

*Viola-Kristin Rüdele*

## **Die Verwundbarkeit des Körpers als Perspektive, Ezechiel 16 und 23 zu verstehen**

---

Abstract:

This article interprets the body-related metaphors of Ezechiel 16 and 23 using Judith Butlers concept of vulnerability. Ezechiel diversely uses the (female) body in both chapters to show the ambiguity of human life. This allows Ezechiel to offer the Gola-group an analysis of their misery, that is open for the integration of their own experiences of violence. Using the vulnerable female body as a model, they can identify their pain and by doing so overcome on their personal catastrophe.

From today's perspective and following Butler this could initiate a process of grief, by sharing the experience of 'having a body' that is vulnerable and by doing so coming to understand – and possibly work with – one's own vulnerability and that of others.

---

### **1. Einleitung**

Die Themen Gewalt besonders in Kriegskontexten sowie sexualisierte Gewalt sind leider dauerhafter Bestandteil eines Blicks in die Nachrichten aus aller Welt. Berichte über Kindersoldaten,<sup>1</sup> Folter in Assads Gefängnissen,<sup>2</sup> vom IS misshandelte und vergewaltigte Frauen,<sup>3</sup> (sexualisierte) Gewalt in Erziehungseinrichtungen der DDR<sup>4</sup> oder im Sport.<sup>5</sup> Die Liste ist lang und macht auch vor dem Raum der Religion und der Kirchen<sup>6</sup> nicht halt.

Dass diese Themen jedoch nicht neu sind, sondern Menschen schon immer Gewalterfahrungen machten und auch irgendwie mit ihnen umgehen mussten, zeigen auf erschütternde Weise Texte aus dem Ezechielbuch wie die Kapitel 16 und 23 auf. Die in ihnen

explizit geschilderte Sexualität und damit einhergehende Gewalt besonders gegen Frauen erregen und erregten Anstoß.

Sich einer Reflektion und somit einer Haltung zu enthalten, ist gerade angesichts der Aktualität von Gewalterfahrungen keine zufriedenstellende Lösung. Auf der Suche nach einer Antwort für den Umgang mit Ezechiel 16 und 23 wählt dieser Artikel einen Zugang über den Bereich des (Frauen-)Körpers und der in Ezechiel 16 und 23 verhandelten Körperlichkeit. Nach einer knappen Kontextualisierung von Ezechiel 16 und 23 stellt er das Konzept der Verletzlichkeit (nach Judith Butler) als Möglichkeit vor, die Gewaltdarstellung und Körpermetaphorik bei Ezechiel – auch unter Einbezug der Traumaforschung – besser zu verstehen. Dies wird im Anschluss anhand der einzelnen, in den beiden Kapiteln genannten Körperteile aufgezeigt, um abschließend Überlegungen zur gegenwärtigen Bedeutung der Texte anzustellen.

## **2. Kontextualisierung von Ezechiel 16 und 23**

Das Ezechielbuch kreist bekanntlich in mehrfacher Hinsicht um die Belagerung und schließlich Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier.<sup>7</sup> Der im Buch Ezechiel genannte Verfasser (Ezechiel 1,3)<sup>8</sup> gehört mit großer Wahrscheinlichkeit zu der 597 v.u.Z. deportierten Gruppe aus Jerusalemer Regierungskreisen.<sup>9</sup> Das Buch wird strukturiert durch ein weitgehend kohärentes Datierungssystem, dessen Ausgangspunkt das Jahr 597 v.u.Z. ist (Ezechiel 1,2).<sup>10</sup> Deutet die einheitliche und geordnete Struktur auf eine schriftliche Entstehung hin, so gehen verschiedene Exeget\*innen von bis zu acht unterscheidbaren Bearbeitungsschichten aus.<sup>11</sup> Am wahrscheinlichsten ist ein Entstehungsmodell, das eine Sammlung des Materials im Exil durch Ezechiel und die weitere Bearbeitung durch eine Gruppe von Ezechielschüler\*innen (die sog. Ezechielschule) annimmt.<sup>12</sup> Aufgrund der im Buch selbst genannten Daten und Ereignisse ist mit einem Abfassungszeitraum von 545 bis 515 v.u.Z. zu rechnen.<sup>13</sup>

Das Ezechielbuch ist nicht von seinem zeitlichen Kontext zu trennen. Zentral ist dementsprechend das Ringen um ein theologisches Verständnis der Katastrophe, besonders der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, und des Handelns Gottes.<sup>14</sup> Charakteristisch für das Buch ist der repetitiv verwendete Bezug auf JHWH in formelhaften Wendungen, die oft um den Titel יהוה erweitert sind, um dessen Macht hervorzuheben.<sup>15</sup> Die Deutung, die Ezechiel

für die Katastrophe anbietet, ist die eines starken, gegen falsches Verhalten seines Volkes vorgehenden Gottes, der aufgrund der herbeigeführten Katastrophe um seines heiligen Namens willen einen Neuanfang mit Israel schaffen will.<sup>16</sup> Zur Einbettung seiner Reflexionen in einen größeren geschichtlichen Kontext – und in priesterlicher Tradition – setzt Ezechiel große Geschichtsrückblicke ein, zu denen auch die Kapitel 16 und 23 gehören.

Ezechiel 16 und 23 entfalten die Geschichte Jerusalems und Samarias in der metaphorischen Gestalt einer misslingenden Ehe zwischen JHWH und den beiden Hauptstädten. Die darin enthaltenen expliziten Darstellungen von Sexualität und Gewalt sind im Vergleich zur gesamten Hebräischen Bibel einzigartig. Beide Kapitel erzählen eine Geschichte mit ähnlicher Struktur und Reihenfolge: Auf die Jugend der Stadtfrau<sup>17</sup> folgen die Hochzeit und eine Phase des „Fremdgehens“, weswegen JHWH als eifersüchtiger Ehemann Strafmaßnahmen bis hin zur Vernichtung anordnet. Diese werden von den vielen Liebhabern der Stadtfrau ausgeführt.

Allerdings setzen Ezechiel 16 und 23 verschiedene Schwerpunkte. Am auffälligsten ist, dass Ezechiel 23 von Anfang an von zwei Schwestern namens Ohola und Oholiba erzählt, während Ezechiel 16 zunächst nur eine Frau als Protagonistin nennt, die neben ihrer Bezeichnung als Jerusalem (Ezechiel 16,3) keinen Eigennamen hat. Zudem legt Ezechiel 16 einen Schwerpunkt auf die Jugend und das Schmücken der Braut bei der Hochzeit; Ezechiel 23 beschreibt dagegen die außerehelichen sexuellen Handlungen und die Liebhaber ausführlicher.<sup>18</sup> Weiterhin unterscheiden sich die beiden Kapitel hinsichtlich des Gebrauchs von Körpermetaphern. Sind diese in Ezechiel 23 nahezu gleichmäßig auf das Kapitel verteilt, – eine gewisse Häufung lässt sich lediglich in den Versen 15–22 erkennen – finden sich bei Ezechiel 16 Schwerpunkte in den Versen 4–7 (Kindheit bis zur Pubertät), 11–12 (Schmücken der Braut) und 25–27 (explizite, ‚falsche‘ Sexualität). Eingebettet werden die Schilderungen jeweils in einen ‚Bildungsauftrag‘: Jerusalem soll ihr eigenes Fehlverhalten einsehen und JHWH als ihren Gott, der mächtig ist, erkennen (Ezechiel 16,2.63; 23,36.48–49).

### **3. Verletzlichkeit als Chance - Die Funktion der (Körper-)Metapher in Ezechiel 16 und 23**

Ezechiel geht es in den Kapiteln 16 und 23 nicht nur um eine Darstellung der Geschichte Jerusalems, sondern er will seinen Leser\*innen mit seiner Deutung des Geschehens

Möglichkeiten der Bewältigung der Katastrophe und des Weiterlebens mit Gott im Exil anbieten. Mit der Auflistung von Jerusalems „Abscheulichkeiten“ gleich zu Beginn setzt Ezechiel implizit voraus, dass das Verhalten Jerusalems in der Vergangenheit die Ursache für die Zerstörung und Vertreibung war. Diese Deutung will Ezechiel der Golagruppe nun überzeugend darbieten, indem er besonders den Körper und seine Verletzlichkeit metaphorisch einsetzt. Mit diesen Bildern kann er die Menschen ansprechen, denn sie haben – wie er – solche (Körper-)Erfahrungen der Demütigung und der Verletzlichkeit gemacht. Eine authentische Deutung des Exilgeschehens muss folglich die erfahrene Gewalttätigkeit integrieren.<sup>19</sup>

Doch trotz dieser grausamen Bilder darf der metaphorische Charakter der Texte nicht außer Acht gelassen werden. Es geht nicht um reale Frauen und auch die ihnen vorgeworfenen Vergehen sowie die daraus folgenden Strafen sind fiktional.<sup>20</sup> Dennoch scheinen sie für Ezechiel eine Bedeutung gehabt zu haben, sonst hätte er sie nicht zweimal so ausführlich eingebracht. Ezechiel 20 zeigt außerdem, dass ein Geschichtsrückblick auch ohne (körper-)metaphorische Sprache möglich ist.

Die Funktion der Metaphern ist, gemäß neueren Ansätzen von Ricœur und Lakoff/Johnson,<sup>21</sup> durch die Verbindung verschiedener, teilweise in Spannung zueinanderstehender Vorstellungsbereiche etwas Neues auszusagen, wodurch bei den Lesenden ein „Prozeß der Imagination [...] und des Nachdenkens“<sup>22</sup> in Gang gesetzt werden kann. Dabei ist wichtig zu beachten, dass eine Metapher – in Abgrenzung zur Allegorie – keine Eins-zu-Eins-Zuordnung jeder Einzelheit der Erzählung ermöglicht. In Ezechiel 16 und 23 handelt es sich vielmehr um sogenannte narrative Metaphern,<sup>23</sup> die die Geschichte der Stadt als Biographie einer Frau kreativ weiterentwickeln und ausschmücken, ohne jedoch jedem Detail eine übertragene Bedeutung zukommen zu lassen. Das ist vor allem an den ausführlichen Schilderungen des Schmückens der Stadtfrau oder an den detailreichen Sex- und Gewaltszenen ersichtlich. Da sich der vorliegende Artikel vorrangig mit der Körpermetaphorik in Ezechiel 16 und 23 und ihrer Funktion beschäftigt, unterbleiben genaue Zuordnungsversuche zu einzelnen historischen Ereignissen.

