

Reichtum bei Jesaja und Ezechiel

Ein Beispiel für prophetische Inversion

Johanna Stiebert

*Niemand verwundre sich, daß in der Hölle
Reichtümer wachsen, jene Trift ist wohl
am ehesten des teuren Giftes würdig.*

John Milton, Das verlorene Paradies, I. 837

I. Ehre, Schande und Propheten

Bei der Untersuchung von Kulturen, die sich gesellschaftlich um die binären Kernwerte Ehre und Schande ausrichten, haben Anthropologen zuweilen auf einen Vorrang des Schande-Motivs aufmerksam gemacht.¹ In den letzten Jahren ist das sozialwissenschaftliche Ehre/Schande-Modell von den Exegeten der Hebräischen Bibel mit Begeisterung aufgenommen worden. Obwohl das Schande-Vokabular jedoch hauptsächlich in den Büchern der Propheten vorkommt, wendet die Mehrheit der biblischen Studien das Modell auf die erzählende Literatur an.²

Es gibt eine Reihe von Gründen, warum die Texte der Propheten sich für eine Analyse nach den Vorgaben des Ehre/Schande-Modells nicht anbieten. Die dominierende Gestalt JHWHs setzt z.B. gesellschaftliche Strukturen außer Kraft, und weder die „Gender“-Perspektive noch herausfordernde Er widerungen, die im genannten Modell beide von zentraler Bedeutung sind, kommen in diesen Schriften vor. Stattdessen stellen wir fest, dass Ehre nicht in erster Linie mit Männern assoziiert oder dass nicht aktiv danach gestrebt oder darum gekämpft wird. Vielmehr gebührt die Ehre JHWH, der auch der Verursacher von Schande ist. Schande wird allgemein mit der Menschheit in Zusammenhang gebracht, jedoch nicht mit Frauen im Besonderen. Demut wird als Ideal dargestellt, das im Widerspruch zum gängigen mediterranen Ehrbegriff steht. Darüber hinaus sind die Gemeinschaften, die in (und möglicherweise von) vielen der prophetischen Texte betrachtet werden, keine stabilen, einfach fassbaren Gesellschaften wie die üblichen Objekte mediterraner Feldstudien, sondern Lebenswelten im Umbruch, in denen gebräuchlichere soziale Muster und Werte anscheinend zersetzt worden sind.³ Diese Zersetzung soll im Folgenden anhand der Darstellung von Frauen demonstriert werden. (Meine Beispiele stammen aus den Büchern Jesaja und Ezechiel, denn bei den Hauptpropheten finden sich die meisten Anspielungen auf das Schande-Motiv.)

II. Ehre, Schande und Frauen

Einige Sozialanthropologen sehen in der Geschlechterkonstruktion das zentrale Paradigma für das Ehre/Schande-Modell.⁴ Sie zeigen auf, dass Ehre/Schande-Gesellschaften eine ausgesprochen deutliche Geschlechtertrennung aufweisen. Die Männer wetteifern auf agonistische Art miteinander um die Ehre, und die Frauen werden auf Schamhaftigkeit sensibilisiert – ein Mechanismus, der dazu dient, ihre Ehre zu bewahren. Die Ehre des Mannes leitet sich von seiner Abstammung und seiner Tapferkeit ab, ist aber außerdem davon abhängig, wie der Einzelne sich selbst einschätzt und wie sehr er von der Gesellschaft geschätzt wird, in der er lebt. Am meisten wird die Ehre eines Mannes durch die Schande verletzt, und die größte Schande bringen Frauen über ihn. Demnach ist die Ehre eines Mannes eng mit der sexuellen Reinheit der Frauen in seinem familiären Umfeld verbunden: seiner Mutter, seiner Ehefrau, seiner Schwestern und Töchter.

