

Bruno Biermann

Männliche Herrschaft und Körperdiskurse zwischen Feminisierung und Virilität in Ezechiel 23

Abstract

The saturation of Ezechiel 23 with sexual metaphors, violent images, and its negative framing of female sexuality has brought this text to the attention of feminist exegetes. I follow their approach of unveiling the misogynistic concepts and language of this biblical text. Therefore, this article inquires about how male dominance over female bodies and sexuality is performed. I engage Ezechiel 23 as a literary composition with Gayatri S. Spivak's concept of *othering* and Homi K. Bhabha's concept of *mimicry*. Thereby, I expose the sexualized female body and the gendered, misogynic concepts as well as the sexualized violence as a means of male domination. Thus, I demonstrate how the literary strategies of othering, feminization, and mimicry serve the agency of the book of Ezechiel and produce YHWH as the ultimate virile character in the story of Ohola and Oholiba. Thus, I argue that anti-imperial and misogynic imagery are inextricably linked in Ezechiel 23. Consequently, my final chapter engages the question, how this text can be read “against the grain”.

Einleitung

Ezechiel 23 ist gesättigt mit sexuellen Metaphern und Körperkonzepten.¹ Geschlechtlichkeit und Sexualität spielen nicht nur für die Schwestern Ohola und Oholiba eine zentrale Rolle, sondern ebenso für ihre Liebhaber, JHWH und den Propheten selbst. Hierbei sind Geschlechtlichkeit und Sexualität verwoben mit Machtansprüchen über diese.² Der vorliegende Artikel widmet sich der Frage, wie sich männliche Herrschaft in diesem Text literarisch manifestiert.

Die exzessive Gewalt und ihre göttlich-prophetische Legitimation spielt eine zentrale Rolle in der feministischen Auseinandersetzung mit Texten,³ die in der exegetischen Forschung meist

als „Ehemetaphorik“⁴ bezeichnet werden (Hosea 1–3; Jeremia 2–4; Jesaja 54; 62; Ezechiel 16; 23).⁵ Hierbei lassen sich innerhalb der exegetischen Auseinandersetzung mit diesen Texten diametral entgegengesetzte Positionen ausmachen. So trifft Sharon Moughtin-Mumby in ihrer Auseinandersetzung mit Ezechiel 16 und 23 eine unmissverständliche Schlussfolgerung: „Ezekiel is the most problematic of all prophetic books for its sexual and marital metaphorical language, notoriously the most extreme and offensive in the Hebrew Bible.“⁶ Die Obszönität und Gewalt dieser Texte wird jedoch in vielen Interpretationen und Bibelübersetzungen abgeschwächt oder unsichtbar.⁷ So argumentiert Ruben Zimmermann, die Metaphern in Ezechiel 16 und 23 seien nicht „ontologische“, sondern „uneigentliche Sprache“.⁸ Wenngleich sie einem patriarchalen Weltbild entstammten, könnten sie „generisch“ verstanden werden.⁹ In ihrer Untersuchung von englischsprachiger Kommentarliteratur zu der Ehe von Hosea und Gomer in Hosea 1–3 kommt Yvonne Sherwood zu dem Schluss: „A comparison between commentary and text suggests that [sic: male] commentators are, like henchmen, carrying out the threats of the text [...]. ‚Objectivity‘ is an illusion created by ideological mimicry: the androcentric commentator is the ‚faithful son‘ of the father text in the sense that he carries out and extends the father’s wishes.“¹⁰

In einer Kritik derartiger Allianzen, die misogynie Sprache und Konzepte duplizieren,¹¹ deckt dieser Artikel die Sprach-Gewalt der Texte auf. Ausgehend von einer Analyse des Textes anhand der Konzepte des *Othering* und *Mimikry* der postkolonialen Theoretiker*innen Gayatri S. Spivak und Homi K. Bhabha frage ich: Wie wird männliche Herrschaft über weibliche Körper und ihre Sexualität in Ezechiel 23,1–30 hergestellt? Zunächst analysiere ich, wie Körperlichkeit, Geschlechtlichkeit und Sexualität Ezechiel 23,1–30 durchdringen. Daraufhin greife ich auf Spivaks Konzept *Othering* zurück, um sichtbar zu machen, wie weibliche Sexualität als Schreckensbild konstruiert wird, um die Jerusalemer Elite zu entmännlichen. Anschließend wende ich mich dem Wechselspiel von Feminisierung und Maskulinität in Ezechiel 23 zu. Ezechiel zeigt die Merkmale des *Mimikry* imperialer Machtsymbolik, die in neuassyrischen Texten und Bildern greifbar ist. Daher ist meine Hauptthese, dass der narrative Bogen von Ezechiel 23 nicht nur die Feminisierung Oholibas/Jerusalems bewirkt, sondern ebenfalls diejenige der Liebhaber/Großmächte, um JHWH zu einem hypervirilen Herrscher zu stilisieren. In der Konsequenz sind Ezechiels Geschichtsdeutung und Geschlechterkonzepte auf metaphorischer und konzeptueller Ebene

untrennbar miteinander verbunden. Angesichts dessen diskutiere ich im Ausblick, wo sich Anhaltspunkte für widerständige Lesarten finden. Der Körper kommt daher in der Spannung von Normativität und Widerstand gegen diese in den Blick.

Ohola und Oholiba zwischen Sexualität und Gewalt in Ezechiel 23

Ezechiel 23 erzählt die „Biografien“ Jerusalems und Samarias, die sich von demjenigen entfernt haben, dem sie gehören, JHWH. Ohola und Oholiba, ihre zahlreichen Liebhaber sowie JHWH und sein Prophet bilden eine Dreiecksbeziehung. Ihr Verlangen nach Männern und ihr eigenständiger Umgang mit ihrer Sexualität macht Ohola und Oholiba einerseits zu Herrinnen ihres eigenen Körpers, andererseits aus Sicht JHWHs und seines Propheten zu „Huren“.

„Sohn Adams, es waren zwei Frauen, Töchter derselben Mutter. Und sie hurten in Ägypten, in ihrer Jugend hurten sie, dort wurden ihre Brüste gequetscht und dort wurden die Brüste ihrer Jungfräulichkeit gedrückt. Und ihre Namen sind Ohola, die Größere, und Oholiba, ihre Schwester, und sie gehörten mir, und sie gebaren Söhne und Töchter, und ihre Namen sind Samaria-Ohola und Jerusalem-Oholiba.“ (Ezechiel 23:2–4)¹²

Die Spannung Ohola/Oholiba—Liebhaber—JHWH/Prophet durchzieht nicht nur die Narration, sondern bestimmt zugleich die Wertung des Geschehens durch JHWH. Die Geschichte dieser Dreiecksbeziehung wird zyklisch erzählt, wodurch die Handlung an Dramatik gewinnt.¹³ Diese zyklische Struktur basiert auf dem Thema der „Hurerei“ in Ägypten, die sich im Folgenden immer weiter verschlimmert.¹⁴ Die hierauf basierende Handlung wird in zwei Panels (V. 5–10.11–30) jeweils in der Bewegung von der „Hurerei“ zur Strafe JHWHs entfaltet. Damit wird Ohola als „Vorbild“ Oholibas dargestellt und das Schicksal letzterer in ihrer Schwester vorweggenommen (V. 11.13). Außerdem wird Oholiba zugleich als die schlimmere „Hure“ inszeniert, die, wie ihre Schwester, unwiederbringlich verunreinigt ist (V. 11.13).

Die sexuelle Erfahrung in Ägypten ist der Bezugspunkt für die folgenden Abschnitte (V. 5–10; 11–35), indem an zentralen Stellen auf die initiale „Hurerei“ zurückverwiesen wird (V.

8.19.21.27).¹⁵ Die Schwestern werden bereits zu Beginn als „Huren“ qualifiziert. „Hurerei“ dient in Ezechiel dazu, die Beziehung zwischen JHWH und Israel/Jerusalem zu bewerten. Das Wortfeld umfasst ein breites Bedeutungsspektrum, das anthropologische (sexuelles Begehren), sozialetische (Beziehungsbruch mit JHWH), kultische (kultisch „verkehrte“ Handlungen) und politische (assyrische und babylonische Liebhaber) Aspekte umfasst.¹⁶ Diese Aspekte werden ausdifferenziert durch das spezifische Profil der Sexualitätsmetaphern in Ezechiel 23. Dieses Profil ist gekennzeichnet durch die Verbindung von „huren“ (*znh*), „sexuell verlangen“ (*'gb*) und „verunreinigen“ (*tm*).¹⁷

Die sexuellen Handlungen des „Brüste Drückens“ bzw. „Quetschens“ in Ägypten betont die Passivität der Schwestern.¹⁸ Doch mit V. 5 kehren sich die Verhältnisse um, indem die beiden ihre Sexualität selbst in die Hand nehmen. Das Verlangen Oholas und Oholibas nach attraktiven Männern macht diese zu den Objekten weiblicher Lust. So werden diese Männer in V. 20 als „Konkubinen“ bezeichnet. Dem Verlangen korrespondiert die Attraktivität (*hæsæd* „begehrenswert“/„hübsch“ vgl. Ezechiel 23,6.12.23) der „Liebhaber“ (*'hb* vgl. Ezechiel 16,33.36.37; 23,5.9.22).¹⁹ Folglich gelten ihre unabhängigen sexuellen Wünsche und Handlungen sowie ihre Begegnungen mit anderen Männern als Handlungen gegen JHWH.

Das erste Panel des ersten Zyklus (V. 5–10) knüpft mit der „Hurerei“ Oholas an die Exposition an (V. 5–8). JHWH schreitet gegen Oholas „Hurerei“ ein, indem er sie in „die Hände“ ihrer assyrischen „Liebhaber“ gibt (V. 9). Sie „decken ihre Nacktheit auf“, nehmen ihre Kinder und erschlagen sie „mit dem Schwert“, sodass Oholas zu einem Sprichwort unter den Frauen wird (V. 10; vgl. V. 48). Das zweite Panel (V. 11–35) knüpft an das erste an und entfaltet die analogen Handlungen Oholibas (V. 11–21) sowie ihre Bestrafung durch JHWH (V. 22–35). V. 12–13 rekurriert auf V. 5b.6 bezüglich des Begehrens nach den schönen, gut gekleideten und ranghohen assyrischen Männern,²⁰ V. 13 bezeichnet das Resultat von Oholibas Taten, wie V. 7b zuvor, als „Verunreinigung“. Oholiba „vermehrt ihre Hurereien“ aber weiter (V. 14–16). Schließlich reißt Oholiba sich von den Chaldäern los. Dies drückt Ezechiel mit absurden Sprachbildern aus, denn die Liebhaber nicht nur ästhetisch, mächtig und hohen Ranges (vgl. V. 6.12.15), sondern auch hyperviril:²¹

„Und sie verlangte nach ihren Konkubinen, wie der Penis von Eseln war ihr Penis und der Samenerguss von Pferden war ihr Samenerguss. Und du hast die Schandtät deiner

Jugend vermisst, um des Quetschens von Ägypten deiner Brüste, wegen der Brüste deiner Jugend.“ (Ezekiel 23,20f)²²

An die erneute Retrospektive (V. 21) knüpft die Bestrafung JHWHs an (V. 22–27.28–30.31–34). So wie der sexuelle Exzess unausweichlich aus der sexuellen Erfahrung in Ägypten resultiert, ist die Strafe JHWHs unvermeidlich. Für Ezechiel ist der Widerspruch zwischen Oholibas Handlungen und ihrer Beziehung zu JHWH der Grund für die Wende von der exzessiven Sexualität zur exzessiven Gewalt. JHWH greift auf die Objekte der Begierde zurück. Er führt Babylonier, Pekod, Shoa, Koa und die Assyrer heran, allesamt in hohen militärischen Ämtern (V. 23). Sie kommen mit Waffen, Schilden und Kriegsgerät, um den Rechtsfall Oholibas, den JHWH ihnen vorlegen wird, „nach ihren Rechtsweisungen“ zu verhandeln (V. 24).