Dass und inwieweit gerade die Darstellung des verletzten Körpers einen konstruktiven Beitrag zur Bewältigung von Gewalt leisten kann, stellt die jüdische Philosophin Judith Butler in ihrer Essaysammlung „Gefährdetes Leben“ vor. Sie behandelt in ihren Überlegungen die Katastrophe des 11. September 2001, welche sie als „Trauma im Hinblick auf die Hybris der

Vereinigten Staaten<sup>24</sup> versteht. Dabei impliziert die soziale Verfasstheit des Körpers in der Gesellschaft für Butler, dass jede\*r „an andere gebunden und gefährdet“<sup>25</sup> ist, womit jedoch auch fruchtbar umgegangen werden kann: „Das Leiden kann zur Erfahrung der Demut, der Verletzbarkeit, der Manipulierbarkeit und Abhängigkeit führen, und diese Erfahrungen können zu Ressourcen werden.“<sup>26</sup> Mit diesen Ressourcen meint Butler allerdings nicht die Suche nach neuen Sicherheiten zur Verdrängung der eigenen Verwundbarkeit, sondern die Anerkennung jedes anderen Menschen als ebenfalls durch die Fragilität des Lebens bedroht. Auf dieser Grundlage sei dann ein gemeinsames (globales) Handeln möglich, welches mehr auf Gewaltvermeidung als auf Gewaltanwendung setze.<sup>27</sup>

Vor diesem Hintergrund können auch die antiken Texte des Ezechiel neu gelesen und als Bewältigungsstrategie verstanden werden, die auf die Katastrophe des Exils reagieren und sich – allgemeiner ausgedrückt – mit der Theodizee-Frage auseinandersetzen.<sup>28</sup> Diese Frage wird dabei sozusagen am Körper verhandelt. Es geht um die Möglichkeit eines Weiterlebens und Weiterbestehens der Beziehung zu JHWH – mit Tillich gesprochen – um das „was den Menschen unbedingt angeht“<sup>29</sup>.

Um diese Intensität der Betroffenheit auszudrücken, liegt gerade auch der Bereich der Sexualität nahe.<sup>30</sup> Die Erwähnung zahlreicher Körperteile, wie sie sonst nur in den Psalmen zu beobachten ist, verdeutlicht die „Sehnsucht nach ganzheitlichem, heilem Menschsein“.<sup>31</sup> Dass der Körper und seine Inszenierung eine wichtige Rolle im gesamten Ezechielbuch spielt, zeigt sich an den vielen Zeichenhandlungen, bei denen der Körper des Propheten in einer Zeit der fehlenden Worte als (Ersatz-)Verständigungsmittel eingesetzt wird.<sup>32</sup>

Die von Butler angesprochenen Ressourcen können auch mit Blick auf die Traumaforschung betrachtet werden. Demnach stellt die Schilderung von gewaltsamen Erlebnissen für deren Opfer einen Schritt zur Traumabewältigung dar, denn die Texte bezeugen das erlebte Leid, machen es öffentlich und damit erzählbar.<sup>33</sup>

Ezechiel gibt eine Erklärung für die Katastrophe, indem er JHWH als Akteur charakterisiert, der auf das frevelhafte Verhalten Jerusalems reagiert. Mit dieser Erklärung wird die Katastrophe fassbar, erklärbar und somit auch besser zu bewältigen.<sup>34</sup> Zum einen kann Kontrolle wiedererlangt werden, wenn nur das eigene Verhalten geändert werden muss, und zum anderen kann das Bild des (all)mächtigen Gottes gerettet werden.<sup>35</sup> Der Triumph der Gegner wird geschmälert, wenn der Sieg vor allem JHWH zugerechnet wird.<sup>36</sup>

Weiterhin gelingt es Ezechiel, Menschen anzusprechen und sie durch die erzählten Erlebnisse zu berühren. In der so chaotischen Zeit des Exils<sup>37</sup> bietet die bedeutungsoffene Körpermetaphorik ein passendes Instrumentarium, die erlebten und gegenwärtigen Ambivalenzen – zwischen dem Gefühl der Gottverlassenheit, der Sehnsucht nach Heimkehr, Schuldvorwürfen und Schuldzuschreibungen – adäquat abzubilden.<sup>38</sup>

Während das Bild der Stadtfrau auf den ersten Blick vorrangig Frauen anspricht, Smith-Christopher durch Verweis auf assyrische und babylonische Kriegspraktiken aber vorrangig Männer angesprochen sieht,<sup>39</sup> zeigen Untersuchungen zu sexualisierter Gewalt in Kriegskontexten, dass Männer und Frauen gleichermaßen zu Opfern werden.<sup>40</sup> Da die verwendeten Körperteile eine ‚egalitäre‘ Aufteilung zwischen geschlechtsspezifischen Körperteilen zeigen, unterstützen sie die These eines ‚collective body‘.<sup>41</sup> Selbst diejenigen Adressat\*innen, die keine direkte (sexualisierte) Gewalt erlebt haben, können sich durch die Herausstellung des Körpers mit der Erfahrung, dass der eigene Körper ‚an andere gebunden und gefährdet‘<sup>42</sup> ist, und dem Erlebnis des Körper-Habens bzw. Körper-Seins identifizieren.<sup>43</sup>

#### 4. Körperlichkeit als Verletzlichkeit bei Ezechiel

Das Wort ‚Körper‘ existiert bekanntlich im (biblischen) Hebräisch nicht; es gibt jedoch Lexeme wie *גִּפְתָּו*, *בְּשָׂרוֹ*, oder auch ‚kleinere‘ Körperteile, wie beispielsweise das Auge, die *pars pro toto* für den ganzen Körper stehen können. Daran ist schon ersichtlich, dass die heute im westlichen Denken gängige Vorstellung von Körper nicht einfach auf die damaligen Verhältnisse anwendbar ist. Die besonders in der griechischen Philosophie vorgenommene Trennung von Körper/Leib, Geist und Seele war im Alten Israel nicht bekannt.<sup>44</sup> Der Körper wird nicht als zusammenhängendes System verstanden, sondern es werden je nach Situation, Bedeutung und Funktion einzelne Teile herausgestellt, die dann stellvertretend für den ganzen Körper (als lebendiges Wesen) stehen. Inwieweit dabei die jeweils zugrundeliegenden Konzepte systematisch erfasst wurden, ist fraglich. Vielmehr ist mit einer – unbewussten, wenn auch nicht willkürlichen – gesellschaftlich gewachsenen Zuordnung zu rechnen.<sup>45</sup> Insofern ist mit dem Gebrauch von Körperteilen in hebräischen Texten zumeist ein metaphorischer ‚Mehrwert‘ intendiert, der jedoch von der Materialität des Körpers nicht dualistisch zu trennen ist.

Vor diesem Hintergrund bezieht der Gebrauch von Körpermetaphern in Ezechiel nicht nur die Körperlichkeit im Sinne der materiellen Erfahrung ein, sondern drückt Emotionen, Funktionen und Charaktereigenschaften aus. Diese Vieldeutigkeit eröffnet einerseits Deutungs- und Verstehensräume des Textes, erschwert jedoch andererseits das Verständnis, da der ‚Mehrwert‘ nicht explizit formuliert wird, sondern sich in der bildlichen Sprache ausdrückt. Eine genaue und differenzierte Betrachtung, wie sie im Folgenden angestellt wird, ist also notwendig.

#### 4.1. שַׁנְּנָה – das (geschlossene) Tor zum Leben

Diese Vielstimmigkeit bringt שַׁנְּנָה, einer der Zentralbegriffe der Hebräischen Bibel mit 750 Belegen,<sup>46</sup> gut zum Ausdruck. שַׁנְּנָה bezeichnet zunächst den Körperteil Kehle, als Eingangstor und Ausgangstor des Körpers, und kann neben der Assoziation mit Atem, der für alles Bewegte und Bewegende im Körper steht, als Abstraktum alles Lebendige darstellen, also den ganzen Körper bzw. den ganzen Menschen.<sup>47</sup>

In Ezechiel 23 wird שַׁנְּנָה jeweils in Kombination mit „sich abwenden“ נָקַע (Ezechiel 23,22.28) oder „sich losreißen“ יָקַע<sup>48</sup> (Ezechiel 23,17; in Ezechiel 23,18 von JHWHs שַׁנְּנָה) und der Präposition לָּ gebraucht. Inhaltlich geht es dabei um das Abwenden der שַׁנְּנָה der Stadtfrau von ihren Liebhabern; als Grund dafür wird angeführt, dass die Stadtfrau durch den Geschlechtsverkehr mit ihnen „unrein“ (אָטָם) wurde bzw. sich selbst verunreinigt hat (Ezechiel 23,17). Unreinheit meint in der Hebräischen Bibel zumeist das Entferntsein von der Sphäre des Heiligen bzw. Gottes.<sup>49</sup> Dementsprechend ist mit שַׁנְּנָה an diesen Stellen die ganze (unreine) Person gemeint.

Zugleich wird שַׁנְּנָה auch im Sinne des Verlangens der Stadtfrau nach ihren Liebhabern, welches sie nun anderen zuwendet, gebraucht: „sie hatte kein Verlangen mehr nach ihnen“ (Ezechiel 23,17).<sup>50</sup>

In ähnlicher Bedeutung wird die Stadtfrau der שַׁנְּנָה der sie hassenden Philisterinnen ausgeliefert (Ezechiel 16,27), da sie diese durch ihr Verhalten beschämt hat. Hier ist שַׁנְּנָה die affektgeladene Antriebskraft, die zur Gewaltanwendung gegen die Stadtfrau animiert, was am besten mit Zerstörungswut oder Rage übersetzt werden kann.

In Kombination mit געל (Ezechiel 16,5), einem Hapaxlegomenon und Verbalnomen von געל „verabscheuen, Widerwillen heben“<sup>51</sup>, wird die שׂנאָ als das ganze Leben, die ganze Lebendigkeit Jerusalems als Säugling verabscheut: Niemand kümmert sich um sie, niemand sorgt sich, ob Atem, ob Nahrung durch ihre Kehle gelangt, um das Mädchen am Leben zu erhalten.

