stimmen kann.<sup>426</sup> Auch wenn dies richtig ist und die historischen Verfasser von Ez 16 wahrscheinlich nicht eine von ihren Ehemännern geschlagene Ehefrau vor Augen hatten, als sie den Text entwarfen, so heißt das noch lange nicht, dass der Text durch seine Stilistik und seinen Inhalt nicht gegenwärtige Leser\*innen dazu veranlassen könnte, die von ihm transportierte misogynie Sicht auf Frauen\* zu übernehmen bzw. sich in einer solchen legitimiert zu fühlen.

Neuere Auslegungen der Metaphorik rund um die Frau Jerusalem und die Gewaltsprache in Ez 16 versuchen, bei Anerkennung der problematischen Tendenzen des Textes, verstärkt die Einbettung in den zeitgeschichtlichen Horizont der angegebenen Entstehungszeit zu zentrieren: Warum eskaliert gerade bei Ez 16 die

---

<sup>421</sup> Shields, *Multiple Exposures* (1999), 18.

<sup>422</sup> Zur Diskussion siehe Maier, *Daughter Zion* (2008), 136.

<sup>423</sup> Block, *Book of Ezekiel* (1997), 733, in Bezug auf Ez 23.

<sup>424</sup> Zimmerli, *Ezechiel* (1979), 362.

<sup>425</sup> Exum, *Prophetic Pornography Revisited* (2015), 121ff. Lapsley, *The Profleration* (2017), 382.

<sup>426</sup> So z.B. in Ansätzen Meyers, *Engendering Ezekiel* (2008), 287f.

Sprache derart gewalttätig und sexuell konnotiert, und inwiefern hat dies mit dem Kontext und der historisch angenommenen Hörer\*innenschaft zu tun? So wurde in den letzten Jahren die Metaphorik von Ez 16 nicht nur auf die patriarchale Grundstruktur der damaligen Gesellschaft zurückgeführt, sondern zunehmend als das Resultat einer Zeit gedeutet, die von sozialen und gewalttätigen Umbrüchen für Juda geprägt war.

"This is also a metaphor that arises in response to real historical circumstances,"<sup>427</sup> und die Erhebung dieser Umstände sowie die Frage danach, warum die Symbolisierung von Jerusalem als Frau bzw. eine vermeintliche Identifizierung mit dieser auch für die männlichen Zuhörer\* und Leser\* Sinn machen konnte, steht im Vordergrund dieser Fragerichtung. Derart wird der Text von Ezechiel im selbst angegebenen Kontext von Krieg und Exil als "Traumaliteratur" und Versuch der Verarbeitung dieser Erfahrungen verstanden, die sich in einer, was Geschlechtszuschreibungen betrifft, hoch aufgeladenen Sprache vollzieht.

### 5.3. Ezechiel 16 und Traumatheorie

#### 5.3.1. Das Buch Ezechiel als Traumaliteratur

Die außergewöhnlich gewaltvolle Bildsprache des Buches Ezechiel, wie sie auch in Ez 16 begegnet, stellt Ausleger\*innen bis heute immer wieder vor gravierende Verständnisherausforderungen, denn "the book of Ezekiel confronts its readers with a *strangeness* surpassed by few other biblical texts."<sup>428</sup> Mit der Etablierung der modernen Psychologie und Psychoanalyse im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert und deren Sensibilität für das Wirken innerer Gefühlsvorgänge auf Lebens- und Sprachvollzüge, sahen sich einige Exeget\*innen dazu inspiriert, die eben erwähnte *strangeness* der Sprache Ezechiels im Lichte psychischer "Ferndiagnosen" zu betrachten: So schon im 19. Jahrhundert der Theologe August Klostermann, der die Stummheit (Ez 3,25–26) und phasenweise Unbeweglichkeit (Ez 4,8) als Symptome einer psychisch bedingten Katalepsie deutete.<sup>429</sup> Noch im auslaufenden 20. Jahrhundert wurde die Misogynie Ezechiels aus einer psychoanalytischen Perspektive als das Resultat von frühkindlich-sexuellen Gewalterfahrungen beschrieben.<sup>430</sup> Ansätze in

---

<sup>427</sup> Patton, *Should our Sister* (2000), 229.

<sup>428</sup> Garber Jr., *Traumatizing Ezekiel* (2004), 215.

<sup>429</sup> A.a.O., 217.

<sup>430</sup> So die Position von David Halperin in a.a.O., 217, der das Schlucken der Schriftrolle als Zeichen für den göttlichen Phallus und damit als die Widerspiegelung von Erfahrungen von sexuellem Missbrauch deutet. Einen forschungsgeschichtlichen Überblick über diese Richtung der Ezechiellexegese bietet neben Garber Jr., *Traumatizing Ezekiel* (2004), 216–218, noch Poser, *Ezechielbuch* (2012), 12–29.

diese Richtung sind jedoch methodisch fragwürdig, weil sei auf eine vermeintlich historisch-reale Person rückzuschließen versuchen, ohne zu reflektieren, dass ihnen die Person Ezechiel allein als eine textimmanente Instanz und Figur entgegentritt. Diese muss aber nicht notwendigerweise das Erleben oder die Symptome einer realen, historischen Person widerspiegeln.<sup>431</sup> Innerhalb dieser Geschichte der "Krankenakte Ezechiel"<sup>432</sup> schlug David G. Garber Jr. in seinem Aufsatz "Traumatizing Ezekiel", aufbauend auf den Arbeiten von Derek Daschke und Daniel Smith-Christopher, die die Eigenarten des Buches Ezechiel durch das Leiden an einer Posttraumatischen Belastungsstörung in Folge der Erfahrung des Exils zu deuten versuchten, vor, die Fokussierung auf vermeintliche psychische Traumatisierungen einer historischen Figur aufzugeben, aber die Einsicht in die Prägung dieser Textzeugnisse durch die Erfahrungen von Exil und Kriegsgewalt zu vertiefen. Das Buch Ezechiel sollte als eine "literature of survival" gelesen werden, als ein Textzeugnis, das aufzeigt, wie eine Gesellschaft im 6. Jh. v.u.Z. versucht, mit ihrer militärischen Niederlage und Verunsicherung umzugehen. Als methodischer Referenzrahmen dieses Zugangs sollten nicht länger psychische Diagnostiken dienen, sondern kultur- und literaturwissenschaftliche Zugänge, die sich mit kulturellen Zeugnissen befassen, die Menschen nach individuell wie kollektiv passiv erlittenem Leid in Form von Naturkatastrophen, Krieg, (sexueller) Gewalt, Vertreibung und Genozid herstellen.<sup>433</sup>

Der Begriff des Traumas bzw. der Traumawissenschaften ist eine relativ junge Disziplin, die sich erst im 20. Jahrhundert durch dessen große humanitäre Katastrophen und die gleichzeitige, bereits erwähnte verstärkte wissenschaftliche Sensibilität für deren Auswirkungen auf Individuen und Kollektive herausgebildet hat.<sup>434</sup> Es gibt multidisziplinär viele verschiedene Formen, am Begriff des Traumas zu arbeiten, von der psychologischen Bearbeitung über die sozial-anthropologische bis hin zur literaturwissenschaftlichen, die aufgrund des gemeinsamen Bezuges auf textbasierte Zeugnisse vor allem für die Deutung alttestamentlicher Bücher wie Ezechiel eine gewisse Popularität erlangt haben.

Aus der Fülle literaturwissenschaftlicher Reflexionen über den Begriff des Traumas und seiner Auswirkungen sei hier an dieser Stelle nur kurz auf die dort, in Anschluss an

---

<sup>431</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 4. Garber Jr., Traumatizing Ezekiel (2004), 218ff.

<sup>432</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 4.

<sup>433</sup> Garber Jr., Traumatizing Ezekiel (2004), 221.

<sup>434</sup> Einen kurzen guten Überblick über die Entwicklung dieses Feldes, die hier nur angedeutet werden kann, liefert Becker, Trauma Studies (2014), 15–19.

die Arbeiten von Jacques Lacan entwickelten Begriffe vom Trauma als "unclaimed experience" (Cathy Caruth) bzw. "missed encounter" (Shoshana Felman) verwiesen.<sup>435</sup> Traumatische Erfahrungen würden im Moment ihres unmittelbaren Geschehens und Erlebens die menschlichen Verstehensmöglichkeiten überschreiten, sie sind "an encounter whose elusiveness cannot be owned and yet whose impact can no longer be erased."<sup>436</sup> Diese Erlebnisse seien von so unfassbarer Seinsqualität, dass sie eine nachhaltige Erschütterung der eigenen Wahrnehmung von Welt darstellten, während eine direkte Begegnung mit ihnen im Moment des Erlebens, aber auch danach unerträglich sei. Somit bleibt das Trauma im wahrsten Wortsinn<sup>437</sup> eine offene Wunde, eine beständig verpasste Begegnung, die nach Cathy Caruth eine "unclaimed experienc (...) of interpretation, of experience, of production, of performance" ist.<sup>438</sup> Die traumatische Erfahrung als "missed encounter", als Erfahrung, die nicht erfahren werden konnte, schiebt sich für die von ihr Betroffenen aber zeitlich nachgeordnet immer wieder in Form traumatischer Flashbacks (*traumatic recalls*) oder unbewusster Wiederholungen (*re-enactments*) in deren Weiterleben. Zwischen der Vergangenheit, in welcher das traumatische Ereignis nicht voll erlebt werden konnte, und der Gegenwart, in welcher die traumatisch bedingten Unterbrechungen des eigenen Lebens nicht voll erfasst werden können, wird die traumatische Erfahrung zu einer "history that has no place and is not claimed by the one who survived it."<sup>439</sup> Erlebte Traumata führen für Caruth zu fundamentalen Wahrheitskrisen: Die bisher üblichen Modi der Welt- und Geschichtsdeutung funktionieren nicht mehr, gleichzeitig bestimmt die traumatische Erfahrung das eigene Weiterleben und verlangt nach einem Umgang mit sich.<sup>440</sup> Dies führt zu den Versuchen, Praktiken der Erinnerungen zu entwickeln ("memory practices"), die sich auf der individuellen Ebene in der Erzeugung von künstlerischen Artefakten oder im Erzählen, auf der kollektiven Ebene als die Etablierung institutionalisierter Erinnerungsmodi zeigen und die versucht, der "history that has no place" dennoch einen Platz zu geben.<sup>441</sup> Für Außenstehende, die selbst nicht Zeugen des traumatischen Erlebnisses waren, können die in diesem Prozess erzeugten

---

<sup>435</sup> Die Darstellung erfolgt hier nach Ramadanovic, *Time of Trauma* (2014), 7–11 ("unclaimed encounter" nach Cathy Caruth); 11–18 ("missed encounter" und "testimony" nach Shoshana Felman).