„Und ich setze meine Eifersucht gegen dich und sie verfahren mit dir im Zorn, deine Nase und deine Ohren werden sie abtrennen und deine Nachkommen werden sie mit dem Schwert zu Fall bringen, deine Söhne und Töchter werden sie nehmen, und deine Nachkommen werden vom Feuer gefressen werden. Und sie werden dir deine Kleider ausziehen und sie werden all deine Schmuckstücke nehmen. Und sie rotten deine Schande von dir aus und deine Hurerei aus dem Land Ägypten, und du wirst deine Augen nicht mehr erheben zu ihnen und an Ägypten wirst du dich nicht mehr erinnern. [...] Und sie handeln an dir in ihrem Hass, und sie nehmen dir all deine Arbeit und sie lassen dich nackt und bloß zurück, und sie decken die Nacktheit deiner Hurerei auf, und deine Schandtät und deine Hurereien.“ (Ezechiel 23,25–27.29)²³

Oholibas ehemalige Liebhaber vergewaltigen, verbrennen und verstümmeln sie, sodass sie vollständig vernichtet wird wie ihre Schwester Ohola. Ihre Vernichtung beendet ihre sexuelle Eigenständigkeit indem ihre beiden Körper ein für alle Mal ausgelöscht werden. Die Passivität Oholibas in der Belagerungssituation²⁴ durch ihre Liebhaber (23,22–24) kehrt damit die Machtverhältnisse um: Ohola und Oholiba sind nicht mehr Herrinnen ihres Körpers und ihrer Sexualität, sondern JHWH und die ihm unterstellten Männer.²⁵

Tamar Kamionkowski stellt in *Gender Reversal and Cosmic Chaos* die These auf, dass Ezechiel 16 und 23 auf einer im Alten Orient verbreiteten *Wurzelmetapher*²⁶ „A Weak Man Is a Woman“ basieren.²⁷ Die Verwendung dieses Konzepts wird in Ezechiel eingebettet in den

Kontext von Krieg und Belagerung.²⁸ Hieraus entsteht die Verkörperung Jerusalems und Samarias als „Huren“, die von ihren Männern mittels kriegerischer Gewaltakte zur Rechenschaft gezogen werden:²⁹ Die Metaphern Ezechiels greifen damit auf sexualisierte Gewalt im Belagerungskrieg zurück: „Certainly the violation of women as a metaphor fits 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.“³⁰ Für diese Einbettung von Ezechiel 23 in den Kriegskontext sprechen auch die anderen Formen der Gewalt, die in 23,21ff genannt werden und sich mit der Hand (23,9.28.31) und dem Schwert (23,10.25) als Gewaltinstrumente verbinden. Im Blick auf die neuassyrischen Quellen springen die Mutilation des Gesichts (23,25f) und der Brüste (23,33) als Ursprünge des Verlangens ins Auge, die darauf zielen, dass die „Hure“ ihren Blick nicht mehr nach Ägypten aufheben wird (23,30).³¹

Eine weitere Strafhandlung in Ezechiel 23,10.18.29 ist das Aufdecken der Nacktheit Oholas (23,10) bzw. Oholibas (23,29; vgl. 16,37). Die Dissoziation JHWHs von Oholiba ist damit begründet, dass sie für ihre Liebhaber ihre „Nacktheit aufdeckt“ (23,18; vgl. 16,36). Oholibas eigenem „Aufdecken ihrer Nacktheit“ entspricht das „Nacktheit aufdecken“ als sexuellem Übergriff gegen sie.³² Dies betont das reziproke Verhältnis von Schuld und Strafe anhand des konzeptuellen Frameworks *Ehre und Scham* und unterstreicht die Vulnerabilität des weiblichen Körpers.³³ Vergewaltigung und gewaltsame pornographische Exposition werden als gerechtes Urteil JHWHs stilisiert (23,24; vgl. 23,45). Ezechiel 23,29 stellt diese angeordnete Entblößung und Vergewaltigung³⁴ Oholibas durch die Männer als eine Aufdeckung ihrer Schande und „Hurereien“ dar, die im Kontrast zum Glanz und der Pracht der neuassyrischen und babylonischen Männer und ihrer Kleidung steht.³⁵ Dadurch soll ihre „Schande ausgerottet“ werden und ihre Erinnerung an die verhängnisvolle Jugend in Ägypten getilgt werden (V. 27).³⁶

Zyklus B (V. 36–45) erzählt die Geschichte von Oholas und Oholiba erneut, jedoch in synchroner Fassung.³⁷ Das Ziel von JHWHs Handeln in Ezechiel 23 ist die Erkenntnis der beiden Frauen, dass „JHWH Gott ist“ (V. 49). Mit dieser finalen Ingangsetzung der Vergeltung JHWHs durch den Propheten besitzt das Kapitel eine klare Referenz auf den Untergang Jerusalems, der als beschlossene Sache gilt.³⁸ Damit ist Ezechiel der Initiator der einsetzenden babylonischen Belagerung Jerusalems in 24,2 und dessen Untergangs (33,21).

Der „Tod“ der verkörperten Metaphern in Ezechiel 23 ist final. In den Fremdvölkersprüchen (25–32) und den Zusagen der Wiederherstellung Israels (33–39) ist die „Hurerei“ der Frau Jerusalem mit Ausnahme von Retrospektiven in 26,2; 33,21; 36,17–21; 43,7–9 verschwunden.³⁹ Während Israels steinerne Herzen fleischern werden (11,19; 18,31; 36,26f), wird aus der „fleischernen“ Frau eine steinerne, unbelebte Größe, sodass Israel nie wieder JHWHs Namen verunreinigen kann (43,7–9).⁴⁰ Dieser Veränderung entspricht die Umbenennung Ohola-Jerusalems in „JHWH ist hier“ (48,35).⁴¹

Zusammenfassend spielen Weiblichkeits- und Männlichkeitskonzepte bei der Erschaffung der metaphorischen Körper und ihrer Sexualitäten in Ezechiel 23 eine entscheidende Rolle. Dies betrifft sowohl die Sexualität von Ohola und Oholiba als auch ihre virilen Liebhaber, jedoch ebenso JHWH und seine Gewalt gegen die Schwestern anhand dieser Liebhaber. Ferner sind die Muster von Sexualität und Gewalt durchdrungen von geschlechtlichen Kategorien. Im Folgenden diskutiere ich, wozu diese literarischen Darstellungen feminine Sexualität und Körper sowie maskuline, imperiale Herrschaftssymbolik nutzen. Ezechiel 23 verwendet hierfür das *Otherring* der weiblichen Körper Oholas und Oholibas als Grundlage für eine Aushandlung von Femininität und Virilität.

Der weibliche Körper als „die Andere“

Das Konzept *Otherring* wurde von Gayatri C. Spivak 1985 systematisiert. In ihrem Essay „The Rani of Sirmur“ analysiert sie Archivmaterial britischer Offiziere des kolonisierten Indien in theoretischer Rezeption von Georg W.F. Hegel, Simone De Beauvoir, Jacques Lacan und Edward Said.⁴² Spivak identifiziert drei Aspekte des *Otherring*: „[The first] dimension is about power, making the subordinate aware of who holds the power, and hence about the powerful producing the other as subordinate. [...] [The second] dimension is about constructing the other as pathological and morally inferior. [...] [While the third] implies that knowledge and technology is the property of the powerful self, not the colonial other.“⁴³ *Otherring* als Prozess der Identitätskonstruktion eines „Anderen“ als Gegenüber des Selbst „impl[ies] reduction and essentialization in the sense that those who are othered are reduced to a few negative characteristics.“⁴⁴

Innerhalb der hebräischen Bibel ist die Darstellung von Frauen als „die Andere“ ein verbreitetes Motiv.⁴⁵ Dies wendet Ezechiel gegen Jerusalem selbst, „playing upon male fears of the woman as ‚other‘“.⁴⁶ Hierbei sind Spivaks Merkmale des Othering deutlich auszumachen. Das Othering Oholas und Oholibas und der Größen, für die sie metonymisch stehen,⁴⁷ besteht in der Herstellung einer Perspektive der Überlegenheit JHWHs, die manifest wird in seiner Sprecherposition und der endgültigen Vernichtung der Schwestern.⁴⁸ Die Schwestern besitzen keine eigene Geschichte oder Stimme (1. Aspekt Spivaks). Dies ist verbunden mit der Essentialisierung der „Hurerei“ als *dem* Wesenszug der Schwestern in Verbindung mit ihrem sexuellen Verlangen und der hieraus resultierenden Verunreinigung (2. Aspekt Spivaks). Drittens wird durch die Sprecherposition der Prophet zum Wissenden und Kontrolleur des Geschehens gegenüber den die Kontrolle verlierenden „Huren“. Sexualisierte Gewalt und kriegerische Gewalt generell wird zum Instrument der absoluten Dominanz JHWHs (3. Aspekt Spivaks).