Ezechiel 16 und 23 verwenden also שׂנאָ zur Beschreibung des ganzen Körpers der Stadtfrau, der aber in ein schlechtes Licht gerückt wird. Das ständige Gefährdet-Sein und damit anderen Ausgeliefert-Sein als menschliche Grunderfahrung in Bezug auf den Körper kommt hier zum Tragen.<sup>52</sup>

## 4.2. Die Sexualität der gefährdeten Figuren

### 4.2.1. Die potenten Liebhaber

Im Hinblick auf die Körper der männlichen Figuren geht es eigentlich immer um den Penis. In Ezechiel 16,26 wird das „Fleisch“ (בָּשָׂר) der Ägypter als groß beschrieben, in Ezechiel 23,20 wird neben diesem Begriff mit זרֵמָה der „Samenerguss“<sup>53</sup> von Eseln und Pferden genannt.

Die Grundbedeutung von בָּשָׂר ist „Haut“; sie weist meist auf die sterbliche Seite des Menschen hin,<sup>54</sup> in Abgrenzung zu Gottes Unsterblichkeit.<sup>55</sup> Daher wird der Terminus oft mit „Fleisch“ übersetzt. Ähnlich wie שׂנאָ kann בָּשָׂר auch die ganze Person oder die ganze Menschheit bezeichnen.<sup>56</sup> Dass בָּשָׂר darüber hinaus als euphemistische Umschreibung für Penis verwendet wird, zeigen am deutlichsten die Bestimmungen zum Abfließen von זוב „Körperflüssigkeit“ (Levitikus 15). Der Penis kann auch mit „Hand“ oder „Fuß“ umschrieben werden, da diese Körperteile Macht und Stärke ausdrücken.<sup>57</sup>

Die Parallelisierung der Liebhaber mit Tieren hebt deren besondere sexuelle Energie hervor (vgl. Jeremia 5,8). Die genannten Begriffe werden in Ezechiel 16 und 23 also vor allem zur Beschreibung der männlichen Potenz eingesetzt.

Gleiches gilt auch für die „Hüften“ מְתַנִּים (Ezechiel 23,15) der Männer, die als gegürtet beschrieben werden. Das Gürteln schützt die Körperregion, die als Sitz von Stärke und Körperkraft gilt, und steht damit für das Handlungsfähig- und Stark-Machen der Liebhaber.<sup>58</sup>



Die Funktion dieser männlichen, sexuell aktiven Körper besteht vor allem in der Demonstration von Stärke und Überlegenheit, was in Ezechiel 16 und 23 auf die militärische (und politische) Stärke der fremden Völker verweist.<sup>59</sup> Genau diese Art des Umgangs mit Schwäche, also deren Verhüllung durch demonstrierte, oft gewaltsam und auf Kosten anderer ausgeübte Stärke kritisiert Butler in ihrem Aufsatz als Unfähigkeit, sich eigene und fremde Schwächen einzugestehen.<sup>60</sup>

#### 4.2.2. Die Attraktivität der Stadtfrau(en)

In Bezug auf die Körper der Stadtfrau(en) ist eine größere Bandbreite zu beobachten, die neben den Genitalien auch ihre Brüste und Haare einbezieht. Am häufigsten, überwiegend in Ezechiel 23, werden die Brüste der Stadtfrauen genannt; sie stehen in der Hebräischen Bibel vor allem für Intimität, die im Hinblick auf Sexualität eher mit Sättigung und Frische als mit Fortpflanzung in Verbindung gebracht wird.<sup>61</sup> In Ezechiel allerdings werden die Brüste immer mit Geschlechtsverkehr assoziiert; dabei akzentuiert Ezechiel 23 den Gewaltaspekt, Ezechiel 16 dagegen die sexuelle Attraktivität, unter Zuhilfenahme anderer Körperteile.

Ezechiel 23,3.21 verwendet die Begriffe „Brust“  $\text{דָּש}$  und „Brustwarze“  $\text{דָּשׁ}$ .<sup>62</sup> An drei Stellen (Ezechiel 23,3.8.21) wird  $\text{דָּשׁ}$  mit  $\text{לְעֵשׂוּב}$  kombiniert, einem Verb, das nur hier vorkommt und wohl „pressen, drücken“<sup>63</sup> meint. Die Brüste werden dabei als jungfräulich bzw. jugendlich beschrieben. Dass gerade die Jugendlichkeit der Brüste deren Attraktivität ausmacht, legt Vers 23,21 nahe, der durch  $\text{לְמַעַן}$ <sup>64</sup> eine kausale Erklärung einleitet. In diesem Zusammenhang wird diskutiert, ob die Betonung der Jugend und der gewaltvollen Behandlung der Brüste auf sexualisierte Gewalt gegen Kinder hindeutet.<sup>65</sup> Dies ist, gerade in Kriegskontexten, nicht auszuschließen, hier scheint Ezechiel mit seiner metaphorischen Darstellung aber vielmehr eine Intensivierung der ‚Verdorbenheit‘ der Stadtfrauen anzustreben, wenn er sie schon in die Anfänge des Lebens hineinverlagert.<sup>66</sup>

Dass die Brüste eher unfreiwillig angefasst werden, macht weiterhin das neben  $\text{דָּשׁ}$  gestellte Verb  $\text{מָעַךְ}$  (Ezechiel 23,3) deutlich, das, bei nur drei Belegen insgesamt, in Levitikus 22,24 die Quetschung der Hoden eines Opfertieres beschreibt. Mit beiden Verben für „pressen“ wird die in Ezechiel 23,3 mit dem Verb  $\text{זָנָה}$  bezeichnete „Hurerei“<sup>67</sup> bildlich ausgestaltet; sie bezieht sich wohl auf außerehelichen bzw. illegitimem Geschlechtsverkehr, der den Exklusivitätsanspruch des Mannes auf seine (quasi als Besitz geltende) Frau verletzt.<sup>68</sup>

Ezechiel 23,34 kündigt der Stadtfrau an, sie werde ihre Brüste „zerreißen“ (קרתpiel) Dieses Verb wird in Levitikus 22,24 für die Verunstaltung der Hoden gebraucht. Die Piel-Form ist multiplikativ zu verstehen und intensiviert die Gewalt. Hintergrund dieser „Selbstverstümmelung“ könnte ein im Alten Israel üblicher Traueritus gewesen sein, der durch das Zufügen von Schmerzen die eigene Trauer nach außen trägt.<sup>69</sup> Im Kontext von Ezechiel 23 deutet Ruth Poser diese selbstverletzende Handlung als Bewältigungsstrategie, um die Kontrolle über den eigenen Körper zu erlangen, der Ort voriger Verletzungen und Demütigungen war.<sup>70</sup>

In Ezechiel 23 werden die Stadtfrauen einerseits als Objekte der ‚Hurerei‘ dargestellt, wobei der Geschlechtsverkehr der jungen Stadtfrauen mit Ägyptern als Anfassen ihrer Brüste als Objekte männlich sexueller Begierde beschrieben wird, was durch die verwendeten Verben eine gewaltsame, zumindest unfreiwillige Handlung repräsentiert.<sup>71</sup> Andererseits lässt Ezechiel 23,21 anklingen, dass sich die Stadtfrau nach diesen Handlungen sehnt (תקפ). Allerdings gilt dies nur für die „Tage der Jugend“ (Ezechiel 23,19), spätere sexuelle Handlungen sparen die Brüste bzw. die Nennung weiterer Körperteile der Stadtfrauen weitestgehend aus.

In Ezechiel 16 kommt תש nur einmal vor; 16,7 beschreibt das Heranwachsen des Säuglings unter den Augen JHWHs zu einer schönen, attraktiven Frau mit festen Brüsten, das JHWH veranlasst (Ezechiel 16,8), sie zu heiraten und mit ihr zu schlafen.<sup>72</sup> Allerdings wird hier, ohne jeglichen gewalttätigen Aspekt, die positivste Zeit des Zusammenlebens der Stadtfrau mit JHWH (Ezechiel 16,8–14) beschrieben. Neben der Brust werden in Ezechiel 16,7 die „sprossenden“ (צמח)<sup>73</sup> (Scham-)Haare (שער) erwähnt, welche im Alten Israel „[n]eben den sekundären Geschlechtsmerkmalen [...] das wichtigste äußere sexuelle Zeichen“ darstellten.<sup>74</sup> In Kombination galten Brüste und Schamhaare als Pubertätsmerkmale.<sup>75</sup> Die ausführliche Darstellung des Heranwachsens spricht dafür, dass neben der bloßen Erwähnung der Heiratsfähigkeit der Stadtfrau auch deren Schönheit und Erotik betont werden soll.

Inwieweit die Schilderung aus einem männlichen Blickwinkel<sup>76</sup> erfolgt, ist in Ezechiel 16 weniger deutlich als in Ezechiel 23, da dort Männer die eigentlichen Adressaten der weiblichen Attraktivität sind. Ezechiel 16 nimmt den Blickwinkel JHWHs ein, der in diesem Abschnitt als Ehemann charakterisiert wird, allerdings sonst in der Hebräischen Bibel geschlechtslos bleibt.<sup>77</sup> Außerdem geht die Stadtfrau sogar soweit, den üblichen gesellschaftlichen (Geschlechter-)Rollen zu widersprechen. Besonders deutlich wird dies

daran, dass sie Geld an ihre Liebhaber zahlt, statt sich bezahlen zu lassen (Ezechiel 16,32–34).<sup>78</sup> Die Schönheit der Stadtfrau wird in Ezechiel 16 deutlich positiver bewertet und durch weiteres Schmücken seitens JHWHs noch verstärkt (Ezechiel 16,10–14).

Weitaus negativer ist die sexuelle Aktivität der Stadtfrau in Ezechiel 16,25 dargestellt; JHWH klagt sie an, ständig und mit jedem Beliebigen fremd zu gehen. Als Körperteil wird hier רגל gebraucht, als Bezeichnung eines Körperbereichs, der von Fuß über Bein bis hin zum Genitalbereich reicht. Das damit ausgedrückte Gehen und Stehen kann eine Form der Macht- und Gewaltausübung darstellen.<sup>79</sup> רגל wird hier mit פשק, einem seltenen Verb verwendet, das auch an der einzig weiteren Belegstelle (Proverbien 13,3) das Öffnen eines Körperteils (Mund) beschreibt. Hier kippt also die im ersten Teil des Satzes positiv konnotierte Bewertung der Schönheit ins Negative.

