

Christian Frevel

Du sollst dir kein Bildnis machen! – Und wenn doch?

Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels¹

»Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuch der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist u.s.w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit anderen verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt«².

1. Die Macht der Bilder. Zur Aktualität des Themas

Von den 613 Geboten der Tora gehört das Bilderverbot ohne Zweifel zu denen mit der breitesten Rezeption. Unmittelbar fallen einem Stichworte wie Bilderstreit und Bilderkonzil oder auch Mediengesellschaft und Darstellungsverzicht ein. In der Moderne hat die Rezeption des biblischen Bilderverbotes neben theologischen auch philosophische, kultur-, kunst- und medientheoretische Aspekte entwickelt. Die unübersehbare Macht der Bilder lädt zu immer neuen Reflexionen über das Bilderverbot ein. Die Relevanz beginnt bei der Vateranrede im Gebet und endet keinesfalls bei der Frage der Gestaltung von Kirchenräumen. Die Wirkung und Bedeutung des Verbotes braucht also nicht unterstrichen zu werden, und die Wirkung verstärkt die Frage nach den Ursprüngen.

Aus der Bilderproblematik habe ich bewußt keine Einzeltextexegese, sondern einen eher bibeltheologischen Zugang gewählt. Auch bei den ausgewählten Darstellungen geht es ebensowenig um eine erneute Dokumentation der relevanten Funde wie um eine ikonographische Detaildiskussion der in Frage kommenden Bilder. Es geht mir um Linien, die exegetische Detailarbeit und fachwissenschaftliche Diskussion des ikonographischen Befundes bleibt dabei bewußt im Hintergrund.

²⁴ M. Barasch: Das Gottesbild. Studien zur Darstellung des Unsichtbaren, München 1998, 38.

¹ Die folgenden Ausführungen gehen auf Gastvorträge an den Universitäten Köln (9.4.1999) und Augsburg (7.6.1999) zurück. Der Vortragsstil wurde weitestgehend beibehalten.

² I. Kant: Kritik der Urteilskraft, B 125, in: Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 5, Darmstadt 1966, 365.

Das biblische Bilderverbot, das als Kultbild- und nicht als Kunstbildverbot aufzufassen ist, wird derzeit mit ausgesprochen konträren Positionen in der alttestamentlichen Wissenschaft diskutiert. Kaum umstritten ist die Feststellung, daß die Textgestalt des Bilderverbotes nicht in die Frühzeit der literarischen Überlieferung gehört, sondern besonders das dekalogische Bilderverbot frühestens exilisch formuliert worden ist. War das bisher kaum als Problem angesehen worden, so findet jedoch die das jüngere Alter dieses wichtigen Verbotes kompensierende Annahme, der Sache nach sei das Bilderverbot mit den Ursprüngen Israels zu verbinden, immer weniger Vertreter. Weder trägt mehr die Herleitung aus der nomadischen Vergangenheit Israels noch die aus einer diametralen Differenz zu der Bilderwelt Kanaans heraus entwickelte Hypothese. Kurz: Die bisherigen Herleitungsmodelle sind allesamt zerbrochen und ein Konsens für Sinn und Herkunft des Bilderverbotes scheint derzeit nicht in Sicht. Den Stand der Suchbewegungen faßt Oswald Loretz zusammen:

»In der neueren Diskussion um das Fremdgötter- und Bilderverbot treten Aspekte, die lange Zeit im Vordergrund standen und als Beweggründe für das Bilderverbot angenommen worden sind, zurück. Das Forschungsinteresse richtet sich nicht mehr auf die Ablehnung des Gottesbilds in Israel als Ausdruck primitiver Bilderscheu oder einer besonderen Begabung der Israeliten zum Hören, als ein Ausdruck besonderer Geistigkeit der Gottesvorstellung, als Auswirkung einer schrecklichen Gottesvorstellung, als Folge der Eifersucht Jahwes auf kanaanäische Götter, als Auswirkung der Kulturarmut der Wüstenzeit oder der Luxusfeindlichkeit der prophetisch-levitischen Kreise, als Abhängigkeit der Jahwereligion von der bilderlosen Verehrung eines ursemitischen Hauptgottes. Auch der These, das Bilderverbot habe sich ursprünglich auf Jahwebilder bezogen, wird die Befürwortung verweigert«³.

Angesichts dessen ist es um so bedauerlicher, daß in den beiden Jahrbüchern, die sich jüngst der Bilderproblematik zuwenden, dem Jahrbuch für politische und dem für biblische Theologie⁴, jeweils exegetische Blicke auf das biblische Bilderverbot *fehlen*. Ohne den Anspruch, diese Lücke schließen zu wollen, möchte ich auf dem Stand der Diskussion einige Aspekte herausstellen, die mir für eine exegetische Position zum Bilderverbot unverzichtbar scheinen. Dabei geht es mir lediglich um Akzentsetzungen.

³ O. Loretz: Das »Ahnen- und Götterstatuenverbot« im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes. Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen, in: Ein Gott allein?, hg. von W. Dietrich u. M. Klopfenstein (OBO 139), Fribourg, Göttingen 1994, [491–527] 494f.

⁴ I. Baldermann (Hg.): Die Macht der Bilder (JBTh 13), Neukirchen-Vluyn 1998 [1999] und M. Rainer / H. Janßen (Hg.): Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Altenberge 1997.

2. Die Flut der Bilder. Die Archäologie verschärft die Bilderfrage

Immer wieder und immer neu wird die Diskussion um das Bilderverbot und um Bilder im Kult Israels durch neue Funde »angeheizt«. Erinnert sei nur an die heftige Diskussion um die Darstellungen auf den Vorratskrügen von *Kuntilet* (»Ağrūd (Abb. 1a)⁵, oder, weniger umstritten, aber kaum weniger bedeutsam, zuletzt die Stele aus dem Torbereich von Bet-Saida (Abb. 1c)⁶. Daß es »Bilder in Israel« gegeben hat, ist inzwischen eine Binsenweisheit, nach wie vor diskutiert wird dagegen der *Stellenwert*, der der Bildverehrung in der israelitisch-judäischen Religion von der Entstehung Israels bis zum Exil zukommt. In den letzten Jahrzehnten ist das archäologisch-ikonographische Bildmaterial stetig angewachsen⁷ und vor allem durch die Göttinnendiskussion deutlicher ins Be-

⁵ Vgl. zur Diskussion C. Frevel: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94/1+2), Weinheim 1995, 869–880, zuletzt C. Uehlinger: Ein Bild JHWHs und seiner Aschera?, Welt und Umwelt der Bibel 4 (1999/1), 54 (s. auch unten den Abschnitt 3.: Zur neueren Diskussion um YHWH-Bilder).

⁶ Die im Torbereich von Betsaida (et-Tell) am Nordende des Sees Gennesaret im Juni 1997 gefundene, etwas über 1m (115 x 59 x 31cm) große ikonische Stele aus Basalt stellt einen Rinderkopf auf einem anthropomorph wirkenden Gestell dar, so daß der Eindruck einer bewaffneten Stiergottheit entsteht. Ob die ins 9./8. Jh. zu datierende Stele einen lunar konnotierten Wettergott oder einen kriegerischen Mondgott darstellt, ob der Kultplatz nur von Aramäern oder nicht auch von Nordisraeliten genutzt wurde, bleibt unklar. Zur Diskussion um die Stele vgl. M. Bernett u. O. Keel: Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell) (OBO 161), Fribourg, Göttingen 1998. Zur Anlage und der Frage von Torheiligtümern auch T.H. Blomquist: Gates and Gods. Cult in the City Gates of Iron Age Palestine. An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources (CB. OT 46), Stockholm 1999, 49–53.

⁷ Einen Überblick über den ikonographischen Befund geben S. Schroer: In Israel gab es Bilder. Nachrichten darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Fribourg, Göttingen 1987; A. Berlejung: Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162), Fribourg, Göttingen 1998; C. Uehlinger: Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yaweh's Cult Images, in: The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism and the Rise of a Book Religion in Israel and the Ancient Near East, hg. von K. van der Toorn (CBETH 21), Leuven 1997, 97–155; Ders.: Artikel Bilderkult, RGG⁴, Bd. 1, 1998, 1562–1574 und vor allem O. Keel u. C. Uehlinger: Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener Quellen (QD 134), Freiburg, Basel, Wien 4. Auflage 1998 (= GGG⁴). Vgl. zur jüngeren Diskussion um das Bilderverbot neben den genannten Arbeiten: J. Assmann: In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike, in: Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur (FS D. Ritschl), hg. von R. Bernhardt u. U. Link-Wieczorek, Göttingen 1999, 73–88; C. Dohmen: Vom Gottesbild zum Menschenbild. Aspekte der innerbiblischen Dynamik des Bilderverbotes, LebZeug 50 (1995), 245–252; Ders.: »Nicht sieht mich der Mensch und lebt« (Ex 33,20). Aspekte der Gottesschau im Alten Testament, in: JBTh 13 (Anm. 4), 31–51; T.N.D. Mettinger: Aniconism – a West Semitic Context for the Israelite Phenomenon, in: Dietrich u. Klopfenstein: Ein Gott allein? (Anm. 3),

wußtsein gerückt⁸. Es wird immer plausibler, die Vielzahl der Funde nicht als Entgleisungen einer Volksfrömmigkeit oder als Spartenphänomen im Bereich des privaten Kultes zu deuten⁹, sondern als Ausdruck eines begrenzten Polytheismus in vorexilischer Zeit.

Für den Stand der Forschung sind folgende Umriss festzuhalten¹⁰: Die aus Ausgrabungen oder aus dem Antikenhandel stammenden Bilder umfassen Stelen, Statuen, Statuetten, Plaketten, Amulette und Siegeldarstellungen sowie Wandmalereien. Bildträger sind Stein, Kalkverputz, Holz, Terrakotta und Metall. Die Bilder umfassen das gesamte Repertoire von gegenständlichen bis hin zu anthropomorphen und theriomorphen Darstellungen.

Da sich das Bilderverbot ausschließlich auf Kultbilder bezieht, sind kultisch relevante von anderen Darstellungen zu unterscheiden. Zu ersteren gehören vor allem eine Stierdarstellung aus einem offenen »Heiligtum« des samaritanischen

159–178; Ders.: No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context (CB. OT 42), Stockholm 1995 (dazu C. Uehlinger: Westsemitic Aniconism in Context, *Bibl* 77 [1996], 540–549); T.N.D. Mettinger: The Roots of Aniconism: An Israelite Phenomenon in Comparative Perspective, in: Congress Volume Cambridge 1995 (VTS 66), hg. von J. Emerton, Leiden u.a. 1997, 219–233; W. Oelmueller: Die Macht der Bilder und die Grenzen von Bilderverboten. Das biblische Bilderverbot philosophisch betrachtet, *Orientalia* 62 (1998), 162–167; J. van Oorschot: Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes? Bilder und Bilderverbot im alten Israel, *ZThK* 96 (1999), 299–319; R. Rendtorff: Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?, in: Bernhardt u. Link-Wieczorek: Metapher (Anm. 7), 54–65; B.B. Schmidt: The Aniconic Tradition. On Reading Images and Viewing Texts, in: *The Triumph of Elohim. From Yahwism to Judaism* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 13), hg. von D. Edelman, Kampen 1995, 75–105; C. Uehlinger: Vom Bilderkult zum Bilderverbot, *Welt und Umwelt der Bibel* 4 (1999/1), 45–53.

⁸ Vgl. zur Göttinnendiskussion neben GGG⁴ (in Auswahl): Frevel: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (Anm. 5); R. Jost: Männer und die Himmelskönigin. Studien zu Jer 7,18+19 und 44,15–23, Gütersloh 1995; S. Wiggins: A Reassessment of »Asherah«. A study according to the textual sources of the first two millennia B.C.E. (AOAT 235), Kevelaer 1993; M.T. Wacker: Göttinnenverehrung im Alten Israel, *Welt und Umwelt der Bibel* 11 (1999), 8–10 und jetzt J.M. Hadley: The cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess (University of Cambridge oriental publication 57), Cambridge 2000.

⁹ Vgl. dazu zuletzt O. Kaiser: Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des AT 2, Göttingen 1998, 172: »Entscheidend ist jedenfalls, daß die anikonische Gottesverehrung keine durch die Deuteronomiker und Deuteronomisten eingeführte Neuerung darstellt, sondern als solche das in Israel Übliche gewesen ist. ... Das Neue ist nicht die Bildlosigkeit, sondern der deuteronomische ... Ikonoklasmus. ... Die in der Tat gefundenen Horte mit Terrakottafigurinen männlichen und weiblichen Geschlechts befinden sich sämtlich außerhalb der offiziellen Heiligtümer und können als Zeugnisse der weiterhin kanaänisch beeinflussten Volksreligion betrachtet werden.«

¹⁰ Ausdrücklich sei betont, daß im folgenden versucht wird, den Befund für unsere Zwecke zu systematisieren und zusammenzufassen, und jeweils nur ausgewählte Beispiele angeführt werden.