Betrachten wir das Geschlechterverhältnis bei Jesaja und Ezechiel, so stoßen wir auf divergierende Tendenzen, die nichtsdestoweniger auf ähnlich turbulente soziale Hintergründe schließen lassen. Bei Jesaja wird Schande nur an einer Stelle besonders mit Frauen assoziiert: In Jesaja 4,1 lesen wir, dass sich sieben Frauen an einen einzigen Mann klammern und ihn anflehen, ihre פְּרָפָה von ihnen zu nehmen. Hans Wildberger übersetzt dieses Wort mit „Schmach“ und bezieht es auf die Angst der Frauen vor den sie gesellschaftlich bloßstellenden Konsequenzen ihres Alleinlebens, nämlich Kinderlosigkeit und Gefährdung durch Vergewaltigungen.⁵ Die Erfahrung von Schande besteht hier in einer gewissen schmerzlichen Verlegenheit über die Aussicht, den vorgegebenen gesellschaftlichen Idealen nicht gerecht werden zu können. Dies enthält keinerlei Konnotation, dass die Frauen in irgendeiner Weise schandhaft seien oder etwas Schändliches getan hätten. Besonders bemerkenswert an Jesaja 4,1 ist, dass die Frauen sich auf eine Art und Weise benehmen, die der einer konventionellen Ehre/Schande-Gesellschaft vollkommen widerspricht. Eine solche Gesellschaft sensibilisiert Frauen normalerweise für die Erwartungen, die die öffentliche Meinung auf sie ausübt, und ruft Schüchternheit, Erröten und andere Einschränkungen, die von emotionaler Hemmung und der Angst herrühren, sich selbst Kommentar und Kritik auszusetzen, hervor.⁶ Sich in der Öffentlichkeit an einen Mann zu klammern, steht ganz klar im Widerspruch zu einer solchen Sozialisation! Ein derart atypisches und verzweifelttes Verhalten erklärt sich am ehesten daraus, dass die soziale Umwelt ebenso atypisch und Schrecken erregend ist. In einem derartigen Kontext ist es wahrscheinlich, dass gesellschaftliche Normen über Bord geworfen werden.

Die Autorin

Johanna Stiebert ist deutschstämmige Neuseeländerin, Dozentin für Hebräisch an der Universität von Botswana. Veröffentlichung: *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The Prophetic Contribution* (erscheint in Kürze in der Reihe JSOT Supplement Series). Anschrift: Department of Theology and Religious Studies, University of Botswana, PB 0022, Gaborone, Botswana. E-Mail: stiebert@mopipi.ub.bw.

Bei Ezechiel wird Schande sehr stark mit Frauen assoziiert - insbesondere mit metaphorischen Frauengestalten (Ez 16 und 23). Die feminisierten Darstellungen hier sind so übertrieben und obszön, dass die Lektüre von Ezechiel 16 von den Rabbinen für die Öffentlichkeit verboten wurde (BT Megilla 4,10). Die Sprache ist zusammenhanglos und die Bilder übertrieben. Meiner Meinung nach liegt die Ursache hierfür wieder in der unruhigen sozialen Situation. Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, dass Ezechiel 16 und 23 Affinitäten zu so genannten Anti-Sprachen⁷ aufweisen, die sich oft in Gesellschaften einstellen, die eine Phase sozialer Unsicherheit erleben.⁸ Die Häufigkeit von Inversionsmotiven in Jesaja und Ezechiel verschärft die Stimmung der sozialen Unsicherheit um ein vielfaches.

III. Muster der Inversion

Die Bücher Jesaja und Ezechiel sind voll von Inversionssprache. Bei Protojesaja wird z.B. von den Menschen gesagt, dass sie das Böse gut und das Gute böse nennen, dass sie Finsternis zum Licht und Licht zur Finsternis und das Bittere süß machen (Jes 5,20). Die Dummheit ihres Ungehorsams wird verglichen mit der Absurdität einer Axt, die über den prahlt, der mit ihr hackt (Jes 10,15) oder eines Topfes, der über seinen Töpfer sagt, dass er nichts versteht (Jes 29,16). All diese Inversionen ereignen sich in sozialer Unruhe und bei Katastrophen.

