

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Ezechiel / Ezechielbuch

Ruth Poser

erstellt: April 2021

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18053/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Ezechiel / Ezechielbuch

Ruth Poser

1. Name, Person und historischer Hintergrund

Der Name Ezechiel (hebr. יְחֶזְקִיֵּאל *jəḥæzqel*, griech. Ἰεζεκιήλ *izekiēl*, lat. *Hiezecihel*, Luther: Hesekiel) bedeutet „Gott möge stärken“. Das Ezechielbuch lässt den Priester-Propheten Ezechiel Ereignisse aus den Jahren 594/93 (vgl. [Ez 1,2](#)) bis 572/71 v. Chr. (vgl. [Ez 29,17](#)) schildern. Das ganze Buch kreist um eine Kriegskatastrophe und die mit ihr in Zusammenhang stehenden Geschehnisse, die Belagerung, Eroberung und → [Zerstörung Jerusalems](#) unter dem babylonischen Herrscher → [Nebukadnezar](#) in den Jahren 589/88 bis 587/86 v. Chr. (vgl. [Ez 24,1f](#)). Die Perspektive, aus der auf die Katastrophe und ihre Voraussetzungen und Folgen geblickt wird, ist die des babylonischen → [Exils](#). Ezechiel wird nämlich als Angehöriger der auch in der Babylonischen Chronik für das Jahr 598/97 v. Chr. verzeichneten *Gola* (= Exilsgruppe) um König → [Jojachin](#) stilisiert, die eine Konsequenz der ersten Eroberung Jerusalems unter Nebukadnezar in eben diesem Jahr war (vgl. [2Kön 24,8-17](#)). Sein Aufenthaltsort allerdings ist nicht ‚bei Hofe‘ in Babylon, sondern in *Tel Aviv* („Sintfluthügel“, „Ährenhügel“) am *Kebar-Kanal* (vgl. [Ez 3,15](#)), d.h. er ist als Angehöriger einer Gruppe von Kriegsgefangenen gezeichnet, die im ländlichen Raum, möglicherweise in der Nähe von Nippur angesiedelt wurden, um dort Landwirtschaft zu betreiben und hierüber Wiederaufbauhilfe für das vom Bürgerkrieg zwischen Assyrern und Babyloniern getroffene Land zu leisten.

2. Textgeschichte

Ähnlich wie beim → [Jeremiabuch](#) bestehen auch beim Ezechielbuch Unterschiede zwischen der masoretischen Texttradition (MT) und derjenigen der → [Septuaginta](#) (LXX). Neben kleineren textlichen Differenzen in Ez 7; Ez 12; [Ez 28,11-19](#); [Ez 32,17-32](#) und Ez 40-42 betreffen diese vor allem Ez 36-39. Diese sind in Papyrus 967, einem der wichtigsten und ältesten (um 200 n. Chr.) griechischen Textzeugen, in der vom MT abweichenden Reihenfolge [Ez 36,1-23ba](#); Ez 38-39; Ez 37 und ohne [Ez 36,23bβ-38](#) übermittelt (vgl. Lust). Mit dem Fragment MasEzek hat man bei Ausgrabungen in Masada über dem Toten Meer jedoch auch ein Dokument gefunden, „[that] sides with individual readings of the Masoretic text against those of the LXX, but also [...] attests the order of chapters 35-38 and the presence of Ezek 36:23b-38 in a manuscript from before 73 C.E.“ (Tigchelaar,

275) Auch die kleineren aus den Höhlen von → [Qumran](#) stammenden Fragmente des Ezechielbuchs gehören im Großen und Ganzen der masoretischen Texttradition an (vgl. Patmore 2007, 232-236). Damit ist jedoch längst nicht bewiesen, dass die masoretische Tradition – wie zuletzt von Fabry angenommen – den älteren Text bietet. Die Fragen, die es zu beantworten gilt, lauten vielmehr: (1) Spiegelt p967 den sog. Old Greek Text wider? Und (2), wenn ja, spiegelt dieser einen kürzeren hebräischen Text wider (so Schwagmeier; Kreuzer; Konkel 2020) – oder wurde der Text im Zusammenhang der Übersetzung gekürzt (vgl. Patmore 2012, 145f)?

3. Das Ezechielbuch als (Erzähl-)Komposition

Gerade im Vergleich mit dem Jesaja- und dem Jeremiabuch fällt das Ezechielbuch durch einen einheitlichen Stil und geschlossenen Gesamteindruck auf. Die folgenden Merkmale sind für das kohärente Gesamtbild entscheidend (vgl. Hossfeld, 442-445; Häner 2014, 4-7):

(1) Das ganze Buch ist eine lückenlose Ich-Erzählung des Propheten. Der zweite Teil der Erzähleröffnung durch eine ‚allwissende‘ Erzählinstanz in [Ez 1,2f](#) stellt sich als diesbezüglich einzige Ausnahme dar, die als zusätzliche Legitimation der Ich-Erzählfigur Ezechiel verstanden werden kann.

(2) Das Buch enthält 14 Datierungen ([Ez 1,1f](#); [Ez 3,15](#); [Ez 8,1](#); [Ez 20,1](#); [Ez 24,1](#); [Ez 26,1](#); [Ez 29,1.17](#); [Ez 30,20](#); [Ez 31,1](#); [Ez 32,1.17](#); [Ez 33,21](#); [Ez 40,1](#)), die dem Erzählten eine (weitgehend) lineare Chronologie verleihen.

Die 14 Datierungen des Ezechielbuchs haben (zunächst) die Funktion, die Erzählereignisse zeitlich nachvollziehbar anzuordnen. Durch ihre (fiktionalen) Vieldeutigkeit verknüpfen sie jedoch gleichzeitig das im Ezechielbuch Erzählte mit bedeutsamen Daten bzw. Ereignissen der Geschichte Israels und mit für das Erinnern dieser Ereignisse wichtigen kultischen bzw. liturgischen Vollzügen (vgl. Goudoever). Mit Ausnahme von [Ez 24,1](#) sind die Daten auf die Gola Jojachins 598/97 v. Chr. geeicht (vgl. Kutsch); große Schwierigkeiten bereitet in diesem Zusammenhang allerdings die Deutung des „30. Jahres“ in [Ez 1,1](#). Häufig wird hier ein Hinweis auf das Lebensalter Ezechiels gesehen, Ezechiel sei im 5. Jahr der *Gola* Jojachins 30 Jahre alt und im 25. Jahr eben dieser *Gola* (vgl. [Ez 40,1](#)) 50 Jahre alt gewesen. Dann hätte sein prophetischer Dienst in etwa die Zeitspanne seines Lebens umfasst, in der er ‚normalerweise‘ als Priester tätig gewesen wäre (vgl. [Num 4,23](#) u.ö., wo diejenigen „zwischen 30 und 50 Jahren“ für den priesterlichen Dienst ausersehen werden).

Rechnet man vom 5. Jahr der *Gola* Jojachins (594/93 v. Chr.) 30 Jahre zurück,

kommt man (in etwa) auf den Zeitpunkt der sog. Reform des → [Josia](#) 623/22 v. Chr. Die erste *Gola* wäre nach dieser Zeitrechnung in das 25. Jahr nach der Reform Josias zu datieren. Nach Rabbi Shlomo ben Yizchak (1040-1105) und Rabbi Dawid Qimhi (ca. 1160-1235) ist das „30. Jahr“ aus [Ez 1,1](#) das 30. Jahr eines → [Jobeljahrzyklus](#), der im Jahr der Auffindung des Torabuchs unter König Josia 622 v. Chr. begonnen hat (vgl. Konkel 1998; Liss 2006, 127-132). Die letzte große Vision Ezechiels in Ez 40-48 (im 25. Jahr der *Gola* Jojachins, vgl. [Ez 40,1](#), und im 50. Jahr nach der Reform Josias) würde demnach auch in ein Jubeljahr fallen; die erste *Gola* hätte nach dieser Zeitrechnung genau auf der Hälfte und damit am Tief- und Wendepunkt des Jubeljahrzyklus stattgefunden (vgl. Goudoever).

(3) Das Buch ist von zahlreichen wiederkehrenden Wendungen / Redeformeln durchzogen (*Wortereignisformel*, *Botenformel*, *Gottesspruchformel*, *Wortbegründungsformel*, *Erkenntnisformel*, *Herausforderungsformel*, *Hinwendungsformel*).

(4) Auch ist eine ausgesprochene Konstanz in der Verwendung der Gottesbezeichnungen – in der Regel „Adonaj JHWH“ – sowie in der Anrede des Propheten als [בְּנֵי אָדָם](#) *bæn-ādām* „Menschensohn / Mensch“ zu beobachten.

(5) Das Buch enthält in [Ez 1,4-3,27](#); Ez 8-11; [Ez 37,1-14](#) und Ez 40-48 vier (große) → [Visionsschilderungen](#), die ähnliche Charakteristika aufweisen und mit Ausnahme von [Ez 37,1-14](#) ähnlich eingeleitet und datiert sowie als [מַרְאֵי](#) *mar'ôt* „Gesichte / Visionen“ bezeichnet werden.

(6) Auch die sieben → [Zeichenhandlungen](#) haben eine das Buch strukturierende Wirkung, finden sie sich doch an entscheidenden Stellen bzw. markieren die entsprechenden Abschnitte als entscheidend (Ez 4-5; [Ez 12,1-16.17-20](#); [Ez 21,11f.23-28](#); [Ez 24,15-24](#); [Ez 37,15-19](#)).

Auffällig ist dabei, dass diese ‚Performances‘, deren Deutungen sowie die durch sie ausgelösten Reaktionen der Zuschauenden (vgl. [Ez 12,9](#); [Ez 21,12](#); [Ez 24,19](#); [Ez 37,18](#)) nahezu vollständig in den Gottesreden ‚verbleiben‘, die Ausführung des Aufgetragenen wird hingegen nur in [Ez 12,7](#) und [Ez 24,18](#) erzählt. Dieses ‚Verhandeln‘ der Geschehnisse (nur) in den Gottesreden ist auch insgesamt prägend – JHWH fordert Ezechiel zwar immer wieder (insgesamt etwa 110-mal) zu einem Sprachhandeln auf, von der Ausführung solcher Aufträge durch den Propheten erfahren die Lesenden jedoch nur selten ([Ez 11,13](#); [Ez 24,20](#); [Ez 37,7.10](#); vgl. noch [Ez 11,25](#); [Ez 24,18](#)). Im Zusammenhang mit dem Verstummungsmotiv lassen sich diese Besonderheiten erzähltheoretisch und / oder traumatheoretisch ausdeuten.

(7) Mehrere Motive / Erzählaspekte tauchen an verschiedenen Stellen des Buches

auf, und zwar so, dass man von Weiterführung, Entwicklung oder sogar von *plot* sprechen kann.

Zu nennen sind etwa das Verstummungsmotiv ([Ez 3,22-27](#); [Ez 24,25-27](#); [Ez 33,21f](#)), das Wächtermotiv ([Ez 3,16-21](#); [Ez 33,1-20](#)), die einander korrespondierenden Tempel- / Stadtvisionen in Ez 8-11 und Ez 40-48 und darin das Motiv des Thronwagens JHWHs, der aus dem alten Tempel aus- und in den neuen Tempel einzieht (Ez 10; [Ez 11,22f](#); [Ez 43,1-9](#)); das Motiv der *רוח* *rûah* „Geistkraft“ (→ [Geist](#)); das Motiv „Essen und Trinken“; die Ankündigung des Gerichts über die Berge Israels in Ez 6, die in Ez 35 im Gericht über die Berge Edoms aufgegriffen und in [Ez 36,1-15](#) in einer Heilsankündigung für die Berge Israels ‚aufgehoben‘ wird; die drei ‚Geschichtsklitterungen‘ in Ez 16; Ez 20 und Ez 23; die Wiederaufnahme von Kap. 7 („der Tag JHWHs“) in [Ez 30,1-19](#) und Ez 38-39 und von Kap. 20 in [Ez 36,16-23](#).

(8) Zum geschlossenen Gesamteindruck tragen darüber hinaus die Verknüpfung benachbarter Textabschnitte durch Stichwortwiederholungen und die kunstvollen Bezüge innerhalb größerer Textbereiche bei. Letztere ergeben sich „aufgrund der Anzahl von Verwendungen von Lexemen, festen Ausdrücken und weiteren textuellen Merkmalen“, wobei „die Siebenzahl oder ein Mehrfaches davon“ eine wesentliche Rolle spielt (Häner 2014, 5f).

(9) Dass die „Gerichtsankündigungen in Ez 4-24 mehrmals durch Heilsausblicke aufgebrochen (11,14-21; 16,59-63; 17,22-24; 20,40-44) [werden], während umgekehrt die Heilsverheißungen in Ez 33-39 mit erneuten Gerichtsankündigungen durchsetzt sind (33,23-29; 34,1-10; 35,1-15; 38,17-39,8)“ (Häner 2014, 7), wurde immer wieder als Hinweis auf ein diachrones Wachstum des Buches gesehen. Dieser Schluss ist jedoch nicht zwingend – was Spannung bzw. Spannungen erzeugt, muss nicht als „unecht“ ausgeschlossen, sondern kann durchaus als genuiner Bestandteil eines kohärenten Buchganzen verstanden werden (vgl. Ganzel 2010b).

4. Zur Forschungsgeschichte

4.1. Literarhistorische Aspekte

Aufgrund seiner kompositorischen Merkmale und seines ‚ganzheitlichen Eindrucks‘ wurde das Ezechielbuch bis zum Anfang des 20. Jh.s zumeist als einheitliches literarisches Werk angesehen. Dies wurde durch die Studie von Gustav Hölscher *Hesekiel. Der Dichter und das Buch* aus dem Jahr 1924 grundlegend in Frage gestellt. Hölscher unterschied zwischen den poetischen Dichtungen des (historischen) Propheten, die er nur in Ez 7-25 vertreten sah, und dem Buch, das er als „Kampfschrift der sadokidischen Priesterschaft zu

Jerusalem“ (Hölscher, 40) aus dem 5. Jh. v. Chr. bestimmte. Der Autor und Herausgeber des Buches habe „bewußtermaßen unter der Maske des alten Propheten Hesekiel“ (Hölscher, 40), dem Hölscher nur etwa ein Achtel des Textbestands ‚zubilligte‘, geschrieben.

Seitdem etablierten sich drei unterschiedliche „Wahrnehmungen“ des Ezechielbuchs, denen sich einzelne Kommentare und Forschungsarbeiten mehr oder weniger eindeutig zuordnen lassen (vgl. Pohlmann 2006a, 65f). Nur für die unter 3) genannte Perspektive ist charakteristisch, dass „der Weg zum historischen Ezechiel und seinem Wort als versperrt angesehen wird“ (Pohlmann 2006b, 190f).

4.1.1. Das Ezechielbuch als schriftstellerische Einheit

Das Ezechielbuch lässt sich als planvolle Komposition und schriftstellerische Einheit verstehen. Diese auch „holistische Interpretation“ genannte Perspektive wurde insbesondere durch Moshe Greenberg etabliert (vgl. Greenberg 1983) und hat, zumal im US-amerikanischen Raum, breite Wirkung entfaltet (vgl. Block 1997 und 1998). Greenberg und Block betrachten Ezechiel als historische Prophetengestalt des frühen 6. Jh.s v. Chr. sowie als Urheber, Gestalter und Redaktor des nach ihm benannten Buches.

Von einer schriftstellerischen Einheit geht auch Jürgen Becker aus, der das Ezechielbuch allerdings als Pseudepigraph eines späteren „Schriftstellers“ bzw. als „Schreibtischarbeit“ aus dem 5. Jh. v. Chr. sieht.

4.1.2. Das Ezechielbuch als Werk des Propheten und Fortschreibung seiner Schule

Hier ist vor allem der Ansatz von → [Walther Zimmerli](#) zu nennen, dessen zweibändiger Ezechielkommentar aus dem Jahr 1969 die Forschung auch über die Grenzen des deutschsprachigen Raums hinaus maßgeblich beeinflusste. Zimmerli entwickelte ein „Fortschreibungsmodell“ (→ [Fortschreibung](#)), wobei er zwischen der historischen Prophetengestalt Ezechiel und dessen *ipsissima vox* auf der einen Seite und seinen „Schülern“ und deren literarischem Wirken auf der anderen Seite unterschied. Für die Ausformung der Schrift prägend bleibt dabei – trotz der Existenz einer „Ezechielschule“ – Ezechiels eigenes Schaffen (Zimmerli, 38*): „Die Schule, deren Nacharbeit im Buche Ez gar nicht zu übersehen ist, hat ihre Ergänzungen und Nachinterpretationen auf der vom Propheten selbst bezeichneten Grundlinie gehalten.“ Zimmerlis Ansatz wurde in der Folgezeit in zahlreichen Studien aufgenommen, wohl vor allem deshalb, weil dieser, so Rainer Albertz, „das literarische Wachstum des Buches relativ offen hielt und zugleich den Zugriff auf den Propheten ermöglichte“ (Albertz, 261). Kritisch gibt Albertz zu bedenken, dass der heuristische Gewinn der Differenzierung zwischen Ezechiel und seiner Schule gering bleibt, „[w]enn die Schüler substantiell nichts anderes als ihr Meister zu sagen hatten“ (Albertz, 262).

4.1.3. Das Ezechielbuch als Ergebnis eines langen Überarbeitungsprozesses

Vor allem Karl-Friedrich Pohlmann versteht das Ezechielbuch als Ergebnis vieler sukzessiver redaktioneller Überarbeitungen. Seiner Meinung nach fanden diese im Zeitraum 587 v. Chr. bis zum Aufkommen der Apokalyptik statt und spiegeln unterschiedliche theologische Reflexionsarbeit wider. Aufbauend auf einer Arbeit von Jörg Garscha aus dem Jahr 1974 rechnet er damit, dass ein älteres, vor 520 v. Chr. in Juda entstandenes Ezechielbuch in der ersten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. redaktionell überarbeitet wurde, um die Vorrangstellung der ersten *Gola* (d.h. der mit König Jojachin 597 v. Chr. ins babylonische Exil Deportierten), bzw. von deren Nachkommen, gegenüber den in Juda lebenden Angehörigen des Volkes Israel zu sichern (vgl. Pohlmann 2006b, 183-185). Für das 4. Jh. v. Chr. rechnet Pohlmann mit „sukzessive vorgenommenen diasporaorientierten Fortschreibungen“, noch später seien „apokalyptisierende[] Tendenzen“ eingetragen worden (Pohlmann 2006b, 187; vgl. auch Rudnig; Klein 2008 und 2010).

Zwar hat die Idee einer die (erste) Gola ins Zentrum rückenden umfassenden Redaktionsschicht in der Ezechielforschung zumal im deutschsprachigen Raum breite Wirkung entfaltet; sie ist allerdings nicht unwidersprochen geblieben. Bei Albertz (262f) heißt es etwa: „Der Versuch, Bearbeitungsschichten in einem Buch mit vielen Wiederholungen, aber ohne klare stilistische Brüche vornehmlich aufgrund einer angenommenen Tendenz voneinander abzugrenzen, ist äußerst schwierig; es strapaziert, wie die divergierenden Ergebnisse zeigen, die recht grobe literarkritische Methodik [...]. Wohl ist es richtig, daß das Ezechielbuch an einer Reihe von Stellen [...] eine Parteinahme für die Exilierten erkennen läßt. Doch wenn die beiden deutlichsten Texte in dieser Hinsicht, Ez 11,14-21 und 33,21-33, von Pohlmann nicht beide der golaorientierten Redaktion zugewiesen werden können [...], dann beweist dies, daß sich diese Tendenz nicht klar mit einer Bearbeitungsschicht verbinden läßt. [...] Noch dazu wird [nicht] verständlich, warum im 5. oder 4. Jh. [...] noch eine Notwendigkeit bestanden haben soll, die Ansprüche der Gola gegen die Daheimgebliebenen zu verteidigen.“

Dalit Rom-Shiloni hat die Favorisierung der ersten Gola als wesentliches Anliegen einer mit der Jojachin-Gruppe 597 v. Chr. deportierten historischen Prophetengestalt verbunden und anhand einschlägiger Textpassagen des Ezechielbuchs nachzuweisen versucht (Rom-Shiloni 2005, 20): „Ezekiel as an advocate of the Exiles formulates a concept of exile that enables continuity of Judahite existence *outside* the Land of Israel. [...] [I]n his prophecy of restoration (11:16-21), Ezekiel supplies divine legitimation to this community of Exiles seen as the Remnant of the people of God. In opposition, the prophet de-legitimizes the community in Jerusalem, accusing them with various cultic sins (11:21; 33:25-26), that estrange them from the land. These

strategies of division create explicit differences of prestige between the groups.“ Dabei geht Rom-Shiloni von dem holistischen Ansatz Greenbergs aus und grenzt sich explizit von der Herangehensweise Pohlmanns ab (vgl. Rom-Shiloni 2005, 10f, Anm. 37). Ihre Auslegung macht somit deutlich, dass die Wahrnehmung einer Gola-Favorisierung nicht zwingend auf die Annahme eines ‚radikalen‘ redaktionsgeschichtlichen Entstehungsmodells und auf eine Datierung wesentlicher Teile des Buches erst ab der persischen Zeit hinauslaufen muss.