Negativ konnotiert ist auch die Rede vom „Aufdecken der Scham“ (גלה ערוה), die fünfmal im Kontext der Bestrafung der Stadtfrau gebraucht wird (Ezechiel 16,36.37; 23,10.18.29). ערוה „Schambereich“ steht für die Genitalien; im übertragenen Sinne kann darunter auch ein Schamgefühl, eine Beschämung oder Bloßstellung verstanden werden.<sup>80</sup>

Aus den eindeutig sexuelle Handlungen beschreibenden Formulierungen der Vergleichsstellen (Levitikus 18 und 20) ist ableitbar, dass גלה ערוה eine Umschreibung für (jede Art von) Geschlechtsverkehr ist.<sup>81</sup> In metaphorischer Sprache verweist das Aufdecken des Genitalbereichs der Stadtfrau zugleich auf die „Entehrung“ der Stadt Jerusalem durch feindliche Angriffe.<sup>82</sup> In Ezechiel 16,36–37 wird dieses Aufdecken auch für ihre ‚Hurereien‘ mit den Liebhabern verwendet, also ihr Handeln und dessen Bestrafung direkt verbunden. Hierbei spielt der Schambereich als (körperlicher) ‚Ort‘ der ‚Hurerei‘ und gleichzeitig als intimster Körperbereich eine zentrale Rolle.

Noch vor dem Aufdecken des Schambereichs wird in Ezechiel 16,36 als weiteres Lexem נחשת genannt, das sonst „Kupfer“ oder „Bronze“ bedeutet. Die Verbindung mit שפך „gießen“ im Nifal<sup>83</sup> könnte auf (ebenfalls rotbraunes) Menstruationsblut hindeuten, also auf die Unreinheit der Stadtfrau. Dies ist jedoch nur logisch, wenn damit auf die Unreinheit des Tempels durch falschen Kultus hingewiesen werden soll. Im Bild der Stadtfrau und aufgrund der folgenden Erwähnung des Schambereichs erscheint es plausibler, hier an „fluids produced at sexual arousal“<sup>84</sup> zu denken.

Die genannten Körperteile der Stadtfrauen rücken ihre Attraktivität und Sexualität in den Vordergrund. Der Stadtfrauenkörper wird als „ein Ort des Begehrens und der physischen Verwundbarkeit, als Ort einer öffentlichen Aufmerksamkeit, der durch Selbstbehauptung und Ungeschütztheit zugleich charakterisiert ist“<sup>85</sup> in Szene gesetzt. Die Bereiche der Sexualität und der Verwundbarkeit werden von Ezechiel über den Kontext des göttlichen Strafhandelns verbunden.

Auffällig bei all diesen Beschreibungen von Körperteilen mit Bezug zu sexuellen Handlungen ist deren Ausführlichkeit und die Vielfalt der Begrifflichkeiten, die viele Exeget\*innen zur Bewertung der beiden Texte als Pornographie veranlasst haben. Pornographie wird dabei verstanden als Degradierung der Frau zu einem Sexualobjekt für ein männliches Publikum.<sup>86</sup> Diese Beobachtung ist sicher für einzelne Abschnitte der beiden Kapitel eine zutreffende Beschreibung. Jedoch wird die Vielschichtigkeit der Darstellung verkürzt, wenn sich Exeget\*innen nur auf ein (heterosexuelles) männliches Publikum konzentrieren und bei der Funktion der Sexualität als bloßem Attraktionspunkt stehen bleiben. Darüber hinausgehend und unter Berücksichtigung des metaphorischen Charakters liegt es dagegen nahe, die Sexualität vorrangig als Zeichen von Intimität und Verletzlichkeit zu deuten.

#### **4.3. Die (Un-)Antastbarkeit des Körpers**

Das eben beschriebene Aufdecken des Schambereichs wird durch weitere Lexeme verstärkt. So begegnet die Kombination der Worte עָרֹם וְעָרְיָהּ nur in Ezechiel 16 und 23 (Ezechiel 16,7.22.39; 23,29). Beide Einzelworte bedeuten Nacktheit, die Zusammenstellung dient als Tautologie im Sinne von „splitternackt“<sup>87</sup> oder „nackt und bloß“.<sup>88</sup> Der Ausdruck umschreibt die absolute Hilflosigkeit des ins freie Feld geworfenen Säuglings (Ezechiel 16,7), die mittels der zuvor erwähnten, nicht abgeschnittenen Nabelschnur שָׂרָא (Ezechiel 16,4)<sup>89</sup> noch verstärkt wird. Ein zweites Mal begegnet er im Vorwurf JHWHs an die Stadtfrau, sie habe die Zeit vergessen, als sie noch splitternackt, also allein auf ihren Körper gestellt war (Ezechiel 16,22). Schließlich wird der Stadtfrau angekündigt, dass JHWH sie ihren Liebhabern ausliefern werde, die sie am Ende splitternackt zurücklassen werden (Ezechiel 16,39; 23,29). In Ezechiel 16 ist somit das Splitternackt-Sein die Ausgangslage, die kurzfristig überwunden, dann aber wiederhergestellt wird.

In Ezechiel 23 wird der Zustand des Splitternackt-Seins erst gegen Ende erwähnt; inhaltlich wird die Stadtfrau jedoch nie mit irgendetwas Schützendem ausgestattet. Dieser Unterschied wird auch dadurch deutlich, dass כסה „zudecken“ nur in Ezechiel 16 (16,8.10.18), nicht in Kapitel 23, ansonsten aber sehr häufig im Ezechielbuch verwendet wird. Das erste Mal schildert כסה die Reaktion JHWHs auf die Nacktheit der Stadtfrau (Ezechiel 16,8): Er heiratet sie und bedeckt ihre עֲרֹוֹת. Wenn es dabei um eine sexuelle Handlung geht, könnte עֲרֹוֹת „Schambereich“ heißen. Die folgenden Verse (Ezechiel 16,10–13) schildern das Bedecken und Schmücken fast jedes Körperteils – mit Ausnahme des Genitalbereichs. Daher liegt die Übersetzung mit Schambereich nahe, zumal der Logik des Texts folgend die Stadtfrau erst noch gewaschen und gesalbt wird (Ezechiel 16,9), wobei Kleidung wenig hilfreich wäre. Das Bedecken des Schambereichs würde dann – im Gegensatz zum Aufdecken גלה (als Geschlechtsverkehr) – einen Schutz vor (weiterem) Geschlechtsverkehr darstellen.<sup>90</sup> Zudem würde auf diese Weise der Exklusivitätsanspruch des Ehemannes auf seine Frau, und in übertragener Bedeutung der Exklusivitätsanspruch JHWHs auf alleinige Verehrung ausgedrückt.<sup>91</sup>

In Ezechiel 16,10 bedeckt JHWH den ganzen Körper der Stadtfrau mit Kleidung<sup>92</sup> und schafft so der (Splitter-)Nacktheit Abhilfe. So ergibt sich eine Klimax von äußerster Nacktheit und Hilflosigkeit hin zur Bedeckung von den Füßen bis zum Kopf und zur Ausstattung mit Schmuck. Aus der schwachen, hilflosen Stadtfrau wird eine schön gekleidete, geschmückte, starke, selbstsichere Stadtfrau. Diese Verwandlung unterstreicht der Subjektwechsel zwischen Vers 12 und 13: Vom Objekt des Zudeckens durch JHWH wird sie zum Subjekt ihrer eigenen Körpergestaltung.<sup>93</sup> Die genannten Stoffe werden sonst nur als Materialien für die Tempelausstattung verwendet.<sup>94</sup> Hier impliziert die Metapher also auch eine Analogie zwischen Stadtfrau und Tempel.<sup>95</sup>

Bunte Stoffe (רִקְמָה) werden außerdem in Ezechiel 16,18 genannt, im Vorwurf JHWHs, die Stadtfrau habe mit Männerfiguren ‚gehurt‘, indem sie sie eingekleidet habe.

Die Gegenbewegung des Aufdeckens (גלה) wird – wie oben gezeigt – als Entblößung des Schambereichs (Ezechiel 16,36.37; 23,10.18.29) dargestellt. Darüber hinaus werden in 16,57 die schlechten Taten der Stadtfrau und in 23,18 ihre „Hurerei“ aufgedeckt. Mit der Wurzel גלה wird in der Hebräischen Bibel meistens das (babylonische) Exil assoziiert. Da im restlichen Ezechielbuch das Verb nur noch an zwei Stellen vorkommt, das Substantiv גולה jedoch recht häufig, ist ein enger Bezug zum Exil gerade wegen der metaphorischen Sprache

wahrscheinlich. Der inneren Logik des Texts folgend wird die Stadt Jerusalem sogar schon vor der eigentlichen Exilierung 597 v.u.Z. „aufgedeckt und entblößt“.

Inwiefern damit ausgedrückt werden soll, dass die Zeit vor dem Exil durch ihre Entfremdung von JHWH als exilsähnlicher Zustand wahrgenommen wurde oder die Befürchtungen der ersten Gola abbilden soll, ist unklar. Allerdings würde zu Ezechiels theologischer Ansicht passen, dass es keine heilsvolle Anfangszeit JHWHs mit dem Volk Israel gegeben hat, sondern schon der Exodus den Anfang vom Ende der gelungenen Gottesbeziehung markiert.<sup>96</sup>

Die Häufigkeit von גלה „aufdecken“ im Vergleich zu כסה „zudecken“ unterstreicht die Tendenz beider Kapitel, die Bloßstellung der Stadtfrau zu charakterisieren und diese in besonderem Maße mit dem Bereich der (gewaltsamen) Sexualität zu verknüpfen.

Die meisten der Stadtfrau vorgeworfenen Aktivitäten betreffen ihre Sexualität und dementsprechend ihren Schambereich. Dass JHWH also (in Ezechiel 16) als erstes diesen Körperbereich bedeckt, hebt dessen zentrale Funktion für den ganzen Text hervor. Erst auf dieser Grundlage ist ein weiteres Bedecken des Körpers zum Schutz möglich und erscheint der Schritt des Aufdeckens des Schambereiches als (letzte) Stufe der Bestrafung, die jedenfalls die höchste Demütigung und Entwürdigung der Person bedeutet. Nicht einmal vor der intimsten und verletzlichsten Stelle des Körpers wird haltgemacht. Die dabei ausgeübte Gewalt kann mit Butler verstanden werden als „eine Berührung der schlimmsten Art, mit ihr wird eine primäre Verletzbarkeit des Menschen durch andere Menschen in der erschreckendsten Weise sichtbar“.<sup>97</sup>

In diesem Sinne sind auch die oft im Zuge von Kriegshandlungen zu beobachtenden Vergewaltigungen und die sexualisierte Gewalt sowohl gegen Frauen als auch gegen Männer der unterlegenen Kriegspartei zu verstehen.<sup>98</sup> Die sexualisierte Gewalt drückt die Überlegenheit in besonders grausamer und perverser Weise aus, da sie schamlos auf die verletzlichste Stelle der Unterlegenen zielt.