Bei Deuterjesaja finden wir jedoch eine andere, komplexere Inversion in Form des (nach mediterranen Standards) Anti-Helden der Gottesknechtlieder. Das Beispiel des Gottesknechts zeigt, dass man, wenn der eigene innere Zustand stabil ist, schließlich vor Schande bewahrt wird. Der Gottesknecht sagt demnach, dass er seine Ohren für JHWH geöffnet hat und nicht rebellisch gewesen ist: ein Ausdruck der Demut und des Gehorsams (Jes 50,5). Des Weiteren erzählt er, dass er geschlagen wurde, dass sein Bart ausgerissen wurde, dass er geschmäht und bespuckt wurde (Jes 50,6) - alles öffentliche Formen der Demütigung. Im folgenden Vers jedoch sagt der Gottesknecht: „Doch Gott, der Herr, wird mir helfen; darum werde ich nicht in Schande enden (לֹא נִכְלַמְוִי).“ Deshalb mache ich mein Gesicht hart wie einen Kiesel; ich weiß, dass ich nicht in Schande gerate (לֹא אֶבְוֹשׁ).“ Die Vorstellung, dass noch nicht einmal öffentliche Erniedrigung den Gottesknecht wirklich in Schande geraten lässt, kann am besten mit dem Rückbezug auf seinen inneren Zustand erklärt werden.

Babylons Demütigung wird anhand der Metapher einer Frau beschrieben, deren Schleier weggezogen wird (Jes 47,3), und ihre entblößte Nacktheit erscheint als passendes Pendant zu ihrem schändlichen inneren Zustand. Bei Protojesaja wird den hochmütigen Frauen der Schmuck abgenommen, ihre Köpfe werden rasiert und mit Schorf bedeckt, so dass durch ihre äußere Hässlichkeit ihre innere Unzulänglichkeit zum Ausdruck kommt (Jes 3,17). Auch den Männern ergeht es nicht besser: JHWH hat dem König von Assur aufgetragen, ihnen das Haar vom Kopf, vom Körper (möglicherweise auch das Schamhaar) zu rasieren und die

Bärte abzunehmen (Jes 7,20). Der Strafe geht hier die Begründung als Rechtfertigung voraus: Schande ist die Folge von Ungehorsam, und öffentliche Schande stellt innere Schändlichkeit zur Schau. Der Gottesknecht andererseits, der gehorsam gewesen ist, wird nicht beschämt, eben weil es bei ihm keine solche perverse innere Haltung aufzudecken gibt. Während also schmerzliche Erfahrungen auch die Rechtschaffenen und Gehorsamen befallen können, scheint es, als würden diejenigen vor der Schande bewahrt, deren Gewissen rein ist.⁹ Trotz und gerade wegen all seiner Erniedrigungen erscheint der Gottesknecht als ehrbar.

Die Inversionen im Buch Ezechiel weisen eine Tendenz zum Bizarren auf: Der Prophet, Sprachrohr JHWHs, wird zum Schweigen gebracht (Ez 3,26) und bewegungsunfähig gemacht (Ez 4,8); JHWH weist ihn (einen Priester!) an, (extrem unreine) menschliche Exkreme als Brennmaterial zu benutzen (Ez 4,12) und räumt ein, dass er Grundsätze erlassen hat, die „nicht gut“ sind (Ez 20,25). Das seltsamste von allen ist vielleicht Kapitel 16. Hier finden wir die Wiederherstellung von Sodom, Samaria und Jerusalem, bevor überhaupt nur irgendeine Reparatur angedeutet wurde. Nach einer detaillierten, teilweise obszönen Schilderung von Jerusalems Vergehen lesen wir, dass ihr vergeben wird und sie *dann* Scham empfindet. Margaret Odell hat, neben anderen, darauf hingewiesen, dass diese Reihenfolge, in der die Scham auf die Wiederherstellung folgt, statt ihr voranzugehen, ein „theologisches Problem“ genannt werden könnte.¹⁰ Ich stimme mit Robert Carroll überein, dass die Wiederherstellung von Sodom eine der erstaunlichsten und subversivsten Intertextualitäten darstellt. In seinen Worten „wird Schwester Sodom durch das Herumhuren ihrer Schwester ‚Hurusalem‘ gerettet!“¹¹