Paul M. Joyce nennt in seinem Ezechielkommentar aus dem Jahr 2007 mehrere gute Gründe, die eine Entstehung des Ezechielbuchs noch im 6. Jh. v. Chr. plausibel erscheinen lassen (Joyce 2007, 4; vgl. Hals, 5):

„The historical circumstances [...] broadly reflect what is known of the sixth century from extra-biblical sources such as the Babylonian Chronicle [...]. The issues addressed by the book fit with the period and appear to reflect the situation of national loss associated with it. Moreover, by the end of the sixth century, reality will have taken over from aspiration in many respects (with regard, for example, to temple or monarchy), and many expectations will have been falsified by historical developments [...]. The work coheres with other biblical evidence for the sixth century, including the reassessment of issues of divine action and human or national responsibility [...]. [...] Furthermore, with regard to the language of the book, the studies of Hurvitz (1982) and Rooker (1990) show persuasively that the language is best described as belonging to the ‚transition‘ between Classical Biblical Hebrew and Late Biblical Hebrew, which would fit the sixth century. Cumulatively, the case for staying with the sixth-century setting that the book claims for itself is overwhelming.“

Solche Überlegungen zur Entstehung des Buches müssen keineswegs zwangsläufig mit der Suche nach einer *historischen* prophetischen Gestalt bzw. mit der Suche nach deren *ipsissima verba* einhergehen, wie eine ähnliche Einschätzung von Albertz zeigt, der „für die Entstehung des Ezechielbuches die Jahre zwischen 545-515 v. Chr.“ annimmt und diese „über die längste Zeit noch in Babylonien verortet“ (Albertz, 264).

Weiter heißt es bei ihm hierzu: „Das Buch ist zu großen Teilen aus dem Rückblick entstanden [...]. Es setzt die Erfahrung der Katastrophe von 587 längst voraus und fragt, welche Konsequenzen sich daraus für einen möglichen Neuanfang in der Zukunft ergeben. [...] Dies bedeutet, dass wir zur aktuellen Verkündigung des Propheten nur noch sehr bedingt Zugang haben. Sie ist aus dem Rückblick heraus längst in das Gesamtkonzept des Buches eingeschmolzen [...]. Doch gerade durch den Verzicht, im Ezechielbuch noch

die ursprüngliche Verkündigung des Propheten herausdestillieren zu wollen, wird es möglich, das Ezechielbuch weitgehend als literarische Einheit zu lesen.“ (Albertz, 265). Es spricht nichts dagegen, das Ezechielbuch (auch) vor diesem Hintergrund als von vornherein in schriftlicher Form verfasstes Werk zu denken (vgl. Albertz, 263) – wurde und wird doch der literarische Charakter des Buches von vielen Ezechieforscher_innen immer wieder hervorgehoben (vgl. auch Davis; Schöpflin 2002; Ebach 2008).

4.2. Neuere Wege in der Ezechieforschung

Neben der soeben besprochenen Frage nach der zeitlichen Einordnung des Ezechielbuchs (bzw. seiner ‚Bestandteile‘ oder ‚Schichten‘) erscheinen gegenwärtig die folgenden Punkte in besonderer Weise aktuell.

4.2.1. Die Frage nach den Kriterien für die Annahme literarischer Uneinheitlichkeit

Die Bestimmung ‚synchroner‘ und ‚diachroner‘ Textanteile im Ezechielbuch hat 2017 William A. Tooman noch einmal aufgeworfen (vgl. schon Greenberg 1986; Joyce 1995).

Man könne nicht annehmen „that ancient standards of cohesion and incohesion, or tolerances thereof, are identical to modern standards. To validate a diachronic hypothesis, one must now show from documentary evidence that ancient writers, in fact, practiced the types of textual interventions that are proposed.“ (Tooman, 505). Dieser Nachweis wird schwerlich zu führen sein. Doch auch die gängigen Kriterien für ‚Synchronizität‘ bzw. literarische Einheitlichkeit erscheinen Tooman fragwürdig: Es könne sein, dass ein redigierter Text kohärenter erscheine als die Ausgangsbasis, zielten doch redaktionelle Eingriffe häufig darauf, Lücken zu schließen, Uneindeutiges zu vereindeutigen, grammatikalische Spannungen zu glätten oder Sprache zu aktualisieren. Auch ‚Synchronizität‘ und literarische Einheitlichkeit sind deshalb unter Bezugnahme auf die gängigen (In-)Kohärenzkriterien schwerlich zu verifizieren. Wenn es tatsächlich so ist, wie Tooman meint, dass „synchronic and diachronic scholarship share similar standards of what constitutes textual unity and both assume the normalcy of such unity“ und sich (nur) im Hinblick auf die Begründung festgestellter Uneinheitlichkeiten unterscheiden (Tooman, 508), sind auf (text-)wissenschaftlichen Standards aufbauende ‚diachrone‘ und ‚synchroner‘ Herangehensweisen als gleichwertig zu betrachten und ist ihnen gleichermaßen Erkenntnisgewinn zuzugestehen.

Inkohärenzen im Text sollten nicht vorschnell literarkritisch erklärt werden. Erstens zeigt sich, dass sich für diese *ad hoc* immer wieder „ausgefallene“ Erklärungen finden lassen. Zweitens darf man nicht die heutigen Vorstellungen

von Kohärenz, Logik, Einheitlichkeit, Ganzheit und ‚Harmonie‘ zum Maßstab für das Ezechielbuch machen. Geht man drittens mit Louis Stulman davon aus, dass man es bei den Büchern der Hinteren Propheten mit „war literature“ (Stulman, 126) zu tun hat, oder begreift man diese mit Matthijs J. de Jong als „literature of disaster“ (de Jong, 47), wird man vielleicht sogar mit aus heutiger Sicht chaotischen, ‚verwundeten‘, fragmentierten Texten als ‚Normalfällen‘ rechnen müssen.

4.2.2. Die Frage nach dem babylonischen Hintergrund

Zwar ‚verortet‘ sich die Ich-Erzählfigur der Ezechielerzählung selbst in Babylonien, genauer in Tel-Aviv am Kebarkanal, doch bedeutet das keineswegs zwangsläufig, dass das Buch oder weite Teile desselben tatsächlich in Babylonien und in der Zeit vor 539 v. Chr. entstanden sind. Nicht nur die von Ezechiel geschilderten visionären Reisen nach Jerusalem in Ez 8-11 und nach Israel in Ez 40-48 haben Forscher_innen an diesem Entstehungshintergrund zweifeln lassen. Auf der anderen Seite wurden in den letzten Jahren einige Studien veröffentlicht, in denen es darum geht, babylonische – oder jedenfalls: mesopotamische Einflüsse – auf das Ezechielbuch plausibel zu machen. Befeuert wurden diese Studien u.a. durch die Veröffentlichung der *Al-Yahūdu*-Dokumente im Jahr 2014, welche die Anwesenheit von (deportierten) Judäer_innen in ländlichen Gegenden Babyloniens ab 572 v. Chr. belegen (vgl. Pearce / Wunsch; Nissinen, 89-91; Rom-Shiloni 2017).

Immer wieder ist aufgefallen, dass das Ezechielbuch eine Reihe akkadischer Lehnwörter (vgl. Vanderhooft) und aus babylonischen Traditionen stammende religiöse Motive (vgl. Bodi 1991 und 2015) enthält. Martti Nissinen geht davon aus, dass das Buch im Kontext einer „community of literati“ entstand, „who have been familiar with both Hebrew and Mesopotamian texts and traditions“. Die Vertrautheit der Buchautor_innen mit beiden Traditionen sei groß, was für ein hohes Maß an schreiberischer Ausbildung spreche. „Babylonia can be considered the most probable source of the learned tradition used and reflected in the book of Ezekiel in general [...]“ (Nissinen, 98). Jonatan Stökl überlegt darüber hinaus, ob es nicht auch möglich sein könnte, dass Ezechiel bzw. die Autoren des Ezechielbuchs (?) in Babylonien Unterricht in Keilschrift erhielten, d.h. lernten, Akkadisch zu lesen und zu schreiben (vgl. Stökl).

Ikonographische Einflüsse aus dem mesopotamischen Raum werden vor allem im Hinblick auf die Thronwagenvision in Ez 1 und Ez 10 sowie für die Darstellung des Tempels in Ez 40-48 diskutiert (vgl. Keel 1977 und 2005; Staubli, 275-278; Ganzel / Holtz; Uehlinger).

Nicht wenige Forscher_innen rechnen außerdem damit, dass im Ezechielbuch eine subtile und kenntnisreiche Auseinandersetzung mit verschiedenen literarischen Traditionen aus Mesopotamien bzw. Babylonien stattfindet. So analysiert Daniel Bodi die Parallelen zwischen dem Ezechielbuch und dem akkadischen Erra-Epos (vgl. Bodi 1991), während Margaret S. Odell die Inschriften des assyrischen Herrschers → [Asarhaddon](#) (um 680 v. Chr.) als Vergleichspunkt heranzieht (vgl. Odell 2000). Donna Lee Petter nimmt einen Einfluss der mesopotamischen → [Stadtklagen](#) auf das Ezechielbuch an; Ezechiel werde durch das Essen der Schriftrolle ([Ez 2,8-3,3](#)) zum Klagenden und stehe darin der klagenden Stadtgöttin nahe (vgl. Petter, 146f).

Vor allem für die Gog-Perikope in Ez 38-39 (→ [Gog / Magog](#)) wurden schon mehrfach Ähnlichkeiten mit (mesopotamischen) → [Chaoskampfvorstellungen](#) herausgestellt (vgl. Niditch, 220-223; Fitzpatrick, 181-192). Casey A. Strine ist diesen Ähnlichkeiten zuletzt noch einmal genauer nachgegangen und hat die große Nähe von Ez 17 sowie von Ez 37-48 (in der Reihenfolge von p967) zum → [Enuma Elisch-Mythos](#) betont (vgl. Strine 2014a). Er geht davon aus, dass ‚Ezechiel‘ das Enuma Elisch benutzt, um einen subtilen Gegendiskurs („hidden transcript“) gegen die babylonische Hegemonie in Szene zu setzen, und rechnet damit, dass offener Protest zu gefährlich war, weil das Ezechielbuch noch in babylonischer Zeit entstanden ist (vgl. Strine 2014a, 95.102). Diese Überlegungen fügen sich gut in die Charakterisierung der Ezechiel erzählung als in relativer Nähe zu den Kriegereignissen zu Beginn des 6. Jh.s v. Chr. entstandener Krisen-, *disaster*- oder Trauma-Literatur ein, in deren Rahmen die Gog-Perikope als ‚Wiederholung des Traumas / der Katastrophe mit anderem Ausgang‘ begriffen werden kann.

4.2.3. Die Frage nach dem Genre des Ezechielbuchs

Nach wie vor ist wohl tendenziell richtig, was Helmut Utzschneider und Stefan A. Nitsche in ihrem Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung aus dem Jahr 2001 festhielten: Dass die „Wahrnehmung der poetisch-literarischen Seite der Prophetenbücher [...] noch ganz in den Anfängen [steckt]“ und dass man im Grunde „noch nicht [weiß], [...] welches Genre von Literatur sie darstellen“, ein Mangel, der wahrscheinlich darauf zurückzuführen sei, „daß man bis vor kurzem eben sehr genau zu wissen glaubte, daß Prophetenbücher nichts anderes sind als ‚Sammlungen‘ und ‚Verschriftungen‘ mündlicher Orakel von Propheten ohne eigene literarische Qualität“. Erst allmählich wachse ein Bewusstsein dafür, „daß Prophetentexte schriftliche Literatur sind, die sich des Stilmittels der mündlichen Rede und Anrede bedienen“ (Utzschneider / Nitsche, 132).

Einen wichtigen Schritt in die hier gewiesene Richtung hat zuletzt de Jong

unternommen. In einem im Jahr 2011 erschienenen Artikel hält er fest (de Jong, 45): „The prophetic books are not prophetic kernels with a scribal afterlife, but scribal works with prophetic roots. Their basic literary layer is a thorough scribal elaboration of an underlying prophetic message.“ Das wesentliche Thema der prophetischen Bücher sei „Zerstörung als göttliche Strafe“, wobei drei Aspekte bedacht würden: (1) der Weg hin zur Zerstörung, (2) die schreckliche Situation, die durch die Zerstörung bewirkt wird, und (3) mögliche Neuanfänge nach der Zerstörung. All dies weise die prophetischen Bücher als „literature of disaster“ aus (vgl. de Jong, 47).

Während de Jong das Ezechielbuch zwar in seine Überlegungen einordnet, dies jedoch nicht weiter ausführt (vgl. de Jong, 64), wird dieses, insbesondere im Kontext der US-amerikanischen Forschung, selbstverständlich als Erzählung behandelt. Bei Corrine L. Patton etwa heißt es (Patton 2004, 73f): „At the beginning of the book of Ezekiel, both the prophet and the narrator identify Ezekiel as a priest of the first deportation. The audience ‚reads‘ the rest of the book through the lens of this particular social setting (elite priest). In addition, the reader of the final form of the text should also recognize that the author and Ezekiel are not identical: Ezekiel is a character within the prophetic narrative, through whom the reader experiences the exile. [...] As a first-person sympathetic narrator, Ezekiel is an idealized figure in the book; the reader experiences all speech, all action, through this figure. [...] The storytelling in the book is so artful that it draws the reader into assuming that what it says about Ezekiel reflects a historical person’s real experience.“ Erzähltheoretische Begriffe werden hier einfach angewandt, die Zugehörigkeit des Ezechielbuchs zum narrativen Genre einfach vorausgesetzt ohne im Folgenden eine Erläuterung oder methodische Rückbindung zu erfahren.

Edgar Conrad hat darauf aufmerksam gemacht, dass unter den Büchern Jesaja bis Maleachi nur Ezechiel und Jona mit der Verbform וַיְהִי *wajəhî* „und es geschah“ eröffnen – ein deutlicher Hinweis darauf, dass Letztere als Erzählungen zu lesen seien (Conrad, 161f): „Elsewhere in the Hebrew Bible, וַיְהִי suggests the beginning of a narrative sequence [...]. In the case of Ezekiel and Jonah, what follows is to be understood as a connected narrative, as something that happened to Jonah and Ezekiel.“

In diesem Sinne lässt sich das Ezechielbuch als Ganzes auf seine narratologischen Strukturen hin analysieren.

4.2.4. Der historische Gehalt der Ezechiel Erzählung

Diskutiert wird auch der historische Gehalt der Erzählung. Grundsätzlich sind die

Zustände, die die Ezechielerzählung voraussetzt, historisch glaubwürdig. Leidenserfahrungen, die mit der → [Zerstörung Jerusalems](#) und den Deportationen von Kriegsgefangenen nach Babylonien in Zusammenhang stehen, sind in die Texte eingeflossen – ansonsten ist deren traumatischer Charakter kaum zu begreifen (→ [Trauma](#)). Ob es den Propheten Ezechiel als historische Person gegeben hat, muss allerdings offen bleiben – der Ezechiel, den die Erzählung präsentiert, ist eine fiktionale (Ich-)Erzählfigur. Darüber hinaus enthält das Ezechielbuch weitere Fiktionalitätssignale (vgl. Poser, 249-288; Heacock; Liss 2004, 17-19; Liss 2006, 125-127):

(1) Rahmungen, Rahmentexte und chronologische Muster (vgl. [Ez 1,1-3](#); sowie die bereits erwähnten Datierungen); (2) bestimmte erzählerische Qualitäten und Formelhaftigkeit der Sprache (vgl. z.B. die Vielschichtigkeit der Rede- und Erzählebenen sowie die hohe Dichte an wiederkehrenden Wendungen und prophetischen Sprachformeln); (3) emblematische Namen und Begriffe (vgl. nur den Namen [לְעֵזְרֵאל](#) *jəhæzqel* „Ezechiel“, „Gott möge stärken“, der von der im Ezechielbuch eine wichtige Rolle spielenden Verbalwurzel [עָזַר](#) *hazq* „stark sein“ abgeleitet ist); (4) erzählerische Inkonsistenzen (so kreist das ganze Buch um die Zerstörung Jerusalems, diese selbst wird aber nicht geschildert); (5) Entgrenzung semantischer und pragmatischer Bestimmtheiten (z.B. die Ausdehnung der Stadtfrau-Metapher zu einer regelrechten Biographie in Ez 16 und Ez 23).

Die Charakterisierung des Ezechielbuches als *fiktionale* Erzählung beruht dabei auf der Annahme, dass Fiktionalität und Wirklichkeit nicht in einem Ausschluss-, sondern in einem *Mitteilungsverhältnis* zueinander stehen (Schmitz, 141):

„In der Fiktionalität wird ein eigener Blick auf die Wirklichkeit gerichtet, indem versucht wird, diese zu beschreiben und zu verstehen. Damit können über die Fiktionalität Erfahrungen verarbeitet, thematisiert, problematisiert und Defizite aufgespürt werden. Im Modus einer erfundenen, fiktiven Erzählung können Grenzen der Wirklichkeit überschritten und gesprengt, Alternativen entworfen und durchgespielt werden. Auf diese Weise kann von der Fiktionalität eine zutiefst schöpferische und lebensgestaltende Kraft ausgehen, die mitunter auch die herrschende Ordnung durchbrechen, Gegenentwürfe entfalten und neue Wirklichkeitsmodelle entwickeln kann.“

Damit aber erscheint gerade das *fiktionale* Erzählen als in besonderer Weise geeignet, sowohl ‚Theanthropologisches‘ als auch Traumatisches literarisch greifbar zu machen.

4.2.5. Die Frage nach dem Ezechielbuch als Trauma-Literatur

Zwar teilt das Ezechielbuch einige seiner „Anstößigkeiten“ mit anderen prophetischen und weiteren biblischen Schriften, manche (z.B. die „krassen“ Visionen; die „Bilderflut“; die an Selbstverletzungen grenzenden Zeichenhandlungen; die Gewaltverstricktheit [Gottes]; die Stummheit, das Gebundensein und die Erstarrung des Propheten; die Passivität Ezechiels; die Dominanz von Wut und Zorn) kommen in ihm aber so gehäuft bzw. in solcher Massivität vor, dass sie eine besondere Auslegungstradition aus sich herausgesetzt und begründet haben: Die Vorstellung eines an einer psychischen Erkrankung leidenden bzw. psychisch auffälligen Propheten.

Bereits 1877 attestierte August Klostermann Ezechiel „Katalepsie“ bzw. „Starrsucht“, als deren Ursache er vor allem die gewalttätige Veränderung seiner Lebensumstände durch die Deportation nach Babylonien ansah (vgl. Klostermann; vgl. auch Lang 1981 und 2005). Edwin C. Broome und Karl Jaspers erwogen in den 40er Jahren des 20. Jh.s die Diagnose „Schizophrenie“ (vgl. Broome; Jaspers). David J. Halperin nimmt an, Ezechiel habe ein frühes ödipales Trauma erlitten (vgl. Halperin), während Dereck M. Daschke ihm „Melancholia“ bescheinigt (vgl. Daschke). In den letzten zwei Jahrzehnten erhielt Ezechiel hingegen mehrfach die Diagnose „Posttraumatische Belastungsstörung“ (PTSD) – bzw. brachte man das nach ihm benannte Buch mit (Kriegs-)Traumatisierung in Verbindung (vgl. Smith-Christopher 2002; Bowen).