In Ezechiel 16 und 23 werden die Sexualität und der Körper der Stadtfrau zum sichtbaren Zeichen für den Zustand Jerusalems. Die an ihrem Körper vorgenommenen Handlungen be- und entmächtigen sie; der Frauenkörper wird also durch die äußeren Handlungen geformt und hergestellt. Damit wird die Stadtfrau zum „showpiece of vulnerability“.<sup>99</sup> Frauenkörper eignen sich hierzu besonders, da Frauen einen gesellschaftlich schlechteren Stand als Männer hatten,<sup>100</sup> und Frauenkörper, zum Beispiel durch Menstruation gefährdet sind, unrein zu

werden, also ständig mit der mit dem eigenen Körper verbundenen Verletzlichkeit konfrontiert werden.<sup>101</sup> In Ezechiel 16 entspricht dem Genitalbereich oder dem Uterus der Stadtfrau das Zentrum Jerusalems: der Tempel.<sup>102</sup> Der verletzlichste und schützenswerteste Ort ist also der Tempel, das religiöse Zentrum.

Mit Butlers Theorie im Hintergrund können die beiden Bewegungen des Zu- und Aufdeckens als Erkenntnisprozess der eigenen Schwäche und Unmöglichkeit, diese zu kaschieren, verstanden werden. Die Metaphorik verweist darauf, dass dieser Prozess, wenn auch nicht immer gewaltsam, doch schmerzhaft sein kann. Das Eingeständnis der eigenen Schwachheit, Unfähigkeit und Fragmentarität wird von Butler auch als Trauerprozess beschrieben, als Abschied vom einstigen Selbst- und Weltbild.<sup>103</sup>

#### 4.4. Schönheit zwischen Macht und Gefahr

Sehr detailreich wird das Schmücken der Stadtfrau durch JHWH im Anschluss an die Hochzeit beschrieben (Ezechiel 16,11–12). Von unten nach oben, das heißt, vom Hals zum Kopf werden vier Körperteile geschmückt, die, mit Ausnahme des Halses, an anderen Stellen des Textes zum Ort der Gewaltanwendung werden. Zunächst wird der Hals (גָּרוֹן) als Zeichen für Stolz und Selbstbewusstsein – eine Haltung, die im Alten Israel als Schönheitsideal galt,<sup>104</sup> – mit einer Kette geschmückt. Als zweites kommt der Nase (אָרַח) als Körperteil, dem Gott das Leben eingehaucht hat (Genesis 2,7), mittels eines Rings besondere Ehre zu.<sup>105</sup> Das Schmücken des Ohres, das mit dem äußeren „Aspekt des Verstehensprozesses“<sup>106</sup> assoziiert wird und im spezifisch religiösen Sinn das Hören auf Gottes Stimme meint,<sup>107</sup> mit Ohringen (Ezechiel 16,12) markiert die besondere Zugehörigkeit Jerusalems zu JHWH. Schließlich wird der Kopf (רֹאשׁ) der Stadtfrau mit einer Krone bestückt, die deren Schönheit und Pracht weiter herausstellt. Mit der Bekrönung als Abschluss lässt JHWH der Stadtfrau höchste Ehre zukommen.

In ähnlicher Weise putzen sich auch die Liebhaber der Stadtfrau für diese heraus (Ezechiel 23,42). In der Beschreibung der Liebhaber auf den Wandgemälden scheint der Kopf so wichtig zu sein, dass er nicht nur eigens erwähnt, sondern auch mit einem Turban bedeckt wird (Ezechiel 23,15). Zusätzlich werden die Augen עֵינַי (Ezechiel 23,16) der Stadtfrau genannt: Sie sehnt sich danach, die Männer mit eigenen Augen, nicht nur an der Wand, zu sehen. Schließlich schminkt die Stadtfrau ihre Augen (Ezechiel 23,40) in Vorbereitung ihrer

Liebhaberbesuche, womit nochmals ihre Schönheit und Attraktivität herausgestellt wird. Dabei steht das Auge für den Blick, der ein Erkennen mit sich bringt, das Handlungen evoziert. Diese Konnotation kommt besonders in der Personifikation des Auges (Ezechiel 16,5) zum Tragen, das den mitleidigen Blick auf den Säugling repräsentiert und eigentlich dessen Versorgung zur Konsequenz hätte.

In den Szenen der Bestrafung der Stadtfrau wird denselben Körperteilen Gewalt angetan: Mit dem Entfernen der Nase (Ezechiel 23,25) wird das Atmen verunmöglicht oder zumindest extrem behindert. Das gewaltsame Entfernen der Ohren (Ezechiel 23,25) unterbindet die Möglichkeit, (auf Gott) zu hören. Die Verbindung von Nase und Ohr, die einmal geschmückt und einmal abgeschnitten werden, trägt zur Intensivierung der Schönheit der Stadtfrau und zugleich der Gewalt gegen sie bei. In Ezechiel 16,43 droht JHWH der Stadtfrau, er werde all ihre Taten auf ihren Kopf (zurück)fallen lassen. In Ezechiel 23,27 kündigt er ihr an, dass sie ihre Augen nicht mehr zu ihren Liebhabern erheben werde. Damit wird die Stadtfrau zur Untätigkeit verdammt; sie kann weder selbständig erkennen noch daraus Handlungen ableiten.

Ähnlich wird auch mit dem Mund (𐤍𐤃; Ezechiel 16,56.63) der Stadtfrau verfahren, der sich nicht mehr öffnen soll, das heißt Unmündigkeit und Machtlosigkeit ausdrückt.<sup>108</sup> JHWH wirft Jerusalem vor (Ezechiel 16,56), sie habe Samaria in den Mund genommen, also über Samaria in abfälliger Weise geredet, um sich selbst besser zu stellen. Hier fungiert der Mund eindeutig als Sprechorgan, das Macht ausüben und eine andere Person verleumden kann. Die Entmachtung der Stadtfrau (Ezechiel 16,63) findet durch die absolute Kontrolle ihres Ehemanns JHWH statt; er erlaubt ihr nicht einmal mehr das Sprechen, um jede eigenständige Handlung zu unterbinden. JHWH kann der Stadtfrau den benötigten Schutz nur (wieder-)gewähren, indem er sie hart bestraft.

Die Hand kann Beziehungen, Stimmungen und Botschaften zum Ausdruck bringen<sup>109</sup> und steht gleichzeitig für Macht, Gewalt und Willkür.<sup>110</sup> In Ezechiel 16,11 werden zunächst die Hände bzw. Handgelenke der Stadtfrau mit Armringen verziert, ebenso tragen ihre Liebhaber Armreifen (23,42). In der Hand der Stadtfrau befindet sich der verderbenbringende Becher, durch den sie Spott, Entsetzen und Vernichtung erleiden wird (Ezechiel 23,31–34). Sie muss den Becher austrinken und wird sich mit seinen Scherben die Brust zerkratzen, sich also selbst verletzen als Zeichen der Trauer.



An allen weiteren Stellen (Ezechiel 16,27.39.49; 23,9.28.37.45) wird die Hand dezidiert metaphorisch verwendet, als Instrument zur Gewaltausübung gegen die Stadtfrau. Subjekte der Handlung sind Gott (16,27) und die Liebhaber (16,39; 23,9.28). Außerdem werden die mit Blut besudelten Hände zum Zeichen für das (Fehl-)Verhalten der Stadtfrauen (Ezechiel 23,37.45).

Die genannten Körperteile werden somit ambivalent gebraucht als Symbole besonderer Wichtigkeit und Schönheit sowie größter Gefährdung und Verletzlichkeit. Für Butler besteht diese Ambivalenz des Körpers in der Kombination aus „Sterblichkeit, Verwundbarkeit und Handlungsfähigkeit: Die Haut und das Fleisch setzen uns dem Blick anderer aus, aber auch der Berührung und der Gewalt; und Körper bergen die Möglichkeit, daß auch wir selbst zur Handlungsinstanz und zum Instrument all dessen werden.“<sup>111</sup>

#### **4.5. Ein Fazit**

Körperteile werden in Ezechiel 16 und 23 sowohl in Bezug auf die Schönheit als auch auf die als fehlerhaft bewerteten, sexuellen Aktivitäten der Stadtfrau(en) verwendet, wobei vor allem die Brüste und der Genitalbereich eine besondere Rolle spielen. All diese Beobachtungen zeigen, dass Ezechiel dem Körper der Stadtfrau(en) eine besondere Bedeutung beimisst und ihn in vielfältiger Weise mit je unterschiedlichen Funktionen einsetzt.

Die Körperteile symbolisieren die Ambivalenz des menschlichen Lebens, das in seiner ganzen Abhängigkeit bzw. Verwundbarkeit dargestellt wird. Dabei wird die verletzbare Seite des Lebens durch die Stadtfrau repräsentiert, deren Körper zunächst geschmückt und dann grausam verletzt wird, während die Körper ihrer Liebhaber als potent, stark und Gewalt ausübend dargestellt werden.

Die Unterschiede der Körpermetaphorik in Ezechiel 16 und 23 lassen sich mit einer der inneren Logik des Buches folgenden, zeitlichen Differenz erklären.<sup>112</sup> Während die Stadtfrau in Ezechiel 16 nicht ganz getötet, sondern ‚nur‘ mundtot gemacht wird, überlebt sie in Ezechiel 23 die grausamen Bestrafungen mit großer Wahrscheinlichkeit nicht. Diese Metaphorik symbolisiert damit wohl auch die psychische Verfasstheit der ersten Gola, die zunächst noch auf eine baldige Rückkehr hofft.<sup>113</sup> Diese wird jedoch durch die Zerstörung Jerusalems unwahrscheinlicher und aussichtsloser. Die Doppeldeutigkeit der Wurzel גלג

„entblößen, exilieren“ kommt hier zum Tragen, da den Menschen in der Gola alle bekannten, auch religiösen, Sicherheiten genommen wurden, sodass sie nun „splinternackt“ dastehen.