IV. Reichtum bei den Propheten und Schriftgelehrten

Kommen wir nun zum Thema des Reichtums, bei dem das Motiv der Inversion ebenfalls charakteristisch ist. Reichtum wird in der Hebräischen Bibel widersprüchlich geschildert. Nach der vorherrschenden Meinung wird Gold und Silber eine positive Bedeutung zugeschrieben; sind sie wertvoll und erstrebenswert sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinne. Das deckt sich vollständig mit der Darstellung von Reichtum in mediterranen Studien, in denen Besitztümer mit Ehre assoziiert werden. Johannes Pedersen, dessen Schriften den mediterranen Feldstudien zeitlich vorausgehen, beschreibt im Kontext biblischer Untersuchungen den „typisch israelitischen“ Segen der Ehre als bestehend aus materiellen Besitztümern.¹² Besonders in den Prophetenbüchern gibt es jedoch auch eine anders lautende Stimme, die Reichtum mit solch pejorativen Bedeutungen assoziiert wie Götzenanbetung, verachteten Ausländern und Beschmutzung.

Eine Durchsicht aller Vorkommen des Stichwortes „Gold“ in der Hebräischen Bibel macht deutlich, dass es in den meisten Fällen auf Reichtum und Segen hinweist. Gold wird ebenfalls in Verbindung mit der Herrlichkeit Gottes (Ijob 37,22), mit seinem Tabernakel (Ex 25,3) und mit dem Tempel (1 Kön 6,20-22)

gebraucht. Gold ist der Besitz von Königen (1 Kön 20,7) und ein Segen, den Gott auf seine Auserwählten wie z.B. auf Abraham (Gen 24,34-35) und das undankbare Volk Israel (Hos 2,8) herabkommen lässt.

Was den Gebrauch im übertragenen Sinne angeht, so sollen ein guter Ruf besser (Spr 22,1), Weisheit größer (Ijob 28,17), die Urteile und Weisungen Gottes wertvoller (Ps 19, 10; 119, 72) sein und seine Gebote mehr geliebt werden (Ps 119,127) als Gold. Alle diese Beispiele legen nahe, dass Gold sehr wertvoll, vielleicht *das* wertvollste aller materiellen Güter überhaupt war. Dies betonen auch Äußerungen wie jene, dass die Kinder Zions ihr Gewicht in Gold wert seien (Klgl 4,2), und Bilder, dass jemand wie Gold geläutert oder geprüft werde (Spr 17,3). Gold symbolisiert außerdem die Rechtschaffenheit Ijobs (Ijob 23,10). Viele weitere Beispiele aus der Hebräischen Bibel, die die positive Bedeutung von Gold belegen, könnten noch angeführt werden.

Negativ gesehen kann Gold die Menschen vom rechten Weg abbringen (Dtn 8,13-14). Aus diesem Grund wird der König ermahnt, nicht zu viel Gold und Silber anzuhäufen (Dtn 17,17), und Ijob bestreitet, sein Vertrauen auf Reichtum gesetzt zu haben (Ijob 31,24). Die Tora und die Psalmen assoziieren Gold zuweilen mit Götzen (Dtn 7,25; Ps 115,3). Dieser Topos ist jedoch am stärksten ausgeprägt in den Prophetenbüchern.¹³