Es ist allerdings nicht möglich, vom Text des Ezechielbuchs auf den psychischen Zustand seines Verfassers (bzw. seiner Verfasser_innen) zu schließen. Forscher_innen sind allein mit diesem Text konfrontiert, dessen literarischen Charakter es ernst zu nehmen gilt (vgl. Garfinkel, 39-41). Doch auch im Rahmen einer literarischen Analyse der Ezechielprophetie erweist sich die Rede von Trauma und Traumatisierung als für das Verstehen derselben ausgesprochen hilfreich – sie kann ein Schlüssel sein, vor allem um die verstörende Gewaltfülle zu begreifen (vgl. hierzu auch Garber; Kelle 2009; Bowen). Als fiktionale Erzählung blickt die Ezechielzerzählung auf die bereits geschehene Katastrophe der Zerstörung Jerusalems unter Nebukadnezar 587/86 v. Chr. zurück. Sie nimmt die konkret-körperlichen Erfahrungen des antiken Belagerungskriegs und der antiken Massendeportationspraxis in sich auf, von deren ungeheuren Schrecken andere textliche, bildliche und archäologische Quellen ausdrücklich zeugen.

Die vom Belagerungskrieg Betroffenen erlebten „Hunger, Seuche und Schwert“ (sog. Heimsuchungstrias, vgl. Kaiser 1982, 174f), Kriegsgräuelt, Folter, Formen sexueller / sexualisierter Gewalt, Plünderung und Brandschatzung. Wer deportiert wurde, hatte einen mörderischen Gewaltmarsch über Hunderte von Kilometern zu bewältigen, erfuhr das Dahinsiechen und Sterben von Mitdeportierten, die Zerschlagung von

Familien und war schließlich zu einem Leben in völliger Fremde gezwungen, in der Regel ohne Hoffnung auf Rückkehr. Dabei kamen nicht nur die unmittelbar an den Kampfhandlungen Beteiligten, sondern die gesamte Bevölkerung, Frauen wie Männer, alte Menschen wie kleine Kinder, Soldaten wie Zivilpersonen mit traumatisierender Gewalt in Berührung (vgl. hierzu ausführlich Poser, 158-248 [Lit.]; Stiebert 2005; zum antiken Belagerungskrieg vgl. Kern, 9-85; Eph'al; zur assyrischen und babylonischen Massendeportationspraxis vgl. Oded 1979 und 2000).

Wird dieser Hintergrund „beim Wort genommen“, wird das Ezechielbuch noch einmal neu lesbar: Als *literarische* Auseinandersetzung mit Kriegsgewalt, die Menschen *tatsächlich* erlitten haben, als theologische Überlebens- oder Trauma-Literatur (vgl. Markl, → [Trauma](#)). Dabei geht es darum, das Geschehene zu ‚symbolisieren‘, es greifbarer und fassbarer zu machen, sich angesichts Gottes mit dem Erlittenen und dessen Voraussetzungen und Folgen auseinanderzusetzen und zunehmende Integrationsmöglichkeiten – in die Lebensgeschichten Einzelner und in die Geschichte der Gemeinschaft – zu eröffnen.

Trauma und Literatur befinden sich jedoch in einem paradoxen Spannungsverhältnis zueinander: Auf der einen Seite steht die ‚Unsäglichkeit‘ massiver Gewalterfahrungen, für deren Repräsentation es keine Worte gibt, auf der anderen die unbedingte Notwendigkeit, solche Erfahrungen sprachlich zu bezeugen – nicht zuletzt, um ihnen nicht das letzte Wort zu lassen. In den letzten Jahren haben sich vor allem Literatur- und Kulturwissenschaftler_innen zunehmend mit der Frage beschäftigt, wie und mittels welcher Erzählmotive und Erzählstrukturen sich Trauma in (literarischen) Erzählungen zur Darstellung bringen lässt. Die zentrale Dialektik des Traumas von *Intrusion* und *Konstriktion*, wie sie in der Psychotraumatologie beschrieben wird, prägt auch die Trauma-Literatur, die gekennzeichnet ist durch „bestimmte Strategien der Wiederholung und der Unsagbarkeit“ (Freißmann, 13). Das ‚Sich-immer-wieder-Aufdrängen‘ des traumatischen Geschehens kann durch repetitive Strukturen, das ‚Sich-vor-diesem-Geschehen-Schützen-Müssen‘ durch Leerstellen und Brüche an auffälligen Textorten zum Ausdruck gebracht werden.

Es ist deshalb zu erwägen, ob nicht besonders ‚konfus‘ oder ‚chaotisch‘ anmutende Textpassagen wie beispielsweise Ez 7 ein ‚Überschwemmtwerden mit Traumatischem‘ ins Bild zu setzen versuchen (vgl. Poser, 296-311). Umgekehrt finden sich in Trauma-Literaturen auch verschiedene Strategien, ‚traumatisches Chaos‘ in bestimmte ‚Ordnungen‘ zu bannen (z.B. formelhafte Sprache, poetische Formulare wie → [Akrosticha](#); chronologische,

geometrische oder mathematische Muster; vgl. Bail, 59-61; Simon).

Auch ist davon auszugehen, dass Versuche, das Unfassbare doch ‚irgendwie‘ fassbar zu machen, zu absurd anmutenden Erklärungsmustern führen, die als Opferbeschuldigung (*blaming the victim*), (Selbst-)Stigmatisierung, Projektion eigener unerträglicher Gefühle wie Zorn und Wut auf Andere (vgl. v.a. Lemos) oder Übernahme der Position der Täter_innen ins eigene Innere (*Täterintrojektion*) in Erscheinung treten können.

Trauma-Folgen lassen sich auch unter dem Stichwort ‚Desymbolisierung‘ zusammenfassen. Damit ist ein durch Ohnmacht, Erstarrung und Verschlussenheit gekennzeichnete mentaler Zustand gemeint, in dem Erfahrungen nicht zugänglich sind und nicht integriert werden können – Trauma-Opfer können die erlittenen Schrecken weder mit Bedeutung versehen, noch können sie sie kontrollieren. Der Begriff der De-Symbolisierung ist für eine trauma-informierte Exegese deshalb besonders geeignet, weil er sowohl auf das Erleben von Einzelnen und Gruppen als auch auf Texte bezogen werden kann. Ronald Granofsky zufolge ist der Prozess der *literarischen Symbolisierung* die wesentliche ‚Technik‘ der modernen *trauma novel*, für die die fiktionale Auseinandersetzung mit (möglichen) kollektiven Gewalt- und Katastrophenszenarien bestimmend ist (vgl. Granofsky, 7). Auch im Ezechielbuch lassen sich Prozesse der De-Symbolisierung, d.h. des ‚Bedeutungszusammenbruchs‘, und der Re-Symbolisierung, d.h. der ‚Bedeutungsgenerierung‘, sehr gut durch semantische Analysen einzelner Begriffe nachzeichnen (vgl. hierzu den Abschnitt zur רואה in 5.3.).

5. Inhaltliche Erschließung

Die Gliederung des Ezechielbuchs erfolgt in der Regel nach dem sog. heilsgeschichtlichen Schema (vgl. Kaiser 1984, 260) in *Gerichtsworte gegen das eigene Volk* (Ez 1-24), *Gerichtsworte gegen Fremdvölker* (Ez 25-32) und *Heilsworte für das eigene Volk* (Ez 33-48). Mit diesem Gliederungsschema aber lassen sich die Besonderheiten des Buches, vor allem der Umstand, dass Ez 1-24 auch ‚Heilsworte‘, Ez 33-39 auch ‚Gerichtsworte‘ enthält, nicht hinreichend erfassen.

Da die zeitliche Anordnung der Erzählereignisse über das beschriebene ‚Datierungssystem‘ für das Ezechielbuch eine so herausragende Rolle spielt, erscheint es sinnvoll, sie als dessen Hauptgliederungsmerkmal zu betrachten. Vor diesem Hintergrund ist die Unterteilung in (Erzähl-)Ereignisse *vor* (Teil I: [Ez 1,1-23,49](#)), *während* (Teil II: [Ez 24,1-33,20](#)) und *nach der Belagerung, Eroberung und Zerstörung Jerusalems* bzw. ab der Benachrichtigung Ezechiels vom Fall der Stadt

(Teil III: [Ez 33,21-48,35](#)) am plausibelsten.

5.1. Buchteil I (Ez 1,1-23,49): Vor der Belagerung Jerusalems

Das Ezechielbuch beginnt mit einer Berufungserzählung ([Ez 1,4-3,27](#)). Im Exil kommt es zur Begegnung Ezechiels mit dem Thronwagen bzw. der „Herrlichkeit“ oder „Gegenwart“ (hebr. [כְּבוֹד](#) *kāvôd*) JHWHs – ein überwältigendes, übermenschliches und doch „menschliches“ Szenario, welches den Protagonisten zu Boden wirft (vgl. [Ez 1,26-28](#)). JHWH bestimmt Ezechiel zum Propheten und zum „Wächter“ ([Ez 3,16-21](#)) und nimmt ihn mit „Haut und Haar“ in Anspruch, um das (nach der Anlage des Buches) bevorstehende Schicksal des Landes Israel und der Deportierten am Leibe des Propheten „performativ“ sichtbar zu machen. Im Zusammenhang des Berufungsgeschehens muss Ezechiel eine mit „tiefstem Wehklagen, Ach und Weh“ beschriebene Schriftrolle schlucken ([Ez 2,8b-3,3](#)), auch kündigt JHWH ihm – paradoxerweise – an, ihn ‚sprachlos‘ machen und festbinden zu wollen, um ihn *so* zum Zeichen für das „Haus Israel“ werden zu lassen; erst nachdem die Katastrophe eingetreten ist, wird Ezechiel wieder eigene Worte sprechen können ([Ez 3,25-27](#); vgl. [Ez 24,25-27](#); [Ez 29,21](#)). Zwar wird Ezechiel von JHWH immer wieder zum Sprechen (langer Gottesreden) aufgefordert, insgesamt tritt er jedoch, auch nachdem seine Stummheit von ihm genommen ist (vgl. [Ez 33,21f](#)), nur ausgesprochen selten als Redender in Erscheinung – obwohl dies zugleich als seine eigentliche prophetische Aufgabe dargestellt wird (vgl. [Ez 3,1.4.11](#)). Doch das Berufungsgeschehen mündet (zunächst) in ein siebentägiges schreckenstarres Herumsitzen des neuen Propheten ([Ez 3,14f](#)).

Der Text stellt den Leser_innen Ezechiel – ähnlich wie Davids Tochter → [Tamar](#) (vgl. [2Sam 13,20](#)) und → [Hiob](#) (vgl. [Hi 2,12f](#)) – als gewalttätig Verletzten, als Traumatisierten vor Augen – *als solcher* wird er zum Propheten und zum körperlichen Zeichen für das Haus Israel und für die Leser_innen des Textes. Lena-Sofia Tiemeyer zufolge zielt diese Darstellung auch darauf, den Propheten von vornherein seiner Rolle als ‚Fürbitter Israels‘ zu berauben, so dass JHWH an dem beschlossenen Gericht festhalten könne; Ezechiel bleibe daraufhin nur noch der ‚stumme Protest‘ (vgl. Tiemeyer, 189f; ähnlich schon Wilson). Gleichzeitig umfasst Ezechiels Rolle auch den *traumatischen* Sprachverlust, das traumatische Hin- und Hergerissensein zwischen Schweigen und Aussprechen, von dem zahlreiche Überlebende extremer Gewalt betroffen sind.

Im Anschluss an die Berufungspassage fordert JHWH Ezechiel auf, mit und an seinem Körper verschiedene zeichenhafte Handlungen zu vollziehen ([Ez 4,1-5,4](#)), die allesamt die Situation der Belagerung, Eroberung und Zerstörung Jerusalems und das Schicksal der dort lebenden Menschen ins Bild setzen (vgl. [Ez 5,5-17](#)). Als von Gott Beauftragter ist er dabei Belagerer und Belagerter zugleich. Mit Stricken gebunden soll er 390 Tage auf der linken und 40 Tage auf der rechten

Körperseite liegen und dabei gegen Jerusalem prophetisch reden ([Ez 4,4-8](#)). Er soll sich von geringsten Rationen an Brot und Wasser ernähren ([Ez 4,9-11](#)). So wenig wird ihm zugestanden, dass es zum Überleben nicht reichen und nur grausames Dahinsiechen bedeuten würde. Schließlich trägt JHWH ihm auf, seine Kopf- und Barthaare mit einem scharfen Schwert zu scheren und mit bzw. an den Haaren weitere Kriegshandlungen „durchzuspielen“ ([Ez 5,1-4](#)).

Bei Nancy Bowen heißt es hierzu (Bowen, 28): „Ezekiel’s reenactments of the trauma of the fall of Jerusalem [...] resemble the acts of victims who continue to live out the trauma through various forms of deliberate self-harm. The acts of starvation and eating repulsive food bear a striking resemblance to various eating disorders, especially anorexia [...]. The act of shaving with a sharp sword is indicative of a high risk behavior. Lying on the sides also reflects harmful behavior toward one’s body. Such self destructive behaviors can be understood as symbolic or literal reenactments of the initial abuse.“

Auch im weiteren Verlauf der Erzählung wird Ezechiel immer wieder mit (von ihm weiterzugebenden) göttlichen Botschaften konfrontiert, welche sich einerseits gegen die in Juda Verbliebenen bzw. das Land Juda und die Stadt Jerusalem richten (vgl. z.B. [Ez 6-7](#); [Ez 15-17](#); [Ez 19](#); [Ez 21-23](#); [Ez 24,3-14](#)), andererseits die Situation der im Exil Lebenden in den Blick nehmen (vgl. z.B. [Ez 14,1-11](#); [Ez 20](#)). Angeprangert werden sog. „Gräueltaten“ (hebr. תועבות *tô’evot*), durch die verachtet wird, was heilig ist, was sich sowohl auf kultische Vergehen, etwa die Hinwendung zu den „Mistgötzen“ (hebr. גלילים *gillûlîm*, vgl. z.B. [Ez 8,5-18](#)) als auch auf soziale Vergehen, etwa Gewaltakte von politisch Verantwortlichen oder von Männern an Frauen (vgl. z.B. [Ez 22,6-12](#)) beziehen kann. Die ganze bisherige Geschichte Israels wird verallgemeinernd als „Abweg“ von JHWH und der göttlichen Weisung dargestellt, so dass JHWH sich von Anfang an zum richtenden Eingreifen gezwungen sah – und dies, nach langem Zögern, jetzt tatsächlich umzusetzen gedenkt ([Ez 20](#)). In [Ez 16](#) und [Ez 23](#) wird dieser Geschichtsverlauf anhand einer metaphorischen Biographie der „Stadt-Frau“ Jerusalem dargestellt, die, trotz ihrer „zweifelhaften“ Herkunft, von JHWH zur Frau genommen worden, aber alsbald zur „Hure“ geworden ist (hebr. זנה *znh*) und sich mit „fremden“ Gottheiten bzw. Nationen eingelassen hat. Die in diesem Zusammenhang verwendeten Sprachbilder muten schockierend und verletzend an, nicht zuletzt deshalb, weil JHWH selbst als Täter in Szene gesetzt ist – in [Ez 16,36](#) kündigt JHWH sogar an, seine „Stadt-Frau“ vor den Augen der Nationen entblößen bzw. vergewaltigen (hebr. גלה *g/h*) zu wollen.

Die Schilderung der „eroberten“ Stadtfrau umfasst die konkret-körperlichen Erfahrungen weiblicher Kriegsoffer und ist zugleich auf die konkret-körperlichen Erfahrungen männlicher Kriegsoffer hin transparent – im kriegstraumatisierten Körper der Stadtfrau wird auch der nackte, erniedrigte,

vergewaltigte Männerkörper sichtbar (vgl. Patton 2000; Smith-Christopher 2004). Auch Ezechiels Körper erscheint über weite Strecken des Buches als passiver, weiblich gemachter, feminisierter Körper.

In (christlichen und jüdischen) feministisch-theologischen Zusammenhängen sind Ez 16 und Ez 23 oftmals als „text[s] of terror“ (zu diesem Begriff vgl. Trible; zur Auseinandersetzung um Ez 16 und Ez 23 in der feministischen Exegese vgl. z.B. Jost / Seifert; Patton 2000, 222-227; Maier, 134-137) eingestuft worden, die zur Legitimation von Gewalt von Männern gegen Frauen und von häuslicher Gewalt missbraucht werden könnten. Wird der Text jedoch vor dem Hintergrund realer Kriegserfahrungen betrachtet, wird er noch einmal neu verstehbar: Es geht um sexualisierte und sexuelle Kriegsgewalt und Kriegsgräuelt, von denen Menschen aller Geschlechter betroffen waren (vgl. auch Kelle 2008; Bowen, 83-93; Poser, 371-409).

Daneben wird mehrfach die Möglichkeit der (persönlichen) Umkehr bzw. des Neuanfangs nachkommender Generationen eingeschärft (vgl. [Ez 3,16-21](#); Ez 18; [Ez 33,10-20](#)), und gelegentlich scheinen auch im ersten Buchteil Zukunftsperspektiven, vor allem für die im Exil Lebenden, auf, welche aber (fast) durchgehend „traumatisch gefärbt“ anmuten (vgl. [Ez 11,14-21](#); [Ez 16,59-63](#); [Ez 17,22-24](#); [Ez 20,39-44](#)). Die vor der Belagerung, Eroberung und Zerstörung angesiedelten Texte lassen sich als permanente Vorwegnahmen bzw. Re-Inszenierungen des Endes Jerusalems in immer neuen, stetig heftiger werdenden Sprachbildern begreifen. Am Ende von Kap. 23 kann man nunmehr vom gewaltsamen Tod der Stadtfrau ausgehen.

5.2. Buchteil II (Ez 24,1-33,20): Während der Belagerung, Eroberung und Zerstörung Jerusalems

In dem Moment jedoch, in dem sich die Belagerung, Eroberung und Zerstörung mit [Ez 24,1f](#) erzählerisch zu realisieren beginnt, wendet JHWH den Blick von der jüdischen Hauptstadt ab. Einmal noch kündigt er deren Ende in dem besonders grausigen Sprachbild des mitsamt der enthaltenen Fleischmahlzeit verbrannten Kochkessels an ([Ez 24,3-14](#)) und stellt den Deportierten das Ende des Jerusalemer Heiligtums, symbolisiert durch Ezechiels Verhalten beim Tod seiner Frau, vor Augen ([Ez 24,15-27](#)), dann aber nimmt er die umgebenden Völkerschaften ins Visier (Ez 25-32). Während Jerusalem untergeht, wird diesen von JHWH ein ähnliches Schicksal angekündigt, zunächst (Ez 25) in kürzeren Worten, die sich gegen → [Ammon](#), → [Moab](#), → [Edom](#) und → [Philistää](#) und deren Schadenfreude bzw. Vergeltungsdrang gegenüber Israel richten. Darauf folgen längere, bildgewaltige Strafandrohungen gegen → [Tyrus](#) (und → [Sidon](#)) (Ez 26-28) sowie gegen Ägypten (Ez 29-32), die immer wieder mythologisch anmuten und zum Teil als durch den Propheten zu inszenierende (Toten-)Klagen gestaltet sind (vgl. z.B.

[Ez 27,2](#); [Ez 28,11](#); [Ez 32,18](#)). In [Ez 28,24-26](#) und [Ez 29,21](#) wird JHWHs richtendes Handeln an Sidon (und Tyrus) mit Heils- und Friedenszusagen für das „Haus Israel“ verknüpft; Ezechiel wird außerdem „Öffnung des Mundes“ verheißen ([Ez 29,21](#)).

JHWH selbst nimmt an der Wende vom 24. zum 25. Kapitel einen plötzlichen Perspektivwechsel vor. Das Ende Jerusalems wird so nur indirekt erzählt – es wird, wieder und wieder, antizipiert und, im Nachhinein, als Faktum festgehalten ([Ez 33,21f](#)). Ähnlich bilden auch im → [Jesajabuch](#) und im → [Zwölfprophetenbuch](#) die Ereignisse der Jahre 589/88 bis 587/86 v. Chr. eine bezeichnende Leerstelle (vgl. Berges, 314-321).

Die „zwischen geschalteten“ Fremdvölkerworte lassen sich als im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Geschehenen notwendige und heilsame traumatische Rachephantasien verstehen (vgl. ausführlich Poser, 473-490; zu den Fremdvölkerworten vgl. auch Boadt; Geyer; Saur; Crouch). Gleichzeitig – und auch das hier vielfach vorkommende Genre der Totenklage deutet darauf hin – eröffnen sie den Hörenden und Lesenden die Möglichkeit, das eigene erlittene Unheil im Spiegel des unheilvollen Schicksals „der Anderen“ in einer Art metaphorischem Schutzraum nachzuvollziehen und zu betrauern (vgl. Gillmayr-Bucher, 98f; Ganzel 2010b, 209f).