Berglandes (Abb. 1b)¹¹, eine Reihe von Bronzedarstellungen schreitend-schlagender oder thronender Götter (Abb. 2a–d)¹², diverse Kultständer, die z.T. in Verbindung mit einem Göttingenkult gesehen werden können (Abb. 2e, 3 und 4c), sowie eine Vielzahl von Plaketten und Statuetten, hauptsächlich mit Darstellungen von Göttinnen (Abb. 4a, 4b und 4d)¹³. Es ist nicht möglich, diese Darstellungen bestimmten Gottheiten zuzuordnen und so auf archäologisch ikonographischer Basis ein Pantheon der israelitischen und jüdischen Religion zu beschreiben. Dennoch zeigen die Funde die Bedeutung von Göttern und Göttinnen und deren Bildern an. Die Frage, in welchen Kultkontexten diese Bilder verwandt wurden, ist nicht immer leicht zu beantworten. Sie reicht von Lokal- und Regionalkulten über Funeralkontexte bis hin zum privaten Bereich in Hauskulten. Dabei überwiegt die Zuordnung zum Bereich des privaten Kultes.

Das Zeugnis der Archäologie ist begrenzt, sobald man nach *Kultbildern* in Heiligtümern des *Kernlandes* fragt.¹⁴ In der späten Königszeit hat es nur noch

¹¹ Es handelt sich dabei wohl nicht um ein Postament für einen nicht dargestellten Gott, der darin in der Darstellungstradition »Gottheit auf Trägartier« stehen würde, sondern um die Darstellung des Attributieres eines Wettergottes (Baal oder YHWH, vielleicht aber auch El), das am wahrscheinlichsten als Kultbild eines regionalen Heiligtums anzusprechen ist. Vgl. zur Diskussion um Stierbilder C. Frevel: Art. Stierkult, *LThK* Bd. 9 (2000), 998f.

¹² Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es nicht gelingt, diese Statuetten [zum Bestand vgl. die Aufstellung bei Uehlinger: Anthropomorphic Cult Statuary (Anm. 7) sowie A. Berlejung, Ikonophobie oder Ikonolatrie. Zur Auseinandersetzung um die Bilder im Alten Testament, in: *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 15), hg. von B. Janowski, M. Köckert, Gütersloh 1999, 208–241, 216f] im Übergang zwischen Spätbronzezeit und Eisenzeit der Spätbronzezeit zuzuschlagen, auch wenn nicht auszuschließen ist, daß es sich um ältere Stücke handelt, die in spätbronzezeitlicher Herstellungstradition stehen. Den Rückgang von anthropomorphen Darstellungen in Metallfigurinen muß man sich erheblich gleitender vorstellen. Vor allem muß man ihn von ethnischen Kriterien (kanaänisch-israelitisch) lösen.

¹³ Zu den Terrakottafigurinen vgl. R. Kletter: Judean Pillar Figurines and the Archaeology of Asherah (British Archaeology Reports, IS 636), London 1996, zum Spektrum der weiteren Funde GGG⁴. Die Identifikation der *pillar-figurines* als Aschera-Repräsentationen ist nach wie vor umstritten, bleibt aber eine recht wahrscheinliche Möglichkeit, wenn man überhaupt identifizieren »muß«. Auch bei den Metallplaketten und Anhängern ist eine Identifikation nicht immer leicht. Während das in Abb. 4b gezeigte Medaillon recht eindeutig Istar zeigt [vgl. A. Gołani u. B. Sass: Three Seventh-Century B.C.E. Hoards of Silver Jewelry from Tel Miqneh Ekron (BASOR 311), 1998, 70f], bleibt eine genauere Zuordnung bei der Bronzeplakette aus Dan (Abb. 4a) unsicher. Während A. Biran: Two Bronze Plaquettes and the Huššot of Dan, in: *IEJ* 49 (1999), 54 wohl wegen der Strahlen ebenfalls Istar in den Blick nimmt, legt der Stier eher eine Verbindung mit einem Wettergott nahe. Sowohl die Plaketten als auch die Statuetten wird man allerdings nicht als »Kultbilder« ansprechen können.

¹⁴ Bewußt ausgelassen sind hier die Kultstätten von Ekron, Tell el-Qasile, Horvat Qitmit, »En Haševa, das Torheiligtum von Bet Saida, die »kultische Funktion« der Anlagen von Kuntilet »Ağrūd u.a.m., da sie im strengen Sinne nicht als israelitische oder jüdische

das Heiligtum in Jerusalem gegeben und da versagt die Archäologie nahezu gänzlich. Die textlich für die Königszeit bezeugten Kultstätten von Schilo, Bethel und Samaria sind bisher nicht gefunden oder nicht ausgegraben. Die archäologisch nachgewiesenen Kultstätten von Arad und Dan haben entweder nur Masseben wie in Arad oder nur geringe Spuren von möglichen Kultbildern (Dan) zutage gebracht (Abb. 4e)¹⁵. Zwar bietet sich eine Analogie zu den Kultstätten in den angrenzenden Regionen an, in denen ›Kultstatuar‹ gefunden wurde (Abb. 4c), doch kann strenggenommen die Archäologie über die Existenz von Kultbildern *in den Heiligtümern Israels und Judas* derzeit keine zuverlässige Aussage machen.

Als Fazit zum archäologischen Befund ist festzuhalten: An der Vielzahl der Darstellung von Gottheiten ist nicht mehr einfach vorbeizugehen. Es hat Götterbilder gegeben, ob es auch Kultbilder in Heiligtümern gegeben hat, muß aus archäologischer Sicht offenbleiben. Die Archäologie verschärft damit die Frage nach der Bedeutung und Funktion von Bildern und nach dem Sinn und Ursprung des biblischen Bilderverbotes.

Kultstätten des Binnenlandes geführt werden können. Interessanterweise sind aber gerade in jenen Heiligtümern relevante Funde gemacht worden, die in Punkt 2 der Synthese auch berücksichtigt wurden. So z.B. die Keramikplatte vom *Tell el-Qasile*, die jedoch nicht als Kultbild anzusprechen ist. Die neu in Bet Saida ausgegrabene Stele eines Mondgottes (Abb. 1c) ist als für den Kult im Tor relevante Repräsentation eines Gottes anzusprechen, stellt aber eher ein Kultbild im weiteren Sinne dar. Ob in der Karawanserei von Kuntilet ‹Ağrūd je ein Kultbild gestanden hat, ist vom Charakter der Anlage, die *kein Heiligtum* darstellt, offen, erscheint aber, wenn man die Argumente zusammennimmt, eher unwahrscheinlich (zur Diskussion Frevel: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (Anm. 5), 857–869, und zuletzt W. Zwickel: Überlegungen zur wirtschaftlichen und historischen Funktion von *Kuntilet ‹Ağrūd*, ZDPV 116 (2000), 139–142. Die Darstellungen auf den Krügen (s. Abb. 1a) sind in diesem Kontext jedoch auf keinen Fall einzubeziehen. Ekron ist im Rahmen der philistäischen Religion zu behandeln, weist aber auch lediglich Kleinfunde und einen Ištar-Anhänger (Abb. 4b), jedoch kein Kultstatuar auf. Relevant für die Diskussion um Kultbilder in Heiligtümern in Palästina sind vor allem der Göttinnenkopf von Horvat Qitmit und die Keramikständer von ‹En Hazeva (vgl. dazu neben P. Beck: Horvat Qitmit revisited via En Hazeva, TA 23 [1996], 102–114 auch Uehlinger: Anthropomorphic Cult Statuary [s. Anm. 7]), die möglicherweise als Kultbildersatz oder in der Funktion von Kultbildern gestanden haben. Beide Heiligtümer allerdings liegen in einem Grenzbereich, so daß ihre Evidenz nicht einfach übertragen werden darf.

¹⁵ Zu den Heiligtümern von *Makmiš* und *Tell Abū Salīma* s. W. Zwickel: Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (FAT 10), Tübingen 1994. Zu Dan vgl. C. Uehlinger: Eine anthropomorphe Kultstatue des Gottes von Dan?, BN 72 (1994), 85–100, zu Arad zusammenfassend Mettinger: The Roots of Aniconism (Anm. 7), 143–149.

3. Zur neueren Diskussion um YHWH-Bilder

Längere Zeit war die Frage nach möglichen YHWH-Bildern kein Thema mehr – es gab einen breiten Konsens darüber, daß es *keine* YHWH-Darstellung gegeben hat. Noch 1993 übernehmen W.H. Schmidt, H. Delkurt und A. Graupner das Urteil O. Keels aus dem Jahr 1977: »Alles, was man bis heute als Jahwebild interpretiert hat, ist typisch kanaänischer Machart. Wenn solche Figurinen in einem israelitischen Stratum gefunden werden, können sie höchstens kraft einer *interpretatio israelitica* zu Jahwebildern geworden sein, da sie es von Haus aus nicht waren, da es anscheinend keine genuin jahwistische Ikonographie gab.«¹⁶ Forschungsgeschichtlich muß auf eine Phase verwiesen werden, in der z.B. H. T. Obbink feststellen konnte, daß »fast alle Atler der Meinung (sind), daß sie in der Geschichte Israels Jahwebilder aufweisen können, sei es auch nur in der sogenannten Volksreligion«¹⁷. Heute mehren sich allerdings die Stimmen wieder, die von einer Verehrung YHWHs in Kultbildern ausgehen, seien es ›nur‹ die Stierbilder Jerobeams oder die Pferd-und-Reiter-Terrakotten, oder aber – und dann wird es richtig ernst – von einem oder mehreren Kultbildern YHWHs im Tempel in Jerusalem. Die Initialzündung für die neuerliche Diskussion bilden neben einer 1970 von Gösta W. Ahlström ins Feld geführten Figurine aus Hazor wohl die Krugmalereien von *Kuntilet ‹Ağrūd*, wo die beiden Bes-Darstellungen als das in den Inschriften erwähnte Paar »YHWH und seine Aschera« aufgefaßt wurden¹⁸. Obwohl inzwischen diese These breit abgelehnt wird, mehren sich in jüngster Zeit die Stimmen¹⁹,

¹⁶ O. Keel: Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977, 43, mit Bezug auf die Diskussion um sb-zeitliche Erbstücke von Bronzestatuetten (s. dazu o. Anm. 12), zit. bei W. H. Schmidt, A. Graupner u. H. Delkurt: Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (EdF 281), Darmstadt 1993, 69f. Vgl. Mettinger: The Roots of Aniconism (Anm. 7), 16: »The suggestion that there was an image of YHWH in Solomon's temple seems out of question.« Zur jüngsten Position von O. Keel zum Bilderverbot vgl. seinen hier nicht mehr berücksichtigten Aufsatz: Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte, in: Homo pictor (Colloquium Rauricum 7), hg. von G. Boehm, Leipzig 2001, 244–282.

¹⁷ H.T. Obbink: Jahwebilder, ZAW 47 (1929), 267.

¹⁸ Vgl. als Vorlauf G. W. Ahlström: An Israelite God Figurine from Hazor, *Orientalia Suecana* 19/20 (1970/71), 54–62. Zu den Krugmalereien und zur Diskussion der Thesen neben GGG⁴, 246–248 auch Frevel: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (Anm. 5), 872–876.

¹⁹ Vgl. in jüngerer Zeit H. Niehr: In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple, in: van der Toorn: The Image and the Book (Anm. 7), 73–95; Uehlinger: Anthropomorphic Cult Statuary (Anm. 7), 146–149; Ders.: Art. Bilderkult (Anm. 7); K. van der Toorn: The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Tora, in: van der Toorn, The Image and the Book (Anm. 7), 239f; Schmidt: The Aniconic Tradition (Anm. 7), 103f, und vorsichtig auch Berlejung: Die Theologie der Bilder (Anm. 7), 315 Anm. 1519 u.ö.; Dies.: Ikonophobie oder Ikonolatrie (Anm. 12),

die aufgrund der archäologischen Zeugnisse und der forciert vorgetragenen Ansicht, daß sich die israelitische Religion in *nichts* von den vorderorientalischen Nachbarreligionen unterschied, annehmen, daß YHWH dargestellt und vor allem im Jerusalemer Tempel in einem Kultbild verehrt worden ist. Die Brisanz erhöht sich, wenn man bereit ist, aufgrund der textlichen Evidenz eine Verehrung eines Götterpaares im Jerusalemer Tempel anzunehmen. Von einem Aschera-Kultbild wird in 2Kön 21,7 berichtet, so daß etwa die These bei M. Dietrich und O. Loretz lautet: »Da gute Gründe für die Annahme sprechen, daß im Tempel von Jerusalem auch lange Zeit die Göttin Aschera besonders verehrt wurde, liegt es nahe, auch an eine ähnliche bildliche Verehrung ihres Gemahls El-Jahwe zu denken.«²⁰

Als biblische Evidenz werden in der Diskussion u.a. biblische Wendungen angeführt wie »das Angesicht schauen« (Num 6,25f; Ps 4,7; 17,15; 27,7-9; 31,17; 44,4; 67,2; 80,4.8.20 u.ö.), »den Einzug meines Gottes und Königs in das Heiligtum« (Ps 68,25), das Epithet des Kerubenthroners (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 2Kön 19,15//Jes 37,16; 1Chr 13,6; Ps 80,2; 99,1) oder auch das Auslegen der Schaubrote, das entsprechend als Speisung des Götterbildes verstanden wird²¹. Während die erstgenannte Wendung auf ein mit Edelmetall überzogenes Kultbild deuten soll, weist die zweite auf mit einem Kultbild vollzogene Prozessionselemente im Kult.