Auch der Umgang mit der (eigenen) Schuld wird am (Frauen-)Körper Jerusalems expliziert. Als Grund für ihr Fehlverhalten wird in Ezechiel 16 vorwiegend ihr (zu) autonomes Handeln dargestellt, nachdem Gott die Blöße ihrer ‚schlechten‘ Herkunft bedeckt hatte.<sup>114</sup> Ihr sexuelles Verlangen gegenüber den potenten Liebhabern und die Verwendung ihrer Kleidung für diese setzen einen Prozess in Gang, der mit der Entblößung ihres Körpers endet.

Die Stadtfrau in Ezechiel 23 wird sogar regelrecht pathologisiert. Sie wird als sexsüchtig dargestellt, schon bevor ihr Name genannt wird.<sup>115</sup> Die sexuelle Aktivität, insbesondere das Betastetwerden ihrer Brüste, wird als Erfahrung ihrer Jugend charakterisiert, zu der sie sich später zurücksehnt.<sup>116</sup> Gleichwohl werden auch ihre Liebhaber als sehr attraktiv porträtiert.<sup>117</sup> Beide narrativen Metaphern bieten also sowohl Ent- als auch Belastendes für Jerusalem und Samaria.

In Ezechiel 16 wird Jerusalem stärker in die Pflicht genommen: Es hätte trotz ihrer unrühmlichen Herkunft dank JHWH eine Möglichkeit gelingenden Zusammenlebens gegeben, die sie aber durch aktives Fehlverhalten wie die Anbetung anderer Gottheiten und falsche Bündnispolitik<sup>118</sup> willentlich zerstört hat. Ezechiel 23 zufolge hatte Jerusalem nie diese Möglichkeit, denn die Beziehung zu JHWH war von Anfang an gestört, Jerusalem war immer schutzlos ihren und den Begierden anderer ausgeliefert, sozusagen ein Geburtsfehler. Jerusalem konnte also nicht anders als gegen Gottes Willen handeln; sie hat sich aber trotzdem schuldig gemacht, weil sie dem Beispiel ihrer älteren Schwester folgte. Ezechiel 16 betont somit die Eigenverantwortlichkeit der Stadtfrau,<sup>119</sup> Ezechiel 23 die Aussichtslosigkeit der Lage, die zwangsläufig in eine Katastrophe münden musste.

Beide Interpretationen scheinen in der Golagruppe diskutiert worden zu sein – möglicherweise zeitlich versetzt – und beide stellen je auf ihre Weise eine Bewältigungsstrategie dar. Ziel beider Wege ist die Erklärung des eigenen Schicksals, ohne dabei Gott zu verlieren.<sup>120</sup>

## 5. Gegenwärtige Perspektiven

Das Ezechielbuch setzt im Verlauf seiner übergreifenden Erzählung die Deutung von Ezechiel 23 um, dass eine gelingende Gottesbeziehung erst durch die totale Vernichtung der Stadtfrau möglich ist: Die Stadtfrau wird nach Kapitel 23 nicht mehr erwähnt. Die Stellen, die z.B. über den Begriff **נָזַר** (Rück-)Bezüge zur Stadtfrau ermöglichen (Ezechiel 43,7.9), grenzen sich immer von ihr ab, sodass die Stadtfrau zur Negativfolie wird. An ihre Stelle tritt der neue Tempel (Ezechiel 40–48). Galambush deutet diese Metaphorik als einen Wiedergewinn von Kontrolle, die über ein Bauwerk deutlich leichter zu erlangen ist als über eine eigenständige Person.<sup>121</sup> Die lebendige Stadtfrau wird durch den Tempel ersetzt.

Diese Sichtweise ist heute schwer nachvollziehbar, scheint aber für Ezechiel eine Möglichkeit des Umgangs mit der Katastrophe gewesen zu sein. Was aber leistet Ezechiel an konstruktiven Perspektiven für den Umgang mit erlebter Gewalt und ein gendersensibles Gottesbild?

Heutige Interpretationen können zumindest an die Erfahrung des Körper-Habens und -Seins anschließen, die alle Menschen teilen. Allerdings stellt sich die Frage, ob das Wiedergewinnen von Kontrolle und Ordnung durch Vernichtung des verletzlichen Frauenkörpers eine angemessene Reaktion auf (menschliche) Katastrophen darstellt, oder ob nicht andere Bewältigungsstrategien über Ezechiel hinaus denkbar sind. Aufschlussreich ist hierfür besonders der Vers Ezechiel 16,22, in dem JHWH der Stadtfrau vorwirft, ihre eigene Verletzlichkeit geleugnet und vergessen zu haben. Hätte sie sich davon mehr sensibilisieren lassen – so die implizite Vorstellung –, wäre ihr ein anderes Verhalten möglich gewesen,<sup>122</sup> das die neugewonnene Sicherheit und Stärke nicht ichbezogen, auf Kosten anderer (der Liebhaber, JHWHs), einsetzt, sondern stärker solidarisch und umsichtig nach ähnlichen Schicksalen sucht und so „die Hand des Elenden und Armen stärkt“ (Ezechiel 16,49).

Von Ezechiel in Zusammenschau mit Butler könnte man also lernen, sich durch Erzählungen über Gewalt mit hineinnehmen zu lassen in diesen (Trauer-)Prozess, in dem wir uns selbst riskieren und somit unserer eigenen Verletzlichkeit und der aller anderen Menschen bewusst werden. Das Leid der Stadtfrau kann fast schon körperlich angeeignet und mitempfunden werden, gleichzeitig ist die nötige Distanz dank der deutlichen Markierung der Metapher vorhanden. So kann es gelingen, „uns zum Menschlichen zurückzuführen, wo wir nicht

erwarten, es zu finden: in seiner Fragilität und an den Grenzen dessen, was wir wissen können, hören können, sehen können, empfinden können, untersuchen müssen.“<sup>123</sup>

Bei Ezechiel ist Gott mittendrin in der größten Verletzlichkeit, dem größten Leid, das (leider) eben auch zum Menschlichen gehört.<sup>124</sup> Eine Anerkennung von Verletzlichkeit als zu den Menschen gehörig kann mit Sölle bedeuten, „[e]in Land [...] nach dem Zustand seiner Kindergärten und Pflegeheime und Gefängnisse [zu beurteilen] und nicht danach, wieviel Großspielzeuge seine Armee zur Verfügung hat.“<sup>125</sup> Der Blick gilt den Menschen in all ihren Facetten, nicht ihren die eigene Verwundbarkeit leugnenden Vermeidungsstrategien. Dies führt zu einem Gottesbild, bei dem Gott nicht mehr die Verursacherin der Gewalt ist, sondern der mitfühlende, zu Frieden und Gewaltlosigkeit aufrufende Gott.

## 6. Literaturverzeichnis

Albertz, Rainer (2001): Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart (Biblische Enzyklopädie 7).

Allen, Leslie C. (1990): Ezechiel 20–48. Dallas, Texas (Word Biblical Commentary Old Testament, 29).

Allen, Leslie C. (1994): Ezechiel 1–19. Dallas, Texas (Word Biblical Commentary Old Testament, 28).

Baumann, Gerlinde (2000): Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern. Stuttgart (Stuttgarter Bibelstudien 185).

Butler, Judith (2005): Gefährdetes Leben. Politische Essays. Deutsche Erstausgabe, Frankfurt am Main.

Ego, Beate (2007): Artikel „Reinheit / Unreinheit / Reinigung (AT)“. In: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Vgl.

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33086/> (30.03.2017).

Elliger, Karl; Wilhelm, Rudolph (Hg.) (1997): Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5., verbesserte Auflage, Studienausgabe. Stuttgart.

- Engels, Bettina (2008): Gender und Konflikt. Die Kategorie Geschlecht in der Friedens- und Konfliktforschung. Saarbrücken.
- Fechter, Friedrich; Sutter Rehmann, Luzia (2009): Artikel „Frau / Mann“. In: Frank Crüsemann u.a. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Gütersloh, 149–154.
- Galambush, Julie (1992): Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife. Atlanta (SBL Dissertation Series 130).
- Gesenius, Wilhelm (2013): Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unter Mitarbeit von Rudolf Meyer und Herbert Donner. 18. Auflage Berlin.
- Greenberg, Moshe (2001): Ezechiel 1–20. Freiburg im Breisgau u.a. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Greenberg, Moshe (2005): Ezechiel 21–37. Freiburg im Breisgau u.a. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Hamp, Vinzen (1989): Art. „הַלְצִיָּם“. In: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band II, Stuttgart, 1008–1011.
- Jost, Renate; Seifert, Elke (1999): Das Buch Ezechiel. Männerprophetie mit weiblichen Bildern. In: Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker (Hg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung. 2., Auflage, Gütersloh, 278–290.
- Kamionkowski, S. Tamar (2003): Gender Reversal and Cosmic Chaos. A Study on the Book of Ezekiel. Sheffield (Journal for the Study of the Old Testament. Supplements 368).
- Kramer, Samuel Noah (1969): The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer. Bloomington.
- Krispenz, Jutta (2014): Artikel „Zeichenhandlung“. In: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Vgl. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35274/> (30.03.2017).
- Krüger, Thomas (1989): Geschichtskonzepte im Ezechielbuch. Berlin, New York (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 180).
- Maier, Christl M. (2008): Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel. Minneapolis.
- Maier, Christl M. (2010): Die Biographie der heiligen Stadt. Jerusalem im Wandel der alttestamentlichen Überlieferung. In: Evangelische Theologie 70 (3), 164–178.