5.3. Buchteil III (Ez 33,21-48,35): Nach der Zerstörung Jerusalems

Die in Kapitel 33 bis 39 bzw. 33 bis 48 zu findenden Texte haben einen äußerst disparaten Charakter. Zwar wird der Ton insgesamt etwas ‚friedlicher‘, die Kriegs- und Schreckensszenarien bleiben jedoch über weite Strecken zumindest ‚untergründig‘ präsent, und mehrfach noch bricht ‚Unheilvolles‘ ein. Zunächst werden in [Ez 33,1-9](#) Ezechiels Bestimmung zum Wächter aus [Ez 3,16-21](#) und in [Ez 33,10-20](#) die Möglichkeiten der → [Umkehr](#) (bzw. der ‚Verkehrung‘!) im Leben der Einzelnen wiederholt, bevor in [Ez 33,21f](#) von der Ankunft einer aus Jerusalem geflohenen Person erzählt wird, die das Ende der jüdischen Hauptstadt etwa fünf Monate zuvor für Ezechiel und dessen Mitdeportierte ‚faktisch macht‘. Dies und der Umstand, dass Ezechiel in diesem Zusammenhang seine Sprache zurückgewinnt, wirft die Frage auf, ob und inwiefern in diesen Versen der Wendepunkt des Buches zu sehen ist. Der Rest des Kapitels enthält dann allerdings eine erneute Gerichtsankündigung gegen das (schon zerstörte) Land Juda und die dort Lebenden ([Ez 33,23-29](#)) und eine Reflektion über die Wirkmächtigkeit von Ezechiels prophetischem Handeln, die erst im Nachhinein erkannt werden wird.

Viele Ezechielforscher_innen sehen in [Ez 33,21f](#) einen – wenn nicht den

entscheidenden – Wendepunkt des Buches (vgl. z.B. Allen 1990, 152; Hossfeld, 445; Häner 2014, 369-372; zur Kritik vgl. Schöpflin 2002, 339-341). Im Rahmen einer ‚trauma-informierten‘ Auslegung des Buches habe ich selbst die fraglichen Verse dahingehend gedeutet, dass in ihnen sowohl den Erzählfiguren als auch den Hörer_innen und Leser_innen der Erzählung das Ende Jerusalems als ‚Faktum‘ vor Augen gestellt wird und dass es das Annehmen des Geschehenen braucht, damit in der Folge ‚Sprache gefunden‘ und Neues und Anderes wachsen kann (vgl. Poser, 355).

Moshe Greenberg (1999) und Baruch J. Schwartz (2000) allerdings rechnen nicht mit einer Wende bzw. konstruktiven Entwicklungen – beide betonen, dass es weder auf Seiten des „Haus Israel“ noch auf Seiten JHWHs eindeutige und „herzliche“ Umkehrbewegungen gebe. Greenberg zufolge geschieht die Wiederherstellung Israels einzig *ad majorem Dei gloriam*, was vor allem in [Ez 36,16-32](#) zum Ausdruck komme (Greenberg 1999, 263f): „Israel remains incorrigible to the end, hence its restoration is not a reward. God, on his part, acts purely in his own interest.“

Ruth Huppert sieht die entscheidende Wende in Ez 37 (Huppert, 299): „JHWH selbst ist nach [Ez 37,1-10](#) und [Ez 37,11](#) ein anderer. Er redet anders, hat das erste Mal im Buch wirklich Israel im Blick, und nicht mehr nur seine eigene Reputation vor den anderen Völkern. Israel besteht darauf, das Israel zu sein, dem JHWH das angetan hat: ‚Wir sind trockene Knochen!‘ sagen sie, ‚ohne Hoffnung und abgeschnitten‘ (vgl. [Ps 88,6](#)). JHWH hat in [Ez 37,11](#) den Grund für sein werbendes Reden in [Ez 37,12-14](#) [...]. [...] Wenn [Ez 37,1-10](#) eine Wiederbelebung im physischen Sinne erreicht, dann besteht Israel mit Vers 11 im wahrsten Sinne darauf, dass physisches Existieren kein neues Leben ist. JHWH gibt seinem Volk mit den Verheißungen in den Versen 12-14 darin Recht.“ Dabei stelle sich Ez 37 auch als „erzähllogische Gegenbewegung“ zu Ez 16 dar, die in Ez 16 entblößte Stadtfrau Jerusalem werde in Ez 37 wieder bedeckt und finde zu ihrer (ihr in [Ez 16,63](#) versagten) Sprache zurück (vgl. Huppert, 300). Bis [Ez 36,38](#) jedoch sei das Ezechielbuch „Ausweis eines rasenden Gottes, der sich in seinem Zorn verrannt und ohne Hilfe von außen auch nicht mehr heraus findet“ (Huppert, 302). Diese Hilfe wird ihm – paradoxerweise – durch das Haus Israel zuteil, das wieder aufsteht, widersteht, und wieder spricht (widerspricht!).

In Ez 34 wird Ezechiel zu einer Rede gegen die Hirt_innen Israels, d.h. die politische Führung, aufgefordert. Ihnen wird vorgeworfen, ihre Regierungsverantwortung gegenüber der ihnen anvertrauten ‚Herde‘ nicht wahrgenommen bzw. missbraucht zu haben, wofür sie von JHWH bestraft werden sollen. JHWH kündigt zunächst an, das Hirtenamt selbst übernehmen zu

wollen ([Ez 34,11-22](#)), entwirft aber sodann das Bild eines fruchtbaren (und sicheren) Friedensreichs, in dem ein Davidide eine führende Rolle innehaben wird ([Ez 34,23-31](#); vgl. [Ez 37,21-28](#)).

[Ez 35,1-36,15](#) ist als ein Zusammenhang zu betrachten. Kap. 35 enthält eine gegen das Gebirge Sëir bzw. → [Edom](#) gerichtete Strafrede und stellt sich damit, ähnlich wie [Ez 21,33-37](#) und [Ez 38-39](#) (?), als außerhalb von [Ez 25-32](#) angesiedeltes ‚Fremdvölkerwort‘ dar. Während Sëir wegen seines Verhaltens (Feindseligkeit, Schadenfreude, Besitzansprüche, Gewalttätiges beim Untergang des Südreichs) „Verwüstung“ angedroht wird, sollen die Berge Israels von aller Lebensfeindlichkeit befreit und zum Blühen gebracht werden. [Ez 36,1-15](#) nimmt sich dabei zugleich als Gegenbild zu Kapitel 6 aus, in dem Ezechiel beauftragt wird, den Bergen Israels und deren idolatrischen – und damit JHWH zutiefst verletzenden Strukturen – „Verwüstung“ anzusagen.

Auch [Ez 36,16-37,28](#) ist als ein Sinnzusammenhang anzusprechen. In ihm geht es um die Verheißung der Restituierung Israels im Heiligen Land, in deren Zentrum die Gabe eines neuen Herzens aus Fleisch und neuer (göttlicher) Geistkraft steht, wodurch das „Haus Israel“ (neu) befähigt wird, JHWHs Tora zu verwirklichen ([Ez 36,25-27](#); vgl. [Ez 11,19f](#); [Ez 18,31](#)). Die Wiederherstellung geschieht allerdings, wie JHWH mehrfach wiederholt, nicht um Israels willen, sondern wegen des heiligen Namens JHWHs, der im und durch das Exil Schaden genommen hat (vgl. [Ez 36,20](#) u.ö.). [Ez 37,1-10](#), die Erzählpassage von der Wiederbelebung des Toten- oder Schlachtfelds, lässt sich sodann als visionäre Umsetzung der Neuschöpfung und Neuinspiration des „Hauses Israel“ unter Beteiligung Ezechiels lesen. In [Ez 37,11-14](#) erkennt JHWH in den vertrockneten Knochen das in Hoffnungslosigkeit gefangene „Haus Israel“ und verspricht, „sein Volk“ aus den „Gräbern“ herauszuholen und ins Land Israel zurückzubringen. Im Anschluss wird Ezechiel mit einer die Wiedervereinigung Israels symbolisierenden Zeichenhandlung betraut und das neue – politisch gelingende – Leben im Land noch einmal ausgemalt ([Ez 37,15-28](#)).

Im Ezechielbuch kommt das Motiv der [רוּחַ rûah](#) („Luft in Bewegung“ bzw. „Wind“, „Atem“, „Geistkraft“; → [Geist](#)) insgesamt 52-mal vor und spielt eine so zentrale Rolle, dass man Ezechiel schon als „(the) Prophet of the Spirit“ bezeichnet hat (Block 1989; vgl. Hosch; Kinlaw; Robson). Von Anfang an erscheint [רוּחַ rûah](#) dabei als ein Phänomen von großer Kraft, sie versetzt die am Geschehen Beteiligten in Bewegung und leitet Auf- und Umbrüche ein. Bis Kap. 20 tritt sie in immer neuen, ambivalenten Qualitäten in Erscheinung, z.B. als mobilisierende Energie in den Rädern des Thronwagens ([Ez 1,12,20](#); [Ez 10,17](#)), als Sturmwind, der Mauern zum Einsturz bringt ([Ez 13,11.13](#)), als Metapher für Deportation und Kriegsgefangenschaft ([Ez 5,10.12](#); [Ez 12,14](#); [Ez 17,21](#)) und als Lebensatem, der Schaden nehmen, in die Irre gehen ([Ez 11,5](#); [Ez 13,3](#)), aber auch erneuert werden kann ([Ez 11,19](#); [Ez 18,31](#)). Mit der

Ankündigung, dass mit der Nachricht von der traumatischen Katastrophe „jede $\text{רוח} \text{ rûah}$ erlöschen wird“ ([Ez 21,12](#)), verlässt sie – bis auf eine Ausnahme, die den Gipfel des destruktiven $\text{רוח} \text{ rûah}$ -Potentials darstellt ([Ez 27,26](#)) – die Bühne des Erzählgeschehens. In den weiteren Vorkommen ab [Ez 36,26f](#) entwickelt sie sich dann zu einer eindeutig konstruktiven, Leben ermöglichenden und erneuernden Kraft ([Ez 37,1-10](#)). Sie wird zum Symbol für das Leben Israels im Angesicht und in der Tora Gottes ([Ez 37,14](#); [Ez 39,29](#); [Ez 42,20](#)). Die Bilder der Wiederherstellung knüpfen an die Ambivalenz der $\text{רוח} \text{ rûah}$ an, der ein zerstörerisches Potential innewohnt, ohne die aber umgekehrt Leben nicht möglich ist. In diesem Sinne erscheint $\text{רוח} \text{ rûah}$ in besonderer Weise geeignet, das „Geheimnis des Überlebens“ (Dori Laub) der Exilskatastrophe erfahrungsnah zur Sprache zu bringen (vgl. Poser, 543-566; Smith-Christopher 2017a).

In dieses (fast) heil- und friedvolle Bild bricht in Ez 38-39 mit → [Gog von Magog](#) und seinen Horden „in künftigen Tagen“ noch einmal der Krieg ein. Doch nimmt nun alles einen anderen Ausgang: Israel muss nicht selbst kämpfen, sondern JHWH macht mit dem in Vielem an Babylon / Nebukadnezar erinnernden Angreifer aus dem Norden ‚kurzen Prozess‘. Dem „Haus Israel“ – und einigen wilden Tieren – obliegt es sodann, die Überreste des Kriegstreibers, seiner Horden sowie seiner Waffen, und damit letztlich den Krieg selbst, in einem dreifachen ‚Aufräumszenario‘ aus der Welt zu schaffen ([Ez 39,8-10.11-16.17-20](#)). [Ez 39,21-29](#) stellt eine Zusammenfassung des (bisherigen) Buchgeschehens dar, in der JHWH noch einmal seine Gründe für die Zerschlagung und Zerstreuung Israels nennt, sodann aber auch dessen Sammlung noch einmal ‚unverbrüchlich‘ verspricht, wobei zum ersten und einzigen Mal innerhalb des Buches von JHWHs „Erbarmen“ (Wurzel $\text{רחם} \text{ rḥm}$; [Ez 39,25](#)) die Rede ist.

Wenn der Ton des Buches ab [Ez 33,23](#) schließlich (etwas) „verheißungsvoller“ wird, so geschieht dies in Rückbindung an das zuvor Erzählte, und auch in diesem dritten Buchteil brechen die Schreckensbilder von Krieg und Zerstörung noch mehrfach auf. Besonders eindrücklich geschieht dies in der sog. Gog-Perikope in Ez 38-39, die Emil Gottlieb Kraeling bereits 1966 als Re-Inszenierung des babylonischen Angriffs auf Juda / Jerusalem mit „anderem Ausgang“ gedeutet hat. Er schreibt: „One may assume that the psychological basis for this whole section is the desire to have history repeat itself but with a very different outcome.“ (E.G. Kraeling, 512; zitiert nach Lang 1981, 112). Julie Galambush hat zuletzt noch einmal überzeugend dargelegt, dass Vieles dafür spricht, Gog mit Nebukadnezar zu identifizieren, während Casey A. Strine sich für die Identifikation Gogs mit der babylonischen Hauptgottheit Marduk ausspricht (vgl. Galambush; Strine 2014a; vgl. auch Poser, 570-613).

Das visionäre Geschehen, das in den Kapiteln 40 bis 48 erzählt wird (mit Gese

[1957] häufig als „Verfassungsentwurf“ bezeichnet; zum Ganzen vgl. auch Rudnig; Konkel 2001), stellt sich als Gegenbild zu Ez 8-11 dar. Während der Prophet in Ez 8-11, seiner ersten „spirituellen Reise“ nach Jerusalem, die dort verübten kultischen und sozialen Vergehen, den Beginn des über die Stadt verhängten zerstörerischen Gerichts und den Auszug der göttlichen Gegenwart aus dem Jerusalemer Tempel „zu Gesicht bekam“, wird er in Ez 40 erneut ins Land Israel gebracht, auf einen „sehr hohen Berg“, von wo aus er, geführt von einer Botengestalt, die Vermessung eines neuen Tempels miterlebt, in den, als ewigen Wohnsitz, die Gegenwart JHWHs von Osten her einzieht ([Ez 43,1-12](#)). Im Anschluss wird Ezechiels Führung durch das Tempelareal, verbunden mit der Ausrufung bestimmter Weisungen („für das Haus“), bis [Ez 46,24](#) fortgesetzt. In [Ez 47,1-12](#) schaut Ezechiel die im Heiligtum entspringende Tempelquelle, die sich bald zu einem mächtigen Strom auswächst und von der in verschiedenster Hinsicht heilende Wirkungen ausgehen, etwa die Aufhebung der Versalzung großer Bodenflächen (vgl. Copeland). Danach werden die – recht schematische – Neuverteilung des Landes an die zwölf Stämme und Maße der Stadt mit ihren nach den Stämmen benannten Toren beschrieben ([Ez 47,13-48,35](#)). Im letzten Vers wird auch der Name der Stadt genannt: „JHWH ist hier“. Ez 40-48 zieht die Hörenden bzw. Lesenden in den Konstruktionsprozess eines „idealen“ Tempels und seiner Umgebung hinein; in einer Situation, in der – so wird es jedenfalls erzählt – Heiligtum und Land verwüstet sind, nimmt damit der Text selbst die Funktion des Heiligtums und des Lebens in der Nähe Gottes an.

Erst nachdem der Angriff JHWHs auf sein Volk und nicht zuletzt die „Überreste“ des Krieges in jeglicher Form „aus der Welt geschafft sind“, wird es möglich, Zukunft als gelingend zu imaginieren. Dies geschieht in den Kap. 40-48, in denen der Tempel, die Stadt Jerusalem und das Land Israel insgesamt als Lebensräume neu entworfen werden. Rainer Albertz beschreibt den sog. Verfassungsentwurf als radikales Reformkonzept, mit dem die Fehler der Vergangenheit, die in die Katastrophe geführt haben, „ausgemerzt“ werden sollten (vgl. Albertz, 276-283). Es stellt sich jedoch die Frage, ob dieses literarische Konzept auf Verwirklichung in einem Außen angelegt war, oder ob es sich nicht vielmehr um fiktionale Räume handelt, die im Prozess des Hörens bzw. Lesens mit dem Propheten betreten und erkundet werden können. Psychotraumatologisch betrachtet, lassen sich die in Ez 40-48 entworfenen Räume auch als Imagination eines „Sicheren Ortes“ verstehen – ein therapeutisches Konzept, das darauf zielt, dass von Traumatisierungen Betroffene Bilder eines Schutzraums entwickeln, der vor negativen Einflüssen sicher sowie für schädigende Personen unzugänglich ist und den sie imaginativ aufsuchen können, wenn sie erneut von Bildern und Empfindungen des Schreckens überfallen werden. Wichtig ist dabei, dass der „Sichere Ort“ kein realer ist – da ein realer Ort nie wirklich sicher sein kann (vgl. Reddemann, 40-60; Poser, 613-637). Bennett Simon zufolge spielt das

„geometrische Design“ von Ez 40-48 in diesem Zusammenhang eine besondere, ordnende und beruhigende Rolle (vgl. Simon, 412). Hanna Liss hält fest, dass es einen Tempel wie den in 40-42 beschriebenen einzig im fiktionalen Text geben kann (Liss 2006, 143): „Only the ‚literary temple‘ guarantees that the place and its holiness will never be violated again.“ Darüber hinaus scheinen die in Ez 40-48 entworfenen Lebensräume Spuren des Traumatischen auch darin zu enthalten, dass sie irgendwie „unbehaust“ erscheinen – und dass sie so gestaltet sind, dass sie nicht nur JHWH vor den Menschen, sondern auch die Menschen vor JHWH zu schützen versuchen: Nachdem die Gegenwart JHWHs in den Tempel eingezogen ist, wird das Tor dauerhaft verschlossen ([Ez 44,1-3](#); vgl. auch Simon, 434).

6. „Traumat(he)ologie“ des Ezechielbuchs

6.1. Gottesbilder im Ezechielbuch

Im Ezechielbuch ist immer wieder von der Schuld und vom „Versagen“ Israels von Anfang an die Rede; fast scheint es so, als lasse die Ezechielprophetie an Israel „kein gutes Haar“ (vgl. [Ez 5,1-4](#)) und als mache es die Sünde des Gottesvolkes über alle Maßen groß (vgl. Konkel 2010, 234f). Dies ist aus meiner Sicht traumatologisch zu interpretieren – und nicht juristisch, so als habe man es mit einem ordentlichen Gerichtsverfahren zu tun, in dem Schuld und Strafmaß entsprechend dem Grundsatz *Nulla poena sine culpa*, „Keine Strafe ohne Schuld“, in ein angemessenes Verhältnis zueinander gesetzt werden.

Nicht wenige Auslegungen des Ezechielbuchs aber orientieren sich an dieser zuletzt genannten Interpretationslinie. Basierend auf einer (bewussten oder unbewussten?) Identifikation mit Gott wird dessen strafendes Handeln an dem „sündenverfallenen“ „Haus Israel“ gerechtfertigt, für unausweichlich erklärt. Bei Peter J. Harland heißt es etwa: „The spilling of blood should have induced a sense of fear [...], but instead the people displayed an unabashed attitude which could only provoke God to intervene and punish. Indeed so evil were they that they may even have indulged cannibalism (5:10; cf. 36:13).“ (Harland 1999, 116). Dass solche Sicht- bzw. Darstellungsweisen nicht nur aus heutiger Sicht problematische Gottes- und Menschenbilder „festschreiben“, sondern auch antijudaistische Implikationen haben können, liegt m.E. auf der Hand.

Trauma-informierte Exegesen können hier neue Sichtweisen eröffnen, indem sie einbeziehen, dass traumatisierte Menschen und Gemeinschaften sehr häufig mit Schuldfragen ringen, dass sich ihnen Fragen wie „Habe ich, haben wir etwas getan, etwas beigetragen dazu, dass solches Unheil, solches Unglück mich, uns

ereilt hat?“ oder „Hätte ich, hätten wir etwas tun können, um die Katastrophe zu verhindern?“ fast zwangsläufig aufdrängen. Dabei macht es jedoch einen großen Unterschied, ob solche Fragen von den Überlebenden selbst kommen oder ob sie ihnen von außen aufgezwungen werden – dann nämlich sind sie oftmals nichts anderes als Opferbeschuldigung (blaming the victim). Angesichts der Ermordung bzw. des Todes von Verwandten und Freund_innen fühlen sich Betroffene manchmal schuldig, weil sie überlebt haben, und einige nehmen, obwohl sie von außen betrachtet keine Schuld trifft, alle Schuld auf sich, bezichtigen sich selbst an Stelle des Täters, der Täter_innen. Solche traumatische Schuldübernahme hängt oft damit zusammen, „dass es für das psychische Gleichgewicht leichter erträglich sein kann, schuld gewesen statt völlig ohnmächtig gewesen zu sein“ (Kühner, 32).