<sup>436</sup> Felman, Camus' *The Fall* (1992), 167.

<sup>437</sup> Es stammt vom griechischen Wort Trauma für eine von außen erlangte Verwunden. Geller, *Trauma* (2000), 261.

<sup>438</sup> Ramadanovic, *Time of Trauma* (2014), 15.

<sup>439</sup> Löwisch, *Trauma Begets Genealogy* (2015), 21.

<sup>440</sup> Ebd.

<sup>441</sup> Ebd.

kulturellen Formen jedoch auch befremdlich bis abstoßend wirken, da sie die Erfahrung einer Erfahrung "beyond analogy" wiedergeben.<sup>442</sup>

Für das Alte Testament wurde in den letzten Jahren vermehrt die Perspektive des "Traumas" herangezogen, um seine Schriften als Dokumente der Verarbeitung der als "traumatisch" gedeuteten Erfahrung des babylonischen Exils und seiner Nachwirkungen zu lesen.<sup>443</sup> Die multidisziplinären Zugänge zum Phänomen "Trauma" zeigen sich auch in den vielen unterschiedenen Lesarten, die diesen "hermeneutischen Schlüssel" anwenden, um die Texte und ihre Inhalte vor dem Horizont der Gegenwart, neu zu lesen.<sup>444</sup> Die Erkenntnisse der Traumawissenschaften fungieren als eine Art Linse, die aufbauend auf der Etablierung eines wissenschaftlichen Begriffs für eine Erfahrungskategorie namens "Trauma", einzelne Aspekte der alten Schriften, die bisher schwer einzuordnen waren (wie z.B. die Gewaltsprache von Ez), in neuem Licht erscheinen lassen, ohne dabei methodisch willkürlich zu verfahren. Es wird damit nicht versucht, psychologische Diagnosen für lang verstorbene Menschengruppen durch ihre Textzeugnisse zu erheben. Das im 20. Jahrhundert erworbene Wissen rund um die traumatische Natur von Erfahrungen wie Krieg, Zerstörung und Deportation, die auch direkt als das Thema des Buches Ezechiel genannt werden, wird herangezogen, um zu möglichen Erklärungen für "some of the books strange rhetoric and imagery"<sup>445</sup> zu gelangen.

Ruth Poser, die mit ihrer Schrift "Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur" den bisher umfangreichsten Versuch vorgelegt hat, das Ezechielbuch mithilfe literaturwissenschaftlicher Traumamodelle zu deuten, präsentiert in Anschluss an die Thesen von Ronald Granofsky zu "Trauma Novels" mögliche Merkmale und Kennzeichen von Trauma-bearbeitender Literatur.<sup>446</sup> Einige der genannten Elemente lassen sich auch auf den Text von Ez 16 übertragen. Dazu gehören die oft gewählte Form der Retrospektive, die Verwendung von Motiven, die "direkt oder indirekt mit biologischen Funktionen oder Entwicklungsphasen zu tun haben (z.B. Geburt, Wachstum, Sexualität, Tod),<sup>447</sup> das Motiv des "Fallens" oder des "Gefallenseins", die

---

<sup>442</sup> Ramadanovic, *Time of Trauma* (2014), 15.

<sup>443</sup> Überblicksweise sei für die Vielfalt der Zugänge hier auf den Band Becker/Dochhorn/Holt, *Trauma and Traumatization* (2014), passim, verwiesen.

<sup>444</sup> Poser, *Ezechielbuch* (2012), 4.

<sup>445</sup> Kelle, *Dealing with the Trauma* (2009), 470.

<sup>446</sup> Poser, *Ezechielbuch* (2012), 114–119.

<sup>447</sup> A.a.O., 117.

Umkehrung von Verständniskategorien, die verdeutlicht, dass traumatische Erlebnisse sich den normalen Verständnisprozessen entziehen.<sup>448</sup> Sehr erhellend ist an dieser Stelle der Hinweis darauf, dass (kollektive) Traumata "nach einer fiktionalen Antwort, die das Trauma (re-)inszeniere" streben, "damit es – sofern das überhaupt möglich ist – stufenweise überwunden bzw. integriert werden" kann.<sup>449</sup>

Auch Ez 16 wird vor dem Hintergrund dieser Überlegungen als eine solche "fiktionale Antwort" sichtbar, die als schriftliches Zeugnis für das Bemühen um die Deutung eines traumatischen Erlebnisses gelesen werden kann: So ist die Metaphorik an mehreren Stellen im Textverlauf durchlässig für historische Verortungen, die Ez 16 als Geschichtsrückblick erkennbar werden lassen. Die Biographie Jerusalems reflektiert die Geschichte des Volkes Israels bzw. des Landes Juda, was neben dem bereits Angeführten u.a. daran deutlich wird, dass die Aussetzung Jerusalems auf dem freien Feld und sein dortiges Aufwachsen auf die Exodustradition und die nomadische Zeit Israels in der Wüste anspielt, während die Zurückweisung durch die kanaanäischen Eltern auch als Hinweis auf die erzwungene Auswanderung der Familie Jakobs nach Ägypten aufgrund der Hungersnot in Kanaan verstanden werden kann (Gen 45,7; 50,20).<sup>450</sup> Gleichzeitig stellt der Text in einem außergewöhnlichen Maße die "biologischen Funktionen" bzw. die Körperlichkeit der metaphorischen Frau in den Vordergrund, ob nun in der Schilderung ihrer Geburt oder ihrer Sexualität. Vor allem die Schilderung letzterer zeigt Jerusalem als eine "gefallene Frau", die gängige Verständniskategorien von dem, was ein Mann\* und eine Frau\* zu sein und zu tun haben, auf den Kopf gestellt hat. Ihre Zerstörung wird durch eine Sprache geschildert, die in großer Nähe zur Schilderung kriegerischer Gewalt steht.

### 5.3.2. Die Rhetorik von Ez 16 im Lichte erlittener (Kriegs-)Gewalt

Die Erhellung des kriegerischen Hintergrundes der Metaphorik von Ez 16 und seine Erfassung als ein Text, der versucht, traumatisch Erlebtem einen Sinn abzugewinnen, hat in den an diese Einsichten anschließenden Auslegungen die Frage danach beflügelt, inwieweit diese Elemente auch für die historisch angenommene Hörer\*innenschaft relevant gewesen sein konnten: Stellte die Metaphorisierung des eigenen Volkes, des

---

<sup>448</sup> A.a.O. 118f.

<sup>449</sup> A. a. O., 119.

<sup>450</sup> Greenberg, Ezechiel 1–20 (2001), 324f.: "Gott schloß allein mit dem Volk, niemals mit der Stadt einen Bund. (...) Während der langen Phase der Knechtschaft in Ägypten blühte Israel auf und wuchs heran (...) und seine Entwicklung 'wie die Blumen des Feldes'" erinnert "an die Arbeit der Israeliten auf dem 'Feld' und Gottes Wundertaten gegen Ägypten, 'dem Feld von Zoan' [Ex 1,14; Ps 78,43]."

eigenen Landes im Bild einer unreinen, sexuell untreuen und zerstörten Frau auch für die Zuhörer\*innenschaft und die historischen Verfasser einen Weg dar, mit dem Erlebten umzugehen? Was konnte der rhetorische Sitz im Leben dieser "Symbolic Feminization" im Lichte der eigenen militärischen Niederlage gewesen sein, und worauf zielte sie?<sup>451</sup>

Hier lassen sich zum jetzigen Zeitpunkt drei unterschiedliche Deutungsrichtungen unterscheiden, die alle auf der Einsicht aufbauen, dass die "language of warfare" im historischen Umfeld des Ezechielbuches einen "gendered character" aufwies.<sup>452</sup> Bildliche und schriftliche Darstellungen dieser Zeit beschämten und drohten den männlichen, militärischen Gegnern damit, dass sie im Falle eines Vertragsbruches oder einer Niederlage zu "Frauen" gemacht würden.<sup>453</sup> Den Inhalt dieser Bildsprache ist mit dem Satz "To be conquered was to be emasculated,"<sup>454</sup> treffend wiedergegeben.

An diese Bildtradition schließe auch der Text von Ez 16 mit seiner Metaphorik an. Die Frage, an welcher sich die Deutungen dieses Hintergrundes aber nun unterscheiden, ist, welchen rhetorischen Sinn dieses Stilmittel aus der Sicht Ezechiels und seiner männlichen Zuhörer ergeben haben könnte. Wer sollte hier als weiblich personifiziert und damit als "emasculated", beschämt, von Gott bestraft und verachtet dargestellt werden? Ezechiel, die ihn umgebende Gemeinschaft der Exilierten, oder die Daheimgebliebenen in Juda?

Für Auslegerinnen\* wie Tamar S. Kamionwoski und Tracy M. Lemos richtet sich die Darstellung Judas im Bild der Frau Jerusalem an die Gemeinschaft der Exilierten selbst: Die Figur Ezechiel und die ihn umgebenden, ehemaligen Mitglieder der jüdischen Elite im babylonischen Exil hätten die Erfahrung, die als drohendes Element andere altorientalische und alttestamentliche Texte nur durchzieht, am eigenen

---

<sup>451</sup> Lapsley, *The Profiliation* (2017), 382.