Diese Annahme ist mit einer ausgreifenden Spätdatierung der Bilderverbotstexte in die exilische und nachexilische Zeit verbunden. Dadurch entsteht etwa im jüngsten (und sehr differenzierten) Gesamtentwurf von Christoph Uehlinger in der RGG⁴ ein Zwei-Phasen-Modell, das mit einer *YHWH-Statue* und mit *Bilderverehrung* im ersten Tempel, dann mit der Deportation des Kultbildes und nachexilisch dann mit Bildlosigkeit und Bilderverbot im zweiten Tempel rechnet. »Das Exil dürfte zur geistigen Emanzipation vom Bilderkult wesentlich beigetragen haben: Ein Kultbild konnte nicht (mehr) verehrt werden, von Jahwes »Herrlichkeit« ... ließen sich dennoch neue »mentale« Bilder entwerfen (vgl. Ez 1;10), die nun auch in der priesterlichen Heiligtums-Theologie keiner

209.224. Vgl. zur Diskussion ferner D.V. Edelman: Tracking Observance of the Aniconic Tradition Through Numismatics, in: The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaism, hg. von D.V. Edelman (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 13), Kampen 1995, 185–225.

²⁰ M. Dietrich u. O. Loretz: »Jahwe und seine Aschera«. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot (UBL 9), Münster 1992, 108; vgl. O. Loretz: Semitischer Anikonismus und biblisches Bilderverbot, UF 26 (1994 [1995]), 218f. Zu dem Analogie-Argument schon S. Mowinkel, Wann wurde der Jahwäkultus in Jerusalem offiziell bildlos, AcOr 8 (1930), [257–279] 261.

²¹ Vgl. die Argumente bei Niehr: In Search of YHWH's Cult Statue (Anm. 19). Hinzuzunehmen sind Formulierungen wie »das Angesicht leuchten lassen«, vgl. dazu A. Berlejung: Kultische Küsse. Zu den Begegnungsformen zwischen Göttern und Menschen, WdO 29 (1998), 80–97, hier 87, oder »die Füße küssen« von Ps 2,11f.

Materialisierung im Kultbild mehr bedurften ... Ein entscheidender Impuls scheint schließlich vom Fremdgötterverbot ausgegangen zu sein. Dessen originäre Verbindung mit dem B[ilderverbot] weist darauf hin, daß die (aus der Gola stammenden) Protagonisten der früh-nachexilischen Kult-»Restauration« darauf bedacht waren, im Land verehrte Gottheiten (inklusive des traditionellen »ba'al Jahwe«) und deren Kultbilder vom Jerusalemer Tempel fernzuhalten; letztere kamen schon deshalb für ein Jahwe-Kultbild nicht in Frage.«²²

Auch diese Diskussion *verstärkt* den Druck auf die Texte, denn über ein YHWH-Bild im Jerusalemer Tempel ist nur unter Einbeziehung des textlichen Befundes zu diskutieren. Damit ist zugleich die Sollbruchstelle gegen die Annahme eines YHWH-Kultbildes genannt. Zwar ist durchaus wahrscheinlich, daß YHWH in Stierbildern in Bethel, Dan, Samaria und anderswo dargestellt worden ist²³, und es ist auch nicht auszuschließen, daß er anthropomorph abgebildet worden ist – Ri 17 erzählt recht unbefangen von einem YHWH-Kultbild –, doch bleibt m.E. daran festzuhalten, daß der Jerusalemer Tempel *kein* YHWH-Kultbild beheimatete. Sämtliche ins Feld geführten Wendungen, die durchaus auf ein Kultbild bezogen sein können oder dort ihren Ursprung haben²⁴, *müssen sich nicht* auf ein Kultbild beziehen. An vielen Stellen ergeben

²² C. Uehlinger: Art. Bilderverbot, RGG⁴ Bd. 1 (1998), 1576. Seine gewandelte Position spiegelt die Folge der Artikel Götterbild (NBL 1, Lief. 5 [1991], 871–892, dann GGG, 1992), vgl. Uehlinger, Anthropomorphic Cult Statuary (Anm. 7), 100f, und schließlich seine jüngsten Artikel: Uehlinger: Art. Bilderkult (Anm. 7) und Ders.: Ein Bild JHWHs und seiner Aschera (Anm. 5). Dort zieht er sogar die Identifikation eines Paares auf einer vierfüßigen Plattform (einem Thron?) aus dem Antikenhandel (die Angabe weist auf die Gegend von Tell Beit Mirsim für eine Identifikation mit YHWH und seiner Aschera in Betracht (zur Erstveröffentlichung und zur weiteren Diskussion: J. Jeremias: Thron oder Wagen? Eine außergewöhnliche Terrakotte aus der späten Eisenzeit in Juda, in: Biblische Welten (FS M. Metzger), hg. von W. Zwickel (OBO 123), Göttingen / Freiburg/Schweiz 1993, 41–59, Taf. I–VIII). Ob hier wirklich die Darstellung eines *Götterpaares* vorliegt, ist aufgrund des Erhaltungszustandes kaum zu verifizieren. Ob die Figurengruppe in einem kultischen Kontext Verwendung fand, muß m.E. ebenfalls offen bleiben. Ausschließen allerdings läßt sich der Interpretationsvorschlag auch nicht, wenn auch die fehlenden Analogien von Paardarstellungen zur Skepsis neigen lassen.

²³ Diese Evidenz bezieht sich vornehmlich auf das Nordreich. Aus dem Süden ist bisher keine Stierstatuette gefunden worden. Die These Uehlingers, daß sich Ex 32 gegen die Übernahme des Stierbildes in den Jerusalemer Tempel wehrt, läßt sich durch nichts belegen.

²⁴ An einem traditionsgeschichtlichen Ursprung etwa der Formulierung »das Angesicht Gottes schauen« im realen altorientalischen Bilderkult [zu dem zusammenfassend zuletzt Berlejung: Die Theologie der Bilder (Anm. 7), passim; Dies.: Geheimnis und Ereignis. Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien, in: JBTh 13 (Anm. 4), 109–143 und Dies.: Kultische Küsse (Anm. 21), 84–86; Ebd., 87 mit Hinweis auf die Herkunft der Wendung »das Angesicht der Gottheit leuchten lassen« aus dem Bilderkult] sollte festgehalten werden, auch wenn biblische Texte wie Ex 33 theologisch eigene Akzente setzen [anders C. Dohmen: »Nicht sieht mich der Mensch und lebt« (Anm. 7)

sich sogar Probleme, die Wendungen vom Angesicht YHWHs mit dem Postulat eines YHWH-Kultbildes zu verbinden. Gerade nachexilische Stellen wie z.B. Sach 7,1.20; 2Chr 20,9 gehen unbefangen mit der Wendung um. Das wäre wohl nur schwer möglich, wenn diese Wendung zuvor auf ein Kultbild bezogen gewesen wäre. Auch Koh 8,1 deutet an, daß der Bezug auf ein Kultbild keinesfalls die einzige und zutreffendste Interpretationsmöglichkeit ist. Eher aus der solaren Bildwelt dürfte die metaphorische Rede Ez 43,2, die von einer Lichtgestalt ausgeht, oder Ps 50,1, wo Gott aufstrahlt, zu erklären sein. »In allen diesen Fällen ist deutlich, daß die Dichter in metaphorischer Absicht von Jahwes Antlitz reden, ohne damit auf ein im Heiligtum aufgestelltes Gottesbild anzuspielen.«²⁵ Für die Redeweise »vor das Angesicht Gottes treten« o.ä. (Jes 1,12; Jer 7,10; 2Chr 20,9; Ijob 13,18; 1Sam 1,22 u.ö.) gilt das gleiche. Ebenso zeigt Jes 19,1, daß das »Angesicht« Gottes seine abstrakte oder konkret-personale Präsenz meint, die aber nicht notwendig materialisiert sein muß. Kurz und spitz gesagt: Ein Anthropomorphismus macht noch kein anthropomorphes Kultbild.

Das Postulat einer Kultstatue im Jerusalemer Tempel greift zu kurz: Es muß voraussetzen, daß die spätere Tradition sämtliche Spuren in einer *damnatio memoriae* beseitigt hätte. Das ist methodisch fragwürdig und ausgesprochen unwahrscheinlich, zumal mit der (literarischen) Konzeption des leeren Kerubenthrones eine plausible Konzeption für die Bildlosigkeit zur Verfügung steht. Die Argumentation gegen den Jerusalemer Kerubenthron als *leeren* Thronstuhls YHWHs macht sich an den (unrealistischen und übertriebenen?) Maßen (Ex 25,18ff; 1Kön 6 par) und an der fehlenden Evidenz für leere Kerubenthronen in der Eisen II-Zeit fest. Das erste Argument greift m.E. nicht. Entscheidend für die Existenz eines leeren Kerubenthrones sind nicht die angegebenen Maße, sondern das durchgehende »daß« der Beschreibung als Mischwesen, deren einander zugewandte Flügel eine Sitzfläche bilden. Daß Keruben schon im ersten Tempel ihren Platz hatten, bezeugen indirekt, aber »authentisch« die Visionen Ez 9,3; 10,1–5 und vielleicht auch Jes 6, wo zumindest die Vorstellung von einem Thronenden im Tempel belegt ist. Diese Texte sprechen zugleich ebenso gegen die Existenz eines Kultbildes YHWHs wie die Ladetheologie. Die feh-

48.50]. Neben den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Wendung aus dem Bilderkult tritt wohl auch an frühen Stellen die Vorstellung des Sonnengottes am Himmel, vgl. etwa zu Ps 67,2, dazu F.L. Hossfeld u. E. Zenger: Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2000, 238.

²⁵ Kaiser: Der Gott des Alten Testaments (Anm. 9), 170. Diskutabel erscheint O. Kaiser auch Ps 27,4, die Bitte des Beters, im Tempel zu wohnen und YHWHs Freundlichkeit/Schönheit 𐤒𐤓𐤕 zu schauen. Letztlich entscheidet er sich vorsichtig gegen ein Verständnis, das mit einem Gottesbild im Tempel rechnet und für die metaphorische Rede von »der heilvollen Gegenwart und Zuwendung« (Ebd., 172).

lende Evidenz für leere Kerubenthronen²⁶ ist ernster zu nehmen und genauer zu prüfen, sagt aber für den Jerusalemer Tempel nicht zwingend aus, daß *nicht* mit einem leeren Kerubenthron gerechnet werden kann. Jedenfalls spricht die Tatsache, daß leere Kerubenthronen archäologisch nicht belegt sind, nicht gleichzeitig für ein Kultbild im Jerusalemer Tempel.²⁷ Auch die Annahme der Deportation eines Kultbildes aus dem Jerusalemer Tempel bleibt gänzlich hypothetisch. Sie hat zwar vielleicht die Analogie Samaria für sich²⁸, aber die biblischen Texte gegen sich. M.E. reichen die vorgebrachten Argumente nicht hin, ein *non liquet* für den Jerusalemer Tempel zu formulieren. Die höhere Plausibilität hat nach wie vor die Annahme, daß der Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes YHWH-Kultbild beheimatete.

Wie ich gleich zeigen möchte, widerstreitet auch die Schriftprophetie der Annahme eines YHWH-Kultbildes für den Jerusalemer Tempel. Damit komme ich zu meinem vierten Punkt, der drei begrenzte Kontrollblicke auf Bilder in Texten richtet.²⁹

4. Bilder in Texten. Drei Kontrollblicke

Die bisherigen Überlegungen haben herausgestellt, daß sowohl die archäologisch-ikonographische Materialfülle als auch die Diskussion um ein YHWH-Kultbild den Fragedruck auf die Texte erhöht. Nicht mehr die Bildlosigkeit ist *differentia specifica* der israelitischen Religion, sondern die Formulierung eines Bilderverbotes. Wann aber ist das Bilderverbot entstanden, wogegen richtet es sich und was ist sein Sinn?