Im Ezechielbuch spielt die Deutung der Kriegskatastrophe als „verdiente“ göttliche Strafe für die Sünden der Bevölkerung eine zentrale Rolle, wobei vor allem zwei Aspekte im Vordergrund stehen: (1) Die Katastrophe kommt, so das Ezechielbuch, weil es keinen anderen Weg gibt, entstandene Schuld „aus der Welt zu schaffen“, und (2) JHWH wird als Täter in Szene gesetzt. Die Exilskatastrophe wird allein auf JHWHs Initiative, nicht etwa auf die Babylonier zurückgeführt, die allenfalls als JHWHs Werkzeug fungieren. Die Zuweisung der Rolle des Täters an Gott entzieht die Schreckensereignisse menschlicher Willkür und weltlicher Kontingenz – vor allem aber hält sie die Idee der Präsenz und Wirkmächtigkeit JHWHs fest.

In seinem Buch *Holy Resilience* schreibt David M. Carr (Carr, 32f; vgl. O'Connor 2014, 215-217): „Such self-blame offered Israel a way to see itself as empowered in an otherwise helpless situation. [...] 'For many who suffer deeply, the only thing that frightens them more than the idea that God is punishing them is the idea that God is not in charge at all'. For some, such self-blame can be corrosive, undermining their faith. But for others the idea of a powerful God, even a judging God, can be reassuring. At least there is a chance to change one's behavior and be saved. Things can look quite different if the world is totally devoid of God. Then one is truly subject to its most powerful forces, even if they are brutally tyrannical [...].“

Letztendlich bildet die Israel zugeschriebene Schuld (bzw. die Schuld, die Israel sich selbst zuschreibt) nicht nur die Grundlage, um aus traumatischer Ohnmacht ins Handeln zurückzufinden, sondern eröffnet zugleich die Möglichkeit, dass Israels Gottheit die Katastrophe des Exils überlebt und dass sich die Beziehung zwischen ihr und ihrem Volk erneuern kann.

Doch der Preis dafür scheint hoch: ein gewaltvolles, vielleicht sogar sadistisches Gottesbild auf der einen, ein massives blaming the victim auf der

anderen Seite. Neuere Studien zeigen jedoch, dass auch diejenigen biblischen Schriften, in denen eine Straf-Theodizee den dominanten Diskurs darstellt, wie etwa das Jeremia- und das Ezechielbuch, subtile Gegendiskurse enthalten, die dem dominierenden Erklärungsmodell immer wieder ins Wort fallen (vgl. z.B. O'Connor 2011; Janzen). In diesem Sinne lässt das Ezechielbuch – auch wenn es sich nur um eine Stelle handelt – zumindest nicht unerwähnt, dass der kommende Krieg Gerechte und Ungerechte ohne Unterschied vernichten wird ([Ez 21,6-10](#)).

Auch wird immer wieder das Bild einer höchst emotionalen Gottheit gezeichnet, die die Aufmerksamkeit der Menschen will und braucht, und die zutiefst verletzt und gebrochen ist, wenn diese menschliche Zuwendung ausbleibt. Dies zeigt sich besonders eindrücklich in [Ez 6,9](#), einer Stelle, die wohl wegen der Rede von JHWHs Zusammenbruch meistens textkritisch bereinigt wird: „Dann werden die Überlebenden unter euch sich meiner erinnern bei den Nationen, bei denen sie gefangen gehalten werden: Wie ich zerbrach an ihrem betrügerischen Herzen, das sich von mir abgewandt hatte, und an ihren Augen, die mich mit ihren Truggottheiten betrogen.“ So erscheint die Katastrophe von 587 v. Chr. nicht länger als ‚angemessene‘ Strafe für die Untaten der Bevölkerung, sondern als nicht mehr zurückhaltbarer Ausbruch einer ihrerseits traumatisierten Gottheit, die sich nicht anders zu helfen weiß, als wild um sich zu schlagen (vgl. z.B. [Ez 5,13f](#)).

Folgt man der von Ruth Huppert gelegten Spur, so lässt sich darüber hinaus auch festhalten, dass JHWH sich im Laufe der Erzählung verändert, sich in neuen, vielfältigeren Rollen „inszeniert“ (etwa als Hirt_in [[z.B. Ez 34,11-16](#)], Baumeister_in [[z.B. Ez 36,33-36](#)] und Gärtner_in [[z.B. 36,8f](#)]) und schließlich – und zwar durch den Widerstand des „Hauses Israel“ – zur Solidarität mit seinem Volk zurückfindet ([Ez 37,11-14](#)).

6.2. Menschenbilder im Ezechielbuch

Nicht wenige Ausleger_innen ‚unterstellen‘ der Ezechielerzählung eine ‚negative‘, pessimistische Anthropologie – die Menschen seien nach Darstellung des Buches von sich aus unfähig zum Tora-Gehorsam, zum Guten, ja, nicht einmal zur Umkehr. Michael Konkel schreibt: „[D]ie Texte [arbeiten sich] hintergründig am Problem der Freiheit des menschlichen Willens ab. Vom Guten im Menschen erwarten diese Texte nichts mehr. Israel ist von sich aus unfähig, den ersten Schritt zur Umkehr zu tun und die Gesetze JHWHs zu halten.“ (Konkel 2010, 235; vgl. Schwartz 2000, 45-52.60). Das Einzige, was Abhilfe schaffen könne, ist die in [Ez 36,25-27](#) angekündigte und in [Ez 37,1-10](#) visionär verwirklichte Neuschöpfung mit „Austausch des Zentrums der Person“, die es ermögliche, „der

heilstheologischen Sackgasse der Gerichtsverkündigung des Buches zu entrinnen“ (Konkel 2010, 237). Aus meiner Sicht stellt sich jedoch die Frage, ob das ‚Eingeständnis‘, dass die helfende Transformation allein auf JHWHs Initiative zurückgeht (und selbst das ist nicht so eindeutig), zwangsläufig eine negative Sicht des Menschen begründet. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Gabe eines neuen, „sensiblen“ Herzens aus Fleisch – man könnte dies vielleicht im Sinne eines schwingungs- oder resonanzfähigen Personenzentrums begreifen – und neuer Geistkraft, die stärker mit „empowerment“, Antrieb, Motivation und „Energetisierung“ zu tun hat, auf Passivität, Willenlosigkeit und marionettenhaftes Funtionieren zielen würde. Ruth Huppert aber hält ganz im Gegenteil fest (Huppert, 302; vgl. auch Kutsko): „Es ist die Stärke des Buches, das gegenseitige Verhältnis [zwischen JHWH und JHWHs Volk, R.P.] in einer Weise wieder herzustellen, die aus Israel nicht Pappfiguren werden lässt.“

Margaret S. Odell sieht die Ich-Erzählfigur Ezechieel als Paradigma dafür, was das Ezechieelbuch mit „Menschsein“, mit אָדָם *âdâm*-Sein verbindet, und hält fest (Odell 2000, 215-217; anders Strine 2014b): „As אָדָם, Ezechieel does not assume an exalted position above the exiles; rather, he models for them what it means to be אָדָם. [...] In Ezechieel [...] individual responsibility is required, even demanded (Ezek 18; 36; 40-48). [...] He is the one whose mouth is opened (Ezek 24:25-27; 29:17-21; 33:22); and he is the one through whom God’s spirit moves to bring the exiles back to life (Ezek 37). Far from diminishing human activity, this dimension of Ezechieel’s involvement suggests that divine activity must be incarnate.“ In [Ez 37,1-14](#) vermittelt der „exemplarische Überlebende“ Ezechieel mit der Gabe der רוּחַ *rûah* eben jene Aufrichtung und jenes In-Bewegung-Kommen, die er selbst am eigenen Leib erfahren hat (vgl. [Ez 2,2](#); [Ez 3,24](#); [Ez 37,10](#)). Ezechieel gibt seinen Mitverschleppten darin auch Anteil an der „Dynamik“, die ihn in seinen Visionen mehrfach hat scheinbar unüberwindliche Distanzen bewältigen lassen (vgl. [Ez 3,12.14](#); [Ez 11,1](#); [Ez 37,1](#); [Ez 43,5](#)), nicht zuletzt die Strecke zwischen Babylonien und Jerusalem (vgl. [Ez 8,3](#); [Ez 11,24](#)) – und verkörpert darin auch den neuen Exodus, der dem ganzen traumatisierten Gottesvolk möglich werden soll. Vielleicht sind die Gabe des neuen Herzens und neuer Geistkraft nicht in erster Linie in einem „moralischen“ Sinne, etwa als „Maßnahmen“ gegen Ungehorsam, Überheblichkeit oder „Verirrung“, aufzufassen, sondern als wirkmächtiges „Gegenmittel“ gegen traumatische Ohnmacht, Erstarrung und Hilflosigkeit, als heilvolles „empowerment“, das neue Lebendigkeit zumindest erahnen lässt?

6.3. Ethik im Schatten des Traumas

Immer wieder hat man, mit Verweis v.a. auf [Ez 3,16-21](#); [Ez 14,12-20](#); [Ez 18](#) und [Ez 33,10-20](#), den besonderen ethischen Impuls des Ezechieelbuchs in der

Einführung des Prinzips der „individuellen Vergeltung“ an Stelle der „Sippenhaftung“ gesehen (vgl. Schmid, 370f; Staubli, 282f).

In seiner Ethik des Alten Testaments aus dem Jahr 2017 hat zuletzt Rainer Kessler die ethisch relevanten Aussagen des Ezechielbuchs analysiert (vgl. Kessler 2017, 397-414; zur Ethik des Ezechielbuchs vgl. auch Joyce 1989; Matties; Mein; Konkel 2015), wobei er davon ausgeht, dass dieses erzählend auf die traumatische Katastrophe von 587/86 v. Chr. und die mit ihr in Zusammenhang stehenden Ereignisse zurückblickt. Deshalb enthalte „das Buch ‚weniger [...] eine Sozialkritik, die vorfindliche Verhältnisse kritisiert, sondern vermehrt geschichtliche Rückblicke in verschiedenster Form, die theologisch die Frage nach der Schuld Israels und des einzelnen reflektieren““, wobei es „nicht um Einzelfälle, sondern um strukturelle Probleme“ geht (Kessler 2017, 398, mit Bezug auf Kessler 1992, 96). Die Kritik richtet sich vor allem gegen die „Machenschaften“ der politisch, religiös und wirtschaftlich Machthabenden, die Jerusalemer „Eliten“ (vgl. [Ez 22,1-16.23-31](#); Ez 34) und dient dazu, den „unfassbaren“ Untergang Judas und Jerusalems zu begründen (vgl. Kessler 2017, 398-402). Darin eröffnet sie aber zugleich eine – utopische, weil imperiale Abhängigkeiten und diverse „Kontingenzen“ ausblendende – Perspektive, zukünftige Katastrophen zu verhindern.

Es gebe allerdings ein – JHWH herausforderndes – Gerechtigkeitsproblem, denn „[i]n der Katastrophe werden die Opfer der sozialen Ungerechtigkeit erneut zu Opfern, diesmal des göttlichen Strafhandelns“. Diesem Problem begegne das Ezechielbuch überraschend mit dem „Gedanken der individuellen Verantwortlichkeit“, wie er insbesondere in Ez 18 entfaltet werde (Kessler 2017, 399). In Ez 18 werde, so fasst Kessler zusammen, sehr prinzipiell festgestellt, dass [j]eder Mensch und jede Generation [...] für die eigenen Taten verantwortlich [ist]“, und darin sei der Text „doppelt utopisch. Er ist zum einen [...] utopisch, indem er unterstellt, dass das Trauma, das die eigene Verantwortungsfähigkeit beschränkt, überwunden ist. Er ist aber auch in dem Sinn utopisch, als die Erfahrung lehrt, dass es eben auch unschuldiges Leiden gibt. [...] Dass dieser Aspekt in Ez 18 (nicht aber im Buch insgesamt) völlig ausgeblendet bleibt, ist wohl im Zusammenhang mit dem Thema der Traumabearbeitung zu sehen: Sie kann nur gelingen unter der Grundannahme einer göttlichen Gerechtigkeit. Indem das Trauma als gerechte Strafe gedeutet wird, kann es angenommen und überwunden werden. Deshalb muss die Geltung göttlicher Gerechtigkeit in Ez 18 in einer Weise herausgestellt werden, die bestimmte Aspekte der Realität ausblendet.“ (Kessler 2017, 411).

7. Innererertestamentliche Bezüge

Das Ezechielbuch enthält zum einen Texte, „die der sog. ‚deuteronomisch-deuteronomistischen‘ Literatur (im Dtn, im dtr Geschichtswerk und in Jer) besonders nahestehen – wie 11,18-20; 20,27-29.41f; 28,25f; 34,23-24; 36,23-28.31f; 37,13b-14.20-23.24a; 38,17.“ Zum anderen lassen sich Passagen ausmachen, welche „intensive Verbindungen zur Priestergrundschrift, dem Heiligkeitsgesetz und priesterlichen Gesetzen haben, wie z.B. 16,59-63; die Sabbatnotizen aus Ez 20; 34,25-30; 37,24b-28 und Texte aus dem Verfassungsentwurf“ (Hossfeld, 454).

Dass es eine Vielzahl von Bezügen zwischen dem Ezechielbuch und anderen ersttestamentlichen Textbereichen gibt, ist offensichtlich. Die Frage ist jedoch, an welchen Texten die Bezugnahmen in besonderer Weise verdeutlicht werden können – und wie die jeweiligen „Abhängigkeitsrichtungen“ beurteilt werden. Dies gilt vor allem im Hinblick auf den priesterlichen „Einschlag“ des Ezechielbuchs, der etwa Frank-Lothar Hossfeld bewogen hat, Ezechiel als den „Vater der priesterlichen Theologie“ zu charakterisieren (Hossfeld, 456). Haben die Verfasser_innen des Ezechielbuchs die Priesterschrift im Pentateuch gekannt, und wenn ja, welche Form bzw. welche Bestandteile? Oder haben die Autor_innen von P umgekehrt auf das Ezechielbuch oder eine Vorform dieses Buchs zurückgegriffen? Die Antworten auf diese Fragen sind wiederum sehr abhängig davon, wie man die Entstehung der in Frage stehenden Schriften beurteilt. Einige Forscher_innen kommen auch zu dem Schluss, dass die (über einen langen Zeitraum stattfindenden) Fortschreibungen im Ezechielbuch weniger im Sinne literarischer Abhängigkeit, sondern vielmehr als *Schriftauslegung* zu begreifen und zu beschreiben sind (vgl. v.a. Klein 2008 und 2010).

7.1. Ezechielbuch und priesterliche Texte

Nicht wenige Forschungsarbeiten, die auf der Näherbestimmung des Zusammenhangs zwischen dem Ezechielbuch und priesterlichen Texten zielen, nehmen ihren Ausgangspunkt bei der Charakterisierung Ezechiels als Priester bzw. Priestersohn in [Ez 1,2](#) (vgl. z.B. Odell 1998; Haran; Compton). Auch wenn es sich dabei um eine Näherbestimmung der Ich-Erzählfigur und nicht der Autor_innen des Ezechielbuchs handelt, ist diese für einige Exeget_innen auch richtungsweisend für die Beurteilung der literarischen Bezüge zwischen dem Ezechielbuch und dem, was im weitesten Sinne unter → „[Priesterschrift](#)“ (P) verstanden wird.

→ [Walther Zimmerli](#) beurteilte diesen Zusammenhang noch mehr oder weniger eindeutig (Zimmerli, 79*): „Die unverkennbaren sprachlichen und sachlichen Berührungen zwischen Ez und P erklären sich zur Genüge aus der Annahme, daß P aus dem großen Strom priesterlicher Tradition schöpft, aus dem auch das Wort des Priesterpropheten Ezechiel (in einem früheren Zeitpunkt) sich genährt hat.“

Die Erzählungsschrift des P stellt eine jüngere Ausformung des priesterlichen Gedankenguts dar.“ Demgegenüber rechnen neuere Studien (eher) nicht mehr mit der „Vorstellung eines vorexilischen priesterlichen Sprachschatzes, der über das Heiligkeitsgesetz hinausgeht und aus dem Ezechiel und P zu unterschiedlichen Zeiten schöpfen konnten“, sondern mit „wechselseitige[n] Bezüge[n] auf unterschiedlichen literarischen Stufen“ (Wagner, 228). Diese würden erst im Fortschreiten der redaktionellen Arbeit am Ezechielbuch einer- und an P andererseits greifbarer, d.h. „dass sich die priesterliche Sprache erst in einem längeren redaktionsgeschichtlichen Prozess ausbildete“ (Wagner, 228; vgl. Jeon; Bühner).

Im Hinblick auf das → [Heiligkeitsgesetz](#) (Lev 17-26) als – vormals eigenständigem? – Teil von PG (oder PS?) rechnete schon Walther Zimmerli mit stärker wechselseitigen Bezügen (Zimmerli, 78*f): „Es läßt sich nicht verkennen, daß Ez von einzelnen in H eingebauten oder ihm vorgegebenen Stoffen bestimmt ist. Diese Abhängigkeit trat [...] in starkem Maße [...] bei den in Lv 26 verwendeten Vorlagen hervor. [...] Auf der anderen Seite ist am deutlichsten bei Teilen von Lv 26 zu erkennen, daß die Prophetie Ezechiels auf die Ausgestaltung von H zurückgewirkt hat [...]. Die Kreise, die H seine (vorpriesterliche) Gestalt gegeben haben, müssen nicht zu ferne vom Tradentenkreis des Buches Ez gesucht werden.“

M. Lyons beschreibt „Ezekiel’s Use of the Holiness Code“ wie folgt (Lyons, 29): „Ezekiel’s recontextualization of H’s locutions necessitated the transformation of their literary form, addressees, scope, temporal frame, and modality. By transforming earlier legal material into accusations and conditional covenant punishments into descriptions of actual devastation, Ezekiel could account for the exile by creating a causal connection between the people’s behavior and the disaster they experienced. By selectively and paradigmatically using imagery from H’s description of covenant blessings, Ezekiel described a future involving both physical and spiritual restoration.“

Laut Tobias Häner, der sich in erster Linie auf die im Laufe der Forschungsgeschichte immer wieder festgestellten Bezüge zwischen dem Ezechielbuch und Lev 26 konzentriert, vermitteln diese, „dass es JHWHs beim Bundesschluss gesprochenes Wort ist, das in den vom Propheten vorausgesagten Ereignissen zur Wirkung gelangt“ (Häner 2014, 560). Die Parallelen dienen damit dazu, die Plausibilität der den Lesenden im Buch vorgelegten Geschichtsdeutung zu bestärken.

7.2. Ezechielbuch und „Deuteronomismus“

Auch bezogen auf eine deuteronomisch-deuteronomistische Prägung (→ [Deuteronomismus](#)) des Ezechielbuchs gibt es in der Forschung keinen Konsens (vgl. Patton 1999, 200-205). Corrine L. Patton spricht von einem „Pan-Deuteronomismus im Ezechielbuch“; alle Aufnahmen dtn-dtr Motive dienten „the text’s larger theological purpose of explaining the fall of Jerusalem without sacrificing an ounce of God’s power or reputation“ (Patton 1999, 215). Ezechiels Gebrauch älterer – vorexilischer – Traditionen sei insgesamt sehr frei und kreativ – dies machten die Abschnitte des Buches, die als dtn-dtr beeinflusst gelten, besonders deutlich. Insgesamt jedoch gelte (Patton 1999, 214): „[T]he closest parallels to both Jeremiah and deuteronomistic literature show more evidence that these texts used Ezekeil than the other way around.“

In ihrer Studie zu den in Ez 8 geschilderten „Gräueln“ am Jerusalemer Tempel kommt Tova Ganzel zu dem Schluss, dass es vor allem Motive und Vorstellungen aus dem → [Deuteronomium](#) sind, die im Ezechielbuch kreativ umgestaltet werden. Es sei deshalb ein Irrtum, „[to view] Ezekeil as most influenced by the Priestly literature and of assuming that he was not familiar with the present version of Deuteronomy“ (Ganzel 2010a, 49; vgl. auch Kohn 2002 und 2004).