<sup>452</sup> Ebd. Kelle, *Wartime Rhetoric* (2008), 105

<sup>453</sup> Ein hethitischer Vertragsfluch enthält u.a. die Androhung: "Whoever breaks these oaths..., let these oaths change him from a man into a woman. Let them change his troops into women, let them dress in the fashion of women and cover their heads with a length of cloth!" (Bergmann, *We Have Seen the Enemy* (2008), 135) In einem akkadischen Vertragstext, gefunden in Niniveh, wird die angedrohte Feminisierung sogar auf das Bild einer Prostituierten ausgeweitet: "8If Mati'lu sins against this treaty of Ashurnirai, king of Assyria, 9may Mati'lu become a prostitute and may his warriors become women. (...) 10Like prostitutes, may they receive their reward in the squares of the city." Zitiert nach Parpola, Simo/Watanabe, Kazuko: *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAAS 2), Helsinki 1988, 12, an dieser Stelle entnommen aus Bergmann, *We Have Seen the Enemy* (2008), 135. Anklänge an dieses Motivfeld finden sich im Alten Testament in Jes 19,16; Jer 50,37; Nah 3,13. A.a.O., 138–141. Zu den bildlichen Darstellungen siehe die Abbildungen in Chapman, *Sculpted Warriors* (2010), 12–14.

<sup>454</sup> Lapsley, *The Profiliation* (2017), 382.

Leibe erfahren: Dass Männer zu Frauen werden, indem sie militärisch besiegt sind.<sup>455</sup> Sie erlebten einen Umsturz der eigenen Weltordnung ins Chaos: Die Erfahrung des Exils, der Zerstörung Jerusalems (und 587/586 v.u.Z. auch des Tempels), und eine durch die Deportation und militärische Unterlegenheit ausgelöste "gender crisis."<sup>456</sup> Vor diesem Hintergrund drücke der Text von Ez 16 einen dieser traumatischen Erfahrung geschuldeten Selbsthass, ein Gefühl absoluter Beschämung darüber aus, was die Gruppe der Exilierten habe erleiden müssen.<sup>457</sup> Es herrsche eine Abscheu vor, die die männlichen Exilanten gegen sich selbst als "conquered men" empfunden hätten und die in der abwertenden Darstellung im Bild der metaphorischen Stadtfrau ihren Ausdruck findet.<sup>458</sup> Gleichzeitig wird dadurch aber auch eine theologische Lösung für die krisenhafte Situation angeboten: In Form des metaphorischen Geschichtsrückblicks soll der sich im Exil befindlichen Zuhörerschaft vermittelt werden, dass es ihr religiöses und politisches Verhalten war, das die erlittene beschämende Zerstörung über sie gebracht habe. Dieses findet ihren Ausdruck im Bild der Hurerei Jerusalems vor den Augen ihres Mannes und Bündnispartners, Gott. So wird die erlittene Niederlage und Zerstörung in den Strafabschnitten aber gleichzeitig als "justified shaming executed by the hand of Yahwe" vorgestellt, ausgeführt von "human agents", den ehemaligen Liebhabern Jerusalems, die auf die realen politischen Großmächte anspielen, durch deren Hand die Exilierten ihre reale Beschämung erlitten haben.<sup>459</sup> Gottes Ehre und seine Hoheit über den Verlauf der Geschichte, die als Glaubensinhalte durch die Erfahrung der Belagerung brüchig geworden waren, werden auf der Textebene wiederhergestellt, in der die Realität der beschämenden militärischen Niederlage ihren metaphorischen Ausdruck finden konnte. Das rhetorische Ziel der

---

<sup>455</sup> Kamionowski, *Gender Reversal* (2003), 132.

<sup>456</sup> Ebd.

<sup>457</sup> Lemos, *The Emasculation of Exile* (2011), 391.

<sup>458</sup> A.a.O., 389. Metaphorisches Sprechen stellt bis heute für direkte und indirekte Opfer kriegerisch(-sexueller) Gewalt oft die einzig mögliche Form dar, ihre Erlebnisse auszudrücken. Siehe dazu die Studie zum Welterleben bosnischer, junger Frauen, die im Zuge der Vergewaltigungen ihrer Mütter im Jugoslawienkrieg gezeugt wurden: Erjavec/Volčič, *Target* (2010), passim. Die Autorinnen der Studie hielten über die geführten und ausgewerteten Interviews fest: "During the analysis, we encountered much difficulty in trying to sum up the intense emotional pain experienced by the girls in short vignettes. The stories were not told coherently (...) However, we found that participants had a tendency to speak metaphorically. In this respect, metaphor analysis would provide us with a promising avenue for understanding the ways adolescents frame and make sense of the complex, painful feelings associated with their life situation." Im Rahmen ihrer Untersuchung wurde den Autorinnen klar, dass "the use of metaphors" für die jungen Frauen "the only possible articulation of painful situations" darstellte. Erjavec/Volčič, *Target* (2010), 528f.

<sup>459</sup> Lemos, *The Emasculation of Exile* (2011), 390. Für Lemos wird mit dieser Deutung auch klar, warum der "superior claim to masculinity by the Egyptians, the Assyrians, and the Babylonians" in den Texten von Ez 16 und 23 letztlich anerkannt und nicht hinterfragt wird.

Metaphorik von Ez 16 liegt also in der Überzeugung der Zuhörer\*innen, dass, obwohl sie selbst die Eroberung, sexuelle Gewalt und Beschämung des Exils erlebt haben, ihr Gott deshalb nicht verschwunden oder in seiner Macht gemindert wurde. Vielmehr war es Gott selbst, der diese Erfahrungen über sie gebracht hat.<sup>460</sup>

Eine andere Richtung schlägt Dalit Rom-Shiloni in ihrer Auslegung von Ez 16 ein: Sie deutet das Ezechielbuch als schriftliches Zeugnis einer Periode in der Geschichte Judas, innerhalb derer sich "two antagonistic Yahwistic communities" zu formieren begannen. Die eine Gruppe repräsentierte denjenigen Teil der jüdischen Bevölkerung, der auch nach den Deportationen in der Stadt Jerusalem und ihrer Umgebung ansässig blieb ("Those Who Remained"), während die andere aus der Gemeinschaft der Exilierten in Babylonien bestand, zu der auch die prophetische Figur Ezechiels gezählt wird. Beide Gruppen bemühten sich darum, sich theologisch als die rechtmäßigen Nachfolger des präexilischen Juda zu profilieren, und Ezechiel gilt innerhalb dieser Sichtweise als der Vordenker einer "Babylonian exilic ideology."<sup>461</sup> Während die Gruppe der in Babylonien Exilierten für Ezechiel seine "In-Group" sind, verstehe er Jerusalem und seine Bewohner\*innen als "Out-Group," deren Anspruch auf göttliche Erwählung und Schutz es zu delegitimieren gilt.<sup>462</sup> So versuche er im Geschichtsrückblick in Ez 16 auf metaphorische Weise eine separate Historie für das reale Jerusalem zu entwerfen, das für die im Land Juda Verbliebenen steht. Diesen wird mit der attestierten Herkunft aus dem Land der Kanaanäer, dem Vorwurf der massiven Bundesverletzungen und der Zerstörung in den Strafabschnitten nicht nur jegliche vergangene, positive Beziehung zu Gott abgesprochen, sondern auch jede zukünftig mögliche Form einer solchen. Stattdessen wird eine Zukunft und neues Land nur denjenigen gegeben werden, die sich schon jetzt im babylonischen Exil befinden, da Deportation und Exil selbst Elemente eines göttlichen Strafplans zur Umkehr eines auserwählten Teils des Volkes gewesen sei.<sup>463</sup> In Ez 16 spiegle sich also der Versuch

---

<sup>460</sup> Ebd.

<sup>461</sup> Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity* (2013), 139f.

<sup>462</sup> Damit unternimmt Rom-Shiloni, wenn auch mit anderen Begrifflichkeiten arbeitend, eine ähnlichen Interpretationsrichtung wie die in 5.1. vorgestellten diachronen Zugänge, die die Möglichkeit einer "gola-orientierten bzw. exilischen Redaktion" des Ezechielbuches am Ende des 6. Jh. v.u.Z. diskutieren. Siehe zur "gola-orientierten Redaktion" des Ezechielbuches z.B. die Einzelstudien in Pohlmann, *Ezechielstudien* (1992), passim (insb. 120–130).

<sup>463</sup> Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity* (2013), 156. 167f.. Rom-Shiloni liest Ez 16 mit Bezug auf Ez 20 und fasst beide Texte als den Versuche auf, "separate Histories" und "separate Futures for the Two Judean Communities" zu entwerfen. A.a.O., 156–169.

wieder, die Identität der Exilierten als Auserwählte zu stärken, indem abwertend auf die "Out-Group" in Juda verwiesen werde.