Wogegen sich das Bilderverbot richtet, darüber gibt es einen *alten* Streit. Zielt das Bilderverbot auf YHWH-Darstellungen oder auf jegliche Darstellungen von Göttern? Ist es ein YHWH-Bild-Verbot oder ein generelles Kultbilderverbot?

²⁶ Vgl. dazu Uehlinger: Anthropomorphic Cult Statuary (Anm. 7), 149; Berlejung: Die Theologie der Bilder (Anm. 7), 315.

²⁷ Vgl. zur Diskussion um den Kerubenthron im Jerusalemer Tempel B. Janowski: Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Ziontradition, in: Ernten was man sät (FS K. Koch), hg. von D. Daniels, U. Gleßner u. M. Rösel, Neukirchen-Vluyn 1991, 247–253; GGG⁴, 289–292; S. Mittmann: »Wehe Assur, Stab meines Zorns« (Jes 10,5-9.13aß-15), in: Prophet und Prophetenbuch (FS O. Kaiser), hg. von V. Fritz (BZAW 185), Berlin u.a. 1989, 123f; Uehlinger: Anthropomorphic Cult Statuary (Anm. 7), 149; Loretz: Semitischer Aniconismus (Anm. 20), 217; T.N.D. Mettinger: Artikel Cherubim, in: Dictionary of Deities and Demons, Leiden 1999, 362–367, sowie die Arbeiten von M. Metzger.

²⁸ Vgl. C. Uehlinger: »... und wo sind die Götter von Samaritanen?« Die Wegführung syrisch-palästinensischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḥoršābād/Dūr-Šarrukīn, in: »Und Mose schrieb dieses Lied auf« (FS O. Loretz), hg. von M. Dietrich u. I. Kottsieper (AOAT 250), Münster 1998, 739–776.

²⁹ Die Begrenzung betrifft nicht nur eine tiefergehende exegetische Diskussion, sondern auch die Angaben zur Sekundärliteratur, die weit umfangreicher ist, als es hier zur Sprache kommen kann.

Einige Höhepunkte seien hier aus der Diskussion herausgegriffen: Noch 1929 konnte H.Th. Obbink konstatieren: »Weithin die meisten Alttestamentler sehen in Ex 20₄ ein Verbot von Jahwebildern.«³⁰ Diese Ansicht wirkt bis heute nach, wenn z.B. W.H. Schmidt, H. Delkurt u. A. Graupner schreiben: »Ursprünglich dürfte sich das zweite Gebot auf Bilder Jahwes bezogen haben.«³¹ Auch Peter Welten konstatiert in der TRE einen Konsens: »Weitgehend anerkannt ist zunächst, daß es sich bei der Grundformulierung um das Verbot der Herstellung von Jahwebildern handelt.«³² Gegenpositionen überwiegen allerdings in jüngerer Zeit: »Deut 5:7-10 neither unequivocally denies the existence of other gods nor does it address the making of YHWH images.«³³ – »Da schwerlich jemand auf die Idee gekommen wäre, Jahwe z.B. mit einem Fischschwanz abzubilden, kann sich das so erweiterte Verbot nur auf die Herstellung der Bilder fremder Götter beziehen.«³⁴ Auch R. Rendtorff tritt etwas polemisch gegen Schmidt ein und behauptet, das Bilderverbot beziehe sich natürlich nicht nur auf YHWH-Darstellungen. Frank Crüsemann argumentiert ähnlich: »Im Dekalog neben dem Fremdgötterverbot ist damit sicher in erster Linie das Anfertigen von Jahwe-Bildern gemeint, denn die von anderen Göttern sind ja bereits im ersten mitverboten worden.«³⁵ Christoph Dohmen sieht die Frage sich selbst auflösend, wenn man sieht, daß im Grundtext des Dekaloges Fremdgötter- und Bilderverbot ein einziges Verbot sind, »so daß selbstverständlich jedwedes Kultbild verboten ist.«³⁶

³⁰ Obbink: Jahwebilder (Anm. 17), 264, der selbst die These vertritt, daß das Bilderverbot die Sekundärverwendung von Fremdgötterbildern im YHWH-Kult verbiete und sich vehement dagegen wehrt, von der (textlichen) Existenz von YHWH-Bildern auszugehen: »... so ergibt sich, daß ich weder in der Gesetzgebung noch in den erzählenden Stücken des AT und den Propheten ein Faktum entdecken kann, das den Glauben an das Bestehen eines Jahwebildes rechtfertigen könnte« (Anm. 17, 273). Zur Negierung der Existenz von YHWH-Bildern auch R.H. Pfeiffer: Images of Jahweh, JBL 45 (1926), 211.

³¹ Schmidt, Delkurt u. Graupner: Die zehn Gebote (Anm. 16), 67.

³² P. Welten, in: G. Lanczkowski u.a.: Artikel Bilder, TRE Bd. 6 (1980), 520, der aber auch schreibt: »Vor allem in Epochen eines starken Synkretismus war es in der Ausweitung und verbunden mit dem 1. Gebot zugleich auch ein Verbot anderer Götter und ihrer Bilder« (521). Welche Epochen er meint, sagt Welten nicht. Es macht aber auch nicht den Anschein, als wolle er diese Epochen nachbiblisch ansetzen.

³³ Schmidt: The Aniconic Tradition (Anm. 7), 80, dessen eigene These, daß Mischwesen von dem Verbot ausgenommen seien, allerdings nicht akzeptabel ist. Nicht nur daß sie zu kompliziert ist, wenn der Hörer des Verbotes zunächst in einem Ausschlußverfahren herausbekommen muß, was *nicht* verboten ist, sondern auch, daß eine positive Evidenz für die These, YHWH sei in Gestalt von Mischwesen dargestellt worden, nicht möglich ist.

³⁴ Kaiser: Der Gott des Alten Testaments (Anm. 9), 173.

³⁵ F. Crüsemann: Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive (KT 128), Gütersloh 1993, 47.

³⁶ C. Dohmen: Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt a. M. 2. Auflage 1987, 273. Auch C. Houtman geht in seinem Kommentar zum Bundesbuch bzw. seinem Exoduskommentar davon aus, daß die Frage

Auch hier zeigt sich also, daß mit den Fragen nach dem Bilderverbot, seiner Ausrichtung und Herkunft immer auch literarhistorische Fragen gestellt sind. Wann ist der Dekalog entstanden, wann die übrigen Formulierungen aus dem Bundesbuch oder Privilegrecht? M.E. können diese Fragen nicht nur an den reinen Verbotstexten, also dem zweifachen dekalogischen Bilderverbot und den Bilderverboten in den übrigen Gesetzessammlungen beantwortet werden, da mit den Gesetzen ihr Kontext und damit immer auch Pentateuchmodelle zur Debatte stehen, wo derzeit wenig Einigkeit herrscht.³⁷ Daher muß der Blick von der Sache her auf die gesamte Bilderkritik, *vor allem* auf die prophetische Auseinandersetzung mit Bildern ausgedehnt werden, um so einen weiteren Kontrollparameter für eine Entwicklung des Bilderverbotes zu gewinnen. Angesichts der Vielfalt archäologisch nachgewiesener Götterdarstellungen und der Diskussion um YHWH-Darstellungen sowie angesichts der alten Frage, wogegen sich das Bilderverbot richtet, scheint mir sinnvoll, die Unterscheidung von YHWH-Bildern und Fremdgötterbildern *heuristisch* an die Texte anzulegen. Schließlich scheint mir wichtig, terminologisch zwischen Kultbildlosigkeit, Nicht-Darstellbarkeit, Bilderkritik und Bilderverbot zu unterscheiden. Unter diesen Prämissen möchte ich nun drei Textbereiche anreißen, die bewußt die expliziten Verbots-texte aus den Gesetzessammlungen ausklammern und schon in der Auswahl ein Plädoyer für eine längere vorexilische Entwicklung der Bilderkritik bieten.

4.1. Hosea als Beispiel für die Frühgeschichte der Bilderkritik im Nordreich

Der Prophet des 8. Jahrhunderts nimmt als erster und einziger Schriftprophet des Nordreiches eine bedeutende Position ein. Sein engagiertes Eintreten für den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs verleiht ihm besonderes Gewicht in der sog. Monotheismusdebatte. Obwohl vielfach Zweifel an der Authentizität von Hoseaworten berechtigt sind, scheint sich mir nach wie vor eine Bilderkritik auf den Propheten und seine Schüler zurückführen zu lassen, die spezifisch auf das Nordreich bezogen ist.

irrelevant ist: »Diese Frage steht im Dekalog nicht zur Debatte. Für den Schreiber des großen Werkes Genesis bis Könige ... stand die Bildlosigkeit der JHWH-Verehrung außer Diskussion« (C. Houtman: Das Bundesbuch. Ein Kommentar [DMOA 24], Leiden 1994, 60).

³⁷ In der Abkehr von einer Betrachtung der Entwicklungslinie der Verbotstexte sehe ich mich in einer Linie mit dem Anliegen von Mettinger: The Roots of Aniconism (Anm. 7), 219f. Während er allerdings die literarische Entwicklung völlig außer acht lassen will und den Blick auf den Kulturvergleich lenkt, um zu der Annahme einer breiten *de facto* Bildlosigkeit als Wurzel des Bilderverbotes zu kommen, möchte ich, ohne den Kontext der Verbotsformulierungen völlig außer acht zu lassen, die Basis auf die Bilderkritik insgesamt erweitern.

4.1.1. »Menschen küssen Kälber«. Hoseas Kritik am Stierbild

Herausragendstes Moment der Kritik Hoseas ist seine Kritik am Stierbild. Im Zuge der Reichsteilung hatte Jerobeam I. den Stierkult in den Reichsheiligtümern etabliert, möglicherweise auch in Bethel und Dan reinstalled. Der Wettergott YHWH wurde als Nationalgott in einem Stier symbolisch repräsentiert und in Gestalt des Stieres im Staatskult verehrt. Dabei handelte es sich möglicherweise um eine betonte Opposition zum Jerusalemer Tempelkult, wo YHWH kultbildlos thronend auf den Kerubim vorgestellt wurde und keine Verbindung zu einem Stierbild hatte. Hosea kritisiert die Darstellung und Verehrung YHWHs als Stier in scharfer Form. Er prophezeit, daß das Kalb der Hauptstadt Samaria zersplittert werden wird (Hos 8,6b)³⁸ und die kultischen Verfehlungen zusammen mit der verfehlten Außenpolitik, der politischen Allianz mit der Großmacht Assur, zum Untergang und zur Deportation führen wird (Hos 10,5f). Ihren sarkastischen Höhepunkt erreicht die Kritik in dem lakonischen Satz: »Menschen küssen Kälber« (Hos 13,2)³⁹. Der Satz ist in seiner Authentizität sehr umstritten, sperrt sich aber zugleich einer einfachen redaktionellen Zuweisung, so daß eine Herkunft aus dem Umfeld des Nordreiches möglich bleibt. Durch die spottende Gleichsetzung von Gott und Symboltier wird die kultische Adoration absurd, da sie sich auf das Tier, nicht auf YHWH richtet. Für Hosea manifestiert sich darin *die* Sünde des Nordreiches. Warum kritisiert der Prophet die Darstellung und Verehrung YHWHs im Stier?

Die schroffe und unbegründete Ablehnung der symbolischen Repräsentation ist nicht auf eine Vorstellung von der prinzipiellen Nicht-Darstellbarkeit

³⁸ Hos 8,5f ist natürlich durchzogen von späterer Götzenbildkritik, allerdings ist wohl an einem authentischen Kern der Distanzierung Hoseas vom Stierbild in Bet-El festzuhalten. Denn die Götzenbildkritik steht sonst an keiner Stelle in Verbindung mit dem Kalb von Samaria, Bet-El oder einer Stierdarstellung überhaupt. Diese Verbindung ist nur bei Hosea belegt, so daß wahrscheinlich ist, daß sie von der Kritik Hoseas am Stierbild ausgeht.

³⁹ Ohne Zweifel ist auch Hos 13,2 überarbeitet, was auch Jörg Jeremias (Hosea, z.St.) zugesteht. Christoph Dohmen (Bilderverbot [Anm. 36], 148f) zählt, anders als Jeremias, den Kurzsatz »Menschen küssen Kälber« wegen des *Nun*-paragocicum und des pluralischen Objekts zu einer dtr Überarbeitung. Das erste Argument ist sehr bedenkenswert, allerdings steht ihm entgegen, daß sich die dtr Redaktion ansonsten nicht um polemische Konkreta des Stierkultes kümmert und das *Nun*-Paragocicum auch kein untrügliches Zeichen für eine dtr Einordnung ist. Das zweite Argument trifft nur bedingt, insofern hier eine generalisierende Aussage gemacht wird. Hos 13,2 bleibt also ein unsicherer Kandidat. Allerdings reichen die Argumente m.E. nicht, den *gesamen* Vers dtr oder noch später einzuordnen (so z.B. Uehlinger: Artikel Bilderkult [Anm. 7], 1568; Berlejung: Die Theologie der Bilder [Anm. 7], 305 Anm. 1441, 307f, 405 mit Verweisen auf weitere Literatur). Die Stelle ist problematisch, da sie sich zwar nicht wie die spätere Götzenbildpolemik auf das Material richtet, jedoch in dem Kultobjekt nichts weiter als das Dargestellte (Stier) sieht, nicht aber die Repräsentanz oder die symbolische Zuordnung zur Gottheit. Dennoch unterscheidet sich diese Kritik von der späteren Götzenbildpolemik und ist von ihr zu trennen.