Viel ist in Bezug auf die Frage nach den Zusammenhängen zwischen dem Ezechielbuch und dtn-dtr geprägten ersttestamentlichen Texten immer wieder an Ez 20 festgemacht worden. Dabei spielt die Identifizierung der „nicht guten“, „nicht lebensförderlichen“ Bestimmungen, die JHWH seinem Volk laut eigener Aussage gab, um sie zur Erkenntnis und Anerkennung seiner selbst zu bewegen ([Ez 20,25f](#)), eine wichtige Rolle. Während Scott Walker Hahn und John Sietze Bergsma dies als eindeutige Polemik gegen das deuteronomische Gesetz (Dtn 12-26) werten, die mit der priesterlichen Perspektive des Ezechielbuchs zusammenhänge (vgl. Hahn / Bergsma, 218; vgl. auch Kessler 2004), fragen die neuesten Forschungsarbeiten vermehrt auch nach der Bedeutung des Kapitels – und des Motivs der „nicht guten Bestimmungen“ – im Zusammenhang von Theologie und Anthropologie des Ezechielbuchs (vgl. Krüger; Kugler; Neuber).

7.3. Ezechielbuch und Jeremiabuch

Dass das → [Jeremiabuch](#) eine oder mehrere deuteronomisch-deuteronomistische Überarbeitungen bzw. Redaktionen erfahren hat, gilt unter Ersttestamentler_innen v.a. seit den Untersuchungen von Winfried Thiel als weitgehender Konsens (vgl. Stipp, → [Jeremiabuch](#)). Da sich die Berührungspunkte zwischen Ezechiel- und Jeremiabuch vorrangig auf dtn-dtr Passagen des Letzteren beziehen, wird die Frage nach den Beziehungen zwischen den beiden prophetischen Büchern nicht selten dort verhandelt, wo es um die Relationen zwischen Ezechielbuch und „Deuteronomismus“ im weiteren Sinne geht. Daneben gibt es auch einige Studien, in denen direkt nach den

Zusammenhängen der beiden Bücher gefragt wird (vgl. z.B. Vieweger) oder die sich einzelnen in beiden Büchern vorkommenden Motiven oder beide betreffenden Fragestellungen widmen (vgl. z.B. Rom-Shiloni 2008 [zum unterschiedlichen Umgang mit den dtn Exilskonzeptionen im Jeremia- und im Ezechielbuch]; Hutton [zum Sprichwort von den „sauren Trauben“ in [Ez 18,2](#); [Jer 31,29](#)]; Kalmanofsky [zum Motiv der „Stadtfrauen“ Samaria und Jerusalem als Gott „angetrauten“ Schwestern in [Jer 3,6-11](#) bzw. [Ez 16,44-63](#); [Ez 23,3](#)]).

Dalit Rom-Shiloni und William R. Holladay gehen des Weiteren der Frage nach, ob Jeremia und Ezechiel einander persönlich gekannt haben. Rom-Shiloni begründet das „beredte Schweigen“, das zwischen den beiden Propheten bestehe, mit deren unterschiedlichen Wirkungsräumen, die einen je verschiedenen Umgang mit vorgegebenen Traditionen und letztlich gegensätzliche „Ideologien“ aus sich herausgesetzt hätten (Rom-Shiloni 2012, 229f): „Could the silence between the two prophets stem from a similar lack of confidence in each regarding the message of the other, since they expressed such different messages concerning those crucial issues of identity that were emerging in each of the separate and distant Judean communities during that dramatic era?“ Holladay rechnet damit, dass der jüngere Ezechiel den älteren Jeremia noch vor 598/97 v. Chr. in Jerusalem gehört habe. Dies habe u.a. dazu geführt, dass Ezechiel das in [Jer 15,16](#) zu findende Motiv des Essens von Worten in seinen Prophetien aufgenommen und zur bekannten Schriftrollenszene ([Ez 2,8-3,3](#)) ausgebaut habe (vgl. Holladay). Hier wird einmal mehr deutlich, wie sehr Überlegungen zu literarischen Abhängigkeiten nicht nur daran gebunden sind, wie man sich das „Zustandekommen“ des jeweiligen Prophetenbuchs vorstellt, sondern auch daran, wie man die Historizität der (beiden) Prophetengestalten und das Genre der (beiden) Bücher einschätzt.

7.4. Ezechielbuch und Deuterocesaja

Möglichen Parallelen zwischen dem Ezechielbuch und dem zweiten Teil des Jesajabuchs (→ [Deuterocesaja](#)) hat Dieter Baltzer bereits im Jahr 1971 eine eigene Untersuchung gewidmet. Zwar teilten die beiden Prophetien verschiedene Themenkreise miteinander (z.B. die Idee eines neuen Exodus), diese würden jedoch ausgesprochen unterschiedlich, ja teilweise gegensätzlich behandelt, so dass mit literarischer Abhängigkeit oder gar persönlicher Bekanntheit der jeweiligen Verfasser_innen bzw. deren Gruppen nicht zu rechnen sei. Vielleicht ist aber auch davon auszugehen, dass im zweiten Teil des Jesajabuchs – und unter mit dem Auftreten des Perserkönigs → [Kyros](#) nochmals veränderten geschichtlichen Vorzeichen – bewusst gegen bestimmte Vorstellungen aus dem Ezechielbuch „angearbeitet“ wurde.

Im Kontext traumatologischer Überlegungen besonders interessant ist der fast widersprüchlich zu nennende Umgang mit den Themen „Schuld“ und „Scham“. Es fällt auf, dass DtJes die „Schuld Jerusalems“ gleichsam von vornherein als „abgetragen“ und „bezahlt“ erklärt (vgl. nur [Jes 40,1f](#)), während das Ezechielbuch „Aufhebung“, „Vergebung“ oder „Reinwerden“ von Schuld bis zuletzt als etwas Zukünftiges imaginiert (vgl. z.B. [Ez 37,23](#)). Noch deutlicher ist die Differenz beim Thema „Scham“. Für DtJes gilt: „[W]hen YHWH perfectly, gloriously restores and reverses the desolation of exile, there will be no shame for Lady Zion, but only glorious beauty which is publicly recognized (Isaiah 54).“ (Ortlund, 3; vgl. auch Stiebert 2002, 87-109). Ez hingegen hält das Gefühl der Scham auch und insbesondere für das *erneuerte* Israel fest, auch wenn das Ende gewaltvoller Beschämung durch die Nationen versprochen wird ([Ez 36,6.30](#); vgl. Lapsley; Häner 2017). Diese Form der Darstellung lässt an das Phänomen „traumatischer Scham“ denken, d.h. an eine Form von Scham, die entsteht, wenn die schützenden Grenzen eines Menschen durch intrusive Gewalt verletzt oder zerstört werden (vgl. Marks, 29-33). In diesem Sinne würde die Omnipräsenz von Scham im Ezechielbuch auf die Schwere der Katastrophe – und eventuell auf die zeitliche Nähe der Buchentstehung zu den Kriegereignissen zu Beginn des 6. Jh.s v. Chr. – verweisen (vgl. Poser, 668-672; O’Connor 2014, 220). Ein vollständiges Frei-Werden von den Ursachen und Folgen der Exilskatastrophe erscheint auf lange Sicht nicht vorstellbar; was bleibt, ist die Imagination der Aufhebung des Traumatischen in die Beziehung zwischen Israel und JHWH (vgl. Ortlund, 4).

7.5. Weitere Verbindungen

Obwohl sich sowohl das Ezechielbuch als auch das Buch der → [Klagelieder](#) zentral auf die Zerstörung Jerusalems 587/86 v. Chr. und deren Voraussetzungen und Folgen beziehen, werden die beiden Schriften nicht oft miteinander verglichen oder auf Parallelen hin befragt. In beiden spielt indes das Motiv der „Stadtfräulein Jerusalem“ eine große Rolle, gemeinsam ist beiden auch die Inszenierung von (längeren) Textpassagen als (Toten-)Klagen sowie die Fülle an Gewalt- und Schreckensbildern, beide lassen sich als Trauma- oder Überlebens-Literatur ansprechen (vgl. Bail; Boase; Yansen).

Vor dem Hintergrund, dass Gefühle von Wut, Schuld und Verachtung im Zusammenhang von traumatischen Reaktionen eine kaum zu überschätzende Rolle spielen, hat Tracy Maria Lemos die beiden Schriften zuletzt im Hinblick auf das Motiv des Zorns JHWHs gegenübergestellt. Obwohl dieses Motiv in beiden Büchern prominent vorkomme, werde in den Klageliedern Empathie mit den über weite Strecken selbst zu Wort kommenden traumatisierten Israelit_innen erzeugt, wohingegen diese Empathie im Ezechielbuch, das zum

großen Teil aus den Reden einer rasenden, tobenden Gottheit besteht, „verweigert“ werde, und zwar dadurch, dass bestimmte mit dem Trauma zusammenhängende Gefühle nicht selbst gefühlt, sondern als Gefühle JHWHs in Szene gesetzt werden – Lemos nennt das „prophetic dissociation“ (vgl. Lemos, 116f).

Was die Zusammenhänge mit der *älteren Schriftprophetie* betrifft, attestiert Walther Zimmerli dem Ezechielbuch „eine starke traditionsgeschichtliche Verbundenheit“ (Zimmerli, 66*f). Die Rede vom „kommenden Ende“ in [Ez 7,2-3](#) knüpfe an [Am 8,1-2](#) (vgl. [Am 5,18-20](#)) an, während das Bild der „hurenden Stadtfrau“ in Ez 16 und Ez 23 starke Anklänge an Hos 1-3 aufweise, und auch zum ersten Teil des Jesajabuchs gebe es Parallelen (etwa das Bildwort von den Schlacken in [Jes 1,21-31](#) und [Ez 22,17-22](#)).

Tova Ganzel hat zuletzt herausgestellt, dass das Buch → [Joel](#) dem Ezechielbuch recht nahesteht und dessen prophetisches Konzept ‚fortschreibe‘:

Gemeinsamkeiten zeigten sich etwa in Bezug auf die Motive der „Geistausgießung“ ([Ez 39,29](#); [Joel 3,1f](#)), der Tempelquelle ([Ez 47,1-12](#); [Joel 4,18](#)), der göttlichen Gegenwart in Zion (vgl. [Ez 48,35](#); [Joel 4,21](#)) und des Ausschlusses von „Fremden“ aus dem Tempel ([Ez 44,9](#); [Joel 4,17](#)). Beide Bücher sehen, so Ganzel, den Wiederaufbau des Tempels als göttliche, nicht als menschliche Aufgabe. Erst das Buch → [Haggai](#) weiche von dieser Perspektive ab und beschreibe den Tempelbau als Unternehmung des (göttlich inspirierten) Volkes (vgl. Ganzel 2011, 20). Das Ezechielbuch datiert Ganzel auf den erzähltheoretisch frühest möglichen Zeitpunkt, heißt es doch (Ganzel 2011, 3): „[T]his study views the book of Joel as partly filling the lacuna in prophetic literature between the latest prophecies of Ezekiel, dated to 570 BCE (Ezek 29:17), and the earliest prophecies of Haggai and Zechariah, dated to year two of Darius (Hag 1:1; Zech 1:1).“

Im → [Psalter](#) weist vielleicht Ps 137, der in der jüdischen Tradition als *der* Exilpsalm gilt, die größte Nähe zum Ezechielbuch auf – nicht nur deshalb, weil beide Texte an ihren Anfängen an „Kanälen Babylons“ ([Ps 137,1](#); [Ez 1,1,3](#)) verortet werden und weil in beiden die Rede von der „am Gaumen klebenden Zunge“ ([Ps 137,6](#); [Ez 3,26](#)) prominent ist.

In beiden Texten spielt darüber hinaus die Auseinandersetzung mit der in die Ferne gerückten, verlorenen vormaligen Haupt- bzw. „Gottesstadt“ Jerusalem eine zentrale Rolle. Dabei gibt es jedoch einen großen Unterschied: Während Zion / Jerusalem den Psalmbeter_innen als positiv-freudige und not-wendige Erinnerung vor Augen gestellt wird, ist es dem Ezechielbuch zufolge nur mehr der Ort des politischen und kultischen „Versagens“ der verantwortlichen

„Eliten“. Die neue Stadt in Ez 40-48 hat nicht nur einen gänzlich anderen Charakter, sie wird auch „umbenannt“ ([Ez 48,35](#)). Am Ende des Psalms stehen heftige Straf- / Rachewünsche gegen die Edomiter_innen und gegen Babylon, die in Vielem an die „Bildgewalt“ des Ezechielbuchs erinnern und die sich wie diese als Aufschrei in traumatischer Ohnmacht, aber auch gegen diese deuten lassen (vgl. Poser, 242f).

Über das Motiv des neuen Herzens und der neuen Geistkraft ergeben sich außerdem Parallelen zwischen [Ez 11,19f](#); [Ez 18,31](#); [Ez 36,25-27](#) und [Ps 51,12](#) (vgl. Hossfeld / Zenger 2000, 52f; sowie Crüsemann); bezogen auf das schöpferische, belebende Moment der göttlichen רוח *rûah* stehen sich auch [Ez 37,9f](#) und [Ps 104,29f](#) nahe (vgl. außerdem [Gen 2,7](#)). Die Selbstaussage des „Hauses Israel“ in [Ez 37,11](#) weist im Hinblick auf die Motive des „Abgeschnittenseins“ (hebr. גזר *gzr*), der Hoffnungslosigkeit und des „Lebendig-tot-Seins“ Entsprechungen vor allem zu [Ps 88,6](#), aber auch zum übrigen Ps 88 auf (vgl. Olyan).

8. Rezeptionsgeschichte

Vor allem die Schilderungen des göttlichen Thronwagens in Ez 1 und Ez 10 haben im Laufe der Auslegungsgeschichte sehr besondere Deutungen aus sich herausgesetzt. Die außergewöhnliche Bilderwelt dieser Kapitel hat schon die spätestens im 10. Jh. vorliegende jüdische **Hekhalot-Literatur** und mit ihr die (antike) jüdische Mystik und die Kabbala inspiriert. Die Schriften über die „Thronhallen“ oder himmlischen „Paläste“ gelten dabei als die wichtigsten Texte der Merkaba-Literatur, „die den mystischen Aufstieg zum Thronwagen (Merkaba) Gottes vorbereitet bzw. einfach schildert“ (Stemberger, 337).

Schon früh wird im Mischnatraktat Chagiga, in dem die Ezechielvision „Ma'ase Merkawa“ genannt wird, vor deren öffentlicher Verlesung und Besprechung gewarnt (Chag 13a; vgl. Davidowicz, 15). Ähnlich berichtet auch Hieronymus (347-420), dass das Ezechielbuch in jüdischen Kontexten erst ab dem 30. Lebensjahr zur Lektüre freigegeben war (vgl. Schmid, 371).

Dass dessen Inhalte als „gefährlich“ oder jedenfalls als „Spekulationen befördernd“ beargwöhnt wurden, korrespondiert mit Diskussionen um die Aufnahme des Buches in den Kanon der Hebräischen Bibel, welche wohl auch durch die Widersprüche zwischen der Tempelvision in Ez 40-48 und bestimmten Vorstellungen im Pentateuch (v.a. Ex 25-40) befeuert wurden (vgl. Schmid, 371). Auch die Darstellung Jerusalems als „hurerische Stadtfrau JHWHs“ könnte dabei eine Rolle gespielt haben, macht doch ein jüdischer Talmud-Traktat (Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin 44b) deutlich, dass

die metaphorischen Biographien in Ez 16 und 23 auch als Beleidigung der Heiligen Stadt betrachtet werden konnten: „Herr der Welt“, heißt es dort unter Bezugnahme auf die in Frage stehenden Texte, „würdest du, wenn Abraham und Sara kommen und vor dir stehen würden, ihnen dies sagen und sie beschämen!“ (zitiert nach Goldschmidt, 637; zu Ez 16 in rabbinischer Literatur vgl. Bodendorfer). Auch darüber hinaus fürchtete man auf Seiten des Judentums vermutlich die antijüdische Verwertung der harten ezechielischen Anklagen an die Adresse Israels (vgl. Hossfeld, 457; Rom-Shiloni 2011).

Auf **Irenäus von Lyon** (gest. 202) und **Hieronymus** geht schließlich die Deutung der vier Gesichter des Thronwagens aus [Ez 1,10](#) (vgl. [Apk 4,7](#)) auf die vier Evangelisten zurück (Matthäus: Mensch; Markus: Löwe; Lukas: Stier; Johannes: Adler) (vgl. Schmid, 371).

Eine gewisse Berühmtheit hat die „Thronwagendeutung“ Erich von Dänikens (geb. 1935), dem bedeutendsten Vertreter des pseudowissenschaftlichen Zweiges der Prä-Astronautik, erlangt. Er interpretierte die Vision in Ez 1 als Beschreibung der Landung eines Raumschiffes bzw. eines UFOs. Der NASA-Ingenieur Joseph Blumrich (1913-2002), selbst am Bau von Raketen beteiligt, hatte von Däniken eigentlich widerlegen wollen; in seinem Buch „The Spaceships of Ezekiel“ (1974), dem er eine Reihe von technischen Zeichnungen beigab, bestätigte und verfeinerte er sie jedoch letzten Endes (vgl. auch Beier und zum Ganzen Allison).

Von den in den Höhlen von **Qumran** gefundenen nicht-biblischen Schriften weisen nicht wenige Bezüge zum Ezechielbuch auf; die meisten Anspielungen finden sich in der „Damaskusschrift“ (CD), in den „Sabbatopferliedern“ (1QHa) und in der Tempelrolle (11Q19), welche sich vor allem auf Material aus Ez 40-48 stützt. In der Vielzahl der Bezugnahmen wie auch in der Art und Weise, *wie* die Ezechieltexte aufgenommen werden, zeigt sich eine umfassende Wertschätzung der Ezechielprophetie (vgl. Manning, 22-77).

Im **Neuen Testament** wird Ezechiel namentlich nicht erwähnt; auch die Anzahl direkter Zitate bleibt mit insgesamt fünf bis sechs Stellen ([Ez 5,11](#) in [Röm 14,11](#); [Ez 11,20](#) in [Apk 21,7](#); [Ez 12,2](#) in [Mk 8,18](#) [evtl.]; [Ez 20,34](#) in [2Kor 6,17](#); [Ez 37,5.10](#) in [Apk 11,11](#) und [Ez 37,27](#) in [2Kor 6,16](#)) überschaubar.

Ausgehend von 1Clem 17,1, der einzigen Erwähnung des Namens *Ezechiel* bis zur Mitte des 2. Jh.s, hat zuletzt Martin Karrer die verschiedenen Aufnahmen und Anspielungen systematisiert und bestimmte Tendenzen der „Ezechielmemoria“ im frühen Christentum plausibel gemacht. Dabei beziehen sich die „Schriftreferenzen des ersten Christentums [...] in der Regel auf die griechische Ezechielüberlieferung“. Die griechische Diaspora gewahre in

Ezechiel „einen herausragenden Zeugen Gottes, der unter den Völkern auftritt und die Umkehr verkündet, damit Menschen aus den Völkern zu Gottes Volk werden“ (Karrer, 290).

Das Ezechielbuch *als Ganzes* werde nur in der Johannesoffenbarung aufgenommen (zu den Details vgl. Karrer, 285-290; Kowalski) – der Seher verstehe „seine Prophetie – eine Verkündigung an Menschen der Völker – mit der des Ezechielbuchs verschwistert“ (Karrer, 291; vgl. auch Bøe; Kowalski, 473-501).

Eine auf das Ezechielbuch bezogene *christologische* Interpretationslinie lässt sich beginnend mit Apk 4-5 und [Joh 10,1-18](#) (d.h. gegen Ende des 1. Jh.s) erkennen. In Apk 4-5 werde Ezechiels Vision vom Thron des einen Gottes aufgegriffen, „um von ihr aus auf die Bedeutung Christi zu blicken“, während Joh 10 aus Ezechiels Hirtenrede (Ez 34; vgl. [auch 37,23f](#)) „das Bild des guten Hirten [entwickelt], der in einzigartiger Kenntnis Gottes die eine ‚Herde‘ aus Israel und den Völkern schafft“ (Karrer, 291; vgl. Manning, 100-197). Dabei stellt sich die Rezeption aber keineswegs als Usurpation einzelner ezechielischer Schriftworte dar, vielmehr werden im Ezechielbuch „die Voraussetzung des Gottesbildes und die Koordinaten“ gefunden, „in denen das Auftreten und Wirken Christi zu beschreiben ist“, während „das Bewusstsein dafür, dass Ezechiel nicht unmittelbar von Christus sprach, [...] bewahrt [bleibt]“ (Karrer, 284f).