Ganz ähnlich sieht auch Brad E. Kelle in der Darstellung Jerusalems in Ez 16 keine Selbst-, sondern die Fremddeutung und Abwertung einer anderen Gruppe am Werk. Er beobachtet, dass prophetische Texte Städte dann als weiblich darstellen, wenn diese auf "cities that will be or have been destroyed" verweisen,<sup>464</sup> und diese zugleich meist als Personifikationen politischer Machtzentren fungieren (Ninive, Babylon, Samaria, Jerusalem, etc).<sup>465</sup> Vor dem Hintergrund kriegerischer Beschämungstaktiken würden diese Personifikationen als eine Form der "war-time critique of political rulers" erkennbar werden, in welchen die männlichen Eliten für die Zuhörer\*innen als "physically threatened and sexually violated females" dargestellt werden, um somit die Haltung und Sicht der Bevölkerung auf diese zu verändern.<sup>466</sup> Ez 16 sei damit Teil einer prophetisch-rhetorischen Tradition, die auf der anderen Seite Gott als losgelöst von dieser Elite porträtiert, was laut Kelle v.a. in einem historischen Umfeld provokant gewirkt haben musste, in dem politische Macht zumeist mit der Nähe göttlicher Präsenz konnotiert war.<sup>467</sup> Vor diesem Hintergrund werde die Metaphorik von Ez 16 als "a stunning critique of political power and political legitimization" erkennbar, die als eine Art "Diskursverschiebung" die Vorstellungswelt der Zuhörerschaft über die politischen Eliten transformiert, indem sie Gott als diese Gruppe verstoßend und in die Position der unterworfenen Frau verweisend vorstellt.<sup>468</sup> Die prophetische Metaphorisierung von Städten als weiblich, wie sie auch in Ez 16 vorliegt, stellt in dieser "populistischen Auslegung"<sup>469</sup> eine "doubly ironic critique of power and the powerful in the midst of situations of warfare and destruction, or 'wartime rhetoric.'"<sup>470</sup> dar: Ähnlich wie die Deutung von Rom-Shiloh schlägt also auch Brad E. Kelle vor, dass der Text von Ez 16 nicht eine Selbstdeutung angesichts des erlittenen Leids darstellt, sondern auf eine andere, außenstehende soziale Gruppe verweist, der die Schuld für die historischen Entwicklungen zu geben ist.

---

<sup>464</sup> Kelle, *Wartime Rhetoric* (2008), 100.

<sup>465</sup> A.a.O., 104.

<sup>466</sup> A.a.O., 107f.

<sup>467</sup> A.a.O., 109.

<sup>468</sup> Ebd.

<sup>469</sup> Kelle, *Wartime Rhetoric* (2008), 108.

<sup>470</sup> A.a.O., 110.

M.E. ist können diese Vorschläge zum rhetorischen Verständnis von Ez 16 als Bearbeitungsversuch der militärischen Niederlage von und Deportation aus Juda unter zwei Stichwörtern zusammengefasst und voneinander unterschieden werden: Als „Stabilisierung der eigenen Identität nach innen“ betrachten m.E. Ausleger\*innen wie Tracy Lemos und Tamar Kamionowski den Text von Ez 16. Das durch die Erfahrung des Exils brüchig gewordene Verständnis des eigenen Selbst, von dem Ezechiel und seine Mitexilierten betroffen waren, versuche sich durch die Projektion auf eine metaphorische Frauenfigur wieder zu konsolidieren. Diese Feminisierung beziehe sich auf historische Kriegspraktiken und stelle somit die Aufnahme des eigenen erfahrenen Leids der männlichen Bevölkerung Judas dar. Gleichzeitig biete sie durch die Einordnung in ein größeres Narrativ einer Geschichte mit Gott die Möglichkeit, hinter der Erfahrung des Chaos die Macht einer göttlichen Ordnung am Werke zu sehen: Die Exilierten seien zwar beschämt und "wie Frauen geworden", aber diese Beschämung war das Resultat des eigenen Tuns in der Heimat und des darauf reagierenden Wirkens der eigenen Gottheit. Dadurch erscheint die Macht Babyloniens, der man unterworfen worden war, auf der Textebene aber als eine gebrochene.

Die andere Auslegungsrichtung, die u.a. mit den Namen Rom-Shiloni und Kelle verbunden ist, versteht Ez 16 ebenfalls als den Versuch einer Stabilisierung der eigenen Identität in der Fremde. Diese erfolge aber nicht durch eine metaphorische Selbstdeutung als Frau durch die Exilierten, sondern agiere "nach außen": Diejenigen Teile der judäischen Bevölkerung, die im Heimatland geblieben waren, bzw. die politische Elite Jerusalems stehe hinter der Metapher der untreuen Stadtfrau Jerusalem. Indem diese als verwerfliche und zerstörte Frau gezeigt wird, hätten sich die Zuhörer\*innen Ezechiels in einer Rolle verstehen könnten, für die diese Frau bzw. der dahinterstehende Bevölkerungsanteil der/die „Andere“ ist. Die Schuld für das Untergehen des eigenen Landes liege dann aber nicht mehr in den eigenen Händen, sondern bei der in der Frauenfigur dargestellten gesellschaftlichen Gruppe.

Eine Entscheidung darüber, welche dieser beiden Auslegungsrichtungen als die historisch wahrscheinlichere zu verstehen ist, ist schwer zu treffen. Beide Argumentationswege lassen sich gut vor dem zeithistorischen Hintergrund des Textes verorten. Versteht man Ez 16 jedoch als einen Geschichtsrückblick, der Aufschluss darüber geben will, weshalb die historische Situation entstanden ist, vor welcher sich die Zuhörer\*innen befanden, dann können m.E. eventuell beide Lesarten des Textes bis

zu einem gewissen Grad miteinander verbunden werden: In der Geschichte zwischen Jerusalem/Juda und seiner Gottheit ist es laut Text zu einer Zerrüttung des gemeinsamen Verhältnisses gekommen, und die Schuld dafür wird bei der die menschliche Seite repräsentierenden Stadtfrau verortet. In diese Geschichte waren jedoch m.E. beide, sowohl jene, die im Land blieben, als auch jene, die deportiert wurden, verstrickt. Der Text kann so als eine versuchte Selbstdeutung des eigenen Schicksals gelesen werden, die der erlittenen Katastrophe den "Charakter des plötzlich Hereingebrochenen und des ganz Anderen" nimmt.<sup>471</sup> Mit ihrer Fokussierung auf das königliche Jerusalem, das politische Allianzen eingeht, wird die Stadtfraumetaphorik aber auch durchlässig für die Ansprache männlicher politischer Verantwortlicher, die sich durch die eigene Erfahrung von kriegsbedingter "Feminisierung" in diesem Bild wiedererkennen können.<sup>472</sup> Dies könnte sich sowohl an die Mitglieder der ehemaligen Elite im Exil als auch gegen die weiterhin in Juda wirkende Führungsschicht gerichtet haben, nämlich als eine Kritik an jedem weiteren Tun, das sich im hier vorgestellten Sinne als "Hurerei" verstehen ließe.

Auffällig ist, dass die hier besprochenen Vorschläge zur Auslegung von Ez 16 als einem Text, der einem traumatischen Geschehen eine Deutung zu geben versucht, sich zumeist nur auf den Abschnitt I. (V1-43) beziehen.<sup>473</sup> So hält Poser fest, dass zwar auch Abschnitt II. und III. Elemente enthielten, welche sich traumatheoretisch betrachten ließen, wie das Motiv der Scham,<sup>474</sup> jedoch lägen die wesentlichen Elemente der Metaphorik bereits in Abschnitt I. vor, sodass dieser favorisiert werde. Kamionowski scheidet Abschnitt II. und III. zu einem großen Teil aus ihren Betrachtungen aus, da diese in sich thematische Verschiebungen enthielten, die nicht zu dem in Abschnitt I. geschilderten passten und deshalb nicht den Fokus ihrer Auslegung darstellten.<sup>475</sup>

M.E. liegt in diesen Ausscheidungen von Abschnitt II. und III. eine implizite diachrone Argumentationsweise vor, die sich in den sonst eher synchron ausgerichteten Lesarten niederschlägt: Abschnitt II. und III. gelten als historisch später als Abschnitt I. entstandene Fortschreibungen, die in sich u.a. keine erkennbaren Durchlässigkeiten für

---

<sup>471</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 406.

<sup>472</sup> A.a.O., 408.

<sup>473</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 372. Kamionowski, Gender Reversal (2003), 92 (Anm.1). Rom-Shiloni, Exclusive Inclusivity (2013), 157.

<sup>474</sup> Poser, Ezechielbuch (2012), 372.

<sup>475</sup> Kamionowski, Gender Reversal (2003), 92 (Anm.1).

Deutungen vor einem direkten kriegerischen Hintergrund zeigen, sondern viel eher die bereits in Abschnitt I. aufgenommenen Thematiken auf einer theologischen Reflexionsebene (Scham, neuer Bund) weiterspinnen. Vor diesem Hintergrund werden sie in den erwähnten Eingrenzungen nicht als direkte Verarbeitungsversuche einer traumatischen Erfahrung verstanden und deshalb nicht in die Reflexion mit einbezogen. Aber kann der traumatheoretisch geschulte Blick auf Ez 16 nicht auch etwas zur Erhellung des Verständnisses von Abschnitt II. und Abschnitt III. beitragen? Könnten die "different redactional layers (...), text passages from different times" nicht auch als das Resultat "of different attempts to cope with the past traumatic events of 597 and 587 BCE and the developments in Jerusalem/Judah after them" gelesen werden?<sup>476</sup>

#### 5.4. Ez 16 zwischen *traumatic recall* und *narrative memory*?

Mit seinem Hinweis auf die Möglichkeit, einzelne Textschichten, bzw. in Bezug auf Ez 16 die unterschiedlichen Abschnitte, die verschiedenen Entstehungszeiten zugeordnet werden, als von einander unterscheidbare Versuche des Umgangs mit einem vergangenen traumatischen Ereignis' zu lesen, hat Karl-Friedrich Pohlmann m.E. auf eine wichtige Brücke hingewiesen, auf die auch kulturwissenschaftliche Traumatheorien des 20. und 21. Jahrhunderts verweisen: die Vermittlung zwischen dem Trauma und den sich daran anschließenden Weisen der kulturellen Verarbeitung durch Erinnerung.