Cheryl Exum argumentiert, dass das Othering Jerusalems als „Hure“ sowie die männlich-göttliche Gewalt dezidiert auf männliche Adressaten abzielt:⁴⁹ „Male readers are [...] placed in the subject position of women and, worse, of harlotrous, defiled and sexually humiliated women.“⁵⁰ Bei Adressatinnen entfaltet die Metapher diese Wirkung des Othering nicht.⁵¹ Um welche spezifische Gruppe es sich handelt, zeigt sich darin, dass die metaphorischen Handlungen der „Huren“ auf *kultische* und *politische* Handlungen verweisen.⁵² Die Diagnose eines gegenderten Otherings Jerusalems aus Sicht der babylonischen Gola erhärtet sich durch den Vergleich von Ezechiel 16; 20 und 23. Alle drei Kapitel liefern eine Geschichte Jerusalems bzw. Israels. Im Kontrast zu Kapitel 16 und 23 fehlt ein feminisierendes Othering im Kapitel 20. Die Ältesten Israels in der Gola, die zu Ezechiel kommen, erhalten eine Schau der Geschichte Israels von Ägypten bis zur Gola und Wiederherstellung Israels im Land. Auffällig sind mehrere Aspekte:

Erstens, im Gegensatz zu Kapitel 16 und 23 ist in 20 von Israel die Rede, repräsentiert durch seine Ältesten in der ersten Gola, nicht von dem weiblich verkörperten Jerusalem (Ezechiel 16; 23), Samaria (Ezechiel 16; 23) oder Sodom (Ezechiel 16). Die Ganzheit *Israels* als Kollektiv realisiert sich in der Gola.

Zweitens, eine Feminisierung der Ältesten Israels in Ezechiel 20 findet nicht statt. Bis auf Ezechiel 20,30 fehlen „Hurerei“-Metaphern, obwohl die Vorwürfe gegen Israel denjenigen von Ezechiel 23 ähneln.

Drittens, die Abwesenheit einer weiblichen Personifizierung in Ezechiel 20 und die Komprimierung von Handlung, Zeit und Raum anhand eines zyklischen Musters (analog zu Ezechiel 23) führt zu einer differenzierten Haltung JHWHs gegenüber der Schuld der in der Gola befindlichen Personen (20,34–40). JHWH sondert diejenigen aus, die sich gegen ihn auflehnen (20,38) und stellt Israel aus den Treugebliebenen wieder her (20,41f). Die Gola ist bereits Teil dieses Prozesses der Wiederherstellung. Im Gegensatz hierzu wird Jerusalem annihiliert.

Viertens, im Unterschied zur Gola potenziert die Verschmelzung des Ergehens von Ohola-Samaria und Oholiba-Jerusalem in 23,36–49 die Andersartigkeit der „Huren“. Wie im Fall von Ohola-Samaria wird aus der „Tochter“ eine „Hure“, deren Ägypten-Exodus-Geschichte keine Heils-, sondern eine Unheilsgeschichte ist.

Im Kontrast zu Ohola und Oholiba ist die soziale Größe der Gola männlich, nicht-feminisiert sowie inter-generationell und personell differenziert.⁵³ Der Prophet besitzt eine pragmatische Funktion, indem er auf Jerusalem aus Sicht der Gola blickt, als einen Ort, der von JHWH verworfen wurde. Ezechiel 23 erschließt folglich die Tiefendimension der aus dem babylonischen Exil „ferngesteuerten“ Vernichtung Jerusalems durch JHWH, vermittelt durch den Propheten und durchgeführt durch ihre „Liebhaber“. Hiermit ist die Metapher in der Lage, eine Grundsatzkritik am Jerusalemer Kult als von Anbeginn kontaminiert und korrumpiert zu formulieren. Mit dieser radikalen Infragestellung der Eliten wird die Vernichtung des Ortes und seiner Ordnungen gedeutet als JHWHs gerechte Strafe.⁵⁴ Der soziale Körper Jerusalems steht metonymisch für Jerusalem in Zuspitzung auf die männlichen Mächtigen, die politisch und kultisch „Hurerei“ getrieben haben.⁵⁵ Der weibliche Körper Jerusalems und ihre Sexualität dient dem Othering dieser Elite.⁵⁶ Dieses Othering bewirkt nicht nur deren Statusminderung, sondern eine Alterität ihrer ethnischen, politischen und religiösen Identität. Damit trennt die Metapher den Anspruch der Elite Jerusalems auf JHWHs Heimstätte von eben dieser.⁵⁷ Der Blick auf die Eliten wird verstärkt durch den zyklischen Aufbau von Ezechiel 23, der die „Hurerei“ und den Untergang „der anderen Frau“, Samaria,

als archetypisches Modell für Jerusalems Handlungen und Ergehen voranstellt. Hierdurch erzeugt das Othering und die damit einhergehende Feminisierung der Elite eine Unterscheidung zwischen den sozialen Größen Gola und Jerusalem. Diese wird inhaltlich dadurch verstärkt, dass keine Fortführung von Gefangenen durch die anrückenden Truppen angekündigt wird. Bevölkerung und Stadt gehen gemeinsam unter. Zugleich ist die Gola weiterhin in der Gefahr, es den „Huren“ gleichzutun und mit den Babyloniern „ins Bett zu gehen“.⁵⁸ Insofern ist die Gola in den Augen JHWHs und seines Propheten Ezechieel selbst in einer prekären Situation der Bewährung.

Männliche Körper zwischen Virilität und Feminität

Im vorhergehenden Kapitel wurde untersucht, wie weibliche Körper und weibliche Sexualität dazu dienen, ein Othering der Jerusalemer Elite als „Hure“ zu bewirken. Aber nicht nur weibliche Körper und Sexualität spielen eine Rolle in Ezechieel. Maskulinität und Femininität werden in Beziehung und Differenz zueinander verhandelt. Komplementär zum Othering Jerusalems als „Hure“ spielt Virilität eine zentrale Bedeutung in Ezechieel.⁵⁹ Die eigenständige Sexualität Oholas und Oholibas qualifiziert Ezechieel als „Hurerei“. Diese „Hurerei“ besitzt eine bedeutende Nebenwirkung, die Männer aus der „Fremde“ werden zu Objekten weiblicher Begierde, zu ihren „Konkubinen“ deren hypervirile,⁶⁰ animalische Phalli sie begehrt (V. 20). Ezechieel spielt daher nicht nur mit JHWH-widriger weiblicher Sexualität, sondern ebenfalls mit Männlichkeitskonzepten.⁶¹

In diesem Zusammenhang verwendet Ezechieel 23 imperiale Herrschaftssymbolik, die in ähnlicher Form in neuassyrischen Quellen visuell und textlich greifbar ist, wie Cynthia Chapman argumentiert hat.⁶² Hierbei verwendet Ezechieel die Strategie des *Mimikry*. Der aus der Biologie entstammende Terminus *Mimikry* wurde von Homi K. Bhabha⁶³ für postkoloniale Theorien systematisiert. Der Begriff bezeichnet die Ambivalenz des kolonialen Begehrens nach einem „reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite“.⁶⁴ Für Bhabha produziert die Ausübung kolonialer Macht durch partielle Repräsentation der Kolonisierten, die nie ein substanzielles Sein besitzen,⁶⁵ zugleich die Möglichkeit zum Widerstand der Kolonisierten gegen die Kolonisatoren: „The menace of mimicry is its double vision which in disclosing the ambivalence of colonial

discourse also disrupts its authority.“⁶⁶ Darin manifestiert sich die Unverfügbarkeit der Kolonisierten sowie die Doppelgesichtigkeit des kolonialen Begehrens.⁶⁷

Ein Vergleich von Ezechiel 23 und neuassyrischer Kriegssymbolik zeigt, wie Ezechiel die Position eines alles überschauenden Königs auf das Kriegsgeschehen nutzt.⁶⁸ Die neuassyrischen Reliefs zeigen Gewalt sowie die Entblößung und Penetration feindlicher Soldaten.⁶⁹ Körperliche Gewalt, etwa die Penetration durch Speere oder die Nacktheit der gegnerischen Soldaten, demonstrieren die göttlich verliehene Macht, den Glanz und Terror der neuassyrischen Herrscher, indem Gegner zu einem homogenen, entwürdigtem „Anderen“ gemacht werden.⁷⁰ Damit zielen sie auf die Feminisierung der Feinde vor den Augen des alles überblickenden Königs.⁷¹ Ähnlich wie die neuassyrischen Darstellungen die Macht des Königs über Männer, Frauen und Kinder erobelter Städte sichtbar machen, offenbart die Gewalt in Ezechiel 23 die Macht JHWHs.⁷² In Differenz zur neuassyrischen Herrschaftssymbolik, die insbesondere feindliche Soldaten feminisiert, nimmt in Ezechiel eine Frau die literarische Position der entmännlichten Jerusalemer Elite ein.⁷³ Während ikonographische Darstellungen sich auf männliche Gewalt gegen Männer fokussieren, wählt Ezechiel eine abweichende Personifikation.⁷⁴ Durch die weibliche Personifikation Jerusalems wird die Scham der Entmännlichung aufgrund der militärischen Eroberung durch die Verkörperung mit einer „Hure“ potenziert, die auf JHWHs Geheiß vergewaltigt wird. Ferner sind in Ezechiel die Fürsten und Statthalter der Babylonier und Assyrer zunächst Lustobjekte Oholas und Oholibas. Oholibas Begierde nach den Chaldäern, die auf Reliefs dargestellt werden (Ezechiel 23,14–17), stellt die Offiziere als passive Charaktere dar, die Jerusalem zu sich kommen lässt.⁷⁵ Zugleich feminisiert Jerusalems sexuell-aktive Verfügungsgewalt die männlich verkörperten Großmächte.⁷⁶ Indem JHWH sich die Liebhaber zunutze macht, bewirkt er die Vernichtung von Oholas und Oholibas „Hurerei“.⁷⁷

Insofern Ezechiel die Herrschaftsmotivik des Imperiums für die Proklamation von JHWHs Herrschaft nutzt, lässt sich der Text als literarische *Mimikry* lesen: Die Kriegsgräuel, die das fremde Imperium Israel zufügt, sind nicht Ausdruck der Herrschafts- und Ordnungsmacht des Königs und seines „fremden“ Gottes. Die Babylonier sind Werkzeuge JHWHs, der imperial-männliche Blick auf die zerstörte Stadt und das Heiligtum ist der Blick des sieghaften JHWH. Zugleich nehmen JHWH und sein Prophet eine kritische Position gegenüber imperialer Herrschaftssymbolik ein, indem die Großmächte zu Spielbällen, zunächst Samarias und

Jerusalems, und dann JHWHs werden.⁷⁸ Dass JHWH gerade diese heraufführt, um seine Strafe auszuführen, führt auf literarischer Ebene dazu, dass sich JHWH schließlich als der mächtigste, virilste Herrscher erweist. Letztlich produziert der Text damit eine Ästhetik der absoluten Maskulinität JHWHs, die nicht auf eine körperliche Repräsentation angewiesen ist, sondern sich in der Dialektik von JHWHs Entzogenheit und seiner Kontrolle der Geschichte manifestiert.⁷⁹ Demgemäß ist diese Funktion von Ezechiel 23 vergleichbar mit der neuassyrischen Propaganda: JHWH wird glorifiziert, die Herrscher der Imperien sowie Israels werden feminisiert, und der Gehorsam gegenüber dem virilen JHWH wird proklamiert.⁸⁰ Der narrative Bogen von Ezechiel 23 leistet damit nicht nur die Feminisierung Jerusalems als „Hure“, sondern ebenfalls diejenige der Großmächte. Die Wiederherstellung der männlichen Kontrolle des Kultes, manifest in der Neusetzung der Stadt JHWHs und seines Tempels in Ezechiel 40–48, ist aus dieser Perspektive eine Remaskulinisierung der Stadt.⁸¹