Was vom Ezechielbuch inspirierte *bildliche* Darstellungen betrifft, ist an erster Stelle der Ezechielzyklus an der nördlich ausgerichteten Wand der **Synagoge von Dura Europos** zu nennen (um 250), in dem, in einer Art Triptychon, links [Ez 37,1-8](#), rechts – möglicherweise – [Ez 9,1-6](#) (die visionär geschaute Tötung von Angehörigen des „Haus Israel“ durch ein von Gott herbeigerufenes „Gerichtskommando“ aus sechs Bot_innen mit Schwertern) und in der Mitte [Ez 37,9f](#) in Szene gesetzt ist.



Abb. 1 Die Belebung der toten Gebeine (Wandmalerei in der Synagoge von Dura Europos; um 250 n. Chr.).

Die Einhauchung oder Eingabe der Geistkraft in die noch leblos daliegenden Körper geschieht dabei durch vier schmetterlingsartige (geflügelte) „weibliche“ Wesen, sog. Psychen, welche die $\eta\psi\chi\eta$ *rûah* durch Berührung übertragen (zu weiteren Details vgl. C.H. Kraeling, 178-202; Bendemann; Bradshaw). Der rechte Teil der „Bildergeschichte“ könnte auch auf die Legende vom gewaltsamen Tod Ezechiels durch Enthauptung mit dem Schwert anspielen – eine auf Seiten des frühen Christentums nur zögerlich rezipierte, im

zeitgenössischen Judentum aber verbreitete Tradition, die die Ermordung der drei „großen“ Propheten Jesaja (durch „Zersägung“), Jeremia (durch Steinigung) und Ezechiel (durch Enthauptung) nebeneinanderstellte (vgl. Bendemann, 29-32; Karrer, 269-271).

Insgesamt ist festzustellen, dass es in der bildenden Kunst, vor allem in der Malerei, eine große (und vielfältige) Fülle an „Umsetzungen“ von [Ez 37,1-14](#) gibt (vgl. Schöpflin 2020, 322-324).



Abb. 2 Der Kampf im Warschauer Ghetto und darüber die Wiederbelebung der Totengebeine nach Ez 37 (Benno Elkan, Menora vor der Knesset; 1956).

Die von **Benno Elkan** (1877-1960) geschaffene Menora (1956), ein aus 31 plastischen Reliefs aufgebautes Bronzemonument eines siebenarmigen Leuchters, der seit 1966 vor der Knesset in Jerusalem steht, stellt die in [Ez 37,1-14](#) erzählte Szene ins Zentrum (vgl. Künzl). Dabei nimmt der sehr lebendig und kraftvoll wirkende, in unmittelbarer Nähe über den Skeletten agierende Prophet den meisten Raum ein – auf diese Weise interpretiert Elkan Ez 37 im Sinne eines Überlebens- und Erneuerungszeichens für das jüdische Volk nach der Shoah (vgl. Schöpflin 2020, 324; Ebach 1999, 62-64; vgl. auch Smith-Christopher 2017b, wo Zeichnungen des mexikanischen Künstlers José

Posada mit [Ez 37,1-14](#) in Beziehung gesetzt werden).

Dem jüdischen Dichter und Dramatiker **Jitzchak Katzenelson** (1886-1944), der im Mai 1944 in Auschwitz ermordet wurde, ist Ezechiel nicht zum Hoffnungsträger geworden.

Im Konzentrationslager Vittel schrieb Katzenelson *Dos lid funm ojsgehargetn jidischen folk* („Das Lied vom ausgerotteten jüdischen Volk“), das aus 15 Gesängen bzw. 225 vierzeiligen Strophen besteht, und sorgte dafür, dass es noch vor Ende des Zweiten Weltkriegs erscheinen konnte. Wolf Biermann übertrug Katzenelsons Dichtung 1994 aus dem Jiddischen ins Hochdeutsche. In Biermanns Übertragung heißt es im Zweiten Gesang: „Hesekiël, du Jid, hast angegafft im Tal von Babylon / Verdorrte Knochen unsres Volks. Mit deiner Prophetie / Hast du dich treudoof führen lassen von dem hoh'n / Gebieter. Doch heut stinken deine Worte mir wie böse Ironie / Von wegen neues Fleisch auf alte Knochen, die Verheißung trägt / Du weißt ja selber nicht, was

wird, weißt weder Ja noch Nein / Was bleibt von deiner Auferstehungs-Prophetie. Sie lügt!“ (zitiert nach Ebach 1999, 69f). Unter Rückgriff auf die in [Ez 37,1-14](#) entworfene Sprach-Bilder-Welt bringt Katzenelson – voller Zorn und Leidenschaft – die unsäglichen Schrecken der Shoah zu Wort.

Neben [Ez 37,1-14](#) hat auch die Thronwagenvision (Ez 1; 10) – wenn auch nicht ganz so häufig – immer wieder Künstler_innen zu bildlichen Darstellungen inspiriert, hierunter etwa die Zeichnung *Ezekiel's Wheels* (1803/05) von **William Blake** (1757-1827), der in seinem außergewöhnlichen, von seinen Zeitgenoss_innen zumeist abgelehnten schriftstellerischen und künstlerischen Werk an vielen Stellen auf das Ezechielbuch Bezug nimmt (vgl. Rowland; Schöpflin 2020, 299-303).

Beeindruckend ist auch der aus dem 12. Jh. stammende, die Ezechielprophetie christologisch vereinnahmende Ezechielzyklus in der **Doppelkirche St. Maria und St. Clemens** in Schwarzrheindorf bei Bonn (vgl. Königs; Odell 2011).



Abb. 3 Ezechiels Visionen vom Untergang Jerusalems in Ez 5 (Deckenfresken in der Doppelkirche von Schwarzrheindorf; 12. Jh.).

Die (modernen) literarischen Rezeptionen des Ezechielbuchs greifen häufig das Motiv vom steinernen Herzen, das durch ein „einiges“, „neues“, „fleischernes“ ersetzt werden soll ([Ez 11,19](#); [Ez 18,31](#); [Ez 36,26](#)), auf, so etwa das Märchen *Das kalte Herz* des Theologen Wilhelm Hauff (1800-1827) aus dem Jahr 1827 (vgl. Schöpflin 2020, 315-319).

Auch das Gedicht *Tröstung* der jüdischen Lyrikerin Hilde Domin (1909-2006), das von der liebevollen Behandlung und heilsamen Pflege eines „blassen[n] beschädigte[n] Herzens“ spricht, das, nachdem „die Tränenkrusten weggeschwemmt sind“ wieder „eingepflanzt [wird]“, so dass „das Korn totes Glück [...] Wurzel [schlägt] und keimt“ (Domin 2010, 220f), kann als Verweis auf das entsprechende Motiv im Ezechielbuch gelesen werden.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Poser, Ruth, Art. Ezechiel / Ezechielbuch , in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2021

Literaturverzeichnis

1. Kommentare

- Allen, L.C., 1994, Ezechiel Volume I: Ezek 1-19 (Word Biblical Commentary 28), Nashville
- Allen, L.C., 1990, Ezechiel Volume II: Ezek 20-48 (Word Biblical Commentary 29), Nashville
- Bertholet, A., 1936, Hesekei (HAT, Erste Reihe 13), Tübingen
- Blenkinsopp, J.A., 1990, Ezechiel (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, KY
- Block, D.I., 1997, The Book of Ezechiel Volume I: Ezek 1-24 (NICOT), Grand Rapids
- Block, D.I., 1998, The Book of Ezechiel Volume I: Ezek 25-48 (NICOT), Grand Rapids
- Bowen, N.R., 2010, Ezechiel (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville
- Brownlee, W.H., 1986, Ezechiel 1-19 (World Biblical Commentary 28), Waco, Tex.
- Cook, S.L., 2018, Ezechiel 38-48 (The Anchor Bible 22B), New Haven / London
- Eichrodt, W., 4. Aufl. 1978, Der Prophet Hesekei (ATD 22), Göttingen
- Fohrer, G., 1955, Ezechiel (HAT, Erste Reihe 13), Tübingen
- Fuhs, H.F., 1986, Ezechiel 1-24 (NEB.AT 7), Würzburg
- Fuhs, H.F., 1988, Ezechiel 25-48 (NEB.AT 22), Würzburg
- Greenberg, M., 1983, Ezechiel 1-20 (The Anchor Bible 22), New York u.a.
- Greenberg, M., 1997, Ezechiel 21-37 (The Anchor Bible 22A), New York u.a.
- Greenberg, M., 2001, Ezechiel 1-20 (HThKAT), Freiburg i.Br. u.a.
- Greenberg, M., 2005, Ezechiel 21-37 (HThKAT), Freiburg i.Br. u.a.
- Hals, R.M., 1989, Ezechiel (FOTL 19), Grand Rapids, Mich.
- Joyce, P.M., 2007, Ezechiel: A Commentary (LHBOTS 482), New York / London
- Kraeling, E.G., 1966, Commentary on the Prophets I, Camden
- Odell, M.S., 2005, Ezechiel (Smyth & Helwys Bible Commentary 16), Macon, GA
- Pohlmann, K.F., 1996, Der Prophet Hesekei / Ezechiel (ATD 22,1), Göttingen
- Pohlmann, K.F., 2001, Der Prophet Hesekei / Ezechiel (ATD 22,2), Göttingen
- Sedlmeier, F., 2002, Das Buch Ezechiel 1-24 (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 21/1), Stuttgart
- Sedlmeier, F., 2013, Das Buch Ezechiel 25-48 (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 21/2), Stuttgart
- Sweeney, M.A., 2013, Reading Ezechiel: A Literary and Theological Commentary, Macon, GA
- Wevers, J.W., 1969, Ezechiel (The Century Bible), London
- Zimmerli, W., 1969, Ezechiel (BK XIII), Neukirchen-Vluyn

2. Weitere Literatur

- Albertz, R., 2001, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart u.a.

- Allison, D.C. Jr., 2011, Ezeziel, UFOs, and the Nation of Islam, in: Paul M. Joyce / Andrew Mein (Hg.), *After Ezeziel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (LHBOTS 535), London / New York, 247-257.
- Bail, U., 2004, „Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort“. Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament, Gütersloh
- Baltzer, D., 1971, Ezeziel und Deuterocesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden großen Exilspropheten (BZAW 121), Berlin / New York
- Becker, J., 1982, Erwägungen zur ezezielischen Frage, in: L. Ruppert / E. Zenger (Hgg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie des Wortes*, Würzburg, 137-149
- Beier, H.H., 1985, *Kronzeuge Ezeziel. Sein Bericht – sein Tempel – seine Raumschiffe*, München
- Bendemann, R. von, 2005, „Lebensgeist kam in sie...“ Der Ezezielzyklus von Dura Europos und die Rezeption von Ez 37 in der Apk des Johannes: Ein Beitrag zum Verhältnisproblem von Ikonizität und Narrativität, in: A. Weissenrieder u.a. (Hgg.), *Picturing the New Testament: Studies in Ancient Visual Images*, Tübingen, 253-286
- Berges, U., 1998, *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt*, Freiburg i.Br.
- Biermann, W., 1994, *Großer Gesang vom ausgerotteten jüdischen Volk*, Köln
- Block, D.I., 1989, The Prophet of the Spirit: The Use of RWH in the Book of Ezeziel, *JETS* 32, 27-49
- Blumrich, J., 1974, *The Spaceships of Ezeziel*, New York
- Boadt, L., 1981, *Ezeziel's Oracles against Egypt: A Literary and Philological Study of Ezeziel 29-32* (BibOr 37), Rome
- Bodendorfer, G., 1997, *Das Drama des Bundes: Ezeziel 16 in rabbinischer Perspektive* (HBS 11), Freiburg i.Br.
- Bodi, D., 1991, *The Book of Ezeziel and the Poem of Erra* (OBO 104), Göttingen
- Bodi, D., 2015, The Double Current and the Tree of Healing in Ezeziel 47:1-12 in Light of Babylonian Iconography and Texts, *Die Welt des Orients* 45,1, 22-37.
- Bøe, S., 2001, Gog and Magog: Ezeziel 38-39 as Pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7-10 (WUNT II 135), Tübingen
- Bradshaw, J.M., 2010, The Ezeziel Mural at Dura Europos: A Witness of Ancient Jewish Mysteries, *Brigham Young University Studies* 49,1, 4-49
- Broome, E.C., 1946, Ezeziel's Abnormal Personality, *JBL* 65, 277-292
- Bühner, W., 2020, Ezeziel und die Priesterschrift, in: J.C. Gertz / C. Körting / M. Witte (Hgg.), *Das Buch Ezeziel: Komposition, Redaktion und Rezeption* (BZAW 516), Berlin u.a., 175-206.
- Carr, D.M., 2014, *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*, New Haven
- Compton, R.A., 2018, The Sign-Acts of Ezeziel 3:22-5:17: Formative Rituals of Priestly Identity, *Mid America Journal of Theology* 29, 47-80
- Conrad, E., 2003, *Reading the Latter Prophets: Toward a New Canonical Criticism* (JSOT.S 376), London / New York
- Copeland, R.L., 2019, „Their Leaves Shall Be for Healing“: Ecological Trauma and Recovery in Ezeziel 47:1-12, *Biblical Theology Bulletin* 49,4, 214-222
- Crouch, C.L., 2011, Ezeziel's Oracles against the Nations in Light of a Royal Ideology of Warfare, *JBL* 130,3, 473-492
- Crüsemann, F., 2007, „Nimm deine heilige Geistkraft nicht von mir“: Ps 51,13 und die theologische Aufgabe von Exegese im Spannungsfeld von Religionswissenschaft und theologischer Tradition, in: S. Lubs u.a. (Hgg.), *Behutsames Lesen* (ABG 28), Leipzig, 367-381

- Däniken, E. von, 1968, *Erinnerungen an die Zukunft – Ungelöste Rätsel der Vergangenheit*, Düsseldorf
- Daschke, D.M., 1999, *Desolate Among Them: Loss, Fantasy, and Recovery in the Book of Ezekiel*, *American Imago* 56,2, 105-132
- Davidowicz, K.S., 2009, *Die Kabbala: Eine Einführung in die Welt der jüdischen Mystik und Magie*, Wien / Köln
- Davis, E.F., 1989, *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (JSOT.S 78), Sheffield
- de Jong, M.J., 2011, *Biblical Prophecy – A Scribal Enterprise: The Old Testament Prophecy of Unconditional Judgement Considered as a Literary Phenomenon*, *VT* 61,1, 39-70
- Domin, H., 4. Aufl. 2010, *Sämtliche Gedichte*. Herausgegeben von Nikola Herweg und Melanie Reinhold, Frankfurt a.M.
- Ebach, J., 1999, *Ezechiels Auferstehungsvision*, in: M. Brumlik u.a. (Hgg.), *Die Menora: Ein Gang durch die Geschichte Israels*, Wittingen, 62-71
- Ebach, J., 2008, *Ezechiel isst ein Buch – Ezechiel ist ein Buch*, in: J. Ebach (Hg.), „*Iss dieses Buch!*“: Theologische Reden 8, Wittingen, 11-24
- Eph'al, I., 2009, *The City Besieged: Siege and Its Manifestations in the Ancient Near East*, Leiden / Boston
- Fabry, H.J., 2020, *Ezechiel in Qumran und Masada – Bezeugung und Rezeption*, in: J.C. Gertz u.a. (Hgg.), *Das Buch Ezechiel: Komposition, Redaktion und Rezeption*, Berlin / Boston, 1-41.
- Fitzpatrick, P.E., 2004, *The Disarmament of God: Ezekiel 38-39 in Its Mythic Context* (CBQ.MS 37), Washington, D.C.
- Freißmann, S., 2005, *Trauma als Erzählstrategie*, Magisterarbeit, Konstanz (Quelle: <http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2007/2302>; letzter Aufruf am 09.01.2021).
- Galambush, J.G., 2006, *Necessary Enemies: Nebuchadnezzar, YHWH, and Gog in Ezekiel 38-39*, in: B.E. Kelle / M.B. Moore (Hgg.), *Israel's Prophets and Israel's Past: Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes* (LHBOTS 446), New York u.a., 254-267
- Ganzel, T., 2010, *Transformation of Pentateuchal Descriptions of Idolatry*, in: W. Tooman / M. Lyons, *Transforming Visions: Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel*, Eugene, 33-49
- Ganzel, T., 2010, *The Descriptions of the Restoration of Israel in Ezekiel*, *VT* 60,2, 197-211
- Ganzel, T., 2011, *The Shattered Dream – The Prophecies of Joel: A Bridge Between Ezekiel and Haggai*, *JHS* 11, 1-22
- Ganzel, T. / Holtz, S.E., 2014, *Ezekiel's Temple in Babylonian Context*, *VT* 64, 211-226
- Garber, D.G., 2004, *Traumatizing Ezekiel, the Exilic Prophet*, in: J.H. Ellens / W.G. Rollins (Hgg.), *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures, Volume Two: From Genesis to Apocalyptic Vision*, Westport / London, 215-235
- Garfinkel, S., 1989, *Another Model for Ezekiel's Abnormalities*, *JANES* 19, 39-50
- Garscha, J., 1974, *Studien zum Ezechielbuch: Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39* (EHS.T 23), Bern / Frankfurt
- Geyer, J.B., 2004, *Mythology and Lament: Studies in the Oracles about the Nations*, Aldershot
- Gillmayr-Bucher, S., 2003, *Ein Klagelied über verlorene Schönheit*, in: A. Grund (Hg.), „*Wie schön sind deine Zelte, Jakob!*“ *Beiträge zur Ästhetik des Alten Testaments* (BThSt 60), Neukirchen-Vluyn, 72-99

- Goudoever, J. van, 1986, Ezekiel Sees in Exile a New Temple-City at the Beginning of a Jubel Year, in: J. Lust (Hg.), Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation (BETHL 74), Leuven, 344-349
- Granofsky, R., 1995, The Trauma Novel: Contemporary Symbolic Depictions of Collective Disaster, New York u.a.
- Greenberg, M., 1999, Salvation of the Impenitent Ad Majorem Dei Gloriam: Ezek 36:16-32, in: J. Assmann / G.G. Stroumsa (Hgg.), Transformation of the Inner Self in Ancient Religion (SHR 83), Leiden u.a., 263-272
- Greenberg, M., 1986, What are Valid Criteria for Determining Inauthentic Matter in Ezekiel?, in: J. Lust (Hg.), Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and their Interrelation (BETHL 74), Leuven, 123-135
- Hahn, S.W. / Bergsma, J.S., 2004, What Laws Were „Not Good“? A Canonical Approach to the Theological Problem of Ezekiel 20:25-26, JBL 123,2, 201-218
- Halperin, D.J., 1993, Seeking Ezekiel: Text and Psychology, University Park
- Häner, T., 2014, Bleibendes Nachwirken des Exils: Untersuchungen zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches (HBS 78), Freiburg u.a.
- Häner, T., 2017, Reading Ezekiel 36.16-38 in Light of the Book: Observations on the Remembrance and Shame after Restoration (36.31-32) in a Synchronic Perspective, in: W.A. Tooman / P. Barter (Hgg.), Ezekiel: Current Debates and Future Directions (FAT 112), Tübingen, 323-344
- Haran, M., 2008, Ezekiel, P, and the Priestly School, VT 58,2, 211-218
- Harland, P.J., 1999, A Land Full of Violence: The Value of Human Life in the Book of the Prophet Ezekiel, in: P.J. Harland / C.T.R. Hayward (Hgg.), New Heaven and New Earth: Prophecy and the Millennium (Essays in Honour of Anthony Gelston), Leiden u.a., 113-127
- Heacock, C., Exploring the Narratological Strategies of Ezekiel (Quelle: https://www.academia.edu/11862161/Exploring_the_Narratological_Strategies_of_Ezekiel, letzter Aufruf am 28.11.2020).
- Holladay, W.L., 2001, Had Ezekiel Known Jeremiah Personally?, CBQ 63,1, 31-34
- Hölscher, G., 1924, Ezechiel: Der Dichter und das Buch: Eine literarkritische Untersuchung (BZAW 39), Gießen
- Hosch, H., 2002, RŪAH in the Book of Ezekiel: A Textlinguistic Analysis, Journal of Text and Translation 14, 77-125
- Hossfeld, F.L., 3. Aufl. 1998, Das Buch Ezechiel, in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u.a., 440-457
- Hossfeld, F.L. / Zenger, E., 2000, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg u.a.
- Huppert, R., 2016, Israel steht auf: Eine Studie zu Bedeutung und Funktion von Ez 37,1-14 im Buch Ezechiel, Berlin
- Hutton, R.R., 2009, Are the Parents Still Eating Sour Grapes? Jeremiah's Use of the Māšāl in Contrast to Ezekiel, CBQ 71,2, 275-285
- Janzen, D., 2012, The Violent Gift: Trauma's Subversion of the Deuteronomistic History's Narrative (LHBOTS 561), New York / London
- Jaspers, K., 1951, Der Prophet Ezechiel: Eine pathographische Studie, in: K. Jaspers (Hg.), Rechenschaft und Ausblick: Reden und Aufsätze, München, 95-106
- Jassen, A.P., 2007, Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism (STDJ 68), Leiden
- Jeon, J., 2016, A Source of P? The Priestly Exodus Account and the Book of Ezekiel, Semitica 58, 77-92