Die Herausforderung, mit kollektiv erlittenen Traumata wie Völkermord und Vertreibung umzugehen, erzeugt in den betroffenen Gemeinschaften einen "strong impuls towards the institution of memory", einen Drang nach der Etablierung von Erinnerungsmodi, innerhalb derer das Erlebte thematisiert werden kann.<sup>477</sup> Die Untersuchung dieser Erinnerungsformen sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung von kultureller Identität, persönlicher und kollektiver Geschichtssicht, Kunst und Wissenschaft steht im Vordergrund von Zugängen, die die langfristigen Auswirkungen von kollektiv erlittenen Traumata auf die nachfolgenden Generationen untersuchen.<sup>478</sup> Diese Reflexionsperspektiven werden unter dem Stichwort des "kulturellen Gedächtnisses"/"Cultural Memory" zusammengefasst, wobei dieser relativ breit

---

<sup>476</sup> Pohlmann, Ezekiel (2017), 13.

<sup>477</sup> Löwisch, Trauma Begets Genealogy (2015), 22.

<sup>478</sup> Geller, Trauma (2000), 261.

gefasste Begriff es vermag, in sich die Analyse vieler verschiedener Phänomene und disziplinärer Zugänge zu vereinen.<sup>479</sup> Ohne an dieser Stelle zu tief auf die breitgefächerte Diskussion eingehen zu können, stehen die folgenden Ausführungen unter dem Vorzeichen der Definition von "Cultural Memory" durch die amerikanischen Literaturwissenschaftlerinnen Marianne Hirsch und Valerie Smith:

"*cultural memory* is (...) an act in the present by which individuals and groups constitute their identities by recalling a shared past on the basis of common, and therefore often contested, norms, conventions, and practices. (...)"<sup>480</sup>

Vor allem die sogenannten *holocaust studies*, die sich mit der (künstlerischen) Aufnahme des erlittenen Leids durch die nachfolgenden Generationen beschäftigt, hat in Bezug auf die Formung des *cultural memory* auf eine wichtige Unterscheidung hingewiesen: Die Rolle der ersten, unmittelbar von dem traumatischen Erlebnis betroffenen Generation bei der Formung der kulturellen Erinnerung an dieses lässt sich als eine *first personhood* beschreiben lässt, die allein durch ihr (Er-)Leben das Trauma bezeugt. Ihre Schilderungen und auch ihr Leben selbst sind noch oft vom Charakter des *traumatic recall* (Cathy Caruth) bestimmt: Das unbegreifliche, vergangene Erlebte schiebt sich immer wieder in die Gegenwart dieser, bestimmt ihr Erzählen oder aber auch das Nicht-Erzählen-Können.<sup>481</sup> Die anschließenden Generationen und Nachkommen nehmen als Gegenüber eine *second personhood* ein: Sie bezeugen das Erlebte über das Ableben der ersten Generation hinaus und sichern seine Erinnerung durch das Erzeugnis von kulturellen Artefakten.<sup>482</sup> Die Rolle der *second personhood* ist eine aktive, da das "listening and retelling, especially in the case of individual or cultural trauma" zugleich Empathie und Distanz erfordert, die Unterscheidung treffen zu können, sagen zu können "das hätte mir zustoßen können", und gleichzeitig zu wissen, "dass es mir nicht zugestoßen ist."<sup>483</sup> Mieke Bal sieht den Charakter der Erzeugnisse, die aus der Übernahme der *second personhood* entstehen, nicht mehr vom *traumatic recall* bestimmt. Viel eher tendieren diese zunehmend zum Aufbau einer

---

<sup>479</sup> Zum Überblick über die Entwicklung des Begriffes und die unterschiedlichen Perspektiven u.a. von Jan und Aleida Assmann und Mieke Bal siehe Löwisch, *Trauma Begets Genealogy* (2015), 22–25.

<sup>480</sup> Hirsch/Smith, *Feminism and Cultural Memory* (2002), 5.

<sup>481</sup> Löwisch, *Trauma Begets Genealogy* (2015), 32.

<sup>482</sup> A.a.O., 33.

<sup>483</sup> Hirsch/Smith, *Feminism and Cultural Memory* (2002), 10.

*narrative memory*: Diese Erinnerungen sind bereits "erzählbar", sie versuchen, die Dimensionen des Erlebten für die Gegenwart zu übersetzen.<sup>484</sup>

Aufbauend auf der Unterscheidung zwischen *first* und *second personhood* setze sich in der kulturell und transgenerationalen Verarbeitung von kollektivem Traumatata ein Prozess in Gange, in dem die kulturell vermittelte Erinnerung an das Geschehene also neue Formen annehmen kann. Durch die Weitergabe der Erinnerung an das Erlebte, vermittelt durch verschiedene Technologien und Medien, entstehen kulturelle Formen von "Acts of Memory" bzw. *memory acts*, die das Vergangene in einer geordnet erscheinenden Form in die Gegenwart bringen.<sup>485</sup> Solche *memory acts* können viele unterschiedliche Formen annehmen, die von den an ihrer Ausführung Beteiligten und dem Kontext, in welchem sie erscheinen, abhängig sind: Politische Großveranstaltungen, welche die Stärkung nationalistischer Gefühle durch die Erinnerung an vergangene Traumata unterstützen, finden hier ebenso ihren Platz wie die Erzeugung literarischer Texte, die sich mit der Familie beschäftigen und in diesem intimen Rahmen versuchen, den eigenen Platz in der Geschichte zu finden.<sup>486</sup>

Mit dem sich vergrößernden Zeitabstand und dem Ableben jener, die unmittelbar betroffen waren, vergrößert sich die Rolle der *Mediation* innerhalb der *memory acts*: Das bedeutet, dass zwischen dem Zeugnis jener, welche das Trauma am eigenen Leib erlebt haben, und jenem der nachfolgenden Generationen eine Lücke besteht, die überwunden werden muss. In der Formung von kultureller Erinnerung bedarf es also einer "mediation between the subject who experienced the trauma and the present reader or viewer."<sup>487</sup> Diese *Mediation* bzw. Verbindung zwischen den beiden Zeitebenen gelingt dadurch, dass der\*die gegenwärtige Leser\*in oder Betrachter\*in des kulturellen Zeugnisses des Traumas selbst aktiv die Rolle der *second personhood* übernimmt, also aktiv und empathisch die traumatische Erfahrung reflektiert und daran anschließend wieder selbst, durch die mögliche Etablierung eigener *memory acts* in Form von Texten o.ä., weitere "Mediatoren" für Nachkommende erzeugt. Diese Formen der *Mediation* sind aber gebunden an die vorgegeben soziokulturellen Rahmungen, innerhalb derer sie geschehen, und können von dort aus neues kulturelles Wissen und Anforderungen für die gegenwärtige Generation erzeugen, wie zB. in dem

---

<sup>484</sup> Löwisch, *Trauma Begets Genealogy* (2015), 31f.

<sup>485</sup> Hirsch/Smith, *Feminism and Cultural Memory* (2002), 5.

<sup>486</sup> Löwisch, *Trauma Begets Genealogy* (2015), 36.

<sup>487</sup> A.a.O., 39.

Aufruf, sich mit gegenwärtig unter traumatischen Erfahrungen wie Völkermord oder Vertreibung Leidenden aktiv zu solidarisieren.<sup>488</sup>

Soweit nur in aller Kürze zu dem weiten theoretischen Feld der Vermittlung zwischen traumatischen Erfahrungen und kulturellen Gedächtnisformen. M.E. kann diese traumatheoretisch inspirierte Perspektive auch auf eine Auslegung von Ez 16 im Gesamten, und nicht nur für Abschnitt I., fruchtbar gemacht werden: Versteht man V1–43 als eine frühere, in größerer zeitlicher Nähe zu der unmittelbaren Erfahrung des Krieges und der Deportation verfassten Textschicht, so kann man einzelne seiner Elemente vor dem Hintergrund der *first personhood* als eine literarische Form des *traumatic recalls* sichtbar machen. Die starke Fokussierung auf das Thema Geschlecht und Sexualität, die repetitive Sprache und die Durchlässigkeit der Metaphorik für die Schilderung von exzessiver Kriegsgewalt in den V35–43 wären vor diesem Hintergrund verständlich. Zum selben Zeitpunkt zeigt sich mit der Einordnung des metaphorisch Geschilderten in einen narrativ geformten Geschichtsrückblick bereits ein Schritt der Deutung in Richtung *narrative memory*: Es wird eine theologische Ordnung angeboten, innerhalb derer das Erlebte verstanden werden kann. Das Ende in V43 mit der Perspektive der vollkommenen Zerstörung bietet aber eben nicht viel mehr als ein mögliches Verstehen des Leides. Seine anscheinende Endgültigkeit wird dadurch aber nicht aufgehoben.

Abschnitt II. und III. als zeitlich später zu Abschnitt I. entstandene Textkomplexe ließen sich mit dem vorgestellten Referenzrahmen aus den traumaorientierten Literaturwissenschaften als Zeugnisse einer zeitlich nachgeordneten *second personhood* verstehen: Sie nehmen bereits in Abschnitt I. aufgenommene Elemente der *narrative memory*, die biographische Einordnung einer Stadtgeschichte (Abschnitt II.), den Bund als historisch-theologisches Verhältnis zwischen Gott und Volk (Abschnitt III.), auf und führen sie in ihren Fortschreibungen weiter. Sie versehen sie mit ihren eigenen thematischen Referenzrahmen (neues Leitwort Scham/Beschämung in Abschnitt II.+III.), um das historische Ereignis verstehbar zu machen. Die Metaphorik in diesen Textteilen ist an keiner Stelle mehr so durchlässig für das Erleben kriegerischer Gewalt wie noch in Abschnitt I., sondern bewegt sich eher auf einer theologisch-reflexiven Ebene. Gerade durch die neu eingeführten Reflexionsrahmen (Scham) wird in diesen Textabschnitten aber auch etwas möglich, was im Abschnitt I.

---

<sup>488</sup> Ebd.

noch unmöglich erschien: ein neuer Bund und die Wiederherstellung Jerusalems, mit  
der der Text endet.