YHWHs zurückzuführen und auch nicht auf ein sachlich oder gar textlich vorgegebenes Bilderverbot⁴⁰, sie ist jedoch eine Kritik an der Leistungsfähigkeit von Bildern. Hoseas Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, daß die enge Bindung zwischen YHWH und Israel ein besonderes Verhältnis begründet, das auf Exklusivität im Gottesverhältnis hindrängt. Hosea erkennt, daß YHWH einen Ausschließlichkeitsanspruch hat, der durch andere Götter in Frage gestellt wird. Ferner sieht er die Notwendigkeit, sich in Zeiten politischer Bedrohung von außen auf den Schutz des Nationalgottes in besonderer Weise zu verlassen. Der Stier kann die Exklusivität im Gottesverhältnis nicht zum Ausdruck bringen, da er zugleich Symbol- und Attributtier anderer Götter, vor allem des Wettergottes Baal ist. Solange YHWH und Baal gleichberechtigt *nebeneinanderstehen*, ist der Stier adäquate Repräsentation beider Gottheiten. Wenn sich aber Hosea *für* YHWH und *gegen* Baal einsetzt, gerät der Stier in eine verhängnisvolle Mehrdeutigkeit, die die Exklusivität YHWHs antastet. Es ist keine Kritik am Bild an sich, sondern an der Leistungsfähigkeit und Eindeutigkeit des Bildes in einem polytheistischen Kontext. Die Repräsentanz droht völlig die Stelle des Repräsentierten einzunehmen⁴¹ und nicht mehr *nur* durchlässig auf den Gott hin zu sein, den das Bild darstellt. Wenn Menschen Kälber küssen, droht ihre Verehrung auf dem Tier zu kleben und sich nicht auf YHWH zu beziehen. Der Stier kann als Attributtier nicht das leisten, was Hosea für die Repräsentation YHWHs einfordert: Die eindeutige Zuordnung zu YHWH. Gegen diese Interpretationslinie hat Angelika Berlejung eingewandt: »Die verbreitete These, daß (Stier-)Bilder uneindeutig seien, dem Synkretismus Vorschub leisteten und zur Verwechslung zwischen Repräsentiertem und Repräsentanz beitrügen... steht in der Tradition der Bilderpolemik und verdreht die Zusammenhänge. Die relevanten Verse des Hoseabuches (die kaum Hosea zugesprochen werden können) *erkennen* nicht die Ambivalenz des Bildes ... und gelangen deshalb zur Bilderkritik, sondern sie *behaupten* die Mißverständlichkeit der Figuren, um den Leser von der Berechtigung ihrer vorgefaßten Polemik zu überzeugen.«⁴² Diese Argumentation vernachlässigt, daß ein Konkurrenzverhältnis von YHWH und Baal vorausgesetzt werden muß, wodurch die Mehrdeutigkeit oder Durchlässigkeit erst zum Problem wird. Weiterhin setzt ihre Argumentation voraus, daß Hosea explizit auf die Polyvalenz des Bildes argumentativ verweisen würde. Das ist, wenn ich recht sehe, nicht der Fall, sondern im Gegenteil fällt auf, wie unbegründet die Stierbild-Kritik bei Hosea ist.

⁴⁰ So nach wie vor z.B. Schmidt, Delkurt u. Graupner: Die zehn Gebote (Anm. 16), 64.

⁴¹ Vgl. zu dieser treffenden Formulierung H. Utzschneider: Hosea. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie (OBO 31), Fribourg, Göttingen 1980, 102.

⁴² Berlejung: Die Theologie der Bilder (Anm. 7), 304.

4.1.2. Altäre und Masseben

Wie stark die von Hosea erkannte Ausschließlichkeitsforderung YHWHs seine prophetische Kritik bestimmt, zeigt auch seine Auseinandersetzung mit den Altären und Masseben. In Hos 10,1f heißt es:

Israel war ein üppiger Weinstock, der Frucht brachte,
je mehr Frucht er brachte, desto größer an Zahl wurden seine Altäre,
je schöner sein Land wurde, desto schöner machte er seine Masseben.
Gespalten ist ihr Herz,
jetzt müssen sie es büßen:
Seinen Altären bricht er das Genick,
und er verwüstet ihre Masseben.

Hosea beschreibt die Prosperität des Landes als Gefährdung für die Ausschließlichkeit YHWHs. Israel hat sich wirtschaftlich gut entwickelt, es ist ein üppig wachsender Weinstock, der viel Frucht bringt. Obwohl hier ein durchaus positiver Sachverhalt vorliegt, kritisiert ihn Hosea. Die Blüte des Landes hat zu einer Vermehrung der Altäre und zur Verschönerung und kostbareren Ausstattung der Kultstätten mit Masseben geführt. Dahinter steht wohl die Kritik, daß mit der Vermehrung der Altäre auch die Zahl der Götter vermehrt wurde: Es ist eine Bewegung weg von YHWH. Das macht die Wendung von dem gespaltenen Herzen deutlich. Das Herz, Sitz der Willensentscheidung und hier gemeint als Zentrum der kultisch-religiösen Zuwendung, kennt keine Eindeutigkeit mehr, sondern ist gespalten. Die Vielzahl der Altäre führt von YHWH weg, was Hosea in 8,11 schon kritisiert hat:⁴³

Efraim hat die Altäre vermehrt,
zur Sünde sind sie ihm geworden,
Altäre zur Sünde.

Deswegen kündigt Hosea drastisch das Strafhandeln YHWHs an, der den Altären das Genick brechen wird und die Masseben verwüsten wird. Es ist keine grundsätzliche Kritik an Altären oder an den die Präsenz der Gottheit, auch die Präsenz YHWHs, markierenden aufrecht stehenden Steinen, den Masseben. Diese grundsätzliche Kritik wird erst später greifen. Hier sind sie nur als Bedrohung für die Ausschließlichkeit kritisiert, insofern sie für andere Götter stehen können. Eine Kritik an ihrer abstrakten Präsenzfunktion oder ihrer Uneindeutigkeit findet sich bei Hosea noch nicht. Daß trotzdem von einer Bilderkritik bei Hosea gesprochen werden kann, zeigt der abschließende Blick auf die *ʿaššabîm*.

⁴³ Zu Hos 4,19 s. Frevel: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (Anm. 5), 317, Anm. 1025.

4.1.3. »Was hat Israel mit den Götzen zu schaffen?« Die Kritik an den *ʿaššabîm*

Erstmalig bei Hosea taucht der distanzierende Bildbegriff *ʿaššabîm* zur Bezeichnung von Größen auf, die in Konkurrenz zu YHWH stehen.⁴⁴ Von den vier Stellen sind zumindest Hos 4,17 und wahrscheinlich auch Hos 14,9 Hosea und seinem Schülerkreis nicht leicht abzusprechen, vielleicht gehört sogar Hos 8,4 dazu. Natürlich verwundert, daß die *עַצְבִּים* vor allem in relativ späten Texten vorkommen, was zu Recht die Zweifel an der hoseanischen Verfasserschaft nährt.⁴⁵ Doch verschiebt sich bei einer Spätdatierung *aller* Hoseabelege nur das Problem: Warum taucht der Begriff schwerpunktmäßig nur in der redaktionellen Fortschreibung des Hoseabuches auf, nicht aber bei Jeremia, Jesaja und vor allem nicht im Deuteronomistischen Geschichtswerk (abgesehen von 2Sam 5,21 bezogen auf die Philister)? Sicher scheint, daß es sich nicht um einen typisch dtr Terminus handelt. Zudem fällt auf, daß der Begriff außerhalb der Hoseabelege und Mi 1,7; Jes 10,11; Sach 13,2 und 2Chr 24,18 immer im Kontext von nicht-israelitischen Bildwerken steht. Fraglich erscheint auch, ob die Bilderkritik in den Hosea-Stellen in der nachexilischen Götzenbildkritik aufgeht. Das gilt zumindest nicht für 4,17; 8,4 und 14,9, auf die jetzt näher einzugehen ist.

Ein Kumpane von Götzenbildern ist Efraim,
laß ihn in Ruhe (Hos 4,17).

⁴⁴ Ich kann nicht sehen, warum *ʿaššabîm* bei Hosea außer in Hos 13,2 nicht auf Konkurrenzgrößen neben YHWH zielen sollte (so Uehlinger: Artikel Bilderkult [Anm. 7], 1569).

⁴⁵ Sach 13,2; Ps 106,36.38; 115,4; 135,15; 2Chr 24,18; Jes 46,1; 48,5; Jer 50,2; schwerer zu beurteilen sind Jes 10,11 [wird in der Regel als Zusatz aus götzenbildpolemischem Hintergrund eingestuft, vgl. dazu schon B. Duhm: Das Buch Jesaja (HK III,1), Göttingen ²1902, 72f und neben H. Barth: Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977, 23 auch H. Wildberger: Jesaja. Kapitel 1-12 (BK.AT X/1), Neukirchen-Vluyn 1980, 401: »Der Zusatz will also offensichtlich – post festum – erklären, warum Jerusalem, die Gottesstadt, trotz aller Verheißungen ... genau wie die anderen Städte dem Feind unterlag: Sie hat genau wie jene auf Götzen vertraut«; ferner die Skepsis bei R. Kilian: Jesaja 1-12 (NEB.AT), Würzburg 1986, 80f, der die Vv. 10f als einen Nachtrag zu Jes 10,6-9.13-15 aus exilischer Zeit bestimmt, was selbst erst exilisch entstanden sein soll. Auch für O. Kaiser: Das Buch des Propheten Jesaja (ATD 17), Göttingen ³1981, 220 stellen die Verse einen Nachtrag dar. Im Anschluß an diesen, einen Konsens schon voraussetzend, Mittmann: »Wehe Assur ... « (Anm. 27), 112]; 2Sam 5,21 [vgl. dazu aber die bekannten Bedenken bei H.-J. Stoebe: Das zweite Buch Samuelis (KAT 8/2), Gütersloh 1994, 181: »Diese Überhöhung könnte indessen im Blick auf 1Sam 4 gebildet sein« und A. Graupner: Artikel *עַצְבִּים*, ThWAT VI, 1989, 303: »2Sam 5,21 ist ein Zusatz«]; Mi 1,7 [vgl. dazu C. Frevel: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (Anm. 5), 726–736 u. R. Oberforcher: Das Buch Micha (NSK 24/2), Stuttgart 1995, 27].

Fast resigniert konstatiert Hosea die Hinwendung zu anderen Größen, vielleicht sogar zu einer Göttin. Eindeutig stehen die *ʿaṣṣabîm* in Opposition zu YHWH. So auch in Hos 14,5-9 wo YHWH sich selbst von den Götzen absetzt:

Ich will ihre Abtrünnigkeit heilen,
ich will sie aus freien Stücken lieben,
denn abgekehrt hat sich mein Zorn von ihm weg.
Ich will wie der Tau für Israel sein,
dann wird es sprossen wie eine Lotusblume
und es wird seine Wurzeln schlagen wie der Libanonwald ...
Efraim,
was habe ich noch mit den *ʿaṣṣabîm* zu schaffen?
Ich habe ihn erhört und werde auf ihn achten,
ich bin wie ein immergrüner Wacholder,
an mir wird deine Frucht gefunden.

Die Aussagen der singulären Bilder sind eindeutig: Die *ʿaṣṣabîm* sind keine Alternative zu YHWH, er wendet sich Israel zu und gibt ihm Frucht. Das enge Verhältnis zwischen YHWH und Israel müßte eigentlich sogar die Irrelevanz anderer Größen, seien es Götter oder Göttinnen, bedingen. Doch das ist ›Zukunftsmusik‹, Realität ist die Zuwendung zu den *ʿaṣṣabîm*, Hos 8,4: *Aus ihrem Silber und Gold fertigen sie sich ʿaṣṣabîm, damit es vertilgt wird.* Mit »es« ist am ehesten Israel gemeint und wieder lautet der Tenor: Die Zuwendung zu den *ʿaṣṣabîm* führt Israel ins Verderben, zielstrebig in die Liquidierung. YHWH fordert Ausschließlichkeit, er wird sich die Abwendung Israels nicht gefallen lassen.