V. Jesaja und Ezechiel: Reichtum als Fluch

Sowohl in Jesaja als auch in Ezechiel, wo wir auf Beispiele für die negative Bedeutung von Reichtum stoßen, wird Gold mit Schande (statt mit Ehre), mit Fremden und mit Götzendienst assoziiert. Bei Protojesaja z.B. wird Israel zurechtgewiesen, weil es der Magie aus dem Osten anhängt, weil es Wahrsagerei „wie das Volk der Philister“ praktiziert und Handel mit Fremden (נכרים) treibt (Jes 2,6). Die nachfolgenden Verse berichten, dass das Land voll von Silber, Gold, Schätzen und Götzen ist. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass kurz darauf berichtet wird, wie sich die Hochmütigen und Stolzen selbst erniedrigen und sich ducken (Jes 2,9.11-17) - eine Erniedrigung, die die Abschaffung der Götzen mit sich bringt (Jes 2,18;20) - scheint dieser Überfluss an Reichtum nicht auf Ruhm und Ehre hinzudeuten, sondern auf etwas, das als negativ betrachtet wird.

Bei Deuterjesaja (Kapitel 40-48) kommt dieser Topos besonders häufig vor, und hier taucht die Sprache der Schande wiederholt auf. Wie in Kapitel 2 werden die Macht und Herrlichkeit JHWHs hervorgehoben (Jes 2,10-21; 40,5-31)¹⁴ und mit der Schändlichkeit von Götzen verglichen (Jes 40,18-20). Israel ist klein und schwach, aber JHWH wird ihm helfen (Jes 41,14), während Scham oder Schande all die befallen wird, die sich ihm widersetzen (Jes 41,11). An anderer Stelle ist Schande die Konsequenz der Götzerverehrung (Jes 42,17), des Aufstellens von Götzenbildern (Jes 44,1-11; 45,16) oder des Wetterns gegen JHWH (Jes 44,24). Auch hier werden die Götzen mit Fremden assoziiert (Jes 41,2.7) und als kostbar beschrieben: Sie sind geschmückt mit Gold und Silber (Jes 40,19; 46,6). Darüber

hinaus können weder Babylons religiöse Praktiken (Jes 47,1.12-13) noch ihr Reichtum Israel helfen, und es schämt sich (Jes 47,3). Nur JHWH kann es vor Schande bewahren (Jes 45,17; 24-25). In Jesaja 30,22 werden die aus Gold und Silber bestehenden Götzen erneut als abstoßend beschrieben. Diesmal entsteht der abfällige Ton jedoch nicht durch die Bezugnahme auf Fremde, exzessives oder arrogantes Benehmen, sondern durch die Anspielung auf eine unreine Sache: נדה. Dieses Wort bezeichnet in den Reinheitsgeboten (Lev 15,33; 20,18) die Menstruation und bezieht sich hier wahrscheinlich ebenfalls auf etwas Unreines, Beschmutztes.

Die Verbindung zwischen Reichtum, Unreinheit/Beschmutzung und Schande, die scheinbar typisch für die Prophetenbücher ist, gibt es auch in Ezechiel. Hier lesen wir, wie während des Ausbruchs der Panik, die auf die Eroberung Jerusalems folgte, die Menschen in ihrer Scham (בושה) ihr Silber auf die Straße werfen und ihr Gold sie anekelt (נדה, Ez 7,14-22). Das Wort נדה wird auch im Zusammenhang mit Menstruation gebraucht (Ez 18,6; 22,10; Lev 12,2.5). Folglich vergleicht Julie Galambush das Drängende und den Abscheu in der Reaktion der Menschen - was wahrscheinlich das Gegenteil ihrer üblichen Haltung gegenüber dem Reichtum ist - mit dem Verhalten gegenüber einer menstruierenden Frau. Galambush räumt ein, dass Gier nach oder Stolz auf Reichtum ein Grund für die Schuld, auf die in 7,9 angespielt wird, gewesen sein könnte. Ihrer weiteren Erklärung zufolge könnte jedoch die Crux der Sache darin liegen, dass es das Silber und Gold *des Tempels* war, das zur Herstellung der Götzen verwendet wurde.¹⁵