- Jost, R. / Seifert, E., 1998, Das Buch Ezechiel: Männerprophetie mit weiblichen Bildern, in: L. Schottroff / M.T. Wacker (Hgg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh, 278-290
- Joyce, P.M., 1989, Divine Initiative and Human Response in Ezeziel (JSOT.S 51), Sheffield
- Joyce, P.M., 1995, Synchronic and Diachronic Perspectives on Ezeziel, in: J.C. DeMoor (Hg.), Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis, Leiden u.a., 115-128
- Kaiser, O., 1982, Art. חרָב, in: ThWAT III, Stuttgart u.a. 164-176
- Kaiser, O., 5. Aufl. 1984, Einleitung in das Alte Testament: Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh
- Kalmanofsky, A., 2011, The Dangerous Sisters of Jeremiah and Ezeziel, JBL 130,2, 299-312
- Karrer, M., 2020, Ezeziel im ersten Christentum, in: J.C. Gertz / C. Körting / M. Witte (Hgg.), Das Buch Ezeziel: Komposition, Redaktion und Rezeption (BZAW 516), Berlin / Boston, 255-295
- Keel, O., 1977, Jahwevisionen und Siegelkunst (SBS 84/85), Stuttgart
- Keel, O., 2005, Merkwürdige Geschöpfe, BiKi 60,3, 139-144
- Kelle, B.E., 2009, Dealing with the Trauma of Defeat: The Rhetoric of the Devastation and Rejuvenation of Nature in Ezeziel, JBL 128,3, 469-490
- Kelle, B.E., 2008, Wartime Rhetoric: Prophetic Metaphorization of Cities as Female, in: B.E. Kelle / F.R. Ames (Hgg.), Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts (SBL.SS 42), Atlanta, 95-111
- Kern, P.B., 1999, Ancient Siege Warfare, Bloomington
- Kessler, R., 1992, Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda vom 8. Jahrhundert bis zum Exil (SVT 47), Leiden u.a.
- Kessler, R., 2004, „Gesetze, die nicht gut waren“ (Ez 20,25) – eine Polemik gegen das Deuteronomium, in: F. Hartenstein u.a. (Hgg.), Schriftprophetie (FS J. Jeremias), Neukirchen-Vluyn, 253-263
- Kessler, R., 2017, Der Weg zum Leben: Ethik des Alten Testaments, Gütersloh
- Kinlaw, P.E., 2003, From Death to Life: The Expanding חַיָּה in Ezeziel, Perspectives in Religious Studies 30, 161-172
- Klein, A., 2008, Schriftauslegung im Ezezielbuch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34-39 (BZAW 391), Berlin / New York
- Klein, A., 2010, Prophecy Continued: Reflections on Innerbiblical Exegesis in the Book of Ezeziel, VT 60, 571-582
- Klostermann, A., 1877, Ezeziel: Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift, ThStKr 50, 391-439
- Kohn, R.L., 2002, A New Heart and a New Soul: Ezeziel, the Exile, and the Torah (JSOT.S 358), Sheffield
- Kohn, R.L., 2004, „With a Mighty Hand and an Outstretched Arm“: The Prophet and the Torah in Ezeziel 20, in: S.L. Cook / C.L. Patton (Hgg.), Ezeziel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality (SBL.SS 31), Atlanta, 159-168
- Königs, K., 4. Aufl. 2001, St. Maria und St. Clemens Schwarzrheindorf: Ein Kirchenführer, Bonn
- Konkel, M., 1998, Das Datum der zweiten Tempelvision Ezeziels (Ez 40,1), BN 92, 55-70
- Konkel, M., 2001, Architektur des Heiligen: Studien zur zweiten Tempelvision Ezeziels (Ez 40-48) (BBB 129), Berlin / Wien
- Konkel, M., 2010, Ezeziel – Prophet ohne Eigenschaften: Biographie zwischen Theologie und Anthropologie, in: C. Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem

Alten Testament (QD 237), Freiburg i.Br. u.a., 216-242

- Konkkel, M., 2015, „Kehrt um, kehrt um!“ (Ez 33,11): Die Ethik des Ezechielbuches zwischen Determinismus und Freiheit, in: C. Frevel (Hg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i.Br. u.a., 208-232
- Konkkel, M., 2020, Die Ezechiel-Septuaginta, Papyrus 967 und die Redaktionsgeschichte des Ezechielbuches – Probleme und Perspektiven am Beispiel von Ez 34, in: J.C. Gertz u.a. (Hgg.), Das Buch Ezechiel: Komposition, Redaktion und Rezeption, Berlin / Boston, 43-62.
- Kowalski, B., 2004, Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes (SBB 52), Stuttgart
- Kraeling, C.H., 1956, The Synagogue: Excavations at Dura-Europos. Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report VIII/1, New Haven
- Kreuzer, S., 2008, Papyrus 967: Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung, in: M. Karrer / W. Kraus (Hgg.), Die Septuaginta: Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219), Tübingen, 65-81
- Krüger, T., 2010, Transformation of History in Ezekiel 20, in: W.A. Tooman / M.A. Lyons (Hgg.), Transforming Visions: Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel, Eugene, 159-186
- Kugler, G., 2017, The Cruel Theology of Ezekiel 20, ZAW 129,1, 47-58
- Kühner, A., 2002, Kollektive Traumata – Annahmen, Argumente, Konzepte: Eine Bestandsaufnahme nach dem 11. September (Berghof Report 9), Berlin
- Künzli, H., 1999, Die Menora in Jerusalem von Benno Elkan, in: M. Brumlik u.a. (Hgg.), Die Menora: Ein Gang durch die Geschichte Israels, Wittingen, 23-29
- Kutsch, E., 1985, Die chronologischen Daten des Ezechielbuches (OBO 62), Fribourg
- Kutsko, J.F., 2000, Ezekiel's Anthropology and Its Ethical Implications, in: M.S. Odell / J.T. Strong (Hgg.), The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives (SBL.SS 9), Atlanta, 119-141
- Lang, B., 1981, Ezechiel: Der Prophet und das Buch (EdF 153), Darmstadt
- Lang, B., 2005, Ezechiel: Ort, Zeit und Botschaft des Propheten, BiKi 60, 130-135
- Lapsley, J.E., 2000, Shame and Self-Knowledge: The Positive Role of Shame in Ezekiel's View of the Moral Self, in: M.S. Odell / J.T. Strong (Hgg.), The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives (SBL.SS 9), Atlanta, 143-174
- Laub, D., 2000, Zeugnis ablegen oder die Schwierigkeiten des Zuhörens, in: U. Baer (Hg.), Niemand zeugt für den Zeugen: Erinnerungskultur nach der Shoah, Frankfurt a.M., 68-83
- Lemos, T.M., 2015, The Apotheosis of Rage: Divine Anger and the Psychology of Israelite Trauma, Biblical Interpretation 23, 101-121
- Liss, H., 2004, Kanon und Fiktion. Zur literarischen Funktion biblischer Rechtstexte, BN NF 121, 7-38
- Liss, H., 2006, „Describe the Temple to the House of Israel“: Preliminary Remarks on the Temple Vision in the Book of Ezekiel and the Question of Fictionality in Priestly Literatures, in: E. Ben Zvi (Hg.), Utopia and Dystopia in Prophetic Literature, Göttingen, 122-143
- Lust, J., 1981, Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript, CBQ 43, 517-533
- Lyons, M., 2010, Transformation of Law: Ezekiel's Use of the Holiness Code (Leviticus 17-26), in: W. Tooman / M. Lyons, Transforming Visions: Transformations of Text, Tradition,

and Theology in Ezekiel, Eugene, 1-32

- Maier, C.M., 2008, *Daughter Zion, Mother Zion: Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*, Minneapolis
- Manning, G.T. Jr., 2004, *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in the Literature of the Second Temple Period (JSNT.S 90)*, London / New York
- Marks, S., 2007, *Scham – die tabuisierte Emotion*, Düsseldorf
- Matties, G.H., 1990, *Ezekiel 18 and the Rhetoric of Moral Discourse (SBL.DS 126)*, Atlanta
- Mein, A., 2001, *Ezekiel and the Ethics of Exile (OTM)*, Oxford
- Neuber, C., 2018, *Auszug in die Wüste des Gerichts: Transformation des des Exodusbegriffs in Ez 20*, in: C. Neuber (Hg.), *Der immer neue Exodus: Aneignungen und Transformationen des Exodusbegriffs (SBS 242)*, Stuttgart, 61-81
- Niditch, S., 1986, *Ezekiel 40-48 in a Visionary Context*, CBQ 48,2, 208-224
- Nissinen, M., 2015, *(How) Does the Book of Ezekiel Reveal Its Babylonian Context?*, *Die Welt des Orients* 45,1, 85-98
- O'Connor, K.M., 2014, *How Trauma Studies Can Contribute to Old Testament Studies*, in: E.M. Becker u.a. (Hgg.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond*, Göttingen, 210-222
- O'Connor, K.M., 2011, *Jeremiah: Pain and Promise*, Minneapolis
- Oded, B., 1979, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden
- Oded, B., 2000, *Israelite and Judean Exiles in Mesopotamia*, in: G. Galil / M. Weinfeld (Hgg.), *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography Presented to Zecharia Kallai*, Leiden u.a., 91-103
- Odell, M.S., 1998, *You Are What You Eat: Ezekiel and the Scroll*, JBL 117,2, 229-248
- Odell, M.S., 2000, *Genre and Persona in Ezekiel 24:15-24*, in: M.S. Odell / J.T. Strong (Hgg.), *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives (SBL.SS 9)*, Atlanta, 195-219
- Odell, M.S., 2011, *Reading Ezekiel, Seeing Christ: The Ezekiel Cycle in the Church of St. Maria and St. Clemens, Schwarzrheindorf*, in: P.M. Joyce / A. Mein (Hgg.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet (LHBOTS 535)*, London / New York, 115-136
- Ortlund, E., 2011, *Shame in Restoration in Ezekiel*, *Scandinavian Evangelical e-Journal* 2, 1-17 (Quelle: <http://www.see-j.net/index.php/SEE-J/article/view/121/108>, letzter Aufruf am 19.01.2021).
- Patmore, H.M., 2007, *The Shorter and the Longer Texts of Ezekiel: The Implications of the Manuscript Finds from Masada and Qumran*, JSOT 32,2, 231-242
- Patmore, H.M., 2012, *Adam, Satan, and the King of Tyre: The Interpretation of Ezekiel 28:11-19 in Late Antiquity (JCPS 20)*, Leiden / Boston
- Patton, C.L., 1999, *Pan-Deuteronomism and the Book of Ezekiel*, in: L. Schearing / S.L. McKenzie (Hgg.), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism (JSOT.S 268)*, Sheffield, 200-215
- Patton, C.L., 2000, *„Should Our Sister Be Treated Like a Whore?“ A Response to Feminist Critiques of Ezekiel 23*, in: M.S. Odell / J.T. Strong (Hgg.), *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives (SBL.SS 9)*, Atlanta, 221-238
- Patton, C.L., 2004, *Priest, Prophet, and Exile: Ezekiel as a Literary Construct*, in: S.L. Cook / C.L. Patton (Hgg.), *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling With a Tiered Reality (SBL.SS 31)*, Atlanta, 73-89
- Pearce, L.E. / Wunsch, C., 2014, *Documents of Judean Exiles and West Semites in*

Babylonia in the Collection of David Sofer (CUSAS 28), Bethesda

- Petter, D.L., 2011, *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments* (OBO 246), Fribourg
- Pohlmann, K.F., 2006, *Forschung am Ezechielbuch 1969-2004 (I)*, ThR 71,1, 60-90
- Pohlmann, K.F., 2006, *Forschung am Ezechielbuch 1969-2004 (II)*, ThR 71,2, 164-191
- Pohlmann, K.F., 2006, *Forschung am Ezechielbuch 1969-2004 (III)*, ThR 71,3, 265-309
- Poser, R., 2012, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VT.S 154), Leiden / Boston
- Reddemann, L., 9. Aufl. 2003, *Imagination als heilsame Kraft: Zur Behandlung von Traumafolgen mit ressourcenorientierten Verfahren*, München
- Robson, J., 2006, *Word and Spirit in Ezekiel* (LHBOTS 447), New York / London
- Rom-Shiloni, D., 2005, *Ezekiel as the Voice of the Exiles and Constructor of Exilic Ideology*, *Hebrew Union College Annual* 76, 1-45
- Rom-Shiloni, D., 2008, *Deuteronomic Concepts of Exile Interpreted in Jeremiah and Ezekiel*, in: C. Cohen u.a. (Hgg.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday, Volume I*, Winona Lake, Indiana, 101-123
- Rom-Shiloni, D., 2011, *Jerusalem and Israel, Synonyms or Antonyms? Jewish Exegesis on Ezekiel's Prophecies against Jerusalem*, in: P.M. Joyce / A. Mein (Hgg.), *After Ezekiel. Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (LHBOTS 535), London / New York, 89-114.
- Rom-Shiloni, D., 2012, *Ezekiel and Jeremiah: What Might Stand Behind the Silence?*, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2,1, 203-230
- Rom-Shiloni, D., 2017, *The Untold Stories: Al-Yahūdu and or versus Hebrew Bible Babylonian Compositions*, *Die Welt des Orients* 47,1, 124-134
- Rowland, C., 2011, *William Blake and Ezekiel's Merkabah*, in: P.M. Joyce / A. Mein (Hgg.), *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet* (LHBOTS 535), London / New York, 229-245.
- Rudnig, T.A., 2000, *Heilig und Profan: Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48* (BZAW 287), Berlin
- Saur, M., 2008, *Der Tyruszyklus des Ezechielbuches* (BZAW 386), Berlin / New York
- Schmid, K., 4. Aufl. 2010, *Hintere Propheten (Nebiim)*, in: J.C. Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen, 313-412
- Schmitz, B., 2006, *Die Bedeutung von Fiktionalität und Narratologie für die Schriftauslegung*, in: H.G. Schöttler (Hg.), *„Der Leser begreife!“ Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte*, Berlin, 137-149.
- Schöpflin, K., 2002, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch: Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie* (FAT 36), Tübingen
- Schöpflin, K., 2020, *Prophet, Gottesthron, steinernes Menschenherz, Totenfeld und Quelle des Lebens – Aspekte der Rezeption des Ezechielbuches*, in: J.C. Gertz / C. Körting / M. Witte (Hgg.), *Das Buch Ezechiel: Komposition, Redaktion und Rezeption* (BZAW 516), Berlin / Boston, 296-327
- Schwagmeier, P., 2004, *Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung*, Dissertation Universität Zürich
- Schwartz, B.J., 2000, *Ezekiel's Dim View of Israel's Restoration*, in: M.S. Odell / J.T. Strong (Hgg.), *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives* (SBL.SS 9), Atlanta, 43-67

- Simon, B., 2009, Ezekiel's Geometric Vision of the Restored Temple: From the Rod of His Wrath to the Reed of His Measuring, *The Harvard Theological Review* 102,4, 411-438
- Smith-Christopher, D.L., 2002, *A Biblical Theology of Exile*, Minneapolis
- Smith-Christopher, D.L., 2004, Ezekiel in Abu Ghraib: Rereading Ezekiel 16:37-39 in the Context of Imperial Conquest, in: S.L. Cook / C.L. Patton (Hgg.), *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling With a Tiered Reality (SBL.SS 31)*, Atlanta, 141-157
- Smith-Christopher, D.L., 2017a, Deconstructing Terror in Ezekiel: The 'Valley of Bones' Vision as Response to Trauma, in: W.A. Tooman / P. Barter (Hgg.), *Ezekiel: Current Debates and Future Directions (FAT 112)*, Tübingen, 391-413
- Smith-Christopher, D.L., 2017b, Ezekiel as José Posada: An Experiment in Cultural Exegesis, in: W.A. Tooman / P. Barter (Hgg.), *Ezekiel: Current Debates and Future Directions (FAT 112)*, Tübingen, 477-494
- Staubli, T., 4. Aufl. 2010, *Begleiter durch das Erste Testament*, Ostfildern
- Stemberger, G., 8. Aufl. 1992, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München
- Stiebert, J., 2002, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The Prophetic Contribution (LHBOTS 346)*, London
- Stiebert, J., 2005, *The Exile and the Prophet's Wife: Historic Events and Marginal Perspectives*, Collegeville
- Stökl, J., 2015, Schoolboy Ezekiel: Remarks on the Transmission of Learning, *Die Welt des Orients* 45,1, 50-61
- Strine, C.A., 2014a, Chaostkampf against Empire, YHWH's Battle against Gog (Ezek 38-39) as Resistance Literature, in: A. Lenzi / J. Stökl (Hgg.), *Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires (ANEM 7)*, Atlanta, GA, 87-108
- Strine, C.A., 2014b, Ezekiel's Image Problem: The Mesopotamian Cult Statue Induction Ritual and the „Imago Dei“ Anthropology in the Book of Ezekiel, *CBQ* 76,2, 252-272
- Stulman, L., 2016, Reflections on the Prose Sermons in the Book of Jeremiah: Duhm's and Mowinckel's Contributions to Contemporary Trauma Readings, in: E. Boase / C.G. Frechette (Hgg.), *Bible through the Lens of Trauma (SBL.SS 86)*, Atlanta, 125-139
- *Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Band 8: Baba Bathra / Synhedrin (1. Hälfte)*, Berlin 1933.
- Tiemeyer, L.S., 2011, Ezekiel: A Compromised Prophet in Reduced Circumstances, in: L.L. Grabbe / M. Nissinen (Hgg.), *Constructs of Prophecy in the Former and Latter Prophets and Other Texts*, Atlanta, 175-195
- Tigchelaar, E., 2005, Notes on the Ezekiel Scroll from Masada (MasEzek), *Revue de Qumrân* 22,2, 269-275
- Tooman, W.A., 2017, Literary Unity, Empirical Models, and the Compatibility of Synchronic and Diachronic Reading, in: W.A. Tooman / P. Barter (Hgg.), *Ezekiel: Current Debates and Future Directions (FAT 112)*, Tübingen, 497-512
- Tribble, P., 1984, *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia
- Uehlinger, C., 2015, Virtual Vision vs. Actual Show: Strategies of Visualization in the Book of Ezekiel, *Die Welt des Orients* 45,1, 62-84
- Utzschneider, H. / Nitsche, S.A., 2001, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh
- Vanderhooft, D.S., 2014, Ezekiel in and on Babylon, J. Elayi / J.-M. Durand (Hgg.), *Bible et Proche-Orient (Transeuphratène 46)*, Paris, 99-119.
- Vieweger, D., 1993, *Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel (BEATAJ 26)*, Frankfurt a.M.

- Wagner, T., 2013, „Ungeklärte Verhältnisse“. Die priesterliche Urgeschichte und das Buch Ezechiel, Kerygma und Dogma 59, 207-229
- Wilson, R.R., 1972, An Interpretation of Ezekiel's Dumbness, VT 22, 91-104
- Yansen, J., 2019, Daughter Zion's Trauma: A Trauma Informed Reading of Lamentations, Piscataway

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Die Belebung der toten Gebeine (Wandmalerei in der Synagoge von Dura Europos; um 250 n. Chr.). Aus: Wikimedia Commons; © public domain; Zugriff 20.4.2021
- Abb. 2 Der Kampf im Warschauer Ghetto und darüber die Wiederbelebung der Totengebeine nach Ez 37 (Benno Elkan, Menora vor der Knesset; 1956). © public domain; Foto: Klaus Koenen, 2014
- Abb. 3 Ezechiels Visionen vom Untergang Jerusalems in Ez 5 (Deckenfresken in der Doppelkirche von Schwarzrheindorf; 12. Jh.). © public domain; Foto: Klaus Koenen, 2015

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de