In dem Bildbegriff, der vielleicht sogar eine Neuschöpfung Hoseas ist, klingt die homonyme Wurzel *ʿšb* mit beiden Bedeutungen an: kränken und bilden. Es sind Gebilde, die YHWH kränken, die seinen Ausschließlichkeitsanspruch verletzen. Gemeint sind also Größen, die an anderen Stellen des Hoseabuches *בְּעַלִּים* genannt werden: *andere Götter*.⁴⁶ Die Kritik an den Fremdgöttern wird durch die Kritik an ihren bildlichen Repräsentationen abgewickelt. Sie zielt nicht – und das ist wichtig zu sehen – auf das Bild an sich oder wie die späte Kritik auf die unbelebte Materialität der Bilder, sondern auf die Konkurrenzgrößen neben YHWH.

⁴⁶ Zu *בְּעַלִּים* im Hoseabuch vgl. vor allem J. Jeremias: Der Begriff »Baal« im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: Dietrich u. Klopfenstein: Ein Gott allein? (Anm. 3), 441–462. Über die Frage, ob darin Göttinnen eingeschlossen sind, braucht hier nicht weiter verhandelt zu werden, vgl. dazu die Diskussion bei Frevel: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (Anm. 5); M.-T. Wacker: Spuren der Göttin im Hoseabuch, in: Dietrich u. Klopfenstein: Ein Gott allein? (Anm. 3), 329–348; H. Pfeiffer: Zechen oder Lieben. Zur Frage einer Göttin-Polemik in Hos 4,16–19, UF 28 (1996 [1998]), 495–511.

Im schwierigen Lavieren zwischen authentisch Prophetischem und redaktioneller Nacharbeit ist für Hosea als Fazit mit aller Vorsicht folgendes festzuhalten:

Hosea bezieht sich weder auf ein sachlich oder textlich vorgegebenes Bilderverbot, noch tritt er aus traditionellen Rücksichten für eine Kultbildlosigkeit YHWHs ein. Seine YHWH-Bildkritik ruht auf der Ausschließlichkeitsforderung auf. Sie bezieht sich *nur* auf den Stier im Staatskult des Nordreiches, den er wegen seiner Durchlässigkeit auf Baal hin kritisiert. Stärker von Hos 13,2 her kommt die vielfach aufgenommene Umschreibung von Utzschneider, daß Hosea das Stierbild kritisiere, weil der Repräsentant an die Stelle des Repräsentierten zu treten drohe. Darin wäre dann schon ein Moment der späteren Bilderkritik im Ansatz erkennbar. Bei der Unsicherheit von Hos 13,2 ist dies offenzuhalten.

Seine weitere Bilderkritik ist Fremdgötterkritik im Dienst der Ausschließlichkeitsforderung. Sie ist begrenzt und auf den neu gebildeten Terminus *ʿaṣṣabîm* beschränkt. Sowohl Hoseas Stierbildkritik als auch seine Fremdgötterbilderkritik wurzeln in der Vorstellung vom Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Hosea kritisiert Götterbilder als Repräsentationen oder materiale Manifestationen von Fremdgöttern, die in Konkurrenz zu YHWH stehen.

4.2. Ezechiel: Beißende Fremdgötterbilderkritik und vorausgesetzte Kultbildlosigkeit

Als zweites Beispiel sei der Jerusalemer Priesterprophet Ezechiel als Gewährsmann ausgewählt, dessen Prophetie sich auf eine für die Bilderfrage entscheidende Phase bezieht. Ezechiel steht am Übergang von der Königszeit zur sog. Exilszeit, er gibt gleichermaßen Auskunft über Vergangenes sowie im Exil Gegenwärtiges und Zukünftiges. Durch seinen impliziten Monotheismus steht er zweitens für den Übergang von der Monolatrie zum ausformulierten Monotheismus im Exil. Drittens steht Ezechiel für den Übergang vom Ersten zum Zweiten Tempel. Er ist ein ernstzunehmender Zeuge für die Verhältnisse am spätvorexilischen Tempel. Als Priester hat er Zugang und Einblick in alle Bereiche des Tempelkultes. Er besitzt eine außerordentliche Sensibilität für kultisch Relevantes und reflektiert vielfach grundsätzlich und systematisierend. Sein Zeugnis hat Gewicht, nicht zuletzt in der Bilderfrage, wo er in der derzeitigen Diskussion zu wenig Beachtung findet.

Entsprechend der Unterscheidung von YHWH-Bild und Fremdgötterbild ist auch für Ezechiel in zwei Schritten vorzugehen:

4.2.1. Kultbildlosigkeit und Nicht-Darstellbarkeit YHWHs bei Ezechiel

Ein YHWH-Kultbild ist für Ezechiel kein Thema. An keiner Stelle seines Buches kann man den Eindruck gewinnen, daß er die Existenz eines YHWH-Kultbildes im Jerusalemer Tempel voraussetzt. Das gilt nicht nur für den von

ihm geschauten ›zweiten‹ Tempel, sondern ebenso für den ersten Tempel, auf den er sich vielfach bezieht. Im Gegenteil, die Visionen Ezechiels zeigen vielmehr, daß er die Kultbildlosigkeit des Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels voraussetzt. Dafür sprechen folgende Beobachtungen:

Die Konzeption der Herrlichkeit YHWHs, des sog. *kabôd*, spielt für die Repräsentation Gottes bei Ezechiel eine entscheidende Rolle sowohl in der ersten Tempelvision als auch in der Beschreibung des zukünftigen zweiten Tempels. Nachdem Ezechiel die Greuel des ersten Tempels als Begründung für die Bestrafung der Stadt und des Tempels gezeigt bekommen hat, schaut er, wie die Herrlichkeit Gottes ihren Platz über den Keruben verläßt, um sich nach Zwischenstufen am Ölberg, östlich von Jerusalem niederzulassen (Ez 9,3; 10,19; 11,23).⁴⁷ Entsprechend diesem Auszug schildert die große Tempelvision den Wiedereinzug der Herrlichkeit YHWHs von Osten her (Ez 43,2–4). Die Vorstellung des den Tempel erst erfüllenden, dann verlassenden, aber auch wieder erfüllenden *kabôd* widerspricht der Existenz eines Kultbildes, das die Gottheit im Tempel repräsentiert.

Ebenso wie die *kabôd* Konzeption ist die Berufungsvision in Ez 1 unabhängig von einem Kultbild. Ezechiel beschreibt das Aussehen Gottes auf seinem von Keruben getragenen Thron in mehrfachen Brechungen, ein menschengestaltiges Gattungswesen, von dem nur schemenhaft ein Körper in einer Lichtgestalt erkennbar ist. Die mannigfachen Abdämpfungen weisen klar auf die Problematik der Darstellbarkeit und Beschreibung Gottes hin, die dem Propheten vorgegeben zu sein scheint, auch wenn er sie nicht eigens reflektiert. Ezechiel hat wie auch Jesaja Sperren, seine Vision vom göttlichen Aussehen konkret zu benennen.

Diese Argumentation läßt sich von mehreren Seiten flankieren. Zum einen ist die Vorstellung einer Rückkehr YHWHs in den Tempel Jerusalems bzw. an den erwählten Ort Zion auch außerhalb der Fassung Ezechiels zu finden, z.B. in Jes 52,8 u.ä. Auch hier würde in Kombination mit der Rückführung der Tempelgeräte der Eindruck erweckt, es hätte in nachexilischer Zeit im zweiten Tempel ein Kultbild YHWHs geben müssen, wenn man annimmt das YHWH-Standbild sei aus dem ersten Tempel weggeführt worden. Hinzu kommt die belegte persische Praxis, Götterbilder in die wiedererrichteten Tempel zurückzuführen⁴⁸. Auch hier könnte man sich kaum vorstellen, daß der Tempelbau zwar politisch legitimiert und auch die Rückführung der Geräte durch persische

⁴⁷ Auf die komplexen literarischen Verhältnisse kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu den Ansatz von F.L. Hossfeld: Probleme der ganzheitlichen Lektüre der Schrift. Dargestellt am Beispiel Ez 9–10, in: ThQ 167 (1987), 266–276 passim, dem ich an dieser Stelle herzlich für die intensive Diskussion um das Bilderverbot danke.

⁴⁸ Vgl. dazu die Angaben bei S. Japhet: The Temple in the Restoration Period: Reality and Ideology, Union Seminary Quarterly Review 44 (1991), 219f. Der Hintergrund der persischen Praxis wäre noch näherer Untersuchung wert!

Anordnung geschah, das Kultbild aber aus theologischen Gründen ausgespart wurde oder ›unter den Tisch fiel‹. Aus der persischen Praxis läßt sich implizit vielmehr schließen, daß der Jerusalemer Tempel kein Kultbild YHWHs beheimatete. Für die Lade als dem zentralen Kultobjekt des ersten Tempels dürfte die plausibelste Annahme sein, daß sie bei der Zerstörung ein Raub der Flammen geworden ist.

4.2.2. Fremdgötterverachtung und Bilderspott

Verläßt man den Bereich der Beschreibung YHWHs, wimmelt es im Ezechielbuch von Götterbildern. Für Ezechiel ist die gesamte Geschichte Israels seit dem Ägyptenaufenthalt durch Götzenbilder disqualifiziert, unterschiedslos sowohl innerhalb wie außerhalb des Jerusalemer Tempels.⁴⁹ Für ihn schildert die erste Tempelvision die Greuel des Abfalls von YHWH in dem für Ezechiel abscheulichen Bilderdienst an den Wänden des Tempels (Ez 8,10) und in dem Bild, das YHWHs Eifersucht erregt (Ez 8,5). Auch mit letzterem dürfte ein Fremdgötterbild am Eingang des Nordtores gemeint sein.

Der implizite Monotheismus Ezechiels leugnet zwar die Existenz anderer göttlicher Größen noch nicht, depotenziiert sie aber schon durch abwertende Spottbezeichnungen. So wendet sich Ezechiel mit Vorliebe gegen die *gillûlim*, die »Mistdinger« oder »Scheißgötzen« oder gegen die *šiqqûšim*, die »Scheusale«, beides spottende Bezeichnungen für Konkurrenzgrößen neben YHWH. Daß damit neben den Fremdgöttern zugleich deren Bilder gemeint sind, zeigen Formulierungen wie »die Mistdinger machen« (Ez 22,3f), »anschauen« (Ez 18,6), »aufstellen« (Ez 14,3), »zerbrechen« (Ez 6,6) oder »wegwerfen« (Ez 20,7).⁵⁰ Fremdgötterkritik und Bilderkritik fallen bei Ezechiel zusammen.⁵¹ Indem den Bildern jegliche Heiligkeit abgesprochen wird und sie mit kultischer Unreinheit assoziiert werden, werden die hinter den Darstellungen stehenden und durch die Polemik desavouierten Gottheiten blass und schemenhaft.

Als Fazit möchte ich festhalten: Auch Ezechiel bezieht sich nicht auf ein Bilderverbot und seine Bilderkritik steht wie bei Hosea im Dienst der Durchsetzung der Ausschließlichkeitsforderung YHWHs. Die namenlosen Fremdgötter werden durch ihre Bilder repräsentiert. Deshalb richtet sich die Kritik

⁴⁹ Terminologisch wird dabei nicht weiter zwischen *Kultbildern* im ersten Tempel und Götterdarstellungen oder Statuetten, Hausikonen usw. außerhalb differenziert.

⁵⁰ Der Kontrollblick auf die Bilderkritik bei Jeremia zeigt die gleiche Tendenz. Auch dort verschmelzen Fremdgötterkritik und Bilderkritik. Die Fremdgötter sind nur gemacht (Jer 2,29), sie sind Holz und Stein (Jer 2,27; 3,9), es sind *šiqqûšim*, »Scheißgötzen«, die sich im Tempel in Jerusalem tummeln und YHWH zum Zorn reizen (Jer 4,1; 7,30; 32,34, vgl. Jer 8,19).

⁵¹ Ez 6,4.5.6.9.13(2mal); 8,10; 14,3.4(2mal).4.6.7; 16,36; 18,6.12.15; 20,7.8.16.18.24.31.39; 22,3.4.7; 23,30.37.39(2mal).49; 20,13; 33,25; 36,18.25; 37,23; 44,10.12. Außerhalb von Ez nur Lev 26,30; Dtn 29,16; 1Kön 15,12; 21,26; 2Kön 17,12; 21,11.21; 23,24, Jer 50,2.

ausschließlich auf die Bilder. Doch ist die Kritik Ezechiels breiter, schärfer und spöttischer als bei seinen Vorgängern. Der Monotheismus bricht sich Bahn, *de facto* folgt für Ezechiel daraus ein Fremdgötterbilderverbot. Zugleich ist Ezechiel wichtiger Zeuge für die Kultbildlosigkeit des Jerusalemer Tempels und theologische Sperren in der Darstellung YHWHs. Zwar reflektiert er nicht grundsätzlich über die Nicht-Darstellbarkeit Gottes, *de facto* setzt er sie in seiner visionären Beschreibung YHWHs aber voraus.