Die Herkunft der besudelten Edelmetalle (sei es vom Tempel oder aus anderer Quelle) wird in keinem der oben angeführten Beispiele aus Jesaja und Ezechiel erwähnt. Galambushs These ist jedoch äußerst plausibel. Die Anspielung auf das Menstruationsgeschehen - offenkundiger in Ezechiel als in Jesaja 30,22 - ist somit, ihrer Erklärung zufolge, wegen des Tempelkontextes so besonders prägnant:

„Der Tempel war nicht nur ein geschützter Raum, was den Kontakt mit dem Unreinen angeht, sondern auch der Ort, wo Blut als reinigendes Mittel eingesetzt wurde. Das Bild des Tempels, der zu einer menstruierenden Frau wird, ist schockierend, sowohl wegen seiner implizierten Nebeneinanderstellung von Heiligem und Unreinem als auch wegen seiner Nebeneinanderstellung des reinsten (heiligen) Blutes mit dem unreinsten.“¹⁶

Die Menschen, die das Heiligtum in Ezechiel 7,21-22 betreten und entweihen, sind, vermutlich, Fremde. Es gibt eine Anspielung auf die Übergabe von Beutegut an Fremde (Ez 7,21, זרים) und auf die schlimmsten Völker, die Jerusalems Häuser besetzen (Ez 7,24): Daher ist es sehr wahrscheinlich, dass es Fremde waren, die JHWHs kostbaren Besitz entweiht haben (Ez 7,22, צפון). Das Wort צפון ruft laut Galambush „sowohl das Bild des heiligsten Heiligtums als auch das seines symbolischen Status als Schoß von JHWHs Frau“ hervor.¹⁷ Wenn sie Recht hat, können wir festhalten, dass bei Jesaja Götzenverehrung und Men-

struation weniger direkt miteinander verbunden sind, während die Fremdheit des abstoßenden Silbers und Goldes betont werden; bei Ezechiel dagegen liegt die Betonung auf dem kultischen Element, und Unreinheit ist stärker mit sexueller Profanität verbunden.

VI. Schluss

Wenn die Schriften von Jesaja und Ezechiel aus Ehre/Schande-Gesellschaften hervorgegangen sind, dann müssen die zentralen Werte dieser Gesellschaften verzerrt, invertiert worden sein. Erstens ist Reichtum nicht mehr wünschenswert und ehrbar, sondern schändlich und verabscheuenswürdig. Weder Status noch Reichtum, die beide in anthropologischen Berichten mit dem Ehrbegriff assoziiert werden, werden als ehrbare Ambitionen dargestellt. Schande wird bei Jesaja deshalb über den selbstherrlichen Palastvorsteher Schebna ausgerufen (Jes 22,15-19); über Tyrus, berühmt für ihre Festlichkeiten und ihren Reichtum (Jes 23,4,9) und über die Assyrer (Jes 37,26-27). Zweitens kulminiert die Ehre des Menschen in Stolz und Katastrophe, während eine demütige und bescheidene Haltung *höher geschätzt wird* als Ehre. Eine solche Priorität von Demut gegenüber der Ehre steht im Widerspruch zu mediterranen Wertvorstellungen.¹⁸