## 6. Abschließende Überlegungen

"Geschichte ist, wenn es plötzlich keine Menschen mehr gibt, die man fragen kann, sondern nur noch Quellen. Ich hatte niemanden mehr, den ich hätte fragen können, der sich an diese Zeit noch erinnern konnte. Was mir blieb: Erinnerungsfetzen, zweifelhafte Notizen und Dokumente in fernen Archiven."<sup>489</sup>

So eröffnet die Schriftstellerin Katja Petrowskaja in ihrem Roman "Vielleicht Esther" den Beginn ihrer Suche nach der Geschichte ihrer jüdischen Familie im Zweiten Weltkrieg. In eindrücklicher Schärfe beschreibt sie den zeitlichen Abstand, der sich zwischen dem Ereignis, das ihre Familie für immer verändert hat, und ihrem eigenen Leben auftut und den sie durch ihre Nachforschungen zu schließen versucht.

Zwischen dem Text von Ez 16 und heutigen Leser\*innen bestehen mehrere Gräben, die zu überwinden sind: Er bezieht sich auf Ereignisse, die vor einer langen Zeit geschehen sind. Er versucht eine Erfahrung - und das mit dieser einhergehende Leid - zu verstehen, die nicht unmittelbar unsere ist. Er deutet mithilfe von Bildern und Verständniskategorien, die heute nicht nur fremd, sondern in ihrer Brutalität und in ihrer gewalttätigen Festschreibung von *gender*-Rollen geradezu erschreckend und abstoßend wirken.

In dieser Arbeit wurden verschiedene Wege untersucht, diese Gräben zu überwinden. Ez 16 sollte als ein Text dargestellt werden, der durch bestimmte metaphorische Zuschreibungen an eine imaginäre Frauengestalt versucht, Erlebtes begreifbar zu machen. Dafür wurde auf unterschiedliche metaphortheoretische Ansätze aus der näheren Vergangenheit zurückgegriffen, die sich nicht an jeder Stelle als passender Schlüssel erwiesen. Sprachliche Verbindungen und Hinweise auf konkrete historische Ereignisse wurden in seinem Erzählverlauf aufgezeigt, um die spezifische historische Verortung des Textes zu erklären. Zuletzt wurden verschiedene interpretatorische Linsen auf dieses Buchkapitel gerichtet, um sein Anliegen, aber auch seine bleibenden Problematiken für heute sichtbar werden zu lassen.

Dennoch bleibt der Text von Ez 16 von einer Fremdheit bestimmt, die sich nicht glätten, nicht wegwischen lässt und die es auch offen zu benennen gilt. In seiner Darstellung der metaphorischen Frau Jerusalem wird ein Weltbild transportiert, das Männlichkeit mit Stärke, Aggression, Macht und ausgeübter Gewalt assoziiert,

---

<sup>489</sup> Petrowskaja, *Vielleicht Esther* (2014), 30.

während Weiblichkeit nur in einer devoten, passiven Ausprägung akzeptabel erscheint. Würde diese metaphorische Ebene auf die Sicht realer Frauengestalten übertragen, so könnte Ez 16 als ein Text gelesen werden, der Dominanz und Gewalt gegen Frauen letztlich göttlich legitimiert.

Ez 16 als ein Stück Traumaliteratur zu lesen, vermag es bis zu einem gewissen Grad, die Bildsprache vor einem gegenwärtigen Verständnishorizont begreifbar zu machen. Er wird als ein Text erkennbar, der seine Antwort auf eine krisenhafte Zeit zu geben versucht, die sich auch noch in seinen späteren "Fortschreibungen"<sup>490</sup> niederschlägt. Auch wenn die vorgestellte Geschichtsdeutung in Ez 16 heute nicht mehr unmittelbar nachzuvollziehen ist,<sup>491</sup> wird darin jedoch auch für gegenwärtige Leser\*innen eine menschliche Erfahrungsdimension sichtbar, die den Text trotz aller Entfernung mit der Gegenwart verbindet: Der Versuch, eigenes Erleben im Angesicht verheerender Ereignisse zu verorten.

---

<sup>490</sup> Gemeint sind die V44–58 (Abschnitt II.) und V59–63 (Abschnitt III).

<sup>491</sup> Siehe das eindrückliche Zitat von Patton, *Should our Sister* (2000), 229: "The excessive violence does not arise from the pen of a male author sitting safely in his office and affected only intellectually by the fall of his city. It is told from the perspective of a once-elite member of society who has been dragged off in chains to an unclean land, who sits powerless, 'dumb', as his nation is destroyed and his world turned upside down."

## LITERATURVERZEICHNIS<sup>492</sup>

### *PRIMÄRLITERATUR*

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTIENSIA. Hg. von Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, Stuttgart <sup>5</sup>1997.

PETROWSKAJA, Katja: Vielleicht Esther. Geschichten, Berlin 2014.

SPERBER, Manès: Mein Judesein, in: Ders.: Churban oder Die unfaßbare Gewissheit, Wien 1979, 43–65.

WEIPPERT, Manfred: Historisches Textbuch zum Alten Testament (GAT 10), Göttingen 2010.

### *HILFSMITTEL*

GESENIUS, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Göttingen/Heidelberg <sup>17</sup>1962.

### *INTERNETQUELLEN*

#Female Pleasure. Fünf Kulturen, Fünf Frauen, Eine Geschichte. Presseheft zum Film von Barbara Miller, abrufbar unter: <https://static1.squarespace.com/static/5b432cd996d4557961ed4042/t/5b633c99758d46547f59d3f7/1533230307262/Presseheft+%23FEMALE+PLEASURE+Locarno+Final+Website.pdf> (letzter Abruf: 28.12.2018).

Hass gegen Frauen im Netz, abrufbar unter: <https://www.frauenrechte.de/online/index.php/presse/aktuelle-nachrichten/aktuelles-zu-frauenrechten-allgemein/2176-hass-gegen-frauen-im-netz> (letzter Abruf: 10.01.2019).

KUCHLER, Barbara: Totaler Krieg gegen die Familie, abrufbar unter: <https://www.zeit.de/kultur/2018-12/vergewaltigungen-kriegswaffe-nobelpreis-gesellschaft-kriegsfuehrung> (letzter Abruf: 03.01.2019).

STRICK, Jasna: Strategien im Umgang mit Anti-Feminismus. Hate Speech im Internet, Vortrag auf der Tagung: "Gegner\*innenaufklärung–Informationen und Analysen zu Anti-Feminismus" im Gunda-Werner-Institut in der Heinrich-Böll-Stiftung am 31.05.2016, abrufbar unter: [http://www.gwi-boell.de/sites/default/files/uploads/2016/08/input\\_hatespeech\\_jasna\\_strick.pdf](http://www.gwi-boell.de/sites/default/files/uploads/2016/08/input_hatespeech_jasna_strick.pdf) (letzter Abruf: 11.01.2019)

### *SEKUNDÄRLITERATUR*

AHN, John: Ezekiel 15. A מִשַׁל, in: Boda, Mark J./Ames, Frank Ritzel (u.a). (Hg.): The Prophets Speak on Forced Migration (SBL.AIL 21), Atlanta 2015, 101–119.

ARISTOTELES: Werke in deutscher Übersetzung 5. Poetik. Übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt, Berlin 2009.

---

<sup>492</sup> Alle genannten Abkürzungen erfolgten, wenn möglich, nach: Redaktion der RGG4: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG4, Stuttgart/Tübingen 2007.

BALDAUF, Christa: Sprachliche Evidenz metaphorischer Konzeptualisierung. Probleme und Perspektiven der kognitivistischen Metaphertheorie im Anschluss an George Lakoff und Mark Johnson, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen* (Übergänge 38), München 2000, 117–132.

BAIL, Ulrike: *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998.

BAUMANN, Gerlinde: *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern* (SBS 185), Stuttgart 2000.

DIES.: *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006.

BEARD, Mary: *Frauen & Macht. Ein Manifest*, Frankfurt a.M. 2018.

BECKER, Eve-Marie: "Trauma Studies" and Exegesis. Challenges, Limits and Prospects, in: Dies./Dochhorn, Jan/Holt, Else K. (Hg.): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANt 2), Göttingen 2014, 15–29.

DIES./DOCHHORN, Jan/HOLT, Else K. (Hg.): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANt 2), Göttingen 2014.

BERGMANN, Claudia D.: "We Have Seen the Enemy, and He is Only a 'She'". The Portrayal of Warriors as Women, in: Kelle, Brad E./Ames, Frank Ritchel (Hg.): *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (SBL.SS 42), Atlanta 2008, 129–142.

BERLEJUNG, Angelika: *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels*, in: Gertz, Jan Christian (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen<sup>5</sup> 2016, 59–192.

BLACK, Max: *Die Metapher*, in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt<sup>2</sup> 1996, 55–79.

BLOCK, Daniel I.: *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* (NIC.OT), Grand Rapids 1997.

BRETTLER, Marc Zvi: *God is King. Understanding an Israelite Metaphor* (JSOT 76), Sheffield 1989.

CHAPMAN, Cynthia R.: *Sculpted Warriors. Sexuality and the Sacred in the Depiction of Warfare in the Assyrian Palace Reliefs and in Ezekiel 23,14–17*, in: O'Brien, Julia M./Franke, Chris (Hg.): *The Aesthetics of Violence in the Prophets* (LHBOTS 517), New York/London 2010, 1–17.

COGAN, Morton: *A Technical Term for Exposure*, in: JNES, 27. Jg., 1968, 133–135.