4.2.3. »Eine Gestalt habt ihr nicht gesehen«: Kultbildlose Offenbarung in Deuteronomium 4

Als drittes und prominentes Beispiel möchte ich Dtn 4 anführen. In keinem anderen Text wird so grundsätzlich über die Darstellbarkeit Gottes gehandelt wie in diesem späten Kapitel des Deuteronomiums. In der Bilderverbotsparänese von Dtn 4 wird das Bilderverbot geradezu offenbarungstheologisch verankert und begründet. Ohne hier eine Wachstumsgeschichte des Textes zu leugnen⁵², soll das Kapitel in seiner spätexilisch-frühnachexilischen Endgestalt in den Blick kommen. Der Monotheismus ist jetzt explizit: »Jahwe ist Gott und keiner sonst«, so heißt es in V. 35. Das verändert die Situation in der Bilderkritik: Fremdgötter gibt es nicht, deren Bilder sind unbelebtes Material. Dtn 4 nimmt die Götzenbildkritik Deuterocesajas auf, wenn die Bildverehrung im *Ausland* in V. 28 als Strafe für die Verletzung des Bilderverbotes angedroht wird:

Dort müßt ihr Göttern dienen, Machwerken von Menschenhand,
Holz und Stein,
die nicht sehen können und nicht hören können
und nicht essen können und nicht riechen können.

Die Bilder sind unbelebtes Material, unfähig zu handeln und erst recht unfähig zu retten. Sie stehen in totaler Opposition zu dem geschichtlich handelnden YHWH, der sich am Horeb geoffenbart hat. Von daher kommt jede Anfertigung eines Bildes einem Abfall von Gott gleich, die notwendig ins gottlose Verderben führt. Das Fremdgötterverbot tritt hinter dem Bilderverbot nahezu vollständig zurück. Aus der monotheistischen Warte des Exils wird der vorexilische Bilderkult, in dem andere Götter neben YHWH begrenzten Platz hatten, verurteilt und als Ursache für den Verlust des Landes gewertet (V. 27). Mit der

⁵² Der Streit um Dtn 4 und dessen Einheitlichkeit ist nach wie vor ungelöst. Es widerstreiten die Positionen von G. Braulik und N. Lohfink denen von S. Mittmann, D. Knapp, C. Dohmen und E. Otto. K. Holter (über den die nicht näher benannte Literatur leicht aufzufinden ist) hat in jüngerer Zeit noch einmal versucht, Licht in die methodischen Hintergründe der diametralen Positionen zu bringen. Nach wie vor sehe ich trotz des gezielten Aufbaus und der durchdachten Argumentationsstruktur Gründe für die Annahme eines blockweisen Wachstums bzw. auch für die Annahme von Fortschreibungen.

Leugnung der Existenz fremder Götter und YHWH als dem einzigen Gott gerät die Bildlosigkeit YHWHs, die für Ezechiel noch unhinterfragt vorausgesetzt wurde, unter Begründungszwang. Wenn es sowieso keine anderen Götter als YHWH gibt, warum können dann nicht jegliche Bilder diesen Einen repräsentieren? Hier begründet der späte Text die Kultbildlosigkeit theologisch mit der Nicht-Darstellbarkeit Gottes:

¹⁵Nehmt euch um eures Lebens willen sehr in acht, denn ihr habt keine Gestalt gesehen an dem Tag, als YHWH zu Euch vom Horeb aus der Mitte des Feuers geredet hat, ¹⁶daß ihr nicht zu euerm Verderben handelt und euch ein Kultbild macht, Gestalt von irgendetwas, kein Beigestelltes, kein Abbild, weder eines Männlichen noch Weiblichen, ¹⁷kein Abbild irgendeines Viehs, das auf der Erde ist und auch kein Abbild irgendeines gefiederten Vogels, der im Himmel fliegt, ¹⁸kein Abbild irgendeines Gewürms auf der Erde, kein Abbild irgendeines Fisches, der im Wasser unter der Erde schwimmt (Dtn 4,15-18).

Weil Israel am Horeb nur die Botschaft gehört hat, aber nichts gesehen hat, soll es sich kein Bild *seines* Gottes machen. Dtn 4,15-18 argumentieren in einer solchen Grundsätzlichkeit, daß *jegliches* Kultbild und *jegliche* Gottesdarstellung außerhalb des Kultes verboten ist, sei sie anthropomorph, theriomorph oder in Gestalt eines Kultobjektes. Gott ist nicht darstellbar, es gibt kein Bild, das ihn adäquat repräsentieren könnte. Nicht einmal die Gestirne können YHWH adäquat repräsentieren. Sie sind vielmehr den Völkern zur Verehrung zugeteilt, während sie Israel nur als »Lampen« dienen sollen. YHWH ist nicht darstellbar.

Unter monotheistischer Warte wird der Unterschied zwischen Bildern als YHWH-Darstellung und Bildern als der materialen Repräsentanz von Fremdgöttern obsolet. Das Kultbildverbot gilt absolut jeglicher Darstellung, die intentional auf eine Darstellung des Göttlichen zielt.

Die Bildlosigkeit Israels wird in der Offenbarung am Horeb begründet, Audition und Vision, Gotteswort und Gottesbild werden diametral entgegengesetzt. Damit ist die folgenschwere Opposition zwischen Wort und Bild in den Kontext des Bilderverbotes eingetragen, die letztlich die Bilderverbotsrezeption bis in die Moderne geprägt hat und prägt.

Halten wir auch hier ein Fazit fest:

Dtn 4 setzt das dekalogische Bilderverbot voraus und legt es in einer grundsätzlichen Reflexion aus. Dabei tritt der Bezug auf das Fremdgötterverbot und implizit auch auf die Bilder der anderen Götter gegenüber dem Bilderverbot als Verbot jeglicher Darstellung des Göttlichen zurück. Aus der Erkenntnis der Einzigkeit YHWHs erwächst die *explizite* Begründung der Kultbildlosigkeit in der Nicht-Darstellbarkeit des unsichtbaren und nur hörbaren YHWHs.

5. »Bilderrahmen« – Ansätze zur Synthese

Das Lösen von den unmittelbaren Verbotstexten und die drei »Stippvisiten« haben sich gelohnt. Auch die heuristische Unterscheidung zwischen Fremdgötterbildern und YHWH-Darstellungen hat zu einer differenzierteren Sicht beigetragen. Sehr deutlich hat sich gezeigt, daß Bilderkritik und Ausschließlichkeitsanspruch eng zusammenhängen. Insofern bildliche Darstellungen die materiale Präsenz von Fremdgöttern darstellen, ist die Ausschließlichkeitsforderung auch gar nicht ohne Bilderkritik vorstellbar.⁵³ Schon damit ist die exilisch-nachexilische Datierung im Zwei-Phasen-Modell m.E. nicht zu halten. Die frühe Bilderkritik reagiert auf den begrenzten Polytheismus, den auch die archäologischen Funde dokumentieren.

Am Schluß möchte ich mich thetisch der Frage nach Entstehung und Ursprung des Bilderverbotes zuwenden, auch wenn mir bewußt ist, daß dies nur fragmentarisch und wenig zureichend möglich ist: Angesichts der Position Ezechiels legt sich die These nahe, daß das Verbot der Herstellung von Kultbildern *nicht* zuerst in der Kultbildlosigkeit YHWHs, sondern in der Kritik an den Bildern der Fremdgötter wurzelt. Der mit dem Fremdgötterverbot verbundene (und in es eingeschobene⁵⁴) Kurzprohibitiv »Du sollst dir kein Kultbild machen« richtet sich dann ursprünglich von seiner Intention her *primär* auf die Bilder fremder Götter, auch wenn natürlich in der absoluten Formulierung ebenso YHWH-Bilder eingeschlossen sind. Das Bilderverbot dient damit wie die Bilderkritik in erster Linie der Durchsetzung des Ausschließlichkeitsanspruchs.

Diese These darf allerdings nicht als *monokausale* Herleitung des Bilderverbotes mißverstanden werden. Schon bei Hosea und seinen Schülern war durch die Kritik am Stierkult des Nordreiches eine Kritik an YHWH-Bildern gegeben, die ebenfalls in der Ausschließlichkeitsforderung wurzelte. Diese Kritik an der Darstellung YHWHs ist zunächst nordreichspezifisch und auf das Stierbild beschränkt. Sie wird dann in der sogenannten Erzählung vom »goldenen Kalb« in Ex 32 aufgenommen und gehört ohne Zweifel *auch* in die Ahnentafel des expliziten Verbotes, ein Kultbild herzustellen. Wichtiger war mir hier der angedeutete Strang einer Fremdgötterbilderkritik.⁵⁵

⁵³ Vgl. dazu auch Uehlinger: Artikel Bilderkult (Anm. 7), 1569: »Die Auseinandersetzung mit anderen Göttern wird wesentlich über die Polemik gegen deren Kultbilder geführt.«

⁵⁴ M.E. überwiegen die Argumente, den ursprünglichen Bilderverbotsprohibitiv den Formulierungen des Fremdgötterverbotes in Dtn 5,7 und Dtn 5,9a – trotz der hier auffallenden Reihenfolge der Verben עָבַד und חָוָה – nachzuordnen und als Einschub aus (frühexilischer Zeit?) zu werten. Dagegen sind allerdings Ex 20,23 und Ex 34,17 sowohl von der Sache als auch von der Formulierung her dem Kurzprohibitiv vorzuordnen.

⁵⁵ Wenn man sagt, das Kultbildverbot ist die Konkretion und die praktische Seite der Forderung nach Alleinverehrung (z.B. Dohmen: Gottesbild [Anm. 7], 246), dann legt sich nahe, dieses Kultbildverbot nicht nur auf YHWH-Bilder zu beziehen, sondern zugleich auf

Drei Annahmen kristallisieren sich demnach zusammenfassend heraus: a) Das dekalogische Bilderverbot ist frühestens exilisch. b) Ex 20,23 und Ex 34,17 sind früher und können durchaus Ausdruck der spätvorexilischen Bilderkritik sein, insofern sie sich auf Fremdgötterbilder beziehen und nur die praktische Seite des Ausschließlichkeitsanspruchs darstellen. c) Das Bilderverbot wächst erst aus vorexilischen Wurzeln in exilischer Zeit zu einem Verbot, das die Nicht-Darstellbarkeit YHWHs sichert.

Wichtig zu sehen war, daß die Kultbildlosigkeit YHWHs für Ezechiel eine unhinterfragte Vorgegebenheit darstellt, während sie für das Nordreich bei Hosea nicht gegeben war. Der Jerusalemer Tempel scheint von Salomo an kultbildlos gewesen zu sein. Seine Konzeption setzt sich zunächst gegenüber dem Nordreich und nach der Kultzentralisation auch im Südreich durch.⁵⁶ Zwar reflektiert die Prophetie nicht prinzipiell über die Kultbildlosigkeit, doch zeigten sich bei Ezechiel deutliche theologische Sperren in der Beschreibung YHWHs.

In diesem Kontext ist auch noch einmal über den alten (?) Grundsatz »Gott sehen heißt sterben« nachzudenken, der in Gen 32,31; Ex 19,21; 33,20.23; Ri 6,22f; 13,22 (und indirekt wohl auch Jes 6) zum Ausdruck gebracht wird, anscheinend aber für Abraham (Gen 18, bes. Vv. 1.22), Jakob (Gen 28,13 im Traum; Gen 35,9), Mose (Num 12,8) und die Schar Mose, Aaron, Nadab, Abihu und die Ältesten (Ex 24,10) nicht zu gelten scheint. Daß die Sichtbarkeit Gottes für einzelne Menschen betont wird, hat C. Dohmen in einer fortgeschrittenen Entwicklung auf die durch das Bilderverbot gesicherte Transzendenz zurückgeführt.⁵⁷ Die Erklärung weist sicher in die richtige Richtung, doch bleiben einige sperrige Momente. Die Zuweisung zu dem weiten Bereich der priesterlichen Tradition funktioniert weder in Gen 18 noch in Gen 28. Und kann aus den Stellen, in denen eine ungefährliche Gottesschau möglich ist (Gen 32,31; Ri 6,22f; 13,22), auf eine durch das Bilderverbot gesicherte Transzendenz Gottes geschlossen werden? Ex 19,21 bringt nicht zum Ausdruck, daß *alle* vom Volk, die Gott sehen würden, sterben müßten, sondern schränkt auffallenderweise ein: וְנִפְּלוּ מִמֶּנּוּ רַב־מִמֶּנּוּ רַב »dann fallen viele von ihnen«. Der Grundsatz wird strenggenommen nur in Ex 33,20 in dem לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם הַזֶּה zum Ausdruck gebracht und dort auch durchgehalten. Die Sache wird noch komplexer, wenn man die Visionsberichte mit einbezieht. Jesaja sagt von sich: »Im Todesjahr des Königs Usija sah ich den Herrn« (וָאֲרָאָה אֶת־אֲדֹנָי, Jes 6,1), die Serafen aller-

Fremdgötterbilder. Das dekalogische Bilderverbot in Dtn 5,8a unterscheidet nicht zwischen der Pragmatik der Bilder und deren Bezug.