- Malina, Bruce J. (2012): The Idea of Man and Concepts of the “Body” in the Ancient Near East. In: Angelika Berlejung, Jan Dietrich und Joachim Friedrich Quack (Hg.): Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient. Tübingen (Orientalische Religionen in der Antike 9), 43–60.
- Niehr, Herbert (1989): Artikel „הָרָה“. In: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VI, Stuttgart, 370–375.
- Patton, Corrine L. (2000): „Should Our Sister Be Treated Like a Whore?“ A Response to Feminist Critique of Ezekiel 23. In: Margaret S. Odell und John T. Strong (Hg.): The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspectives. Atlanta (SBL Symposium Series 9), 221–238.
- Pohlmann, Karl-Friedrich (1996): Das Buch des Propheten Hesekei (Ezechiel). Kapitel 1–19. Göttingen (Altes Testament Deutsch, 22/1).
- Pohlmann, Karl-Friedrich (2001): Das Buch des Propheten Hesekei (Ezechiel). Kapitel 20–48. Göttingen (Altes Testament Deutsch, 22/2).
- Poser, Ruth (2012): Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur. Leiden (Supplements to Vetus Testamentum 154).
- Poser, Ruth (2016): Verlorene Sprache. Das Ezechielbuch als literarische Auseinandersetzung mit dem Trauma des babylonischen Exils. In: Pastoraltheologie 105 (3), 121–138.
- Schroer, Silvia; Staubli, Thomas (2005): Die Körpersymbolik der Bibel. 2. Auflage, Darmstadt.
- Smith-Christopher, Daniel L. (2004): Ezekiel in Abu Ghraib. Rereading Ezekiel 16:37–39 in the Context of Imperial Conquest. In: Stephen L. Cook und Corrine L. Carvalho (Hg.): Ezekiel’s Hierarchical World. Wrestling with a Tiered Reality. Atlanta (SBL Symposium Series 31), 141–157.
- Sölle, Dorothee (1995): Tägliches Brot für alle – eine Utopie. In: Johanna Jäger-Sommer und Frans Haarsma (Hg.): Abschied vom Männergott. Schöpfungsverantwortung für Frauen. Luzern, 237–244.
- Tillich, Paul (2008): The Problem of Theological Method (1947). In: Paul Tillich: Ausgewählte Texte. Herausgegeben von Christian Danz, Werner Schüler und Erdmann Sturm. Boston, 301–312.

Wagner, Andreas (2013a): Artikel „Körper (AT)“. In: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Vgl. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23856/>(30.03.2017).

Wagner, Andreas (2013b): Artikel „Körperteile (AT)“. In: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Vgl. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/64672/>(30.03.2017).

Zenger, Erich u.a. (2016): Einleitung in das Alte Testament. 9. Auflage. Stuttgart (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1).

Zimmerli, Walther (1969): Ezechiel. I. Teilband Ezechiel 1–24. Neukirchen-Vluyn: (Biblischer Kommentar Altes Testament, 13,1).

---

<sup>1</sup> Vgl. Kissel, Ursula/Schneiders, Thorsten Gerald: Von Milizen zu Mördern gemacht, Deutschlandfunk (12.02.2017), [http://www.deutschlandfunk.de/tag-gegen-den-einsatz-von-kindersoldaten-von-milizen-zu.1818.de.html?dram:article\\_id=378788](http://www.deutschlandfunk.de/tag-gegen-den-einsatz-von-kindersoldaten-von-milizen-zu.1818.de.html?dram:article_id=378788) (02.08.2017).

<sup>2</sup> Vgl. Amjahid, Mohamed (im Interview mit Diab Serrih): Assads Hölle, ZEIT ONLINE (02.–04.03.2017), <http://www.zeit.de/2017/08/syrien-krieg-baschar-al-assad-folter-kriegsverbrechen/komplettansicht> (02.08.2017).

<sup>3</sup> Vgl. Götz, Uschi: Hilfe für traumatisierte Jesidinnen, Deutschlandfunk (02.03.2017), [http://www.deutschlandfunk.de/nordirak-hilfe-fuer-traumatisierte-jesidinnen.1773.de.html?dram:article\\_id=380255](http://www.deutschlandfunk.de/nordirak-hilfe-fuer-traumatisierte-jesidinnen.1773.de.html?dram:article_id=380255) (02.08.2017).

<sup>4</sup> Vgl. Hasselmann, Silke: Qualen für Kinder in der DDR-Kaderschmiede, Deutschlandfunk (12.03.2017), [http://www.deutschlandfunk.de/sportschule-zinnowitz-qualen-fuer-kinder-in-der-ddr.1346.de.html?dram:article\\_id=381071](http://www.deutschlandfunk.de/sportschule-zinnowitz-qualen-fuer-kinder-in-der-ddr.1346.de.html?dram:article_id=381071) (02.08.2017).

<sup>5</sup> Vgl. Rulofs, Bettina (Koordination): „Safe Sport“. Schutz von Kindern und Jugendlichen im organisierten Sport in Deutschland. Erste Ergebnisse des Forschungsprojektes, [https://fis.dshs-koeln.de/portal/files/2856413/SafeSport\\_Broschuere\\_Final\\_ES.pdf](https://fis.dshs-koeln.de/portal/files/2856413/SafeSport_Broschuere_Final_ES.pdf) (02.08.2017).

<sup>6</sup> Vgl. Frey, Thomas: Forscher arbeiten Missbrauch auf, Deutschlandfunk (24.03.2014), [http://www.deutschlandfunk.de/katholische-kirche-forscher-arbeiten-missbrauch-auf.1818.de.html?dram:article\\_id=280991](http://www.deutschlandfunk.de/katholische-kirche-forscher-arbeiten-missbrauch-auf.1818.de.html?dram:article_id=280991) (02.08.2017).

---

<sup>7</sup> Vgl. Pohlmann 1996, 13–15.

<sup>8</sup> Eine der wenigen Stellen, die als Fremdbbericht den sonst konstanten Ich-Bericht durchbricht.

<sup>9</sup> Vgl. Zimmerli 1969, 24\*.

<sup>10</sup> Vgl. Greenberg 2001, 23–25.

<sup>11</sup> Vgl. die für die Ezechielforschung grundlegenden Ausführungen von Zimmerli 1969, 104\*–114\*.

<sup>12</sup> Im Sinne einer größeren Verfasser\*innen-Gruppe zu unterschiedlichen Zeiten und Orten wird im weiteren Verlauf (der Einfachheit halber) der Begriff Ezechiel verwendet. Für den vorliegenden Artikel wird somit ein synchroner Zugang gewählt, da bei der Interpretation besonders die Wirkung der Texte hinsichtlich ihrer Krisenbewältigungsfunktion im Fokus steht. Dabei wird angenommen, dass auch die sich als Fortschreibungen der Kernelemente verstehenden Texte dieser Intention als „Trauma-Literatur“ (Poser 2016, 123) treu bleiben (vgl. Zimmerli 1969, 106\*; 342; 536 sowie Allen 1990, xxv).

<sup>13</sup> Vgl. Albertz 2001, 261–264.

<sup>14</sup> Vgl. Pohlmann 1996, 16–17.

<sup>15</sup> Vgl. Zenger 2016, 601–602.

<sup>16</sup> Vgl. „[D]as Heil [gibt es] nur durch das Gericht“, Albertz 2001, 268. In diesem Sinne kann auch Allen Ezechiel als „prophet of judgement“ bezeichnen (Allen 1990, xxiii).

<sup>17</sup> Zur Bezeichnung der Frauen wird in Anlehnung an Maier 2010 (165) der Begriff „Stadtfräu“ gewählt, um den metaphorischen Charakter hervorzuheben und gleichzeitig eine wertende Übersetzung wie „Hure“ (vgl. Pohlmann 1996) zu vermeiden.

<sup>18</sup> Vgl. Zimmerli 1969, 543.

<sup>19</sup> Vgl. Baumann 2000, 234.

<sup>20</sup> Vgl. Maier 2008, 112; 139–140.

<sup>21</sup> Ausführlich erläutert bei Baumann 2000, 38–48.



---

<sup>22</sup> Baumann 2000, 40.

<sup>23</sup> Vgl. Galambush 1992, 10–11.

<sup>24</sup> Butler 2005, 57.

<sup>25</sup> Butler 2005, 37.

<sup>26</sup> Butler 2005, 176.

<sup>27</sup> Vgl. Butler 2005, 46.

<sup>28</sup> Vgl. auch Greenberg 2001, 322.

<sup>29</sup> Vgl. Tillich 2008, 302.

<sup>30</sup> Vgl. Patton 2000, 230. Dies geht noch über die von Allen angenommene Funktion der Sexualität als rhetorisches Mittel zur besseren Überzeugungskraft durch Anstößigkeit hinaus (vgl. Allen 1990, 51–52).

<sup>31</sup> Schroer und Staubli 2005, 24.

<sup>32</sup> Vgl. Krispenz 2014, 5 und Poser 2016, 126.

<sup>33</sup> Vgl. Poser 2016, 131–132; 135–136.

<sup>34</sup> Werden die Texte jedoch als großangelegter Schuldaufweis oder Generalabrechnung (vgl. Pohlmann 1996, 225) mit dem Ziel demütiger Gottestreue (vgl. Zimmerli 1969, 369–371) verstanden, werden die konstruktiven Momente dieser Darstellung nicht voll erfasst.

<sup>35</sup> Vgl. Poser 2016, 124–125.

<sup>36</sup> Vgl. Smith-Christopher 2004, 157.

<sup>37</sup> Vgl. Kamionkowski 2003, 132.

<sup>38</sup> Daher sieht auch Krüger im ezechielschen Geschichtskonzept der Kapitel 16 und 23 den Vorzug der größeren Wirklichkeitsnähe (unter Einbezug der Ambivalenz). Für ihn fungiert dabei die Ehemetaphorik als Bindeglied zwischen Geschichts- und Gerichtsperspektive, indem in der Geschichte Ursachen für die Erfahrungen der Katastrophe gefunden werden und

---

die Leser\*innen so als Zeug\*innen aktiv in das (Gerichts-)Geschehen mit einbezogen werden (Vgl. Krüger 1989, 176–177; 197–198).

<sup>39</sup> Vgl. Smith-Christopher 2004, 153–156, im Sinne eines „feminizing the enemy“ (153).

<sup>40</sup> Vgl. Engels 2008, 45.

<sup>41</sup> Maier 2008, 123. Daher ist es auch unwahrscheinlich, dass Ezechiel 23,36–49 (besonders Vers 48) exklusiv als Mahnung an Frauen gerichtet ist (vgl. Pohlmann 2001, 349 und Zimmerli 1969, 555).

<sup>42</sup> Butler 2005, 37.

<sup>43</sup> Vgl. Maier 2008, 217.

<sup>44</sup> Vgl. Wagner 2013a, 2.u.3.

<sup>45</sup> Vgl. Malina 2012, 57f.

<sup>46</sup> Vgl. Wagner 2013b, 6.

<sup>47</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 46–48.

<sup>48</sup> Zimmerli vermutet hier eine Lautmalerei („verknacken“), die Überraschung und Steigerung ausdrückt (vgl. Zimmerli 1969, 532; 544).

<sup>49</sup> Vgl. Ego 2007, 1.

<sup>50</sup> Allerdings reicht dieser Halbsatz kaum aus, um daraus „the psychological phenomenon of sexual revulsion“ (Allen 1990, 49) ableiten zu können.

<sup>51</sup> Gesenius<sup>18</sup>, 225.