In den Prophetenbüchern finden wir wiederholt Umkehrungen der Normen, die durch das Ehre/Schande-Wertesystem verkörpert werden, vor. Das gilt in gewissem Maße für die Darstellung von Frauen, aber stärker noch für die Darstellung von Reichtum. Das Ehre/Schande-Wertesystem passt also bei der Untersuchung der Texte der Propheten nicht recht. Es scheint tatsächlich, dass kulturelle Normen oder Werte in diesen Texten oft bewusst untergraben wurden. Erkennt man dessen ganzes Ausmaß an, wird klar, dass man nach alternativen gesellschaftlichen Modellen suchen muss: nach Modellen, die Inversionen einschließen und vorrangig berücksichtigen, Chaosmodelle wie etwa das der „Antigesellschaften“¹⁹, des Millenarismus oder gar der Heavy-Metal-Musikszene²⁰. Vielleicht liegt in diesen Modellen der Schlüssel zur angemesseneren Aufklärung des gesellschaftlichen Kontextes, der in den Büchern der Propheten und durch sie aufscheint.

¹ J. G. Peristiany, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London 1965, 9-10.

² J. Stiebert, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The Prophetic Contribution*, Sheffield 2002.

³ J. Stiebert, *Construction*, aaO. 2002, 126-128

⁴ J. Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex*, Cambridge 1977.

⁵ H. Wildberger, *Jesaja*, Bd. 1 (Biblischer Kommentar zum Alten Testament), Neukirchen 1972, 149.

⁶ J. Pitt-Rivers, *Honour and Social Status*, in: J. G. Peristiany, *Honour and Shame*, aaO. 1965, 42.

⁷ M. A. K. Halliday, *Languages as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, London 1978.

⁸ J. Stiebert, *Construction*, aaO. 2002.

⁹ Hervorragendes Beispiel hierfür ist Ijob. Ijob verliert seinen Status (Ijob 19,9; Kapitel 29), ist gerechtfertigterweise außer sich vor Zorn über sein Unglück und ärgerlich über den öffentlichen Spott und Hohn (Ijob 12,4; 17,6; 19,18; 30,1; 9-10), aber er ist m.E. nach nicht beschämt. Während er seinen unglücklichen Zustand (קלו, Ijob 10,15) und seine Demütigung (קרו, Ijob 19,5) beklagt, ist sein innerer Zustand stabil. Ijob beteuert demnach konsequent seine Schuldlosigkeit (Ijob 9,21; 12,4; 27,6; Kapitel 31), schreibt sein Unglück nicht seinen eigenen Taten zu, sondern JHWHs Übermacht (Ijob 6,4; 10,3; 7; 12,9; 17,6; 27,2), und beschuldigt seine Freunde, die gekommen sind, um ihn zu trösten, ihn ungerechterweise zu quälen und zu beschämen (Ijob 19,3).

¹⁰ M. S. Odell, *The Inversion of Shame and Forgiveness in Ezekiel*, Sheffield 1992, 102.

¹¹ R. P. Carroll, *Whorusalamin: A Tale of Three Cities as Three Sisters*, in: B. Becking/M. Dfijstra (Hg.), *On Reading Prophetic Texts*, Leiden 1996, 81.

¹² J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, London 1926, 214-215.

¹³ Vgl. Jes 2,7-8.20; 30,22; 31,7; 40,19; 46,6; Hos 8,4; Jer 10,8-9; Hab 2,19.

¹⁴ Bei Proto- und Deuterocesaja werden Wörter, die sich auf Herrlichkeit, Ruhm und Ehre beziehen (aus den Wurzeln נאה, כבד und הרהר) mit positiver Bedeutung für JHWH, aber mit abfälliger Konnotation für die Menschen benutzt; vgl. J. Stiebert, *Construction*, aaO. 2002, 126-128.

¹⁵ J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife*, Atlanta 1992, 132.

¹⁶ Ebd. 133.

¹⁷ Ebd. 134.

¹⁸ J. Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem*, aaO. 43.

¹⁹ M. A. K. Halliday, *Languages as Social Semiotic*, aaO.

²⁰ R. Boer, *Ezekiel's Axl, or Anarchism and Ecstasy*, in: T. Pippin/G. Aichele (Hg.), *Violence, Utopia, and the Kingdom of God*, London 1998, 24-46.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett