

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Biblische Zeitschrift* 65 (2021). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Neuber, Carolin

„Ich bringe euch in die Wüste der Völker“ (Ez 20,35). Das Raumgefüge in Ez 20 und das Exil als Übergangsprozess im Ezechielbuch, in: *Biblische Zeitschrift* 65 (2021), 171–190

Leiden: Brill 2021

<https://doi.org/10.30965/25890468-06502001>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/RightsPermissions/rights-and-permissions#selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Biblische Zeitschrift* 65 (2021) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Neuber, Carolin

„Ich bringe euch in die Wüste der Völker“ (Ez 20,35). Das Raumgefüge in Ez 20 und das Exil als Übergangsprozess im Ezechielbuch, in: *Biblische Zeitschrift* 65 (2021), 171–190

Leiden: Brill 2021

<https://doi.org/10.30965/25890468-06502001>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/RightsPermissions/rights-and-permissions#selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

„Ich bringe euch in die Wüste der Völker“ (Ez 20,35)**Das Raumgefüge in Ez 20 und das Exil als Übergangsprozess im Ezechielbuch**

Carolin Neuber

Erstveröffentlichung in: Biblische Zeitschrift 65,2 (2021) 171-190.

Abstract

Among many other peculiarities of the Book of Ezekiel, the numerous movements and spatial terms mentioned in it stand out. Using the cultural-anthropological concept that underlies rites of passage and related transitional phenomena (A. van Gennep, V. Turner) some of them can be taken as elements of a transitional process. Therefore, the spatial structure in Ezek. 20 and in the overall layout of the Book of Ezekiel is used to illustrate that the Babylonian exile is a necessary liminal phase of the transition from Israel's status as an apostate people to a new status given by JHWH.

Im Ezechielbuch fallen neben vielen anderen Eigenheiten dieses prophetischen Buches auch die zahlreichen enthaltenen Raumbegriffe und Bewegungen auf. Der folgende „Survey“¹ zeigt, dass einige davon aus der Perspektive von Vorstellungen, die auch den sogenannten *rites de passage* zugrunde liegen, als Elemente von Übergangsprozessen gedeutet werden können. Im Geschichtsrückblick Ez 20 und in der Gesamtanlage des Ezechielbuches wird das Raumgefüge zur Verdeutlichung der theologischen Botschaft verwendet, dass das Babylonische Exil die notwendige liminale Phase eines Übergangsprozesses ist.

1 Annäherungen

Das EB (= Ezechielbuch) ist durchzogen von vielfältigen Raumbezügen, nicht nur indem auf benennbare Räume, etwa den Kanal Kebar, Jerusalem oder das Haus Ezechiels, verwiesen wird, sondern indem u. a. auch Bewegungen, d. h. Veränderungen der Position (im weitesten Sinne) angesprochen werden. Mit den Bewegungen sind Veränderungen der Bezüge zwischen Orten und Entitäten (z. B. dem Propheten, dem Volk oder Gott) oder zwischen diesen Entitäten untereinander verbunden.

¹ Der vorliegende Beitrag stellt eine Skizze – ähnlich einem archäologischen Oberflächen-Survey – dar, die im Rahmen eines größeren Habilitations-Projekts steht, in dem die dargebotene These weiter ausgeführt wird. Daher erfolgt hier eine Beschränkung auf eine synchrone Perspektive und den Text der masoretischen Überlieferung. Auch wird Literatur bewusst restriktiv herangezogen. Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Rhein-Main-Exegese-Treffens für die lebendige Diskussion meines Beitrags und die weiterführenden Hinweise.

Diese Bezüge und diese Bewegungen spannen Raum im EB auf. Denn – wie die Soziologin Martina Löw betont hat – Raum ist keine vorgegebene Größe, kein Container, in dem sich ein Geschehen unabhängig von diesem Container abspielt. Vielmehr wird Raum erst durch das Handeln der Menschen erzeugt.² Erst indem Bezüge zwischen Entitäten und ihren Positionen hergestellt und durch Bewegungen zueinander verändert werden (*spacing*), wird dem Ensemble eine Bedeutung gegeben (Syntheseleistung), die als Raum erscheint. Diese den *spatial turn* prägende Erkenntnis wird im Folgenden vorausgesetzt.³

Für das EB sind Bewegungen prägend, die aus einem Zentrum heraus und zurück führen, z. B. a) die häufige Rede vom Zerstreuen (5,10.12; 6,8f.; 11,16f.; 12,15 u. ö.) und Sammeln (11,17; 20,34f.41f.; 34,13; 36,24; 37,21) des Volkes durch JHWH oder b) der prominent präsentierte Auszug des כבוד aus dem Tempel (Ez 8–11, genauer 10,18f.; 11,22f.) und dessen Wiedereinzug in den Tempel (Ez 40–48, genauer 43,1–5). Ein wichtiger Hintergrund für die Deutung dieser Bewegungen ist die altorientalische Vorstellung, dass ein Tempel als Zentrum betrachtet wird. Ein Tempel gilt als Verbindung von Himmel und Erde; er enthält die göttlichen Kräfte (akkad. *me*) und die göttliche Ordnung in maximaler Konzentration, von hier strahlen sie in die Umgebung aus und nehmen an Kraft ab bis in die Peripherie, die in Mesopotamien durch Steppe und Bergland beschrieben wird.⁴ Diese Vorstellung dürfte alttestamentlicher Literatur, und damit auch dem EB, ebenfalls zugrunde liegen.⁵

Die im EB beschriebene Bewegung JHWHs aus dem Zentrum (Auszug des כבוד aus dem Tempel) in die Peripherie (JHWH erscheint dem Propheten am Kanal Kebar, vgl. Ez 1–3) läuft altorientalischen Vorstellungen zuwider und muss begründet sein. Diese Bewegung aus dem Zentrum ist im EB als vorübergehend (transitional, z. B. Ez 11,16 וַיֵּהָרֵם לְהֵם לְמִקְדָּשׁ מְעַט)⁶ beschrieben. Sie stellt, wie aus den folgenden Ausführungen deutlich werden wird, einen Übergangsprozess dar, der stark räumlich und liminal geprägt ist. Das EB teilt damit

² Vgl. Löw, Raumsoziologie, hier bes. 67.158–161.

³ Zum *spatial turn* in der atl. Wissenschaft vgl. z. B. Bail, Sehnsucht; Maier, Daughter; George, Tabernacle; Geiger, Gottesräume; Ballhorn, Israel; zum Ezechielbuch vgl. Maier, Daughter, 110–140; Aßmann, Land. Bisherige atl. Arbeiten zum *spatial turn* beziehen, anders als der hier gewählte Ansatz, vor allem soziologische Erkenntnisse ein.

⁴ Vgl. Pongratz-Leisten, Ina Šulmi Īrub, 35f.; Berlejung, Geheimnis, 117; dies., Theologie, 25ff.; Maul, Haus, 314.

⁵ Vgl. z. B. die horizontale, konzentrische Weltsicht in Ps 46 (z. B. Steiner, God; Hossfeld/Steiner, Problems, 254); außerdem Janowski, Wohnung; ders., Himmel.

⁶ מְעַט ist mit Ruwe, Veränderung, 9f. als „kurzzeitig, für kurze Zeit“ zu verstehen.

Vorstellungen, die auch den von Arnold van Gennep beschriebenen *rites de passage* (Übergangsriten) zugrunde liegen.

1.1 Arnold van Gennep/Victor W. Turner: Übergangsriten (*rites de passage*)

Arnold van Gennep hat 1908 in einer kulturanthropologischen Studie verschiedene Riten, die in ihrer Phänomenologie sehr unterschiedlich sein können, in ihrer inneren Logik aber eine Entsprechung haben, als *rites de passage* (Übergangsriten) zusammengefasst. Deren Ziel beschreibt er darin, dass ein Individuum oder eine Gruppe innerhalb einer Gesellschaft von einer Situation in eine andere überführt wird,⁷ z. B. Initiationsriten, bei denen Jugendliche in den Status von Erwachsenen überführt werden. Doch beschränken sich *rites de passage* nicht auf diesen Aspekt, sondern lassen sich auf Übergangsphänomene von sehr verschiedenem „Sitz im Leben“ anwenden, wobei es stets darum geht, von einem Status in einen anderen zu wechseln. Van Gennep rechnet mit drei Phasen, die zu einem Übergangsritus gehören:⁸

- Trennung vom bisherigen Status (Ablösungsphase mit Trennungsriten)
- Neuformung/Umwandlung (Schwellen-/Umwandlungsphase bzw. -riten)
- Wiedereinführung/Angliederung (Integrationsphase mit Angliederungsriten)

Die Riten, die den drei Phasen zugeordnet werden, können sehr unterschiedlich sein. Grundlage für ihre Zuordnung zu einer der Phasen ist ein Bezug zur Vorstellung von Trennung bzw. Ablegen eines alten Status (z. B. Ablegen von Kleidung, Entfernung aus der Gemeinschaft), von Eingliederung in die Gemeinschaft bzw. Erlangen eines neuen Status (z. B. Anlegen von Kleidung, Rückkehr in die Gemeinschaft) und dem Verweilen in einem „Dazwischen“ (z. B. Übernachten in der Wildnis, Bleiben in einer Hütte). Van Gennep hat darauf hingewiesen, dass dieser Aufbau idealisiert ist und nicht immer in der gleichen Ausprägung erscheint. So können Phasen verschieden stark ausgebildet sein und/oder mehrfach vorkommen.⁹

⁷ Vgl. van Gennep, *Übergangsriten*, 15.

⁸ Vgl. van Gennep, *Übergangsriten*, 21.

⁹ Darauf weist auch Claus Ambos hinsichtlich mesopotamischer Riten hin (vgl. Ambos, *Rites*, 41).

Die Schwellenphase ist, so van Gennep, als „räumliche und symbolische Transitionsphase mehr oder weniger ausgeprägt“¹⁰ in allen Übergangsriten zu finden und universal verbreitet.¹¹ Neben der Zeit spielt darin der Raum eine wichtige Rolle, denn die Schwelle von einem Zustand zum anderen, die im Ritus überschritten wird, entspricht der Schwelle von einer Sphäre in eine andere. Diese Sphären sind durch ein Grenzgebiet getrennt, und sei es nur die Türschwelle eines Hauses.¹² Symbole für diese Schwellen-Räume bringen die „Ambiguität und Unbestimmtheit des Schwellenzustands zum Ausdruck“¹³ und haben oft Anklänge an den Tod, z. B. der Mutterschoß, Dunkelheit und Wildnis.

Das Konzept wurde mit besonderer Berücksichtigung der Schwellenphase von Victor W. Turner vertieft und über den ritualtheoretischen Hintergrund hinaus auf der menschlichen Gesellschaft zugrunde liegende Vorstellungen ausgeweitet,¹⁴ so dass gilt: „Die zunächst eher schlicht anmutende Entdeckung einer Dreiteilung ritueller Übergänge liefert bei näherem Hinsehen grundsätzliche Erkenntnisse über gesellschaftliche Vorgänge. Enthalten sind Aussagen über die gesellschaftliche Ordnung von Raum und Zeit und ihre kulturgeprägte Wahrnehmung.“¹⁵ Nicht nur rituelle Vorgänge sind durch die genannten Phasen geprägt, sondern ebenso verschiedene gesellschaftliche Prozesse und Übergänge, die von Turner und seinen Nachfolgern in vor-modernen und modernen Gesellschaften beobachtet wurden,¹⁶ etwa kulturelle „Routinen für die Bewältigung von Krisensituationen“¹⁷. Turner erkennt Liminalität in randständigen Gruppen wie z. B. Heilserwartungsbewegungen, die auf Krisen ihrer Zeit reagieren und neue Ordnung und

¹⁰ Van Gennep, Übergangsriten, 28.

¹¹ Mays, End, bestreitet die universale Verbreitung der dreiphasigen *rites de passage* und demonstriert dies an einer ägyptischen Grabdekoration, geht jedoch rigoristisch und starr mit dem Konzept um, das in sehr unterschiedlicher Ausprägung vorkommen kann (vgl. z. B. Berlejung, Theologie, 254–256). Für einen möglichen Einfluss auf ezechielische Texte muss das Konzept zudem nicht *universal* sein; es genügt, dass es im Umfeld der Entstehung des EB prägend gewesen sein kann, dazu s. u. 1.2.

¹² Vgl. van Gennep, Übergangsriten, 27f.

¹³ Turner, Ritual, 95.

¹⁴ Vgl. Turner, Ritual, 94–127 und 159–193.

¹⁵ Bräunlein, Aktualität, 51.

¹⁶ Vgl. Turner, Ritual, 94–127 und 159–193; Bräunlein, Aktualität, 52–61; zu den von Turner beeinflussten human- und kulturwissenschaftlichen Forschungsfeldern (Geschichts-, Literatur-, Sprachwissenschaften, Theatertheorie u. v. a.), in denen das Konzept oft über enge rituelle Zusammenhänge hinaus angewendet wird, vgl. ebd., 150f. (Lit.). Zur Anwendung des Konzepts der Übergänge und Liminalität auf biblische Texte, auch ohne rituelle Kontexte, vgl. z. B. Cohn, Shape; Niditch, Chaos; Strecker, Theologie.

¹⁷ Bräunlein, Aktualität, 52.

Sicherheit anstreben.¹⁸ Er spricht von „Spuren der Übergangsqualität“¹⁹, die in institutionalisierten Formen aufscheinen können.

Mit dem Eintritt in die liminale Phase fallen u. a. Status, Besitz, Geschlecht und gesellschaftliche Struktur weg und es entsteht eine egalitäre, außerhalb der Gesellschaft stehende Gemeinschaft, die Turner als „Communitas“ bezeichnet und in der bisherige Verhältnisse umgekehrt werden.²⁰ „Vor allem in ‚liminalen‘ Umbruchszeiten komplexer Gesellschaften gewinnen Communitas-geleitete Bewegungen an Einfluss und Anziehungskraft. [...] Solche Bewegungen entwickeln eine eigene apokalyptische Mythologie, Theologie oder Ideologie.“²¹

Bevor das EB auf solche „Spuren der Übergangsqualität“ befragt werden kann, ist zu erkunden, ob das Konzept auch in der Umwelt des Alten Testaments beheimatet war.

1.2 *Rites de passage* im altorientalischen Kulturraum

Nach den Studien von van Gennep finden sich die drei Phasen der Übergangsphänomene universal, daher ist anzunehmen, dass sie auch in dem für die Genese des EB relevanten kulturellen Bereich vorhanden waren. Elemente der *rites de passage* sind auch in altorientalischen Ritualen erkannt worden. Als Beispiel sei das im mesopotamischen Raum verbreitete Mundwaschungsritual (akkad. *mīs pī*) zur Einsetzung einer Götterstatue²² skizziert, da daraus Ableitungen für das EB möglich sind. Das Ritual wird verwendet, wenn eine neue Kultstatue in einen Tempel eingeführt wird, und macht die Statue bereit für ihre Aufgabe als Verkörperung des Göttlichen. Es hat mehrere Stationen und spielt sich an den Orten Werkstatt – Flussufer – Garten – Tempeltor – Allerheiligstes ab.²³ Für einen Vergleich mit dem EB ist besonders der Aufenthalt am Flussufer und im Garten bedeutsam. Der abgeschlossene Bereich von Werkstatt, Flussufer und Garten hieß Ekarzagina („Haus des Lapislazulikais“) und stellt eine „kosmische Schwelle“, das Tor

¹⁸ Vgl. Turner, *Ritual*, 109–111; 128–158. Turners Erkenntnisse sind stark zeitgeschichtlich beeinflusst (vgl. Bräunlein, *Aktualität*, 55–58), ebenso wie van Genneps Studien von der Methodik seiner Zeit geprägt sind. Dennoch sind die Ergebnisse valide (vgl. u. a. Bräunlein, *Aktualität*, 49–61). Zur Übertragbarkeit auf antike Kulturen s. u. 1.2.

¹⁹ Turner, *Ritual*, 106.

²⁰ Vgl. Turner, *Ritual*, 95–103.

²¹ Bräunlein, *Aktualität*, 59.

²² Vgl. grundlegend Berlejung, *Theologie*, 178–283; Walker/Dick, *Induction*.

²³ Zur Abfolge des Rituals vgl. Berlejung, *Theologie*, 197.

zum *apsû*, dem unterirdischen Süßwasserozean und Wohnort des Weisheitsgottes Ea, dar.²⁴ Dass der größte Teil des Rituals an diesem Übergangsbereich (Schwellenort) vollzogen wird, schafft bereits einen Bezug zu den Übergangsriten (*rites de passage*).

Für den Bereich von Garten und Flussufer wird außerdem der Begriff der „Steppe“ (akkad. *šērum*, vgl. K6324+ etc. Z. 2.4.69) verwendet, obwohl es tatsächlich keine steppenartige Landschaft ist, sondern ein (Obst-)Garten, d. h. kultiviertes Land. Bei der Bezeichnung „Steppe“ handelt es sich daher „kaum um eine Angabe der realen geographischen Umwelt, sondern vielmehr um die Wahrnehmung, Deutung und Bewertung derselben.“²⁵ Steppe und Wüste sind in der altorientalischen Vorstellung nicht nur physischer Raum, sondern treten auch als kosmologischer Bereich in Erscheinung, als ein Raum des Chaos und des Unerschaffenen,²⁶ und somit „a prototypical liminal space where the transition from one social state to another may happen.“²⁷

Im *mīs pî*-Ritual wird das neue Kultbild symbolisch von den menschlichen Bildhauern gelöst und den Göttern angegliedert, zudem verweilt es einige Zeit räumlich abgegrenzt (Schwellenphase), bevor es in einer Prozession zum Tempel gebracht wird. Viele der rituellen Elemente lassen sich durch ihren Gehalt als Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten im Sinne der *rites de passage* verstehen,²⁸ so dass ein Übergangsritus vorliegt. Diese Elemente sind aber nicht einlinig auf eine dreiteilige Struktur verteilt, so dass eine Phase streng auf die andere folgen würde, sondern einzelne Elemente werden wiederholt, um ihre Wirksamkeit zu erhöhen. So finden etwa Trennungsriten auch noch gegen Ende des Rituals statt. Das Mundwaschungsritual ist also nicht als *ein* Übergangsritus zu verstehen, sondern besonders im zentralen Abschnitt des Rituals dürften „mehrere Übergangsrituale ineinander verschachtelt“²⁹ sein. Dennoch „ist die Theorie des Übergangsrituals und die damit verbundene Bereitstellung des Interpretationsmusters ‚Trennung, Wandlung, Angliederung‘ durchaus hilfreich und kann als Modell auf verschiedene Abschnitte des Rituals sinnvoll angewendet werden.“³⁰

²⁴ Vgl. Berlejung, *Theologie*, 207f.

²⁵ Berlejung, *Theologie*, 217.

²⁶ Vgl. Ambos, *Heiligtümer*, 293; Selz, *Raum*, 305f.; Maul, *Haus*, 314; Berlejung, *Geheimnis*, 117; Pongratz-Leisten, Ina Šulmi Īrub, 35f.

²⁷ Strine, *Imitation*, 67 mit Verweis auf van Gennep; vgl. Berlejung, *Theologie*, 217f.; Ambos, *Heiligtümer*, 290–293.

²⁸ So z. B. Herausragen aus einem Bereich, symbolisches Abschneiden, Wegwerfen von Gegenständen usw. als Trennungsriten; Bekleiden der Statue, Hineintragen in Stadt/Tempel usw. als Angliederungsriten, vgl. Berlejung, *Theologie passim*. Auch van Gennep und Turner klassifizieren ihre Beobachtungen nach deren Gehalt bzgl. der drei Phasen (s. o.).

²⁹ Berlejung, *Theologie*, 254.

³⁰ Berlejung, *Theologie*, 256.

Da Phasen von *rites de passage* neben dem *mīs pî*-Ritual³¹ auch z. B. im mesopotamischen Ritual *bīt rimki*³² aufgefunden werden können, war die Vorstellung des Übergangs und seiner Phasen offenbar Teil der kulturellen Welt des Alten Orients³³ und kann auch für das EB prägend geworden sein.

2 Das Exil als Übergangsprozess im Ezechielbuch

Meine These ist, dass sich die drei Phasen der Übergangsriten sowohl in Ez 20 als auch in der Gesamtstruktur des EB literarisch eingepreßt haben, wobei die Krisenerfahrung des Exils literarisch im Lichte eines Übergangsprozesses gedeutet wird. Bedeutsam für das EB ist dabei vor allem das Verständnis von Exil als positiver Raum, in dem JHWH und sein Volk sich neu begegnen können. Dabei wird wie im Mundwaschungsritual der Raum der Steppe bzw. Wüste als liminaler Raum wahrgenommen.³⁴

Da die Vorstellung von Übergangsprozessen, wie erläutert, nicht auf rituelle Prozesse beschränkt ist, hängt auch die Beurteilung des EB nicht an rituellen Anspielungen oder der Verwendung kultischer Traditionen und Motive, auch wenn diese im EB zweifellos vorhanden sind.³⁵ Vielmehr kommt es wiederum darauf an, den Gehalt und die Charakteristika der drei Phasen (vgl. die Beispiele in 1.1) in der literarischen Darstellung des EB zu finden. Dies kann für den Aufbau des ganzen EB im Rahmen dieses Beitrags nur skizziert werden und muss an anderer Stelle ausführlicher begründet werden. Schon ein schneller Durchgang durch das Buch lässt jedoch die Charakteristika der Vorstellung der Übergangsphasen hervortreten.

³¹ Vgl. Berlejung, *Theologie*, 250–256; Strine, *Imitation*, 74f.

³² Vgl. Ambos, *Rites*, 40f.

³³ Vgl. Ambos, *Heiligtümer*, 290f.

³⁴ Diese Beobachtung hat bereits C.A. Strine notiert. Er überträgt das *mīs pî*-Ritual auf die in Ez 1–11 beschriebenen Ereignisse und will in den Bewegungen des כבוד im EB die Bewegungen des Kultbildes, die es im Verlauf des Rituals vollzieht, erkennen, wobei das Ritual aber pervertiert werde (Strine, *Imitation*, 68–76). Die Bezüge zwischen dem EB und dem *mīs pî*-Ritual sind m. E. zu gering, als dass das EB eine bewusste Pervertierung des Rituals darstellen könnte.

³⁵ Beim EB ist nicht von einem Ritual oder auch nur einer bewussten Anlehnung an ein Ritual oder einen Ritualtext zu sprechen. Vielmehr ist anzunehmen, dass „Spuren der Übergangsqualität“ (Turner, *Ritual*, 106) als Teil der Vorstellungswelt der altorientalischen Kulturen auf das EB eingewirkt haben und literarisch verarbeitet wurden (wie auch z. B. die von Turner beschriebenen gesellschaftlichen Bewegungen keinen rituellen Kontext haben). Dennoch wird die These dadurch gestützt, dass das Buch durch kultische Sprache und Gedankenwelt geprägt ist und gewöhnlich priesterlich geprägten Kreisen zugeschrieben wird, die mit entsprechenden Vorstellungen aus rituellen Kontexten vertraut gewesen sein dürften.

Die Erfahrung des Babylonischen Exils wurde als massive gesellschaftliche und theologische Krise wahrgenommen. „Unordnung, Krise und Angst werden in Ordnung, Struktur und Sinn überführt“³⁶, indem das EB die Geschehnisse in den drei Phasen von Übergangsprozessen deutet. Viele der räumlichen Bezüge im EB sind im Sinne einer solchen Übergangsbewegung zu verstehen und lassen sich den Phasen der *rites de passage* zuordnen. Dabei schwingt mit, dass Bewegungen in altorientalischen Ritualen (und Ritualen generell) eine Statusveränderung der Ritualteilnehmer bewirken bzw. ausdrücken können.³⁷ Es ist also zu beobachten, wie durch Bewegungen von Entitäten im EB (das exilierte Volk; JHWH) ein Statuswechsel ausgedrückt wird bzw. auf welche Weise die Vorstellung vom Statuswechsel durch Bewegung transformiert wird, um den im Exil offenbar werdenden Statusveränderungen auf allen Ebenen – gesellschaftlich wie theologisch – zu begegnen.

Die einzelnen Phasen des Übergangsprozesses finden sich im EB nicht trennscharf, sondern es gibt Überlappungen.³⁸ Sie lassen sich anhand ihrer charakteristischen Aspekte³⁹ wie folgt im EB identifizieren:

a) Ablösung: Im EB ist ein früherer Zustand bzw. Status definierbar, der als „vorexilisch“ bezeichnet werden könnte: JHWH befindet sich im Jerusalemer Tempel und somit im Zentrum. Das Volk sollte eigentlich ebenfalls auf JHWH und damit auf dieses Zentrum ausgerichtet sein (in diesem Sinne „rein“ sein) – das ist es aber nicht, sondern es entfernt sich von JHWH, was in kultischen und (seltener) sozialen Vergehen dargelegt wird (z. B. 5,6.11; 6,4; 7,23; 8,4f.10f.16; 9,9). Das Volk hat seinen eigentlichen Status als JHWH-Volk verloren und wird statt mit „Haus Israel“ mit „Haus Widerspann“ angesprochen (z. B. 2,5–8; 3,9). Es ist also eine Ablösung von diesem Zustand nötig, eine Rückkehr in den eigentlichen Status als Gottesvolk⁴⁰.

³⁶ Bräunlein, Aktualität, 52.

³⁷ Vgl. Ambos, Heiligtümer, 285; ders., Rites, *passim*.

³⁸ Auch bei Ritualen müssen die drei Phasen nicht in einer einzigen ununterbrochenen Linie aufeinanderfolgen, sondern können sich wiederholen und im Ablauf hin und her springen (s. o.). Ein diskontinuierlicher, von der idealen Form abweichender Ablauf ist umso mehr möglich, da nicht von einem durchkomponierten Ritual im EB ausgegangen wird, sondern von einem Einfluss der Existenz der Phasen in entsprechenden Prozessen.

³⁹ Für die Trennung z. B. räumliche Trennung, Wegbewegen, Herausführen, Abwendung, Ablegen von Altem; für die Angliederung z. B. räumliche Nähe, Hinzubewegen, Hineinführung, Hinwendung; für die Liminalität als Umwandlungsphase innere Veränderungen, Ausrichtung in Bezug auf den künftigen Status.

⁴⁰ Zur Rückkehr in einen verlorenen Status in altorientalischen Ritualen vgl. Ambos, Heiligtümer, 291 (Lit.).

Diese Ablösung drückt sich im göttlichen Gericht aus (Ez 5f.; 8–11), vor allem in den Bewegungen des „Zerstreuens“ des Volkes (5,10.12; 6,8) und des Auszugs der כבוד aus dem Tempel (10,18f.; 11,22f.); außerdem durch die Wegführung ins Exil (12,3) und das Zerstören des Bisherigen (5,1–3.10–12.14; 6,3–7), das für den alten Status oder Zustand steht, der abgelegt werden soll. In diesem Zusammenhang könnten auch Zeichenhandlungen Ezechiels stehen: die „Belagerung“ Jerusalems mit dem Aufstellen einer (trennenden) Eisenplatte (4,3) und das Abscheren der Haare und des Bartes mit anschließender Vernichtung der Haare (5,1–4).

b) Umwandlung: Zieht man van Genneps Erkenntnisse heran, genügt eine Ablösung von der alten Situation nicht, um den neuen (oder erneuerten) Status einzunehmen. Vielmehr geht einer Angliederung an einen erneuerten Zustand eine Umwandlungsphase voraus. Diese Neuformung findet nach dem EB im Exil statt. Hier, im Schwellenraum (Grenz-/Übergangsbereich), erfolgt eine Reinigung und Erneuerung, die auf den neuen Zustand hinführt, ihn aber noch nicht herstellt: Dies wird u. a. im Reinigen mit Wasser (36,25), in der Gabe eines neuen Herzens und Geistes (36,26f.) und in der Neubelebung (37,4–10.11–14) ausgedrückt. Allerdings gibt es auch Überlappungen der Phasen: So wird die Reinigung und Erneuerung in 36,24–28 mit der Sammlung aus den Völkern und dem Bringen ins Land (V. 24.28) verknüpft, das bereits der Angliederungsphase zuzuordnen ist. Wie es bei *rites de passage* häufig der Fall ist, liegt der Raum für die Umwandlung in der Peripherie. Im oben skizzierten Mundwaschungsritual ist dies die „Steppe“ (*šērum*), auch wenn sie nur symbolisch in den Garten am Flussufer „hereingeholt“ wird. Im EB finden sich mehrere Orte, die als Grenzbereich für die Umwandlungsphase in Frage kommen: abgesehen von dem fern des Jerusalemer Tempels befindlichen Aufenthaltsort der Exilierten im Zweistromland sind dies in spezifischer Weise die Ebene (37,1), die Wüste (u. a. 20,10.18.35) und die Völker (u. a. 6,8f.; 20,34f.41f.; 36,24). Auffallend ist, dass in der Phase der Umwandlung in der Peripherie JHWH dennoch gegenwärtig ist, ja sogar kurzzeitig zum „Heiligtum“ wird (Ez 11,16)!⁴¹

c) Angliederung: Erst nach der Umwandlung kann eine Angliederungsphase folgen, die den neuen Status herstellt (bzw. den verlorenen wiederherstellt) und die im EB durch Rückkehr nach Jerusalem, ins Land, durch „Wohnen“ und neue Nähe zu JHWH dargestellt wird: Bereits 37,15–28 dürfte der Angliederungsphase zuzurechnen sein: Die beiden

⁴¹ Temporäre Heiligtümer und rituelle Orte spielen in altorientalischen Ritualen eine wichtige Rolle (vgl. Ambos, *Rites*, 41; ders., *Heiligtümer*); was dies für Ez 11,16 bedeutet, muss an anderer Stelle diskutiert werden.

Hölzer „Juda“ und „Josef/Efraim/Israel“ werden in einer Zeichenhandlung zu einem verbunden (V. 17); die Perikope läuft auf das Wohnen des Volkes im Land und JHWHs in ihrer Mitte hinaus (V. 25–28). In Ez 40–48 werden Stadt und Tempel visionär vorgestellt, die Herrlichkeit JHWHs zieht wieder ins Zentrum (43,2) und auch das Volk wird sich, nun in „reinem“ Zustand, in unmittelbarer Nähe dieses Zentrums befinden.⁴²

Dass die Vorstellung eines Übergangsprozesses und seine Phasen sich im EB wiederfinden, muss nun genauer geprüft werden. Dies wird im Folgenden anhand von Ez 20, in dem sich dieser Prozess vollständig und konzentriert findet, vorgelegt.

3 Das Raumgefüge in Ez 20 als Übergangsprozess

3.1 Aufbau und Raumgefüge von Ez 20

Ez 20 ist ein zentrales Kapitel im Aufbau des EB.⁴³ In einem Geschichtsrückblick wird den „Ältesten“, die sich vor Ezechiel versammelt haben (20,1), das verfehlte Verhalten ihrer Väter dargelegt (20,5–29), das zum Scheitern der Beziehung zu JHWH führte. Das Kapitel gliedert sich in zwei große Teile:⁴⁴ a) V. 5–29: Geschichtsrückblick (Vergangenheit) in mehreren Phasen (V. 5–9: Väter in Ägypten, V. 10–16: Väter in der Wüste, V. 17–26: Söhne in der Wüste, V. 27–29: Väter im Land); b) V. 33–44: Verheißung (Zukunft) eines neuen Exodus und der Zukunft auf dem Boden Israels. Der erste Teil wird gerahmt von V. 1–4.30–32, die sich auf die Gegenwart⁴⁵ beziehen.

Die Struktur enthält eine komplexe Verknüpfung mehrerer zeitlicher Ebenen: Durch die eingefügte Gottesrede (V. 3ff.) gibt es eine Erzählung in der Erzählung und somit mehrere

⁴² Zu Art und Weise dieses neuen Zustandes, der Angliederung und der Verortung des Volkes in Gottesnähe sei auf Untersuchungen zu Ez 40–48 (z. B. Stevenson, Vision; Konkel, Architektur; Kilchör, Gottesdienst) verwiesen.

⁴³ Vgl. Häner, Nachwirken, 228–235; Min, Grundschrift, 251.

⁴⁴ Die Struktur von Ez 20 ist durch Redeeinleitungen bzw. -aufträge und Botenformeln bzw. Gottesspruchformeln (V. 3.5.27.30.33.39) sowie das wiederholte Schema von JHWHs Handeln, Widerspenstigkeit des Volkes und JHWHs Reaktion (V. 5–9; V. 10–16; V. 17–26) geprägt. Vgl. Sedlmeier, Ezechiel, 267–270; ders., Studien; Greenberg, Ezechiel, 411–418; Krüger, Geschichtskonzepte, 234; Min, Grundschrift, 251–256. Zu abweichenden Vorschlägen vgl. v. a. Lust, Traditie; Allen, Structuring. Für weitere Literatur zu Ez 20 sei auf die Kommentare verwiesen.

⁴⁵ Zur Struktur Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft vgl. Krüger, Geschichtskonzepte, 202f.; Sedlmeier, Ezechiel, 268f.

Ebenen von erzählter Zeit und Erzählzeit. Von der Zeit der „Ältesten“ (das „Jetzt“ der Textwelt; V. 1–5.30) blickt die Perikope zurück auf die Zeit der „Väter“ (V. 4–17). Nach der Generation der „Väter“ kommt aber die Generation der „Söhne“ in den Blick (V. 18–26).⁴⁶ Diese Generation ist transparent auf die Zeit der „Ältesten“ (vgl. V. 30) und damit auf die Kulisse des Exils, die durch die Rahmenhandlung aufgebaut wird. Diese wiederum ist transparent auf die Leser/Hörer/innen des EB (das „Jetzt“ der Erzählwelt, aber auch der jeweiligen Rezeptionsgegenwart). Die Darstellung des Geschichtsrückblicks (20,5–29) ist demnach zwar formal auf die Vergangenheit bezogen („Väter“), zielt aber auf die Exilsgegenwart (die „Ältesten“) und damit auf die Leser/Hörer/innen der Botschaft des Propheten bzw. des Prophetenbuchs und damit auf die jeweilige Rezeptionsgemeinschaft.

Der Geschichtsrückblick steckt voller Bewegung (hier ist es das Volk, das sich bewegt, repräsentiert in den Vätern und deren Söhnen) und nennt mehrere Räume, die bedeutend für die erzählten Geschehnisse sind, von Ägypten über die Wüste und die Völker bis zum Land Israels. Das Kapitel fasst außerdem den ganzen oben beschriebenen Übergangsprozess in einer einzelnen Perikope zusammen. Dies geschieht allerdings wie beim Mundwaschungsritual nicht schematisch und linear. Vielmehr können verschiedene Elemente der Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten in mehreren Etappen erfolgen und mehrfach wiederholt werden. So lassen sich in Ez 20 von jeder Phase des Übergangsprozesses mehrere „Anläufe“ beobachten, die zum Teil als gescheitert präsentiert werden. Zugleich ist festzustellen, dass die Phasen sich genau in die Komposition des Kapitels einfügen. Anhaltspunkt ist wiederum die Passung des Dargestellten zu den Charakteristika der drei Phasen, d. h. zu Phänomenen der Trennung, Angliederung oder Liminalität (s. o.).

V. 1–4.30–32:

Die Ältesten kommen in der Gola zu Ezechiel, um JHWH zu befragen. Durch dieses Handeln wird ein Raum eröffnet, indem sich die Ältesten in räumliche Relation zum Propheten (und durch ihn zu JHWH) begeben.

⁴⁶ Die „Väter“ und „Söhne“ in Ez 20 stehen insgesamt für die Vorfahren bzw. Nachkommen des Volkes Israel. Im Folgenden werden die im Text verwendeten maskulinen Begriffe verwendet, da sie zentrale Begriffe im Rahmen des EB und der Hebräischen Bibel darstellen.

V. 5–29:

Auf die ersten Rahmenverse folgt eine Gottesrede (V. 5–29), die das Exodusgeschehen nacherzählt, jedoch als „verkehrten“, gescheiterten Exodus.⁴⁷ Im Bild der *rites de passage* gesprochen: Ablösung, Umwandlung und Angliederung werden für die Väter-Zeit und ihre Herausführung aus Ägypten sowie für die Söhne mehrfach durchlaufen, doch sie bleiben erfolglos, scheitern jedes Mal:

V. 5–9: JHWH verspricht den Vätern in Ägypten, sie aus Ägypten herauszuführen und direkt in das sehr positiv konnotierte Land zu bringen (V. 5f.). Die Bedingung dafür ist, dass die Väter sich von ihren Götzen ablösen sollen (V. 7). Diese Ablösung ist also vom Volk durchzuführen; sie scheitert (V. 8).

V. 10–17: Darauf folgt (nicht die Vernichtung des Volkes, V. 9, sondern) eine von JHWH durchgeführte Ablösung durch die Herausführung aus Ägypten in die Wüste (V. 10). Wie die akkadische „Steppe“ steht die „Wüste“ (מִדְבָּר) für einen liminalen Raum, d. h. einen Raum der Umwandlung. Zum Zwecke der Umwandlung werden den Vätern Rechtsentscheide und Satzungen (אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־מִשְׁפָּטַי) gegeben (V. 11f.); sie sollen damit, so könnte man es ausdeuten, ihre Umwandlung selbst einleiten, indem sie sich daran ausrichten. Auch dies scheitert (V. 13).

V. 18–26: Nun erfolgt der Wechsel zur nächsten Generation (V. 18): Die Söhne sollen sich an die Satzungen und Rechtsentscheide halten (V. 19f.). Auch hier ist die Umwandlung also von Israel selbst durchzuführen; auch dies scheitert (V. 21). Als Reaktion kündigt JHWH an (V. 23), sie unter die Völker zu zerstreuen (פּוּץ hi.) und in die Länder zu versprengen (זָרָה pi.). Diese Verben deuten auf eine weitere Phase der Ablösung hin. Die Ablösung könnte darauf abzielen, dass sich die Söhne vom Weg der Väter lösen. Dadurch kommen die Völker bzw. Länder als liminaler Raum für die Umwandlungsphase in den Blick.

V. 27–29: Damit könnte die Perikope direkt von den „Söhnen“ auf die „Ältesten“ übergehen, die ja durch die Rede vom „Weg eurer Väter“ (הַבְּדָרֶךְ אֲבוֹתֵיכֶם), V. 30) als die Söhne des Geschichtsrückblicks identifiziert werden. V. 27–29 schwenken den Fokus jedoch zurück auf die Väter. Die Väter werden ins Land gebracht, was als Angliederung interpretiert werden kann. Sie nehmen dort jedoch nicht den angestrebten Status als JHWH-Verehrer ein, sondern fallen in den alten Status der Götzenverehrung (wie schon im Land Ägypten) zurück. Die Angliederung scheitert demnach.

⁴⁷ Vgl. z. B. Lust, Parodie; Neuber, Auszug (Lit.).

V. 30–42:

Der Geschichtsrückblick endet an dieser Stelle, die Gottesrede fährt jedoch fort. In V. 30ff. wird das Haus Israel angesprochen (Redeauftrag an Ezechiel: „sag zum Haus Israel“, V. 30), mit der Frage nach dem „Weg eurer Väter“ (V. 30) sind in der Rede-Logik wieder die Söhne im Blick, der Verweis auf die Gottesbefragung (V. 31) führt zugleich zurück auf die Situation in V. 1–4, also die Ältesten. Somit ist die Darstellung zur Rahmenhandlung zurückgekehrt. Durch die Anrede des Hauses Israel (Vokativ, V. 31) und die Frage nach dem „Weg eurer Väter“ (Sprechrichtung zu einem Du, V. 30) werden auch die Leser/Hörer/innen des EB angesprochen, die sich in der Rolle der „Söhne“ befinden.

Den Ältesten, d. h. der Exilsgeneration, wird ein neuer Exodus angekündigt (V. 33f.), in dem sich das beobachtete Übergangsschema noch einmal findet, allerdings in einer neuen Ausprägung. Die Angesprochenen werden aus den Völkern und Ländern gesammelt (קְבִי pi., V. 34). Dies geschieht offenbar wieder zur Ablösung, denn sie wollen „wie die Völker“ sein (וְהָיָה כְּגוֹיִם, V. 32; vgl. V. 5–8: Ablösung von den Götzen Ägyptens), was unterbunden wird. Die Ablösungsbewegung führt in die „Wüste der Völker“ (מִדְבַּר הָעַמִּים, V. 35). Damit kann nicht nur ein Aufenthalt unter den Völkern gemeint sein, denn dort hatten sie sich ja bereits befunden. Es ist also auffällig, dass hier eine Station in der „Wüste der Völker“ eingebaut wird, wie zuvor in der Wüste Ägyptens, an die explizit erinnert wird (מִדְבַּר אֲרָץ, מִצְרַיִם, V. 36). Die „Wüste der Völker“ ist demnach ein besonderer Raum, denn es ist ein liminaler Raum (Schwellenort), in dem endlich die Umwandlung zum erneuerten Status des Gottesvolkes möglich wird: JHWH geht in der Wüste der Völker mit dem Volk ins Gericht (V. 36). Es ist ein Scheidungsgericht (V. 38), denn die Abtrünnigen werden endgültig vom Rest abgesondert: sie werden aus dem „Land, in dem sie als Fremdlinge lebten (מִצְרַיִם מְגוּרֵיהֶם),“ herausgeführt, aber nicht auf den Ackerboden Israels (אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל) kommen – wohin sie gelangen, wird nicht genannt, sie haben keinen Status und keinen Ort mehr (vgl. Ez 13,9), sondern verlieren sich in der Ortlosigkeit. Da sie sich an die Völker assimiliert haben (V. 32), verschwinden sie spurlos.

Die anderen gehen unter dem Stab hindurch in die „Verpflichtung des Bundes“ (בְּמִסְרַת, הַבְּרִית, V. 37) – der Begriff bleibt rätselhaft:⁴⁸ Ist damit eine Angliederung angedacht? Diese wird jedenfalls in V. 40–42 beschrieben: Im Land wird das Haus Israel Opfer bringen und JHWH wird sie gnädig annehmen. Nach dem mehrfachen Scheitern von Ablösung, Umwandlung und Angliederung im Rückblick auf die Geschichte gelingt der

⁴⁸ Vgl. bes. Greenberg, Ezechiel, 435f.

Prozess endlich – nicht mehr in einer vom Volk selbst durchgeführten Umwandlung, sondern im Gerichtshandeln JHWHs.

3.2 Räume in Ez 20

Mit den vorangegangenen Ausführungen wurde v. a. die Bedeutung der *Bewegungen* in Ez 20 für den Übergangsprozess deutlich gemacht. Im Folgenden werden die wichtigsten *Räume* in Ez 20 zusammengefasst.

Vor Ezechiel:

Die Ältesten kommen zu Ezechiel, wahrscheinlich in sein Haus (vgl. 8,1), und nehmen vor ihm Platz, um JHWH zu befragen (V. 1). Es wird also durch die Positionierung der Personen und ihre Beziehungen ein Raum „eröffnet“, der eigentlich ein Raum der Begegnung und Gottesbefragung sein soll. Das weckt Erwartungen; es ist offen, was geschieht – doch das Anliegen der Ältesten erfährt sogleich Ablehnung, Gericht wird angekündigt. Es wird also bereits angedeutet, dass sich die Ältesten von den Gräueln ihrer Väter (חֹעֲבַת אֲבוֹתָם; V. 4), deren Weg und deren Götzen (הַבְּדִרְךָ אֲבוֹתֵיכֶם bzw. שִׁשְׁקוּצֵיהֶם; V. 30) ablösen müssen.

Das Land Ägypten:

Dann erst beginnt der „Raum“ der Väter-Geschichte: Die Väter werden „im Lande Ägypten“ (בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם) angesprochen. „Ägypten“ ist hier aber nicht als die übliche Chiffre („Sklavenhaus“) vertreten, sondern erscheint zunächst heilvoll, denn es ist ein Raum der Offenbarung und der Erwählung durch JHWH (V. 5f.). Zugleich aber ist Ägypten Raum des Götzendienstes (V. 7); es steht damit für den „vorexilischen“ Zustand des Hauses Israel, das sich von JHWH abgewendet hat. Von diesem Zustand der Götzenverehrung sollen die Väter in einem Übergangsprozess gelöst und in einen Zustand der JHWH-Verehrung bzw. (im EB:) der JHWH-Erkenntnis (V. 38.44) geführt werden.

Das (verheißene) Land:

Dieser neue Zustand findet seinen Ausdruck in der Symbolik des „Landes“ (אֶרֶץ, V. 6.15.28.42; אֶרֶץ מִתְּשׁוּבָה, V. 38), in das die Väter geführt werden sollen.⁴⁹ Dieses Land ist als theologische Größe zu verstehen⁵⁰ und extrem positiv attribuiert (von JHWH erkundet, von Milch und Honig fließend, Schmuckstück, V. 6.15); es ist Raum der Nähe zu JHWH (vgl. 37,25–28), Zielpunkt und Sehnsuchtsort.⁵¹ Die äußerst positive Beschreibung lässt befürchten, dass es ein unerreichbares Ideal ist. Es kann als impliziter Gegensatz zu „Ägypten“ gesehen werden, das gar nicht attribuiert wird. Nur kurz hingewiesen sei darauf, dass das Land in V. 27–29 Ort eines gescheiterten Angliederungsversuchs ist.

Völker und Länder:

Ein wichtiger „Nebenschauplatz“ sind die Völker (und Länder; V. 9.14.22f.), als in deren Mitte befindlich die Väter, später auch die Söhne, und das ganze dramatische Geschehen gedacht werden. Das Motiv von „Israel inmitten der Völker“ zieht sich durchs EB, beginnend mit 5,5ff. Die Völker sind im EB der Resonanzraum der Geschehnisse. Vor ihnen muss sich das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk bewähren.⁵² In diesem Sinne sind sie auch in Ez 20 zu verstehen: der Name JHWHs darf nicht durch einen Fehlschlag entweiht werden. Die Völker sind zugleich transparent auf die Exils- bzw. Diaspora-Situation der Adressat/innen des EB, denn diese befinden sich „inmitten der Völker“.

Es bleibt aber nicht dabei, dass die Völker nur Bühne für das Geschehen sind, denn in V. 23 erhält dieser Raum eine andere Rolle, als Israel unter die Völker und in die Länder versprengt wird. Eine Zerstreung der Söhne unter die Völker wird in V. 23 angekündigt, aber im Rahmen des Geschichtsrückblicks nicht vollzogen. Doch der Wechsel der Perspektive zurück auf die Ältesten in der Gola (V. 30ff.) verweist indirekt auf das Exil als Ergebnis der angekündigten Zerstreung. Die Verben „zerstreuen“ (פִּיץ hi.) und „versprengen“ (פִּיץ pi.) deuten im Schema der *rites de passages* auf einen Ablösungsprozess, der vom unreinen, schuldbeladenen Zustand der Widerspenstigkeit gegen JHWH (V. 21) in einen liminalen Raum führt. Doch dort droht eine Angleichung an die Völker stattzufinden, denn Israel (jetzt im Rahmen: die Ältesten) sagt: „Wir wollen wie die Völker sein [...], um Holz und Stein zu dienen“ (V. 32). Dadurch werden die „Völker“

⁴⁹ Zur Bedeutung des Landes im EB vgl. Pikor, Land; Min, Grundschrift, 279–284.

⁵⁰ Vgl. Min, Grundschrift 283.

⁵¹ Vgl. die Traditionen der Tora und des DtrG (Min, Grundschrift, 280).

⁵² Vgl. Sedlmeier, Ezechiel, 61.113f.; Aßmann, Land.

und „Länder“ zu einem negativen Raum, der einen Effekt hat, der nicht wünschenswert erscheint.

Die Wüste:

Da die Ablösung vom Zustand der Götzenverehrung im Land Ägypten nicht erfolgreich war, werden die Väter in die Wüste (מִדְבָּר) hinausgeführt (V. 10). Die Wüste kann als liminaler Raum (Schwellenraum) gelten. Als lebensfeindlicher Raum ist die Wüste symbolisch mit dem Tod verbunden und kann Züge des Chaotischen tragen und als Aufenthaltsraum von Dämonen gelten. Sie dürfte dem akkadischen *šērum* entsprechen, das im Mundwaschungsritual als Schwellenraum auftritt. מִדְבָּר und *šērum* eignen sich, da sie nicht kultiviert sind und daher einen offenen Raum darstellen, um die Ambiguität und Unbestimmtheit der Schwellenphase zu symbolisieren. So wie die „Steppe“ für Reinigungsrituale geeignet ist,⁵³ steht die Wüste in Ez 20 für einen Ort, an dem Israel von seinen Unreinheiten gereinigt werden kann.

Die Wüste ist auch in Dtn 8 ambivalent, denn es ist der Raum der Ermahnung und Erprobung des Volkes (V. 2.16), der Pädagogik zum Halten der Gebote (V. 5f.), zugleich aber der dahinterstehenden Liebe und Zuwendung JHWHs zu seinem Volk. Die negativen Erfahrungen in der Wüste, z. B. Hunger (V. 8), sind Ausdruck dieser Liebe, die „große und Ehrfurcht gebietende Wüste“ (V. 15) ist transparent auf die bewahrende (V. 4.15f.) und vernichtende Macht JHWHs.⁵⁴ Auch in den anderen Büchern des Pentateuch kommt diese ambivalente Erfahrung der Wüste zum Ausdruck.⁵⁵

In Ez 20 ist die Wüste ebenfalls ein Raum der „Unterrichtung“, denn JHWH gibt den Vätern dort seine „Satzungen und Rechtsentscheide“, die zum Leben führen sollen, und seine Sabbate, die ein Zeichen sein sollen (V. 11f.).⁵⁶ Die Gesetze und Sabbate sind offenbar das Mittel für die Erneuerung und Umwandlung des Volkes. Sie werden zwar von JHWH gegeben, müssen jedoch vom Volk angenommen und befolgt werden. In diesem Sinne ist es für die Erneuerung selbst „zuständig“, was aber nicht gelingt. Daher ist die

⁵³ Vgl. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 48.125; Janowski, *Sühne*, 51 Anm. 122.

⁵⁴ Vgl. Geiger, *Gottesräume*, 196.

⁵⁵ Vgl. Geiger, *Gottesräume*, 196–198.

⁵⁶ Min (*Grundschrift*, 285–289) versteht die Wüste als symbolischen Ort der Siedlungsperiode, die sonst mit dem Land (Palästina) verbunden ist, deutet sie jedoch zugleich als „Zwischenzeit“ zwischen Ägypten und dem verheißenen Land. Dadurch treten interessante Aspekte zutage, es entsteht jedoch m. E. eine Unschärfe hinsichtlich der Zuordnung historischer und symbolischer Besiedlung des Landes (ähnlich ebd., 289). Während Min Wüste als Raum bleibenden Ungehorsams erklärt (ebd., 289; 304), wird sie hier primär als Raum der Neuformung des Volkes verstanden, der *auch* Raum des Ungehorsams ist (V. 13.21).

Wüste auch Raum der Widerspenstigkeit der Väter (V. 13), so dass die Umwandlung der Väter im liminalen Raum der Wüste scheitert (V. 10–17). Das gleiche gilt für die zweite Generation, die Söhne (V. 18–24), so dass auch diese versuchte Umwandlung scheitert.

Dass die Wüste im AT transitionalen Charakter besitzt, hat bereits S. Talmon für Hos und Jer beobachtet.⁵⁷ Er betont ferner die temporale Prägung dieser Zwischenphase.⁵⁸ Dem Urteil, sie habe damit nur „derivativen Eigenwert“⁵⁹, widerspricht die Bedeutung, die sie im Rahmen des Übergangsprozesses in Ez 20 innehat. Zudem erklärt sich die meist positive Wahrnehmung des Exils im Bild der Wüste. Dass sie aber kein „angestrebte[s] Zukunftsziel[...]“ oder das „eschatologische Endstadium der Geschichte“⁶⁰ repräsentieren kann, wird ebenfalls deutlich.

Die Wüste der Völker:

Nun ist aber der Raum, in dem die Umwandlung erfolgreich ist, erst die „Wüste der Völker“ mit dem Gericht „von Angesicht zu Angesicht“ (פְּנִיִּם אֶל־פְּנִיִּים, V. 34f.). In diesem Gericht ist nun JHWH tätig, erst sein direktes Handeln lässt die Umwandlung und anschließende Angliederung gelingen.⁶¹ Die „Wüste der Völker“ steht in engem Verhältnis zur Wüste in V. 10⁶² und vereint damit die Aspekte der Völker/Länder: Sowohl die Wüste als auch die Völker/Länder hatten transitionalen Charakter. Dieser war für die Völker/Länder allerdings negativ ausgefallen und wird nun durch den ambivalenten, aber letztlich positiven Charakter der Wüste ergänzt. Aus dem liminalen Raum der Völker muss der Weg über den liminalen Raum der „*Wüste* der Völker“ gehen, um den Übergangsprozess erfolgreich abzuschließen.

Dass es sich um die Wüste *der Völker* handelt, schafft außerdem wiederum einen Bezug auf das Exil bzw. die Diaspora. Die „Wüste der Völker“ ist aber nicht einfach mit dem Aufenthalt in Exil oder Diaspora gleichzusetzen, sondern ein transitionaler Raum, der aus der Exils- oder Diaspora-Existenz herausführt.

⁵⁷ Vgl. Talmon, Desert Motif, 50.

⁵⁸ Vgl. Talmon 1984, 685.

⁵⁹ Talmon, מְדָבָר, 686.

⁶⁰ Talmon, מְדָבָר, 687.

⁶¹ Das erinnert an den Unterschied zwischen dem Heilsimperativ Ez 18,31 „Schafft euch ein neues Herz!“ und dem Heilsindikativ Ez 36,26 „Ich gebe euch ein neues Herz.“ Zur Transformation in Ez 20 vgl. ferner Krüger, Geschichtskonzepte, 269–271.

⁶² Vgl. Pikor, Land, 10.75.

4 Ertrag

Der survey-artige Durchgang durch das EB und durch Ez 20 ergab, dass die Charakteristika der drei Phasen von Übergangsprozessen nach Art der *rites de passage* in den Texten identifiziert werden können. Damit kann die Vorstellung eines Übergangsprozesses mit einer Phase der Liminalität hermeneutisch für das Verständnis des EB herangezogen werden. Freilich blieben viele Fragen offen und die Analyse muss sowohl für Ez 20, als auch für das EB als Ganzes weitergeführt und differenziert werden. Insbesondere muss die genauere Ausgestaltung der drei Phasen, ihrer Aspekte und der beteiligten Räume (z. B. יְשׂרָאֵל, Jerusalem, Tempel)⁶³ im Rahmen des EB herausgearbeitet werden. Das betrifft insbesondere den Zusammenhang zum Geschichtskonzept des EB⁶⁴ und zum narrativen Gesamtduktus des Buches.⁶⁵ Interessant ist zudem, welche der o. g. Qualitäten der liminalen Phase für die Darstellung des Exils aufgegriffen werden: Wie stellt sich z. B. der Verlust der alten Ordnung und des alten Status sowie der Aufbau neuer Strukturen für die jeweiligen Akteure (Volk, Fürsten, Priester, JHWH etc.) dar? Gibt es im EB die Vorstellung einer *Communitas* als Übergangsgesellschaft hin zur neuen, in Ez 40–48 präsentierten Ordnung? Wie verhält sich dabei die Rede von der Orientierung an Gottes Satzungen (Ez 20,11f.19f.; vgl. Ez 18,30–32), göttlichem Gericht (Ez 20,36f.) und gottgewirkter Neuschöpfung (Ez 36,25–27; 37,4–10) zueinander, die jeweils Umwandlungsphasen darstellen? All dies kann nur unter Einbezug des ganzen EB ermittelt werden.

Doch bereits jetzt sind durch die Betrachtung des EB und von Ez 20 vor dem Schema der *rites de passage* Erkenntnisse gewonnen. Dazu drei Gedanken:

a) Das Periphere wird als *notwendig* erachtet, denn es ist unerlässlicher Teil des Übergangs. Das Exil ist weder „Unfall“, noch bloßer „Warteraum“. Im Rahmen des EB erklärt die Bedeutung der Umwandlungsphase, warum nur die ins Land kommen und am Heil partizipieren, die durch das Exil gehen, während die in Jerusalem Verbliebenen daran nicht teilhaben.

⁶³ Vgl. z. B. Pikor, Land; Min, Grundschrift, 279–284.

⁶⁴ Vgl. Krüger, Geschichtskonzepte; Min, Grundschrift, 279–317.

⁶⁵ Vgl. z. B. Häner, Nachwirken.

b) Die „Wüste“ wird nicht nur als Bereich des Chaos und des Todes wahrgenommen, sondern als liminaler Raum, an dem eine Reinigung und Neuschaffung stattfinden kann. Es braucht also erst den „passenden“ Raum, in dem Trennung und Umwandlung möglich ist.

c) Der Übergang ist durch die Anklänge an *rites des passage* nicht nur *spatial*, sondern auch *temporal* bestimmt. Ez 20 reiht mehrere „Kairos“-Zeiten nebeneinander. Auch die Verbindung von Zeiten und Räumen im EB zu untersuchen ist ein Desiderat, das erst in einem künftigen Beitrag eingelöst werden kann.

Literatur

- Allen, Leslie C., The Structuring of Ezekiel's Revisionist History Lesson (Ezekiel 20:3-31), in: CBQ 54 (1992) 448–462.
- Ambos, Claus: Rites of Passage in Ancient Mesopotamia: Changing Status by Moving Through Space: *bīt rimki* and the Ritual of the Substitute King, in: Ambos, Claus; Verderame, Lorenzo (Hg.): Approaching Rituals in Ancient Cultures (RSO N.S. 86 Suppl. 2). Pisa 2013, 39–54.
- Ambos, Claus: Heiligtümer aus Mehl und Rohr: Zur rituellen Konstruktion des Raumes im Alten Orient. In: Schmidt-Hofner, Sebastian; Ambos, Claus; Eich, Peter (Hg.): Raum-Ordnung. Raum und soziopolitische Ordnungen im Altertum (Akademiekonferenzen 18). Heidelberg 2016, 283–299.
- Aßmann, Cornelia, Das Land und die Beziehung: Israel – JHWH – Völker, in: ThG 61 (2018) 262–272.
- Bail, Ulrike, "Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort". Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament. Gütersloh 2004.
- Ballhorn, Egbert, Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua (BBB 162). Göttingen 2011.
- Berlejung, Angelika: Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162). Göttingen 1998.
- Berlejung, Angelika: Geheimnis und Ereignis. Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien. In: JBTh 13 (1999), 109–143.
- Bräunlein, Peter J.: Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen). Wiesbaden 2012.
- Cohn, Robert L.: The Shape of Sacred Space. Four Biblical Studies (Studies in Religion 23). Chico, CA 1981.
- Geiger, Michaela: Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium (BWANT 183). Stuttgart 2010.
- George, Mark K., Israel's Tabernacle as Social Space (SBL Ancient Israel and its Literature 2). Atlanta, GA 2009.
- Greenberg, Mosche: Ezechiel 1–20 (HThK.AT). Freiburg i.Br. 2001.
- Häner, Tobias: Bleibendes Nachwirken des Exils. Eine Untersuchung zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches (HBS 78). Freiburg i.Br. 2014.

- Hossfeld, Frank-Lothar/Steiner, Till Magnus, Problems and Prospects in Psalter Studies, in: Gillingham, Susan (Hg.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms. Conflict and Convergence*. Oxford 2013, 240–258.
- Janowski, Bernd, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55). Neukirchen-Vluyn 1982.
- Janowski, Bernd, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Keel, Othmar/Zenger, Erich (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191)*. Freiburg i.Br. 2002, 24-68.
- Janowski, Bernd, „Bis an den Himmel reicht deine Güte“ (Ps 36,6). Zum Thema „Gott und Raum“ in den Psalmen, in: Berges, Ulrich u. a. (Hg.), *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen. Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld (BBB 189)*. Bonn 2019, 175–220.
- Kilchör, Benjamin: *Wiederhergestellter Gottesdienst. Eine Deutung der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) am Beispiel der Aufgaben der Priester und Leviten (HBS 95)*. Freiburg i.Br. 2020.
- Konkel, Michael: *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48) (BBB 129)*. Berlin 2001.
- Krüger, Thomas: *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch (BZAW 180)*. Berlin 1989.
- Löw, Martina, *Raumsoziologie*. Frankfurt a.M. 2017.
- Lust, Johan, Ez., XX, 4-26 Une Parodie de l’Histoire Religieuse d’Israel, in: *ETL* 43 (1967) 488–527.
- Lust, Johan, *Traditie, Redactie en Kerygma bij Ezechiel: Een Analyse van Ez., XX, 1-26*, Brüssel 1969.
- Maier, Christl M., *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*. Minneapolis, MN 2008.
- Maul, Stefan M., *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi) (Baghdader Forschungen 18)*. Mainz 1994.
- Maul, Stefan M.: *Das Haus des Götterkönigs. Gedanken zur Konzeption überregionaler Heiligtümer im Alten Orient*. In: Kaniuth, Kai (Hg.): *Tempel im Alten Orient (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7)*. Wiesbaden 2013, 311–324.
- Mays, Harold M.: *The End of Rites of Passage and a Start with Ritual Syntax in Ancient Egypt*. In: Ambos, Claus / Verderame, Lorenzo (Hg.): *Approaching Rituals in Ancient Cultures (RSO N.S. 86 Suppl. 2)*. Pisa 2013, 165–186.
- Min, Yoo Hong: *Die Grundschrift des Ezechielbuches und ihre Botschaft (FAT.2/81)*. Tübingen 2015.
- Neuber, Carolin: *Auszug in die Wüste des Gerichts. Transformation des Exodusmotivs in Ez 20*, in: dies. (Hg.), *Der immer neue Exodus. Aneignungen und Transformationen des Exodusmotivs (SBS 242)*. Stuttgart 2018, 61–81.
- Niditch, Susan: *Chaos to Cosmos. Studies in Biblical Patterns of Creation (Scholars Press studies in the humanities 6)*. Chico, CA 1985.
- Pikor, Wojciech: *The Land of Israel in the Book of Ezekiel (Library of Hebrew Bible/Old Testament studies 667)*. New York, NY 2018.
- Pongratz-Leisten, Beate: *Ina Šulmi Īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der "akītu"-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr (Baghdader Forschungen 16)*. Mainz 1994.
- Ruwe, Andreas: *Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8-11*. In: Ego, Beate u. a. (Hg.): *Gemeinde ohne Tempel. Community without temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten*

- Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118). Tübingen 1999, 3–18.
- Sedlmeier, Franz: Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20 (SBB 21). Stuttgart 1990.
- Sedlmeier, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24 (NSK.AT, 21/1). Stuttgart 2002.
- Selz, Gebhard J.: Raum, Raumordnung und sozio-politische Identitäten im frühen Mesopotamien. In: Schmidt-Hofner, Sebastian; Ambos, Claus; Eich, Peter (Hg.): Raum-Ordnung. Raum und soziopolitische Ordnungen im Altertum (Akademiekonferenzen 18). Heidelberg 2016, 301–324.
- Steiner, Till Magnus: „God is in the midst of the city“. Temple and City in Ps 46, in: J. Flebbe (Hg.): Holy Places in Biblical and Extrabiblical Traditions. Proceedings of the Bonn-Leiden-Oxford Colloquium on Biblical Studies (BBB 179). Göttingen 2016, 95–124.
- Stevenson, Kalinda Rose: Vision of Transformation. The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40–48 (SBL.DS 154). Atlanta, GA 1996.
- Strecker, Christian: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive (FRLANT 185). Göttingen 1999.
- Strine, Casey A.: Imitation, Subversion, and Transformation of the Mesopotamian *Mīs Pî* Ritual in the Book of Ezekiel's Depiction of Holy Space. In: Jochen Flebbe (Hg.): Holy Places in Biblical and Extrabiblical Traditions. Proceedings of the Bonn-Leiden-Oxford Colloquium on Biblical Studies (BBB 179). Göttingen 2016, 65–78.
- Talmon, Shemarjahu: The „Desert Motif“ in the Bible and in Qumran Literature. In: Altmann, Alexander (Hg.): Biblical Motifs. Origins and Transformations (STLI 3). Cambridge, MA 1966, 31–63.
- Talmon, Shemarjahu: Art. מִדְבָּר, in: ThWAT IV (1984) 660–695.
- Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a.M. 2005.
- van Gennep, Arnold: Übergangsriten (Les rites de passages). Frankfurt a.M. 1986.
- Walker, Christopher/Dick, Michael Brennan: The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian *Mīs Pî* Ritual (State archives of Assyria literary texts 1). Helsinki 2001.