<sup>52</sup> Vgl. Butler 2005, 7–8.

<sup>53</sup> Gesenius<sup>18</sup>, 313.

<sup>54</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 161.

<sup>55</sup> Deswegen wird dieser Begriff nie in Bezug auf Gott verwendet. Auch als Euphemismus für Penis wird er nicht mit Gott in Verbindung gebracht, da in der Hebräischen Bibel Gott keine das Geschlecht festlegenden Körperteile zugeordnet werden (vgl. Wagner 2013b, 8).

---

<sup>56</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 168.

<sup>57</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 133–134.

<sup>58</sup> Vgl. Hamp 1989, 1009–1010.

<sup>59</sup> Allen spricht in diesem Zusammenhang von „military machismo“ (Allen 1990, 50).

<sup>60</sup> Vgl. Butler 2005, 46–47; 58–59.

<sup>61</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 66–68.

<sup>62</sup> Da dieses Wort außerhalb von Ezechiel 23 nur noch in Proverbien 5,19 vorkommt, ist die Bestimmung des genauen Wortgehaltes unsicher. Allerdings treten beide genannten Begriffe gemeinsam auf, was eine gewisse Differenz in der Bedeutung – zumindest für Ezechiel – wahrscheinlich macht.

<sup>63</sup> Gesenius<sup>18</sup>, 1021.

<sup>64</sup> Die alternative textkritische Variante מַעַךְ (der syrischen Übersetzungen und der Vulgata) stellt höchstwahrscheinlich eine spätere inhaltliche Angleichung – eventuell in Kombination mit einem Schreibfehler – an den vorhergehenden Teil des Verses durch sprachliche Anlehnung an Vers 3dar.

<sup>65</sup> Vgl. Jost und Seifert 1999, 288.

<sup>66</sup> Vgl. Zimmerli 1969, 540. Inwiefern allerdings der von Zimmerli angeführte Verlust der Jungfräulichkeit die oder eine entscheidende Rolle spielt, ist fraglich, da im restlichen Text vorrangig die Vielzahl und der Wechsel an Liebhabern kritisiert wird. Der Verweis auf das junge Alter verstärkt dabei gleichzeitig die von Ezechiel im gesamten Buch vertretene These, dass die Herkunft aus Ägypten (in Bezug auf Israel der Exodus) keinen guten Anfang darstellt (s.u. S. 14).

<sup>67</sup> זָנָה wird in diesem Artikel mit ‚huren‘ in Anführungszeichen wiedergegeben, da der Begriff stark negativ konnotiert ist, aber gleichzeitig kein (deutsches) Äquivalent (in dieser Kürze) vorhanden ist.

<sup>68</sup> Vgl. Galambush 1992, 28–29.

---

<sup>69</sup> Vgl. Poser 2012, 461–463.

<sup>70</sup> Vgl. Poser 2012, 566–567.

<sup>71</sup> Kamionkowski 2003, 119 spricht von Vergewaltigung und zieht Vergleiche zu 2 Samuel 13, der Vergewaltigung Tamars durch ihren Bruder Amnon.

<sup>72</sup> Vgl. Kamionkowski 2003, 107.

<sup>73</sup> Dieselbe Wurzel steckt auch in der zu Beginn des Verses erwähnten Pflanze, sodass hier von einem Wortspiel ausgegangen werden kann.

<sup>74</sup> Schroer und Staubli 2005, 79.

<sup>75</sup> Vgl. Greenberg 2001, 333–334. Greenberg belegt diese These mit einem antiken Gedicht im Rahmen eines sumerischen *Sacred Marriage Rite* (vgl. Kramer 1969) und verschiedenen Mischna-Texten.

<sup>76</sup> Vgl. Galambush 1992, 104–105.

<sup>77</sup> Vgl. die Bemerkung in Fußnote 55.

<sup>78</sup> “Ezekiel believed that chaos began when female Israel started playing the role of a male – by acting as a sexually independent individual” (Kamionkowski 2003, 133). Das Anstößige ist also gerade der Ausbruch aus der unterlegenen Rolle, und nicht deren Betätigung bis zur äußersten Perversion (Pohlmann 1996, 227). Weitergehend ist die dahinterstehende Annahme, die Stadtfrau hätte sich prostituiert (vgl. Pohlmann 1996, 228), zu hinterfragen. Denn an keiner anderen Stelle wird von Bezahlung gesprochen und auch die in Ezechiel 16,24–25 genannten Orte und Bauten deuten nicht auf professionelle Prostitution hin (vgl. Allen 1994, 241), sondern verweisen auf eine Siegesstele und somit auf den Vasallenstatus Jerusalems (vgl. Maier 2008, 119).

<sup>79</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 145–149.

<sup>80</sup> Gesenius<sup>18</sup>, 1012.

<sup>81</sup> Vgl. Niehr 1989, 373.

<sup>82</sup> Vgl. Niehr 1989, 372.

---

<sup>83</sup> Vgl. Gesenius<sup>18</sup>, 1403.

<sup>84</sup> Kamionkowski 2003, 125.

<sup>85</sup> Butler 2005, 37.

<sup>86</sup> Vgl. Maier 2008, 134–135. Maier nennt Drorah Setel, Kathryn Pfisterer Darr und Julie Galambush.

<sup>87</sup> Gesenius<sup>18</sup>, 960, sowie „völlig nackt“ unter dem Eintrag zu עִרוּם.

<sup>88</sup> Gesenius<sup>18</sup>, 1013, unter dem Eintrag zu עָרְיָהּ.

<sup>89</sup> Diese kommt in der Hebräischen Bibel noch einmal *pars pro toto* für den ganzen Körper (Proverbien 3,8) und einmal euphemistisch für den weiblichen Schoß (Hoheslied 7,3) vor.

<sup>90</sup> Vgl. Maier 2008, 115. Zimmerli versteht das Bedecken als Gegenstück zum Entfernen von Kleidung als symbolischer Vollzug einer Scheidung nach Ehebruch (vgl. Zimmerli 1969, 351). Die Scheidung von JHWH wird dann folglich durch die Liebhaberin in Ezechiel 16,39 an der Stadtfrau vollzogen (Zimmerli 1969, 360).

<sup>91</sup> Vgl. Galambush 1992, 29–30 und Poser 2012, 392.

<sup>92</sup> Der verwendete Stoff פְּשִׁי is wohl ein „feines Gewebe“ (Gesenius<sup>18</sup>, 752); das Wort kommt allerdings nur hier und in Ezechiel 16,13 vor.

<sup>93</sup> Dies verkennt Pohlmann, wenn er in Vers 13 lediglich eine Ausnahme sieht und der Stadtfrau völlige Passivität zu Gunsten JHWHs Aktivität und Souveränität bescheinigt (vgl. Pohlmann 1996, 225–226).

<sup>94</sup> Vgl. Galambush 1992, 95.

<sup>95</sup> Vgl. Poser 2012, 381.

<sup>96</sup> Vgl. Albertz 2001, 274.

<sup>97</sup> Butler 2005, 45.

<sup>98</sup> Vgl. Smith-Christopher 2004, vor allem 150ff.

<sup>99</sup> Kamionkowski 2003, 101.

---

<sup>100</sup> Vgl. Fechter und Sutter Rehmann 2009, 151–152.

<sup>101</sup> Vgl. Galambush 1992, 88.

<sup>102</sup> Vgl. Galambush 1992, 87 und 120.

<sup>103</sup> Vgl. Butler 2005, 45.

<sup>104</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 67.

<sup>105</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 76–77.

<sup>106</sup> Schroer und Staubli 2005, 100.

<sup>107</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 102–105.

<sup>108</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 115–116.

<sup>109</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 123.

<sup>110</sup> Vgl. Schroer und Staubli 2005, 133.

<sup>111</sup> Butler 2005, 43.

<sup>112</sup> Inwiefern die beiden Geschichtsdarstellungen tatsächlich zeitversetzt oder parallel diskutiert wurden, bleibt unklar. Die Unterschiede sind daher der konzeptionellen Anordnung des gesamten Ezechielbuches geschuldet, durch die eine Klimax hin zur Ankündigung der Katastrophe in Ezechiel 24 entsteht. Gleichwohl unterscheiden sich beide Kapitel auch durch die Schwerpunktsetzung ihrer Kritik an falscher Politik (Ezechiel 23) bzw. falschem Kult (Ezechiel 16) (vgl. Zimmerli 1969, 539). Dabei ist von einer wechselseitigen Beeinflussung in der Entstehung auszugehen, die eventuell auf einer gemeinsamen Vorlage beruht (vgl. Pohlmann 2001, 343–345).

<sup>113</sup> Diese Hoffnungen schlagen sich auch im Heilsausblick am Ende von Ezechiel 16 nieder (vgl. Pohlmann 1996, 235).

<sup>114</sup> Die genannten Herkunftsbezeichnungen (Ezechiel 16,3) machen deutlich, dass die Stadtfrau von nicht von JHWH erwählten Völkern abstammt. Der Kontrast zur fürsorglichen Annahme durch JHWH wird dadurch nochmals verstärkt (vgl. Zimmerli, 347–348).

<sup>115</sup> “The life of Jerusalem becomes a case study in abnormal lust” (Galambush 1992, 117).

<sup>116</sup> Die These, dass es sich um sexuellen Kindesmissbrauch handelt, der dann zu nymphomanem Verhalten im Erwachsenenalter führe (vgl. Jost und Seifert 1999, 287), ist fragwürdig, da sie den metaphorischen Charakter des Textes missachtet.

<sup>117</sup> Vgl. Kamionkowski 2003, 140.

<sup>118</sup> Vgl. Galambush 1992, 100.

<sup>119</sup> Diese Betonung der individuellen Verantwortung wird in Ezechiel häufig vertreten, vgl. Albertz 2001, 271.

<sup>120</sup> Vgl. Galambush 1992, 89; 161 und Patton 2000, 229.

<sup>121</sup> Vgl. Galambush 1992, 161–162.

<sup>122</sup> Vgl. Allen 1994, 240. Ähnliches sieht Allen auch in Ezechiel 23,35 (vgl. Allen 1990, 50–51).

<sup>123</sup> Butler 2005, 178.

<sup>124</sup> Vgl. Patton 2000, 238.

<sup>125</sup> Sölle 1995, 240.

**Viola-Kristin Rüdeler**; Studentin der Evangelischen Theologie in Neuendettelsau, Tübingen und Marburg.