Fazit: Körper als Orte der männlichen Herrschaft

Körperlichkeit, Geschlechtlichkeit und Sexualität in Ezechiel 23 kamen in diesem Artikel in der Spannung von Erotik und Gewalt, Feminisierung und Virilität in den Blick. Damit basiert Ezechiels Portrait von Ohola und Oholiba:

Erstens, auf dem Othering von Ohola/Samaria und Oholiba/Jerusalem als „Huren“, zweitens, der Feminisierung der maskulinen Elite Jerusalems sowie der fremden Imperien, drittens, der Reziprozität von „Hurerei“ und der gewalttätigen, gerechten Strafe JHWHs, viertens, dem Mimikry imperialer Symbolik, das JHWH zum hypervirilen Herrscher erhebt.⁸²

Der Text ist somit ein Zeugnis literarischer Machtausübung über geschlechtliche Körper und ihre Sexualität und zugleich Widerstand der Besiegten gegen jegliche Geschichtsschreibung des Imperiums. Beide Aspekte sind dadurch verbunden, dass *Maskulinität* durch Virilität, und Gewalt charakterisiert wird, *Femininität* durch verwerfliche Sexualität.⁸³ Angesichts der Wirkungsgeschichte besitzt die Infragestellung der Herrschaftssymbolik des Imperiums durch die Kolonisierten eine gewisse Ironie. Denn die biblischen Texte, ihre Sprachbilder und Metaphern, die einst Stimmen der militärisch Unterworfenen waren,⁸⁴ haben sich als

langlebiger erwiesen und sind gleichsam Kanon geworden. Das anti-imperiale Profil Ezechiels sollte daher nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Text misogynen Strukturen festschreibt.

Die Vorstellung, dass weibliches Begehren der Grund für männliche Gewaltausübung ist, macht Gott zum Gewalttäter und Realisator eines Reziprozitätsprinzips von Schuld und Strafe. Weibliche Sexualität wird hierdurch negativ zwischen Ehre und Scham, Reinheit und Unreinheit verortet. Die prophetische Rhetorik ist patriarchal in ihren Strukturen weiblicher und männlicher Geschlechtlichkeit und Sexualität, wie auch der Herstellung JHWHs als absolutem Herrscher.⁸⁵ Körper werden in Ezechiel 23 anhand metaphorischer Sprache hergestellt.⁸⁶ In diesem Sinne ist Ezechiel 23 ein Entwurf, der metaphorisch Körper und Geschlecht mit Erotik und Gewalt verschränkt. Im Vollzug des Lesens entstehen geschlechtliche Körper als performative Inszenierungen.⁸⁷ Die Dramatik der Inszenierung in Ezechiel 23 besteht jedoch nicht in der Herstellung, sondern der Vernichtung weiblicher Körper. Literarisch dienen weibliche Körper für Ezechiel dazu, um benutzt, entblößt und missbraucht zu werden.⁸⁸ Dies manifestiert ein „Symbolsystem der Grenzziehung“⁸⁹ anhand weiblicher Körper und ihrer Sexualität.⁹⁰ Diese Grenzziehungen verschränken Männlichkeit und Weiblichkeit mit Konzepten von *Reinheit-Unreinheit* sowie *Ehre-Scham*.⁹¹ Körper werden dadurch zu einem „Mikrokosmos, an dem sich der Makrokosmos abbildet.“⁹² Diesen Mikrokosmos der weiblichen „Huren“-Körper nutzt Ezechiel als Metapher, die den Makrokosmos des Untergangs Jerusalems und ihres Tempels eröffnet. Die Inferiorität, die dem Körper der „Huren“ inhärent ist, erzeugt eine Analogie der (Un-)Reinheit von Frau und Tempel. Diese Analogie mündet darin, dass es eine angemessene Strafe ist, diese „Huren“ zu vergewaltigen, erniedrigen, verstümmeln und töten. Ezechiel 23 verwendet eine binäre Struktur, die weibliche und männliche Sexualität konträr zueinander versteht: Ein weiblicher Körper wird als Stereotyp genutzt, um Männer zu feminisieren und trägt damit eine Inferiorität weiblicher Sexualität und Körperlichkeit in den Text ein.⁹³ Männliche Körper und Sexualität steht ihnen diametral entgegen als dominant, aus der Sicht der Gola und des Propheten Ezechiel. Somit basiert die metaphorische Darstellung Jerusalems und Samarias auf einer hierarchischen Beziehung von Männlichkeits- und Weiblichkeits-Konzepten.⁹⁴ Die Geschichte Samarias und Jerusalems ist von einer männlichen Position aus geschrieben, die letztlich einem hyperviril auftretenden Gott alle Macht zuschreibt.⁹⁵ Dies bewirkt eine

Ontologisierung von Geschlechter-Stereotypen als göttlich legitimiert und durchgesetzt. Dadurch, dass der Text diese Stereotypen nutzt, konstruiert er normative Geschlechtlichkeit.⁹⁶

Ausblick: Körper als Orte des Widerstandes

Die enge Verbindung von religiösen Texten, männlicher Herrschaft und Geschlechternormen ist kein Relikt der Geschichte. Wenn wir unsere Augen verschließen vor der Gewalt dieser antiken Texte, sie verherrlichen, ignorieren oder freizusprechen suchen, dann unterstützen wir zugleich die Herrschaft über menschliche Körper und Sexualitäten, die heute ausgeübt wird.⁹⁷ Als Exeget*innen gilt es zu fragen, wen unsere Textauslegungen privilegieren und widerständig „gegen“ die Texte zu lesen. Daher ist die fundamentale Frage eine ethische: Wie dienen unsere Wissensproduktion, unsere Menschen- und Gottesbilder der Ausübung von Macht über Menschen anhand von Geschlechts- und Sexualitätskonzepten?⁹⁸

Körper sind nicht nur Orte der Herrschaft und Herstellung von Normen, sondern auch des Widerstandes gegen diese.⁹⁹ Leser*innen des Ezechielbuches begegnet ein breites Spektrum an Körpern, von dem ohnmächtig daliegenden Propheten selbst, über die Schwestern Ohola und Oholiba, bis zum Körper JHWHs, der Ezechiel in sonderbaren Visionen gewahr wird.¹⁰⁰ Ezechiel widerständig lesen, heißt, die Vielfalt dieser Körper zu entdecken.¹⁰¹ Ezechiel 23 ist auch eine Geschichte der Auflösung von Ordnungen, Normen und männlicher Herrschaft. Diese wird sichtbar in der Zwischenzeit der Biographien Oholas und Oholibas. Die Erfahrung einer Auflösung von politischen, kultischen und sozialen Normen ist Teil menschlicher Erfahrung. Ezechiel demonstriert, dass die Unordnung von Geschlechterordnungen selbst die patriarchale Herrschaft überwältigen kann.¹⁰² Geschlechtlichkeit und Sexualität sind keine ontologischen Bestimmungen, sondern sie sind fluide, vielfältig, ambig und dynamisch über den Lauf des Lebens.¹⁰³ Die Lektüre von Ezechiel kann damit zu einem Plädoyer dafür werden, dass Theologie nicht von der körperlichen Verfasstheit von Menschen als geschlechtliche und sexuelle Wesen zu trennen ist.¹⁰⁴

¹ Graybill, „Embodiment in Ezechiel“; Hornsby, „Ezechiel“, 412–426.

² Graybill, „Embodiment in Ezechiel“.

³ Zu Misogynie und Gewalt gegen Frauen in der prophetischen Sprache vgl. Thistlethwaith, „Every Two Minutes,“ 107; O’Brien, Challenging Prophetic Metaphor, 29–48; Launderville, „‘Misogyny’ in Service of Theocentricity,“ 193–214; Setel, „Prophets and Pornography,“ 86–95. Zu gender-abhängigen Rezeptionen der sexuellen Gewaltmetaphorik siehe Setel, „Prophets and Pornography,“ 86–95; Dijk-Hemmes, „The Metaphorization of Women,“ 162–170; Thelle, „Self as Other,“ 104–120; Fuchs, Sexual Politics, passim.

⁴ Zur Kritik an dieser verallgemeinernden Terminologie vgl. Moughtin-Mumby, Metaphors, 1–31: Diese Terminologie reduziert die komplexen Beziehungen in diesen Texten auf eine Ehe zwischen Israel und JHWH und blendet die Differenzen zwischen den einzelnen Texten aus.

⁵ Zentrale Publikationen zu der Ehe-, Sex- und Gewaltmetaphorik in den Hinteren Propheten sind: Julie Galambusch, Jerusalem; Renita J. Weems, Battered Love; Gerlinde Baumann, Liebe und Gewalt; S. Tamar Kamionkowski, Gender Reversal; Sharon Moughtin-Mumby, Sexual and Marital Metaphors. Zur Forschungslage siehe Moughtin-Mumby, Sexual and Marital Metaphors, 1–30; Kamionkowski, Gender Reversal, 16–27; Baumann, Liebe und Gewalt, 17–37; Exum, „Prophetic Pornography Revisited,“ 121–142.

⁶ Moughtin-Mumby, Metaphors, 161 (Herv. i.O.); vgl. Shields, „Multiple Exposures,“ 137.

⁷ Vgl. Moughtin-Mumby, Metaphors, 6–13. Derartige Auslegungen mit historisch-kritischem Paradigma neigen laut Moughtin-Mumby dazu, Metaphern als Substitutionsphänomen zu verstehen (vgl. a.a.O., 161). Entsprechend ist das Ziel, die Etymologie und historischen Kontexte der „Ehemetapher“ zu identifizieren (*hieros gamos*, Stadtgöttinnen als Ehefrauen eines männlichen Gottes, die weibliche Personifikation von Städten, Kultprostitution). Folglich ist die konkrete literarische Form sekundär und die Kritik an Negativbildern weiblicher Körper und Sexualität verhallt, da die Metapher von ihrem Inhalt trennbar ist.

⁸ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, 13.

⁹ A.a.O., 13.146–151. Die gleiche Stoßrichtung bezüglich Hosea 1–3 vertritt Stienstra, YHWH Is the Husband of His People, 97f; Siehe die Kritik durch Exum, Plotted, Shot, and Painted, 119. Für eine Analyse der Interpretation sexualisierter Gewalt in der

Kommentarliteratur: Exum, „Prophetic Pornography Revisited,“ 121–142; Sherwood, *Prostitute and the Prophet*, 254–322.

¹⁰ Sherwood, *Prostitute and the Prophet*, 261. Sherwoods allgemeine Anwendung des Begriffs Mimikry unterscheidet sich von demjenigen Bhabhas, das hier Verwendung findet.

¹¹ Vgl. a.a.O., 261f.

¹² Übersetzung d. Verfassers.

¹³ Vgl. Eichrodt, *Ezekiel*, 324; Moughtin-Mumby, *Metaphors*, 190f.

¹⁴ Vgl. Block, *Ezekiel*, 746; Moughtin-Mumby, *Metaphors*, 190f.

¹⁵ Das Nicht-Verlassen (V. 8), bzw. Erinnern (V. 19.27) und Sehnen (V. 21) nach der Jugend in Ägypten ist das Hauptkriterium für JHWHs Gericht (V. 9.19.21; allgemeiner V. 30.31) und dessen Auswirkungen (V. 10.27.32–35).

¹⁶ Der Stamm *znh* („huren“) kommt als Verb in Ezechiel 6,9; 16,15–17.26.28.34; 20,30; 23,3.5.19.30.43 vor, die Nomen *z^enûnîm* („Hurerei“) in 23,11.29, *taznût* („Hurerei“) in 16,15.20.22.25.26.29.33.34.36; 23,7.8[2x].11.14.17.18[2x].29.35.43, *z^enût* in 23,47; 43,7.9 und *zonāh* in 16,30.31.33.35.41; 23,44. Das macht Ezechiel mit 47 Stellen in absoluten Zahlen zum „Hurerei-reichsten“ Werk im Tanach und Kap. 16; 23 zu denjenigen mit der höchsten Wortdichte. Die semantische Verbindung von „huren“/„Hurerei“ mit den Ezechiel-typischen Begriffen *tô ‘ebāh* („Abschaulichkeit“/„Gräuel“) und *gillulîm* („Mistgötzen“), der Strafe JHWHs und dem Exil liegt schon in Ezechiel 6,8f vor. Die Polemik gegen Israels *znh*-Umgang mit den *gillulîm* ist verbunden mit expliziter Götzenpolemik (Ezechiel 8,10–12 u.a.) (vgl. Erlandsson, S., Art. „zānāh,“ 612–619).

¹⁷ Bei *tm*’ handelt es sich um charakteristisch priesterliche Sprache und einen Containerbegriff analog zu *tô ‘ebāh* („Abscheulichkeit“/„Gräuel“) (vgl. Zimmerli, *Ezechiel* 1–24, 154), die verschiedensten Dimensionen von Verunreinigung bezeichnen kann. Der Stamm integriert lexikalisch kultische Verunreinigung von Menschen durch JHWH-widriges Verhalten unterschiedlichster Art und Weise (Literalsinn) mit „Hurerei“ als Götzendienst („metaphorische“ Bedeutung) (Ezechiel 4,13.14; 5,11; 9,7; 14,11; 18,6.11.15; 20,7.18.26.30.31.43; 22,3.4.5.10.11.26; 23,7.13.17.30.38; 33,26; 36,17.18; 37,23; 43,7.8;

44,23.25; vgl. André, Art. „*tm*“, 359–363). Das Thema (Un-)Reinheit ist ein wesentliches Anliegen Ezechiels hinsichtlich des Jerusalemer Tempel, fokussiert in den Visionen des verworfenen (8–11) und neu verheißenen Tempels (40–48). In Ezechiel bezieht *tm* sich oft auf Handlungen Israels mit den für das Werk charakteristischen „Mistgötzen“ (*gillûlim*) (vgl. Preuß, Art. „*gillûlim*“ 1–4. 39 der 48 Belege im Tanach entfallen auf Ezechiel: 6,4.5.6.9.13; 8,10; 14,3.4.5.6.7; 16,36; 18,6.12.15; 20,7.8.16.18.24.31.39; 22,3.4; 23,7.30.37.39.49; 30,13; 33,25; 36,18.25; 37,23; 44,10.12. Daneben v.a. Levitikus 26,30; Deuteronomium 29,16; 1 Könige 15,12; 21,26; 2 Könige 17,12; 21,11.21; 23,24; Jeremia 50,2). Ezechiel nutzt weitere gegenderte Begriffe aus dem Wortfeld (Un-)Reinheit, insbesondere *niddāh*, das insbesondere Verunreinigung durch Menstruationsblut bezeichnet (vgl. Galambusch, Jerusalem, 78.87f.127–141; Erbele-Küster, Körper und Geschlecht, 171f).

¹⁸ Die Bedeutung der Wurzel *m'k* („verunreinigen“), die nur in Ezechiel 23,3, Levitikus 22,24 und 1 Samuel 26,7 belegt ist (in 23,8.21 wird *'sh* verwendet), betont die Perversität der Handlung und ihrer Auswirkungen. In Levitikus 22,24 betrifft es den Ausschluss von Tieren vom Opferkult, deren Hoden zerquetscht sind. In 1 Samuel 26,7 benennt die Wurzel einen im Boden steckenden Speer neben Sauls Kopf.

¹⁹ In Ezechiel 24,16.24 bezeichnet *hæsæd* die sterbende Frau Ezechiels, seine „Augenweide“, die ein Zeichen für Israel ist. In 26,12 handelt es sich bei *hæsæd* um die „Kostbarkeiten“, die dem Königreich Tyrus durch Nebukadnezar genommen werden.

²⁰ Kleidung, Nacktheit und der Zusammenhang von Sehen und Begehren sind zentral für die Beziehung der Frauen und ihrer Liebhaber. Zur Bedeutung von Kleidung für Ezechiel 23 siehe: Klein, „Clothing, Nudity, and Shame, 499–523; Liebermann, „The Apparel Oft Proclaims the Man,“ 234–253; Quick, „Art, Aesthetics“ 1–23.

²¹ Vgl. MacWilliam, Queer Theory, 184–209 zu Ezechiels Interesse an Virilität und queeren Körpern.

²² Übersetzung d. Autors.

²³ Übersetzung d. Autors.

²⁴ Vgl. Poser, Ezechielbuch, 377.383 spricht bzgl. Ezechiel 16 von der „puppet queen“ Jerusalem.

²⁵ Für die Verbindung von Nacktheit, Krieg und Exilierung spricht ferner die Nacktheit des Propheten in Jesaja 20,2–6 als Zeichen für Ägyptens und Kuschs Fortführung durch Assur. Jesaja 47,2f bezieht Nacktheit und Exilierung dann auf Babylons Untergang (vgl. Jeremia 13,22.26 bzgl. Juda; Nahum 3,5 bzgl. Ninive).

²⁶ Sie spricht von „root metaphor“ (Kamionkowski, Gender Reversal, 58).

²⁷ Vgl. a.a.O., 85–91. Eine differenzierte Perspektive zu genderspezifischen Metaphern von Geburt und Krieg vgl. Bergmann, „We Have Seen the Enemy,“ 129–143.

²⁸ Für ihre These stützt sich Kamionkowski u.a. auf mesopotamische Motive der Gender-Transformation von Mann und Frau im sumerischen Ištar-Kult, die Negativwertung dieses Motivs durch Fluchformeln in neuassyrischen Vasallenverträgen und assyrische Ikonographie und Inschriften zur Entmännlichung von feindlichen Kämpfern und Kriegsgefangenen (s.o.). (Vgl. Kamionkowski, Gender Reversal, 63–91, bes. 79–85). Die konzeptuelle Metapher „A Weak Man Is a Woman“ transformiere Ezechiel in das Gegenteil, „A Strong Woman Is a Man“ (a.a.O., 58–91). Detailliert ist auch die Analyse von Bergmann, „We Have Seen the Enemy,“ 133–143.

²⁹ Vgl. Gordon/Washington, „Rape as a Military Metaphor,“ 313–317; Kelle, „Wartime Rhetoric,“ 96–101; Bail, Gegen das Schweigen, 196–201.

³⁰ Kelle, „Wartime Rhetoric,“ 104; Vgl. Kern, Siege Warfare, 81.

³¹ Vgl. eine Inschrift Assurnasirpals II. (884–859 v.Chr.), die sowohl die Verstümmelung des Körpers und Gesichts sowie eventuell auch das Abtrennen von Genitalien der unterlegenen Soldaten behandelt: „In strife and conflict I besieged [and] conquered the city. I felled 3000 of their fighting men with the sword. I carried off prisoners, oxen, [and] cattle from them. I burnt many captives from them. I captured many troops alive: from some I cut off their arms [and] hands; from others I cut off their noses, ears [and] *extremities*. I gouged out the eyes of many troops. I made one pile of the living [and] one of heads. I hung their heads on trees around the city.“ (Grayson, Assyrian Rulers of the Early First Millennium, Bd. 1, Column 1, l. 115–117 (Herv. B.B). Luckenbill, ARAB, Bd. 1, Nr. 445, 147 übersetzt die hingegen mit „Finger“.)

³² Vgl. Brenner, „Pornoprophetisches,“ 293–304; Magdalene, „Ancient Near Eastern Treaty-Curses,“ 326–352; Klein, „Clothing, Nudity, and Shame,“ 514–517.

³³ Vgl. Poser, Ezechielbuch, 405. Schroer „Kult und Krieg,“ 58. In den Propheten findet sich die Feminisierung von Männern in Form des „Aufdeckens der Nacktheit“ (*glh* ‘*ærôm* in Ezechiel 16,36.37.39; 23,10.18.29; *Pi’el* bis auf *Nif’al* in V. 16,36; 23,29; vgl. Klein, „Cloting, Nudity, and Shame,“ 499–523 zu Jesaja 47,1–4; Jeremia 13,18–27; Ezechiel 16; 23; Hosea 2,4–17; Nahum 3,1–7). In Levitikus 18,6–19; 20,11.17–21 bezeichnet die Wendung *glh* (*Pi’el*) ‘*ærôm* einen verbotenen sexuellen Akt (vgl. Zobel, Art. „*gālāh*,“ Sp. 1021; Hornsby, „Ezekiel,“ 424). Ob es sich um einen öffentlichen Akt der Beschämung und Scheidung von einer Ehebrecherin handelt, oder um einen direkten sexuellen Akt (Vergewaltigung), ist umstritten (vgl. Poser, Ezechielbuch, 399). Bereits das Sehen von Nacktheit ist eine Schande (Levitikus 20,19; vgl. Jeremia 13,26f; Nahum 3,5f). Nacktheit verweist aber auch auf die Vulnerabilität des Menschen, insbesondere in Verbindung mit der Geburt (vgl. Ezechiel 16,2–8; Hosea 2,5) und das Enthüllen des nackten Körpers kann die Fürsorge des Mannes für seine Frau widerrufen (Ex 21,10) (Vgl. Niehr, „*‘ārôm*,“ Sp. 379). Ikonographisch spielt Nacktheit und Entblößung eine zentrale Rolle in herrschaftlichen Darstellungen von Kriegsszenen (vgl. Schroer, „Kult und Krieg,“ 58–59). Insbesondere feindliche Soldaten, tot oder lebendig als Kriegsgefangene, werden entblößt dargestellt (Berlejung, „Bilder von Toten,“ 199–253). Sie sind dem Blick des Königs und Betrachters schutzlos ausgeliefert, etwa in neu-assyrischen Reliefs aus Balawat (Keel, Bildsymbolik, Abb. 132.136; Schroer, „Biblische Klagetraditionen“, Abb. 3).

³⁴ Vgl. Klein, „Clothing, Nudity, and Shame,“ 516.

³⁵ Vgl. a.a.O., 515f.

³⁶ In Verbindung hiermit steht das Wortfeld „Sehen“, das innerhalb der Handlung in V. 11–30 einen Rahmen bildet. So beginnt V. 11 damit, dass Oholiba Oholas Taten sieht und sich davon nicht abschrecken lässt, was ihrer Schwester widerfahren ist. In V. 13 sieht JHWH Oholiba sich verunreinigen durch „Hurerei“ und in V. 14–16 sieht wiederum Oholiba Zeichnungen der Männer Babylons und begehrt sie mit ihren eignen Augen zu sehen. Daher zielt konsequenterweise die Strafe JHWHs darauf ab, dass Oholiba ihre Augen fortan nicht erneut zu den Ägyptern aufhebt und sich nicht mehr erinnert an die „Hurerei“ ihrer Jugend (V. 27).

³⁷ Vgl. Galambusch, Jerusalem, 117f. Leitende Motive aus 23,1–30 werden fortgesetzt und mit weiteren verbunden. Vgl. Kinderopfer in V. 23,39; 16,20; Steinigung durch Versammlung in 23,47; 16,40; Belagerungskrieg/Plünderung in 23,46f; 16,41; Rückfall der Schande auf das Haupt in 23,49; 16,43.52. Neu in V. 36–45 ist der Fokus auf die Entweihung des Tempels durch Kinderopfer, Blutvergießen und das Eindringen fremder Männer in den Tempel sowie die Entweihung der Sabbate (V. 37–39). Nun fehlt der Rückbezug auf Ägypten, die *znh*-Metapher bis auf V. 43, sowie die Herkunft der „gerechten Männer“ bleibt offen (V. 45). Markant ist der Wechsel der Rolle Ezechiels (V. 36.46) in diesem Zyklus.

³⁸ Anders als noch Ezechiel 16,62f besteht für Jerusalem keinerlei Heilsperspektive.

³⁹ Vgl. a.a.O., 145–150.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 145–163, 157.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 162f.

⁴² Vgl. Spivak, „Can the Subaltern Speak?“, 271–313; Spivak, „The Rani of Sirmur“, 247–272. Zur Herkunft der Terminologie und Weiterentwicklung vgl. Brons, „Othering, an Analysis“, 69–90.

⁴³ Jensen, „Othering“, 64f in Zusammenfassung von Spivak „The Rani of Sirmur“, 247–272.

⁴⁴ Jensen, „Othering“, 65.

⁴⁵ Vgl. Leith, „Verse and Reverse“, 95–108; Yee, Poor Banished Children; Weems, Battered Love; Bellis, Helpmates, Harlots, Heroes.

⁴⁶ Leith, „Verse and Reverse“, 98.

⁴⁷ Vgl. Keefe, „Rapes of Women“, 79–99 bzgl. der Metonymie von vergewaltigten weiblichen Körpern in Genesis 34; Richter 19; 2 Samuel 13.

⁴⁸ Vgl. Setel, „Prophets and Pornography“, 86; Exum, Fragmented Women, 171.

⁴⁹ Vgl. van Dijk-Hemmes, „Metaphorization“, 172; Day, „The Bitch Had It Coming“, 231–254; Day, „Adulterous Jerusalem’s Imagines Demise“, 285–309.

⁵⁰ Exum, „The Ethics of Biblical Violence against Women“, 265.

⁵¹ Vgl. Müllner, „Prophetic Violence,“ 203.

⁵² Explizit in Zyklus B (Ezechiel 23,36–45); vgl. die Ältesten Israels in Ezechiel 20,2.

⁵³ Diese maskuline Verkörperung der Judäer durchzieht das Ezechielbuch insbesondere in Kap. 8–10 und 424, 1–11 (vgl. Graybill, „Embodiment in Ezechiel“).

⁵⁴ Vgl. van Dijk-Hemmes, „Metaphorization,“ 162–170.

⁵⁵ Vgl. Kelle, „Wartime Rhetoric,“ 109f: „In a stunning critique of political power and religious legitimization, the prophetic discourse transforms the audience’s imagination by liberating the deity from the male ruling house and casting that very male group in the position of the subordinate female, who may suffer the shame and violence enacted by the powerful, conquering male.“ (a.a.O., 109).

⁵⁶ Vgl. a.a.O., 108; Maier, „Body as Public Space,“ 119 bzgl. Klagelieder 1.

⁵⁷ Vgl. Skjelsbaek, „Sexual Violence,“ 225.

⁵⁸ Darauf verweist auch die Warnfunktion der Vernichtung von Samaria und an „alle Frauen“: Die Strafe JHWHs ist ein Sprichwort unter den Frauen (Ezechiel 23,10), das Oholiba-Jerusalem nicht abschreckt, sodass sich „alle Frauen werden [...] warnen lassen und nicht schändlich handeln“ (Ezechiel 23,48), nachdem JHWH an ihr gehandelt hat.

⁵⁹ Zur Maskulinität in den hinteren Propheten vgl. Graybill, Are We Not Men.

⁶⁰ Vgl. zur Hypervirilität in Ezechiel 23 Kamionkowski, Gender Reversal, 134–151.

⁶¹ Vgl. Schroer, „Kult und Krieg,“ 55–56.

⁶² Vgl. Chapman, „Sculpted Warriors,“ 1–19; Chapman, Gendered Language, 112–140.

⁶³ Vgl. Bhabha, Location of Culture, 121–144.

⁶⁴ A.a.O., 122 (Herv. i.O.).

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 122–126.

⁶⁶ A.a.O., 126.

⁶⁷ Vgl. a.a.O., 123f.

⁶⁸ Vgl. Chapman, „Sculpted Warriors“ 1–19.

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 5 Chapman bezieht sich insbesondere auf ein Relief Tiglat-Pileser III. (745–726 v. Chr.) aus Nimrud, das den Belagerungskrieg des Königs stilisiert (in: Keel, *Bildsymbolik*, 90, Nr. 132). Gewalt in Form von Entblößung ist fester Bestandteil der Ikonographie in Ägypten, der Levante wie auch Mesopotamien (Schroer, „Kult und Krieg“, 59–61).

⁷⁰ Vgl. Chapman, „Sculpted Warriors“, 7f, die diese Beobachtung mit den Inschriften der assyrischen Großkönige verbindet, die ihren Schreckensglanz preisen. Zu Assurnasirpal II. (883–859 v. Chr.) vgl. Kern, *Siege Warfare*, 69f, Abb. in: Yadin, *Warfare*, 382f.386; Zu Salamanassar III. (858–824 v. Chr.) vgl. Kern, *Siege Warfare*, 70f, Abb. in: King (Hg.), *Bronze Reliefs*, Plate IX, Plate XVII, Plate XVIII, Plate XXI, Plate XLVIII, Plate XLIX; Plate LVI; Zu Tiglat-Pileser III. (745–727 v. Chr.) vgl. Luckenbill, *ARAB*, Bd. 1, Nr. 766, 271; Nr. 768, 272, Abb. in: Yadin, *Warfare*, 406f.

⁷¹ Vgl. Chapman, „Sculpted Warriors“, 4.9.

⁷² Vgl. a.a.O., 1–11. „Whereas in the siege scenes of the Assyrian kings, the gaze of the gods is aligned with that of the king, the gaze of the Israelite god is aligned with the prophet visionary against Jerusalem.“ (a.a.O., 13).

⁷³ Vgl. a.a.O., 14.

⁷⁴ Vgl. Schroer, „Kult und Krieg“, 58–59.

⁷⁵ Vgl. Chapman, „Sculpted Warriors“, 13; Schroer, „Kult und Krieg“, 55–57.

⁷⁶ Vgl. Chapman, „Sculpted Warriors“, 13.

⁷⁷ Vgl. Poser, *Ezechielbuch*, 179; Berlejung, „Gewalt ins Bild gesetzt“, 208f; Chapman, „Sculpted Warriors“, 6.

⁷⁸ Vgl. Smith-Christopher, „Ezekiel in Abu Ghraib“, 157; Ähnlich Stiebert, „Shame and Prophecy“, 268f über Ezechiels sexuell-metaphorische Sprache in Kapitel 16 als Medium des Widerstands („antilanguage“).

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ Vgl. Berlejung, „Gewalt ins Bild gesetzt“, 205. Außerdem ist aus der Rhetorik von Ezechiel 23 nicht auf historische Praktiken gegen reale Frauen im Sinne „häuslicher Gewalt“ zu schließen (vgl. grundsätzlich Kelle, „Wartime Rhetoric“, 102; Bezüglich Ezechiel 16: Day, „Adulterous Jerusalem’s Imagined Demise“, 285–309; Dies., „The Bitch Had It Coming to Her“, 231–254; Dies., „Yahweh’s Broken Marriages“, 219–241; Caroll, „Desire under the Terebinths“, 277). Stattdessen handelt es sich hier um spezifische Formen von Kriegsgewalt gegen Männer, Frauen und Kinder vor dem Hintergrund der babylonischen Belagerung und Eroberung Jerusalems. Für „häusliche“ Gewalt sprechen sich van Dijk-Hemmes, „Metaphorization“, 167–175; Shields, „Multiple Exposures“, 137–153 aus. Hierfür sprechen die Verbindungen der weiblichen Personifikation Jerusalems als Hauptstadt mit Belagerungs- und Kriegsmotiven, insbesondere der Wendung „Nackt ausziehen“, der kollektiven Feminisierung und ihren neuassyrischen Parallelen sowie Ezechiels ausgeprägtes Interesse an der Belagerung Jerusalems in prophetischen Worten, Visionen und Zeichenhandlungen. V.a. die Verbindung der weiblichen Personifikation von Hauptstädten und ihrem Nackt-Ausgezogen-Werden (Jesaja 47,1–4; Jeremia 13,18–27; Ezechiel 16; 23; Hosea 2,4–17; Nahum 3,1–7) spricht für diese These (vgl. Klein, „Clothing, Nudity, and Shame“, 499). Auch ist es wichtig, dass von den Metaphern in Ezechiel 23 nicht unmittelbar auf die sozialgeschichtliche Situation realer Ehen und Ehefrauen geschlossen werden kann (vgl. Day, „Yahweh’s Broken Marriages“, 221).

⁸¹ Vgl. Yee, *Poor and Banished Children*, 98.111f.121f.

⁸² Vgl. Graybill, „Embodiment in Ezekiel“.

⁸³ *Engendering* bezeichnet diese Herstellung von Geschlecht durch Sprache (Grammatik, Semantik, Syntax etc.) (vgl. Erbele-Küster, *Körper und Geschlecht*, 171f).

⁸⁴ Vgl. Poser, *Ezechielbuch, zur Interpretation von Ezechiel als Traumatext*.

⁸⁵ Vgl. Kelle, „Wartime Rhetoric“, 110; Ausführlich: Fuchs, *Sexual Politics*, passim.

⁸⁶ Naomi Graetz zieht angesichts dessen das Fazit: „[...] it is no longer possible to argue that a metaphor is less for being a metaphor. On the contrary, a metaphor has power over people’s minds and hearts.“ (Graetz, „Metaphoric Battering of Hosea’s Wife“, 135; vgl. Camp, „Metaphor in Feminist Biblical Interpretation“, 4; Setel, „Prophets and Pornography“, 91f

bzgl. der Personifikation Gomers in Hos; aus metaphortheoretischer Sicht vgl. Mio/Katz, „Preface,“ X).

⁸⁷ Vgl. Erbele-Küster, Körper und Geschlecht, 171f.177. Zur Performativität von Genderkonstruktion: „The view that gender is performative sought to show that what we take to be an internal essence of gender is manufactured through a sustained set of acts, posited through the gendered stylization of the body“ (Butler, Gender Trouble, xv).

⁸⁸ Ähnlich ergeht es Ezechiels Frau, deren Rolle darin besteht zu sterben ohne dass der Prophet um sie trauern darf (Ezechiel 24:16–25).

⁸⁹ A. a. O., 357.

⁹⁰ Maier, „Body as Space,“ 123; vgl. Erbele-Küster, Körper und Geschlecht, 171f; Erbele-Küster, „Geschlecht und Kult,“ 347f sowie bzgl. den Kategorien „rein“ und „unrein“ als Geschlechtlichkeit erzeugende Kategorien Douglas, Purity and Danger.

⁹¹ „Feminizing men in a marital relation with a male God reinscribes into the text the ideological and social links among women, subordination, shame, and sin.“ (Yee, Poor and Banished Children, 99; vgl. Klein, „Clothing, Nudity, and Shame,“ 517; Hadijev, Art. „Honor and Shame,“ 337).

⁹² Erbele-Küster, Körper und Geschlecht, 357.

⁹³ Vgl. van Dijk-Hemmes, „Metaphorization,“ 170; Yee, Poor Banished Children, 99; Fuchs, Sexual Politics, 12.

⁹⁴ Vgl. Ben Zvi, „Observations in the Marital Metaphor,“ 370.

⁹⁵ Vgl. Kamionkowski, Gender Reversal, 147–152.

⁹⁶ Vgl. Gordon/Washington, „Rape as Military Metaphor,“ 323.

⁹⁷ Vgl. Moughtin-Mumby, Metaphors, 161; Shields, „Multiple Exposures,“ 137; Setel, „Prophets and Pornography,“ 86–95; Dijk-Hemmes, „The Metaphorization of Women,“ 162–170; Exum, „Prophetic Pornography Revisited,“ 121–142.

⁹⁸ Vgl. Kelle, „Wartime Rhetoric,“ 110f. Dafür, dass in gewissen Kontexten Gewalt in sprachlichem Widerstand aufgenommen wird, spricht sich Green, „Pregnant Passion,“ 230 aus.

⁹⁹ Vgl. Butler, Gender Trouble, 1.

¹⁰⁰ Vgl. Graybill, „Embodiment“.

¹⁰¹ Vgl. Hornsby, „Ezekiel,“ 415–422 zur *queerness* von Ezechiel durch performative Handlungen in Rezeption von Judith Butler.

¹⁰² “There is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very ‘expressions’ that are said to be its results.” (Butler, Gender Trouble, 24–25).

¹⁰³ Vgl. Kamionkowski, Gender Reversal, 65–73, Moughtin-Mumby, Metaphors, 275; Hornsby, „Ezekiel,“ 415–422

¹⁰⁴ Hornsby, „Ezekiel,“ 425.

Literatur

- ANDRÉ, N., Art. „תָּמַע. tāme’“, in: ThWAT 3 (1982), 352–366.
- 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.
- BELLIS, ALICE OGDEN, Helpmates, Harlots, and Heroes. Women’s Stories in the Hebrew Bible, Westminster 2007.
- BEN ZVI, EHUD, „Observations on the Marital Metaphor of *YHWH* and Israel in Its Ancient Israelite Context. General Considerations and Particular Images in Hosea 1.2,“ *JSOT* 28 (2004), 363–384.
- BERGMANN, CLAUDIA D., „We Have Seen the Enemy, and He is Only a She.‘ The Portrayal of Warriors as Women,“ in: Brad E. Kelle/Frank Ritche Ames (Hg.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (SBL.SS 42), Atlanta 2008, 129–144.
- BERLEJUNG, ANGELIKA, „Bilder von Toten – Bilder für die Lebenden“, in: Bernd Janowski (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (FAT 64), Tübingen 2009, 199–253.
- BERLEJUNG, ANGELIKA, „Gewalt ins Bild gesetzt. Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs,“ *BiKi* 60 (2005), 205–211.
- BHABHA, HOMI K., *The Location of Culture* (Routledge Classics), London/New York 2010.
- BIRD, PHYLLIS A., „To Play the Harlot. An Inquiry into an Old Testament Metaphor,“ in: *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 75–94.
- BLOCK, DANIEL ISAAC, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, Michigan/Cambridge 1997.

- BRENNER-IDAN, ATHALYA, „Jahrzehnte später. ‚Pornoprophetisches‘ aus heutiger Sicht,“ in: Irmaud Fischer/Juliana Claassens (Hg.), *Prophetie (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1,2)*, Stuttgart 2019, 293–304.
- BRONS, LAJOS, „Othering, an Analysis,“ *Transcience* 6 (2015), 69–90.
- BUTLER, JUDITH, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London ²2008.
- CAMP, CLAUDIA V., „Metaphor in Feminist Biblical Interpretation. Theoretical Perspectives,“ in: Claudia V. Camp/Carole R. Fontaine (Hg.), *Women, War, and Metaphor. Language and Society in the Study of the Hebrew Bible (Semeia 61)*, Atlanta 1993, 3–36.
- CAROLL, ROBERT P., „Desire under the Terebinths. On Pornographic Representation in the Prophets – A Response,“ in: Athalya Brenner (Hg.), *Feminist Companion to the Latter Prophets (FCB 8)*, Sheffield 1995, 275–307.
- CAROLL, ROBERT P., „Whorusalamin. A Tale of Three Citites as Three Sisters,“ in: Bob Becking/Meindert Dijkstra (Hg.), *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes (Bibl.-Interpr.S 18)*, Leiden 1996, 62–82.
- 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*,“ *Lectio difficilior* 1/2007, 1–19, online: http://lectio.unibe.ch/07_1/pdf/chapman_sculpted_warriors.pdf, abgerufen am 01.02.2019.
- CHAPMAN, CYNTHIA R., *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter (HSM 62)*, Winona Lake 2004.
- COGAN, MORDECHAI, *The Raging Torrent. Historical Inscriptions from Assyria and Babylonia Relating to Ancient Israel*, Jerusalem 2008.
- DAY, PEGGY L., „Adulterous Jerusalem’s Imagined Demise. Death of a Metaphor in Ezekiel XVI,“ *VT* 50 (2000), 285–309.

- DAY, PEGGY L., „The Bitch Had It Coming to Her. Rhetoric and Interpretation in Ezekiel 16,“ *Bibl.Interpr.* 8 (2000), 231–54.
- DAY, PEGGY, L., „Yahwe’s Broken Marriages as Metaphoric Vehicle in the Hebrew Bible Prophets,“ in: Marti Nissinen/Risto Uro (Hg.), *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake 2008, 219–241.
- DOUGLAS, MARY, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge 2003.
- ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA, „Geschlecht und Kult. ‚Rein‘ und ‚Unrein‘ als genderrelevante Kategorien,“ in: Irmtraud Fischer/Mercedes Navarro Puerto, Andrea Taschl-Erber (Hg.), *Tora (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1)*, Stuttgart 2010, 347–374.
- ERBELE-KÜSTER, DOROTHEA, *Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Levitikus 12 und 15 (WMANT 121)*, Neukirchen-Vluyt 2008.
- ERLANDSSON, S., Art. „זָנָה zānāh,“ in: *ThWAT* 2 (1977), 612–619.
- ESLINGER, LYLE, „Ezekiel 20 and the Metaphor of Historical Teleology. Concepts of Biblical Theology,“ *JSOT* 81 (1998), 93–125.
- EXUM, CHERYL J., „Prophetic Pornography Revisited,“ in: Rannfrid I. Thelle/Terje Stordalen/Mervyn E.J. Richardson (Hg.), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History. FS H. Bastard (VT.S 168)*, Leiden 2015, 121–139.
- EXUM, CHERYL J., „The Ethics of Biblical Violence against Women,“ in: John W. Rogerson (Hg.), *The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium (JSOT.S 207)*, Sheffield 1995, 248–271.
- EXUM, CHERYL J., *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives (JSOT.S 163)*, Sheffield 1993.
- EXUM, CHERYL J., *Plotted, Shot, and Painted. Cultural Representations of Biblical Women (JSOT.S 215; Gender, Culture, Theory 3)*, Sheffield 1996.

- FERNÁNDEZ, MARTA GARCÍA, „Ehemetaphorik in den Propheten. Eine Frage aus geschlechtsspezifischer Sicht,“ in: Irmtraud Fischer/Juliana Claassens (Hg.), *Prophetie (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1,2)*, Stuttgart 2019, 226–237.
- FUCHS, ESTHER, *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a Woman* (JSOT.S 310), Sheffield 2000.
- GALAMBUSH, JULIE, *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh’s Wife* (SBL.DS 130), Atlanta 1992.
- GORDON, PAMELA/WASHINGTON, HAROLD C., „Rape as a Military Metaphor in the Hebrew Bible,“ in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (FCB 8), Sheffield 1995, 308–325.
- GRAETZ, NAOMI, „The Metaphoric Battering of Hosea’s Wife,“ in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (FCB 8), Sheffield 1995, 126–145.
- GRAYBILL, RHIANNON, „Embodiment in Ezekiel,“ in: Corinne Carvalho (Hg.), *The Oxford Handbook of Ezekiel*, Oxford forthcoming.
- GRAYBILL, RHIANNON, *Are We Not Men? Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets*, Oxford University Press, 2016.
- GRAYSON, ALBERT KIRK, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium (1114–859 BC)*, Bd. 1, Toronto 1991.
- GREEN, BARBARA, „Pregnant Passion. Gender, Sex, and Violence in the Bible. A Response to Part 3: Types, Stereotypes, and Archetypes,“ in: Cheryl A. Kirk-Duggan (Hg.), *Pregnant Passion. Gender, Sex, and Violence in the Bible* (Semeia 44), Leiden 2004.
- GREENBERG, MOSHE, *Ezechiel 1–20* (HThK.AT), Freiburg i.Br. 2001.
- GREENBERG, MOSHE, *Ezechiel 21–37*, übers. von Dafna Mach (HThK.AT), Freiburg/Basel/Wien 2005.