- CONNELL, Raewyn: Die Frage des Geschlechts, in: Dies.: Gender. Herausgegeben von Ilse Lenz und Michael Meuser (Geschlecht und Gesellschaft 53), Wiesbaden 2013, 17–30.
- DAY, Linda: Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16, in: *Bibl.Interpr.*, 8. Jg., 2000, 205-230.
- DAY, Peggy L.: The Bitch Had It Coming To Her. Rhetoric and Interpretation in Ezekiel 16, in: *Bibl.Interpr.*, 8. Jg., 2000, 231-254.
- DIES.: Jerusalem's Imagined Demise. Death of a Metaphor in Ezekiel XVI, in: *VT*, 50. Jg., 2000, 285–309.
- DIES.: A Prostitute Unlike Women. Whoring as Metaphoric Vehicle for Foreign Alliances, in: Kelle, Brad E./Moore, Megan Bishop (Hg.): *Israel's Prophets and Israel's Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes (LHBOTS 446)*, New York 2006, 167–173.
- DEBATIN, Bernhard: *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung (Grundlagen der Kommunikation und Kognition)*, Berlin 1995.
- ERJAVEC, Karmen/VOLČIČ, Zara: "Target", "Cancer" and "Warrior". Exploring Painful Metaphors of Self-Presentation Used by Girls Born of War Rape, in: *Discourse & Society*, 21. Jg., 2010, 524–543.
- ERLANDSSON, Seth: Art. "זָנָה", in: *ThWAT II*, Stuttgart (u.a.) 1977, 612–619.
- EXUM, J. Cheryl: *Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*, Sheffield 1996.
- DIES.: Prophetic Pornography Revisited, in: Thelle, Rannfrid I./Stordalen, Terje/Richardson, Mervyn E.J. (Hg.): *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History. Essays in Honour of Hans M. Barstad (VT.S 168)*, Leiden 2015, 121–139.
- FAUCONNIER, Gilles/TURNER, Mark: *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002.
- DIES.: Polysemy and Conceptual Blending, in: Nerlich, Brigitte/Todd, Zazie u.a. (Hg.): *Polysemy. Flexible Patterns of Meaning in Mind and Language*, (Trends in Linguistics 142), Berlin 2003, 79–94.
- FELMAN, Shoshana: Camus' *The Fall*, or the Betrayal of the Witness, in: Dies./Laub, Dori: *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York 1992, 165–203.
- FOHRER, Georg: *Ezechiel (HAT I/13)*, Tübingen 1955.
- GALAMBUSH, Julie: *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife (SBL.DS 130)*, Atlanta (Ga) 1992.

- GARBER JR., David G.: Traumatizing Ezekiel, the Exilic Prophet, in: Ellens, J. Harold/Rollins, Wayne G. (Hg.): *Psychology and the Bible. A New Way to Read the Scriptures. Volume 2. From Genesis to Apocalyptic Vision*, Westport (Conn.)/London 2004, 215–235.
- GELLER, Jay: Trauma, in: Adam, A.K.M. (Hg.): *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, St. Louis (Mi) 2000, 261–267.
- GORDON, Pamela/WASHINGTON, Harold C.: Rape as a Military Metaphor in the Hebrew Bible, in: Brenner, Athalya (Hg.): *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, Sheffield 1995, 308–325.
- GREENBERG, Moshe: *Ezechiel 1–20 (HThKAT)*, Freiburg i.Br. (u.a.) 2001.
- GROHMANN, Marianne: Exil. Ein Narrativ der Hebräischen Bibel in europäischen Diskursen, in: Appel, Kurt/Guanzini, Isabella (Hg.): *Europa mit oder ohne Religion? II. Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa*, Göttingen 2016, 95–107.
- HANDL, Sandra /SCHMID, Hans-Jörg (Hg.): *Windows to the Mind. Metaphor, Metonymy and Conceptual Blending (Cognitive Linguistics Research 48)*, Berlin u.a. 2011.
- HAVERKAMP, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*, Darmstadt <sup>2</sup>1996.
- HÄUSL, Maria: *Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (HBS 37)*, Freiburg i.Br. 2003.
- HIRSCH, Marianne/SMITH, Valerie: *Feminism and Cultural Memory. An Introduction*, in: *Signs*, 28. Jg. (Gender and Cultural Memory Special), 2002, 1–19.
- HOSSFELD, Frank-Lothar: *Das Buch Ezechiel*, in: Zenger, Erich/Frevel, Christian (u.a.) (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart <sup>9</sup>2016, 599–617.
- HUBER, Christoph: *Art. Personifikation*, in: *RLW*, Bd. 3, Berlin <sup>3</sup>2007, 53–55.
- JOST, Renate/SEIFERT, Elke: *Das Buch Ezechiel. Männerprophetie mit weiblichen Bildern*, in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.): *Kompodium Feministische Auslegung*, Gütersloh 1998, 278–290.
- JOYCE, Paul M.: *Ezekiel. A Commentary (LHBOTS 482)*, New York/London 2007.
- KAMIONKOWSKI, S. Tamar: *Gender Reversal and Cosmic Chaos. A Study in the Book of Ezekiel (JSOT.S 368)*, Sheffield 2003.
- KEEL, Othmar: *Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte*, Göttingen <sup>2</sup>2014.
- KELLE, Brad E.: *Ancient Israel at War. 853–586 BC (Essential Histories 67)*, Oxford (u.a.) 2007.

- DERS.: Wartime Rhetoric. Prophetic Metaphorization of Cities as Female, in: Ders./Ames, Frank Ritchel (Hg.): *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (SBL.SS 42), Atlanta 2008, 95–111.
- DERS.: Dealing with the Trauma of Defeat. The Rhetoric of the Devastation and Rejuvenation of Nature in Ezekiel, in: *JBL*, 128. Jg., 2009, 469–490.
- KRUSE, Jan/BIESEL, Kay/SCHMIEDER, Christian: *Metaphernanalyse. Ein rekonstruktiver Ansatz*, Wiesbaden 2011.
- LAKOFF, George/JOHNSON, Mark: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Heidelberg <sup>3</sup>2003.
- LEMONS, Tracy M.: The Emasculation of Exile. Hypermasculinity and Feminization in the Book of Ezekiel, in: Kelle, Brad E./Ritchel Ames, Frank/ Wright, Jacob L. (Hg.): *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts* (SBL.AIL 10), Atlanta 2011, 377–393.
- LAPSLEY, Jaqueline E.: *Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel* (BZAW 301), Berlin (u.a.) 2000.
- DIES.: Shame and Self-Knowledge: The Positive Role of Shame in Ezekiel's View of the Moral Self, in: Odell, Margaret S./Strong, John T. (Hg.): *The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspectives* (SBL.SS 9), Atlanta 2000, 143–173.
- DIES.: The Proliferation of Grotesque Bodies in Ezekiel: The Case of Ezekiel 23, in: Tooman, William A./Barter, Penelope (Hg.): *Ezekiel. Current Debates and Future Directions* (FAT 112), Tübingen 2017, 377–390.
- LIEBERT, Wolf-Andreas: *Metaphernforschung*, in: Fix, Ulla (Hg.): *Rhetorik und Stilistik. Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung*. 1. Halbband, Berlin 2008, 743–757.
- LÖWISCH, Ingeborg: *Trauma Begets Genealogy. Gender and Memory in Chronicles* (Bible in the Modern World 66), Sheffield 2015.
- LUNDHAUG, Hugo: Conceptual Blending in the Exegesis on the Soul, in: Luomanen, Petri/Pyysiäinen, Ilkka/Uro, Risto (Hg.): *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science* (Bibl.Interpr.S 89), Leiden (u.a.) 2007, 141–160.
- MAGDALENE, Rachel F.: Ancient Near Eastern Treaty-Curses and the Ultimate Texts of Terror. A Study of the Language of Divine Sexual Abuse in the Prophetic Corpus, in: Brenner, Athalya (Hg.): *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, Sheffield 1995, 326–352.
- MAIER, Christl M.: Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16. Zur Verwendung und Funktion einer biblischen Metapher, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.): *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, Stuttgart 1994, 85–105.

DIES.: Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space and the Sacred in Ancient Israel, Minneapolis 2008.

DIES.: Die Biographie der heiligen Stadt. Jerusalem im Wandel der alttestamentlichen Überlieferung, in: *EvTh*, 70. Jg., 2010, 164–178.

DIES.: Von Worten, die Körper formen, und Kleidern, die Leute machen. Beobachtungen zur Konzeption von Körper und Geschlecht im Alten Testament, in: *EvTh*, 78. Jg., 2018, 5–18.

MALUL, Meir: Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents. A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16:1-7, in: *JSOT*, 46. Jg., 1990, 97–126.

MEURER, Paul: So what's the Meta for? Zur "Epistemologie des Heiligen" in Anknüpfungen an Paul Ricoeur und Gregory Bateson, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen (Übergänge 38)*, München 2000, 133–148.

MEYERS, Carol: Engendering Ezekiel. Female Figures Reconsidered, in: Cohen, Chaim (u.a.) (Hg.): *Birkat Shalom. Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday. Volume 1*, Winona Lake 2008, 281–297.

NIEHR, Herbert: Art. "עָרָה", in: *ThWAT VI*, Stuttgart (u.a.) 1989, 369–375.

OSKUI, Daniel: Der Stoff, aus dem Metaphern sind. Zur Textualität zwischen Bild und Begriff bei Aristoteles, Ricoeur, Aldrich und Merleau-Ponty, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen (Übergänge 38)*, München 2000, 91–116.

PATTON, Corrine L.: "Should Our Sister Be Treated Like a Whore?" A Response to Feminist Critiques of Ezekiel 23, in: Odell, Margaret S./Strong, John T. (Hg.): *The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspectives (SBL.SS 9)*, Atlanta 2000, 221–238.

PEIL, Dietmar: Metaphernkomplex, in: *RLW*, Bd. 2, Berlin <sup>3</sup>2007, 576–578.

PETTER, Donna Lee: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments (OBO 246)*, Fribourg (u.a.) 2011.

POHLMANN, Karl-Friedrich: *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten (BZAW 202)*, Berlin/New York 1992.

DERS.: *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 1–19 (ATD 22,1)*, Göttingen 1996.

DERS.: Ezekiel. New Directions and Current Debates, in: Tooman, William A./Barter, Penelope (Hg.): *Ezekiel. Current Debates and Future Directions (FAT 112)*, Tübingen 2017, 3–17.