- HADIJEV, TCHAVDAR S., Art. „Honor and Shame,“ in: Dictionary of the Old Testament. Prophets (2012), 333–338.
- HORNSBY, TERESA J./STONE, KEN, „Already Queer. A Preface,“ in; Teresa J. Hornsby/Ken Stone (Hg.), Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship (Semeia 67), Atlanta 2011.
- HORNSBY, TERESA, „Ezekiel,“ in: Deryn Guest/Robert E. Goss/Mona West/Thomas Bohache (Hg.), The Queer Bible Commentary, London 2007, 412–426.
- JENSEN, SUNE QVOTRUP, „Othering, Identity Formation and Agency,“ *Qualitative Studies 2* (2011), 63–78.
- JOST, RENATE/SEIFERT, ELKE, „Das Buch Ezechiel. Männerprophetie mit weiblichen Bildern,“ in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung. Sonderausgabe, Gütersloh 1999, 278–290.
- JOYCE, PAUL M., Ezekiel. A Commentary (LHBOTS 482), New York/London 2007.
- KAMIONKOWSKI, S. TAMAR, Gender Reversal and Cosmic Chaos. A Study on the Book of Ezekiel (JSOT.S 368), London 2003.
- KEEFE, ALICE A., „Rapes of Women/Wars of Men,“ in: Claudia V. Camp/Carole R. Fontaine (Hg.), Women, War, and Metaphor. Language and Society in the Study of the Hebrew Bible (Semeia 61), Atlanta 1993, 79–99.
- KEEL, OTHMAR, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a. ³1980.
- KELLE, BRAD E., „Wartime Rhetoric. Prophetic Metaphorization of Cities as Female,“ in: Ders./Frank Ritche Ames (Hg.), Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts (SBL.SS 42), Atlanta 2008, 95–111.
- KERN, PAUL BENTLEY, Ancient Siege Warfare, Bloomington 1999.

- KLEIN, ANJA, „Clothing, Nudity, and Shame in the Book of Ezekiel and Prophectic Oracles of Judgement,“ in: Christoph Berner u.a. (Hg.), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London 2019, 499–523.
- LAUNDERVILLE, DALE, „‘Misogyny’ in Service of Theocentricity. Legitimate or Not?,“ in: Jonathan Stökl and Corrine L. Carvalho (Hg.), *Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*, Atlanta 2013, 193–214.
- LEITH, MARY JOAN WINN, „Verse and Reverse. The Transformation of the Woman Israel in Hosea 1–3,“ in: Peggy L. Day (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 95–108.
- LIEBERMANN, ROSANNE, „The Apparel Oft Proclaims the Man‘. Clothing and Identity in Ezekiel 23,“ *Die Welt des Orient* 50/2 (2020), 234–253.
- LUCKENBILL, DANIEL DAVID, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Bd. 1: Historical Records of Assyria from the Earliest Times to Sargon, Bd. 2: Historical Records of Assyria from Sargon to the End, Chicago 1926/1927.
- MACWILLIAM, STUART, *Queer Theory and the Prophetic Marriage Metaphor in the Hebrew Bible* (BibleWorld), Sheffield 2011.
- MAGDALENE, RACHEL F., „Ancient Near Eastern Treaty-Curses and the Ultimate Texts of Terror. A Study of Divine Sexual Abuse in the Prophetic Corpus,“ in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (FCB 8), Sheffield 1995, 326–352.
- MAIER, CHRISTL M., „Body Space as Public Space. Jerusalem’s Wounded Body in Lamentation,“ in: John L. Berquist/Claudia V. Camp (Hg.), *Constructions of Space II. The Biblical City and Other Imaged Spaces*, New York 2008, 119–138.
- MAIER, CHRISTL M., „Körper und Geschlecht im Alten Testament. Überlegungen zur Geschlechterdifferenz,“ in: Angelika Berlejung/Jan Dietrich/Joachim Friedrich Quack (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, Tübingen 2012, 183–207.

- MAIER, CHRISTL M., „Tochter Zion und Hure Babylon. Zur weiblichen Personifikation von Städten und Ländern in der Prophetie,“ in: Irmtraud Fischer/Juliana Claassens (Hg.), Prophetie (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1,2), Stuttgart 2019, 209–226.
- MOUGHTIN-MUMBY, SHARON, *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2008.
- MÜLLNER, ILSE, „Prophetic Violence. The Marital Metaphor and Its Impact on Female and Male Readers,“ in: Irmtraud Fischer/Konrad Schmid/High G.M. Williamson (Hg.), *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“* anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, Münster 2003, 199–204.
- NIEHR, HERBERT, Art. „עָרוֹם ‘ārôm. עִירוֹם ‘êrôm,“ in: ThWAT 6 (1989), Sp. 375–380.
- O’BRIEN, JULIA M., *Challenging Prophetic Metaphor. Theology and Ideology in the Prophets*, Louisville/London 2008.
- POSER, RUTH, „Verkörperter Erinnerung. Trauma und ‚Geschlecht‘ in prophetischen Texten,“ in: Irmtraud Fischer/Juliana Claassens (Hg.), *Prophetie (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1,2)*, Stuttgart 2019, 273–292.
- POSER, RUTH, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (SVT 154), Leiden 2012.
- PREUSS, HORST DIETRICH, Art. „גִּלּוּלִים gillûlîm,“ in: ThWAT 2 (1974), Sp. 1–5.
- SCHROER, SILVIA, „Kult und Krieg. Beiträge der Ikonographie zu einer genderorientierten Exegese der Prophetie,“ in: Fischer, Irmtraud/Claassens, Juliana (Hg.), *Prophetie (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie)*, Stuttgart 2019, 44–64.
- SETEL, DRORAH T., „Prophets and Pornography. Female Sexual Imagery in Hosea,“ in: Letty M. Russel (Hg.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1995, 86–95.

- SHERWOOD, YVONNE, *The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective (Gender, Culture, Theory 2 = JSOT.S 212)*, Sheffield 1996.
- SHIELDS, MARY E., „An Abusive God? Identity and Power, Gender and Violence in Ezekiel 23,“ in: Andrew K.M. Adam (Hg.), *Postmodern Interpretations of the Bible. A Reader*, St. Louis 2001, 129–151.
- SHIELDS, MARY E., „Gender and Violence in Ezekiel 23,“ *SBL Seminar Papers* 37 (1998), 86–105.
- SHIELDS, MARY E., „Multiple Exposures. Body Rhetoric and Gender in Ezekiel 16,“ in: Athalya Brenner (Hg.), *Prophets and Daniel (FCB 8)*, Sheffield ²2001, 137–153.
- SKELSBEEK, INGER, „Sexual Violence and War. Mapping Out a Complex Relationship,“ *European Journal of International Relations* 7 (2001), 211–237.
- SMITH-CHRISTOPHER, DANIEL L., „Ezekiel in Abu Ghraib. Rereading Ezekiel 16:37–39 in the Context of Imperial Conquest,“ in: Stephen L. Cook/Corrine L. Patton (Hg.): *Ezekiel's Hierarchical World. Wrestling With a Tiered Reality (SBL.SS 31)*, Atlanta 2004, 141–157.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, „Can the Subaltern Speak?,“ in: Cary Nelson (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana 1988, 271–313.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, „The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives,“ *History and Theory* 24 (1985), 247–272.
- STIEBERT, JOHANNA, „Shame and Prophecy. Approaches Past and Present,“ *Bibl.Interpr.* 8 (2000), 255–275.
- STIENSTRA, NELLY, *YHWH Is the Husband of His People. Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*, Kampen 1993.

- THELLE, RANFRID I., „Self as Other. Israel’s Self-Designation as Adulterous Wife. A Self-Reflective Perspective on a Prophetic Metaphor,“ in: Rannfrid I. Thelle/Terje Stordalen/Mervyn E.J. Richardson, *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History*. FS H. Bastard (VT.S 168), Leiden 2015, 104–120.
- THISTLETHWAITE, SUSAN BROOKS, „Every Two Minutes. Battered Women and Feminist Interpretation,“ in: Letty M. Russel (Hg.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1995, 96–107.
- VAN DIJK-HEMMES, FOKKELIEN, „The Metaphorization of Women in Prophetic Speech. An Analysis of Ezekiel 23,“ in: Athalya Brenner/Fokkeliën van Dijk-Hemmes (Hg.), *On Gendering Texts. Male and Female Voices in the Hebrew Bible* (Bibl.Interpr.S. 1), Leiden/New York/Köln 1993, 162–170.
- VAN OORSCHOT, JÜRGEN, „Nudity and Clothing in the Hebrew Bible. Theological and Anthropological Aspects,“ in: Christoph Berner u.a. (Hg.), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London 2019, 237–249.
- WEEMS, RENITA J., *Battered Love. Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets* (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis 1995.
- YADIN, YIGAEL, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery*, Jerusalem 1963.
- YEE, GALE E., *Poor Banished Children of Eve. Women as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis 2003.
- ZIMMERLI, WALTHER, *Ezechiel 1–24* (BK 13/1), Neukirchen-Vluyn ²1979.
- ZIMMERMANN, RUBEN, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT II 122), Mainz 2017.

Bruno Biermann studierte Evangelische Theologie an den Universitäten Erlangen, Münster, Beirut, Basel und Tübingen und schloss sein Studium 2020 an der Universität Tübingen mit dem Ersten theologischen Examen ab. Seit Oktober 2020 ist er Doktorand in dem SNF Sinergia Projekt „Stamp Seals from the Southern Levant. A Multi-Faceted Prism for Studying Entangled Histories in an Interdisciplinary Perspective“ der Universitäten Bern, Tel Aviv und Zürich. In seiner Dissertation erforscht er Stempelsiegel in biblischer Literatur und der Archäologie der Levante aus gender-historischer Perspektive. Darüber hinaus beschäftigt er sich mit queeren und feministischen Auslegungen und Rezeptionen der Hebräischen Bibel.

Universität Bern, Theologische Fakultät

Institut für Altes Testament

Länggassstrasse 51

CH-3012 Bern

bruno.biermann@theol.unibe.ch

© Bruno Biermann, 2022, lectio@theol.unibe.ch, ISSN 1661-3317