POSER, Ruth: *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (VT.S 154)*, Leiden 2012.

- RAMADANOVIC, Petar: The Time of Trauma. Rereading *Unclaimed Experience* and *Testimony*, in: *Journal of Literature and Trauma Studies*, 3. Jg., 2014, 1–23.
- RICHARDS, Ivor Armstrong: Die Metapher, in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt <sup>2</sup>1996, 31–52.
- RICOEUR, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Jüngel, Eberhard/Ricoeur, Paul: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (EvTh Sonderheft), München 1974, 45–70.
- DERS.: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt <sup>2</sup>1996, 365–375.
- ROGERS, Sara: Journeys out of the Victim Role. Male Violence and the Hebrew Scriptures, in: *Feminist Theology*, 11. Jg., 2003, 190–196.
- ROLF, Eckhard: *Metaphertheorien. Typologie. Darstellung. Bibliographie*, Berlin/New York 2005.
- ROM-SHILONI, Dalit: *Exclusive Inclusivity. Identity Conflicts Between the Exiles and the People who Remained (6th-5th Centuries BCE)* (LHBOTS 543), New York/London 2013.
- SCHMID, Konrad: Hintere Propheten (Nebiiim), in: Gertz, Jan Christian (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen <sup>5</sup>2016, 313–412.
- SCHMIDTGEN, Beate: Stadtfrau Zion und Erzmutter Sarah. Körperkonzepte literarischer Frauengestalten, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.): *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 64–78.
- SCHMITZ, Barbara: *Geschichte Israels*, Paderborn <sup>2</sup>2015.
- SCHNEIDER, Ralf: Blending and the Study of Narrative. An Introduction, in: Schneider, Ralf/Hartner, Marcus (Hg.): *Blending and the Study of Narrative. Approaches and Applications* (Narratologia 34), Berlin (u.a.) 2012, 1–30.
- SCHRAMM, Michael: Gedanke, Sprache und Stil (Kap. 19–22), in: Höffe, Ottfried (Hg.): *Aristoteles. Poetik* (Klassiker Auslegen 38), Berlin 2009, 177–194.
- SEDLMEIER, Franz: The Proclamation of Salvation in the Book of Ezekiel. Restoration or Traces of "Eschatological" Hope?, in: Tooman, William A./Barter, Penelope (Hg.): *Ezekiel. Current Debates and Future Directions* (FAT 112), Tübingen 2017, 31–53.
- SETTEL, T. Drorah: Prophets and Pornography. Female Sexual Imagery in Hosea, in: Brenner, Athalya (Hg.): *A Feminist Companion to the Song of Songs*, 1993, 143–155.
- SHIELDS, Mary E.: Multiple Exposures. Body Rhetoric and Gender Characterization in Ezekiel 16, in: *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14. Jg., 1998, 5–18.
- STRINE, Casey A.: *Sworn Enemies. The Divine Oath, the Book of Ezekiel, and the Polemics of Exile* (BZAW 436), Berlin 2013.

THIBODEAU, Paul H./HENDRICKS, Rose K./BORODITSKY, Lera: How Linguistic Metaphor Scaffolds Reasoning, in: Trends in Cognitive Sciences, 21. Jg., 2017, 852–863.

TOOMAN, William A.: Literary Unity, Empirical Models and the Compatibility of Synchronic and Diachronic Reading, in: Tooman, William A./Barter, Penelope (Hg.): Ezekiel. Current Debates and Future Directions (FAT 112), Tübingen 2017, 497–509.

TREBER, Leonie: Die Geburtsstunde der "Trümmerfrau" in den Presseerzeugnissen der deutschen Nachkriegszeit, in: Cheauré, Elisabeth/Paletschek, Sylvia/Reusch, Nina (Hg.): Geschlecht und Geschichte in populären Medien, Bielefeld 2013, 189–208.

VAN DIJK-HEMMES, Fokkelien: The Imagination of Power and the Power of Imagination. An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs. The Song of Songs and Hosea 2, in: JSOT, 14. Jg., 1989, 75–88.

VAN HECKE, Pierre J.P.: Conceptual Blending. A Recent Approach to Metaphor. Illustrated with the Pastoral Metaphor in Hos 4,16, in: Van Hecke, Pierre J.P. (Hg.): Metaphor in the Hebrew Bible (BETHL 187), Leuven 2005, 215–231.

VON SALDERN, Adelheid: Inszenierter Stolz. Stadtrepräsentationen in drei deutschen Gesellschaften (1935-1975) (Beiträge zur Stadtgeschichte und Urbanisierungsforschung 2), Stuttgart 2005.

WAGNER, Giselheid: Harmoniezwang und Verstörung. Voyeurismus, Weiblichkeit und Stadt bei Ferdinand von Saar (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 109), Tübingen 2005.

WEEMS, Renita J.: Battered Love. Marriage, Sex and Violence in the Hebrew Prophets, Minneapolis 1995.

WISCHNOWSKY, Marc: Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments (WMANT 89), Neukirchen-Vluyn 2000.

ZIMMERLI, Walther: Ezechiel. 1. Teilband. Ezechiel 1–24 (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1979.

ZIMMERMANN, Ruben: Einführung: Bildersprache verstehen oder die offene Sinndynamik der Sprachbilder, in: Ders. (Hg.): Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen (Übergänge 38), München 2000, 13–54.

ZOBEL, Hans-Jürgen: Art. "גְּלָה", in: ThWAT I Stuttgart (u.a.) 1973, 1018–1031.

## ABSTRACT

### *DEUTSCH*

Den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit bildet die Auseinandersetzung mit dem 16. Kapitel des Ezechielbuches. Seine "narrative Metaphorik" entwirft, aufbauend auf der Personifikation DIE STADT JERUSALEM IST EINE FRAU, einen Rückblick auf die Geschichte des Volkes Israel mit seinem Gott. Um dem Charakter von Ez 16 als metaphorischem Text zu entsprechen, werden in einem ersten Schritt unterschiedliche Metapherntheorien besprochen. Dabei wird ein Schwerpunkt auf neuere Ansätze gelegt, die die Bedeutung metaphorischer Sprechweisen für die Verarbeitung und das Verstehen des eigenen Erlebens unterstreichen (Kognitive Metapherntheorien nach Lakoff/Johnson, *conceptual blending* nach Fauconnier/Turner). Nach einer Einführung in den historischen und traditionsgeschichtlichen Kontext von Ez 16 werden in einem Close Reading die verschiedenen metaphorischen Zuschreibungen untersucht, innerhalb derer der Text sein Bild von der "Stadtfrau Jerusalem" entwirft. Es wird aufgezeigt, an welchen Stellen die unterschiedlichen Bildebenen von "Ort/Stadt" und "Mensch/Frau" in besonders dichter Weise ineinandergreifen und das Verständnis der Leser\*innen von dem dargestellten "Jerusalem" strukturieren. Gleichzeitig liegt ein besonderer Fokus auf die Durchlässigkeit der Metaphorik für ihre möglichen historischen Hintergründe, v.a. in den Abschnitten, die von einer exzessiven Gewaltsprache gekennzeichnet sind. Diese werden in den historischen Kontext altorientalischer Kriegsführung eingebettet. Anschließend an diese "Erklärung" der Metaphorik von Ez 16 werden drei verschiedene "Interpretationsweisen" des Textes vorgestellt, die dessen gegenwärtige Auslegung mitbestimmen: Die Diskussion rund um die richtige Lesart des überlieferten Textbestandes (diachron oder synchron), die feministische Kritik an dem in ihm vorgefundenen, metaphorischen Frauenbild und dessen Durchlässigkeit zur Betrachtung realer Frauen, und die Deutung von Ez 16 mithilfe traumatheoretischer Reflexionskategorien. Aus der Einsicht, dass ein Großteil der bisherigen trauma-orientierten Auslegungen lediglich die ersten dreiundvierzig Verse des Kapitels behandeln, folgt eine eigenständige Interpretation, die Elemente sowohl der diachronen als auch trauma-orientierten Lesart für den gesamten Text von Ez 16 in sich zu vereinen sucht.

## *ENGLISH*

How to deal with the sixteenth chapter of the Book of Ezekiel: This is the focus and the main question of this master theses. As a "narrated metaphor" building on the personification of THE CITY OF JERUSALEM IS A WOMAN, the biblical text offers a retrospect on the history between the people of Israel and their deity. To deal with the metaphorical character of the text, the first chapter reflects on different theories concerning "metaphors", the main focus being current approaches towards the phenomenon, which deal with the importance of metaphorical language for processing and understanding one's own experiences (Conceptual Metaphor Theory by Lakoff/Johnson, Conceptual Blending by Fauconnier/Turner). Following a subsequent introduction into the historical and traditional context of Ez 16, a close reading deals with the different metaphorical layers, which form the portrayal of the city Jerusalem as a woman. The aim is to show how the different metaphorical elements, i.e. "place/city" and "human/woman", are closely intertwined within the text and thereby structure the readers' perception and understanding of the portrayed "Jerusalem." Another focus of the close reading deals with possibility to read the text against a specific historical background, especially the segments which are characterized by an excessive use of violent language. These will be shown to be embedded within the context of warfare in the Ancient Near East. Following this "explanation" of the imagery of Ez 16, three different ways of "interpretation" of the text, which dominate its current exegesis, are presented: the debate surrounding the right way of understanding the text (as a historical document/diachronic approach vs. as a literary text/synchronic approach), the feminist critiques of the metaphorical portrayal of women in the text and how it may shape the understanding of real women, and the analysis of Ez 16 using reasoning tools from trauma studies. As recent interpretations of the trauma oriented approach have mostly concentrated on the first forty-three verses of the text, the thesis concludes with an own interpretation which tries to combine insights of diachronic and trauma oriented readings for the whole chapter of Ez 16.