⁵⁶ Für diese These ist es unerheblich, ob es YHWH-Bilder außerhalb Jerusalems gegeben hat oder nicht (derzeitiges *non liquet*). De facto setzt sich in der Kultzentralisation die Kultbildlosigkeit als beherrschende Konzeption durch.

⁵⁷ Vgl. C. Dohmen: Das Problem der Gottesbeschreibung im Ezechielbuch, in: Ezechiel and his Book, hg. von J. Lust (BETHL 74), Leuven 1966, 333.

dings bedecken mit zwei Flügeln ihr Gesicht (doch wohl am ehesten, weil sie nicht sehen dürfen). Das bringt Jesaja auch in V. 5 zum Ausdruck. Auch von diesen Ausführungen her legt sich noch einmal nahe, dass Überlegungen zum Anthropomorphismus in Zukunft stärker in die Reflexionen zur Bildlosigkeit einbezogen werden müssen.

Für die These, daß die Kultbildlosigkeit als Spezifikum des YHWH-Glaubens nicht mit der Herkunft YHWHs, sondern mit der Jerusalemer Tempeltheologie zusammenhängen könnte, spricht zwar einiges, doch reichen die Argumente dafür noch nicht aus.⁵⁸ Die Ursprünge der Kultbildlosigkeit YHWHs im Jerusalemer Tempel müssen daher noch offenbleiben. Sicher scheint, daß der etablierte Monotheismus die Frage nach der *Darstellbarkeit* YHWHs verschärft. Das zeigt sich nicht nur in Dtn 4, wo durch das Bilderverbot die Nicht-Darstellbarkeit Gottes und die Kultbildlosigkeit in der Wortoffenbarung am Horeb verankert wird, sondern auch in der späten Götzenbildkritik (bei Deuterjesaja, Jer 10 und Bar 6), wo die Bilderlosigkeit des YHWH-Kultes als *differentia specifica* schroff dem Bilderkult der Völker gegenübergestellt wird.

Ich habe versucht, deutlich zu machen, daß das Bilderverbot in einer Bilderkritik wurzelt und damit eine Vorgeschichte hat, die in *vorexilische* Zeit hinabreicht. Mit einer pauschalen Spätdatierung ist nichts gewonnen, vielmehr entsteht eine Gemengelage, in der für eine *Entwicklung* kaum noch Platz bleibt und das Bilderverbot lediglich einen schlechten Ersatz für das deportierte Kultbild darstellt. Dagegen gilt festzuhalten, daß die Bilderkritik im Kontext der Ausschließlichkeitsforderung die Einheit, Einzigartigkeit und Einzigkeit YHWHs sichert und die Kultbildlosigkeit schon in vorexilischer Zeit der Transzendenz Gottes bedeutendes Gewicht gibt.

⁵⁸ Vgl. zu der These, daß die Kultbildlosigkeit mit der Jerusalemer Tempeltheologie zusammenhängen könnte, die Ausführungen von O. Keel u. C. Uehlinger: Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: Dietrich u. Klopfenstein: Ein Gott allein? (Anm. 3), 289–292, die als Indizien den leeren Kerubenthron im Kontext solarer Kulte des 2. Jahrtausends anführen.

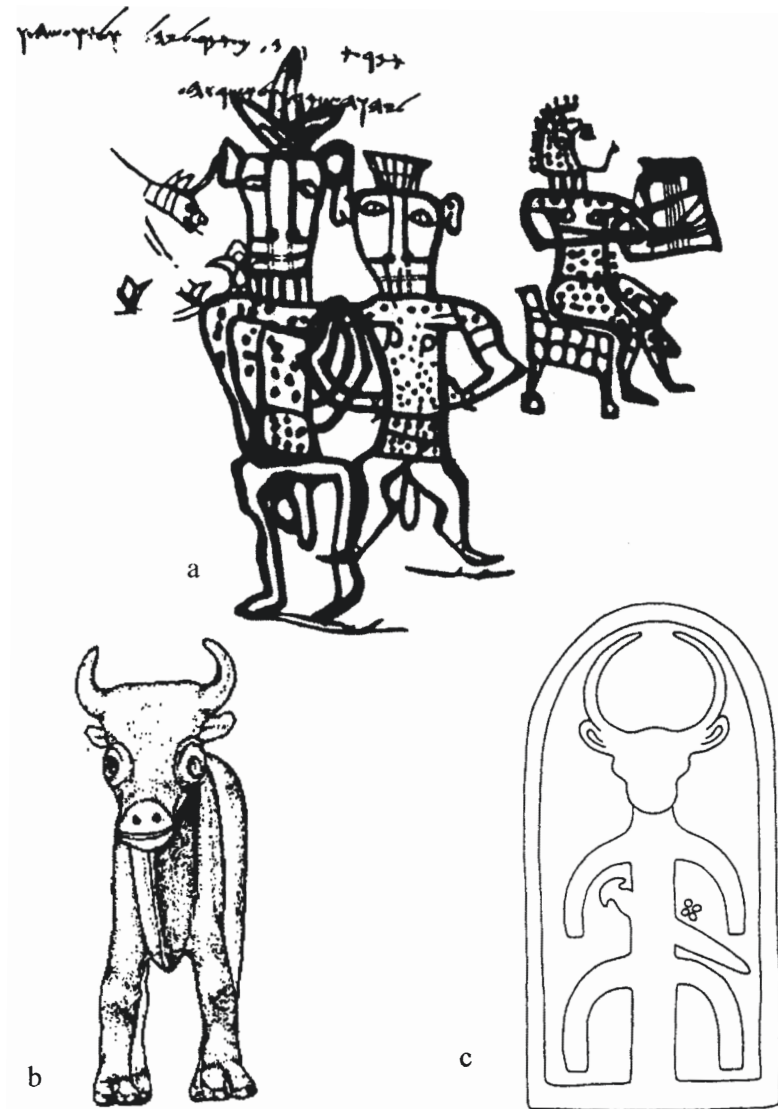


Abbildung 1

a Bes-Darstellung auf einem Vorratskrug aus
Kuntilet 'Ağrūd, 9./8. Jh v. Chr.

b Stierdarstellung aus dem samaritanischen Bergland in
der Nähe des Tell Dothan (Eisenzeit I)

c Basalt-Steile aus Bet-Saida (Torbereich), 9./8. Jh v. Chr.

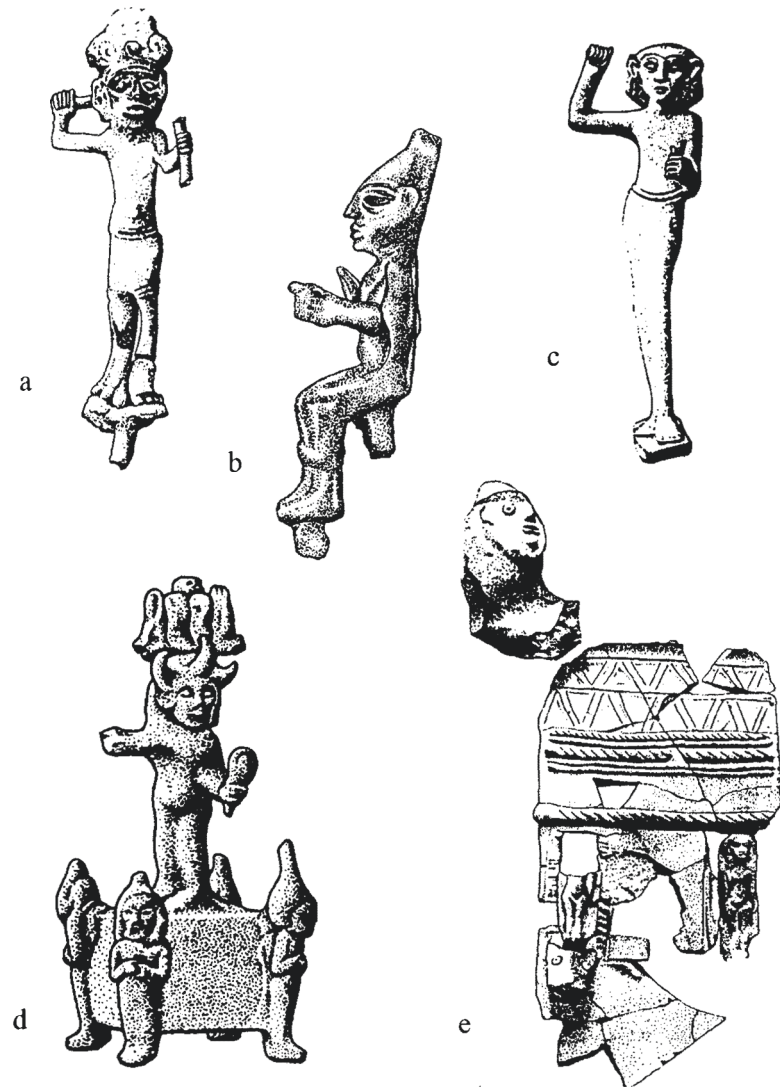


Abbildung 2

- a Figurine von Tell Abu Kharaz, Eisenzeit IIB
 b Sitzender Gott, Bronze, Kinneret, 8. Jh
 c Schlagende Gottheit Megiddo, Eisenzeit IIB
 d Gehörnte Göttin von Kafr Kanna, Eisenzeit IIB
 e Fragmente eines Kultständers aus Pella, Eisenzeit IIB

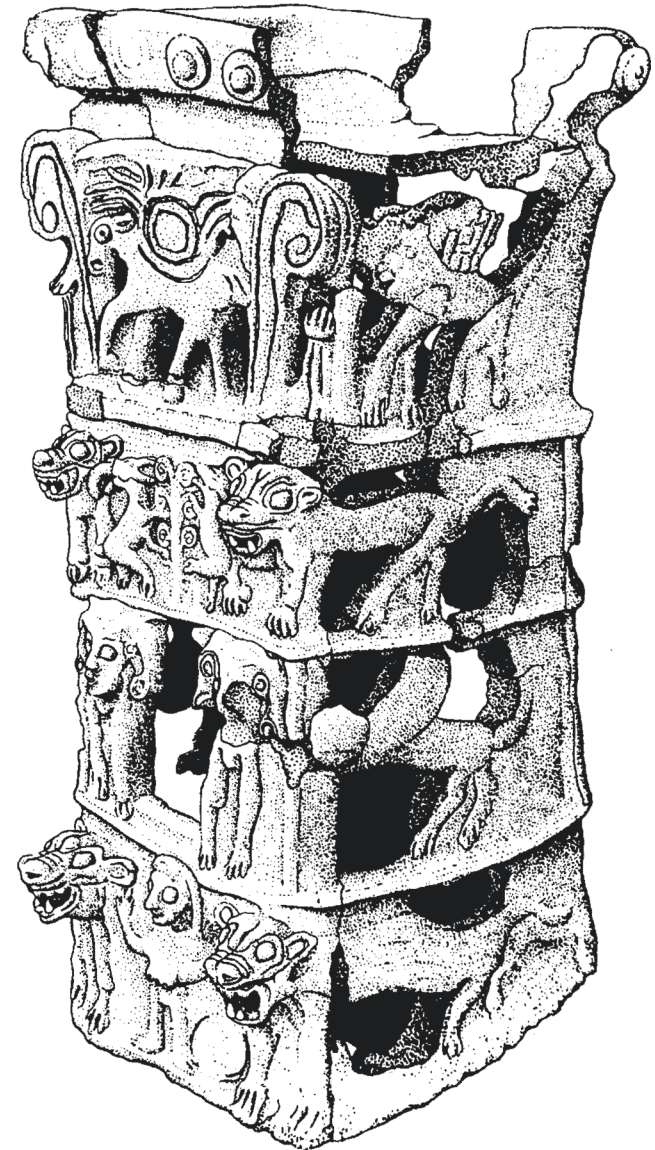


Abbildung 3

Terrakottakultständers aus Taanach, Eisenzeit IIB



Abbildung 4

- a Bronzeplakette aus Dan, Eisenzeit IIB
- b Elektron-Anhänger aus Ekron/Tel Miqne, Eisenzeit IIC
- c Drei Terrakottakultständer aus 'En Haševa, Eisenzeit IIC
- d Glockenrockgöttin aus Lachisch, Eisenzeit IIC
- e Fragment einer Terrakotta-Kultstatue (?) aus Dan

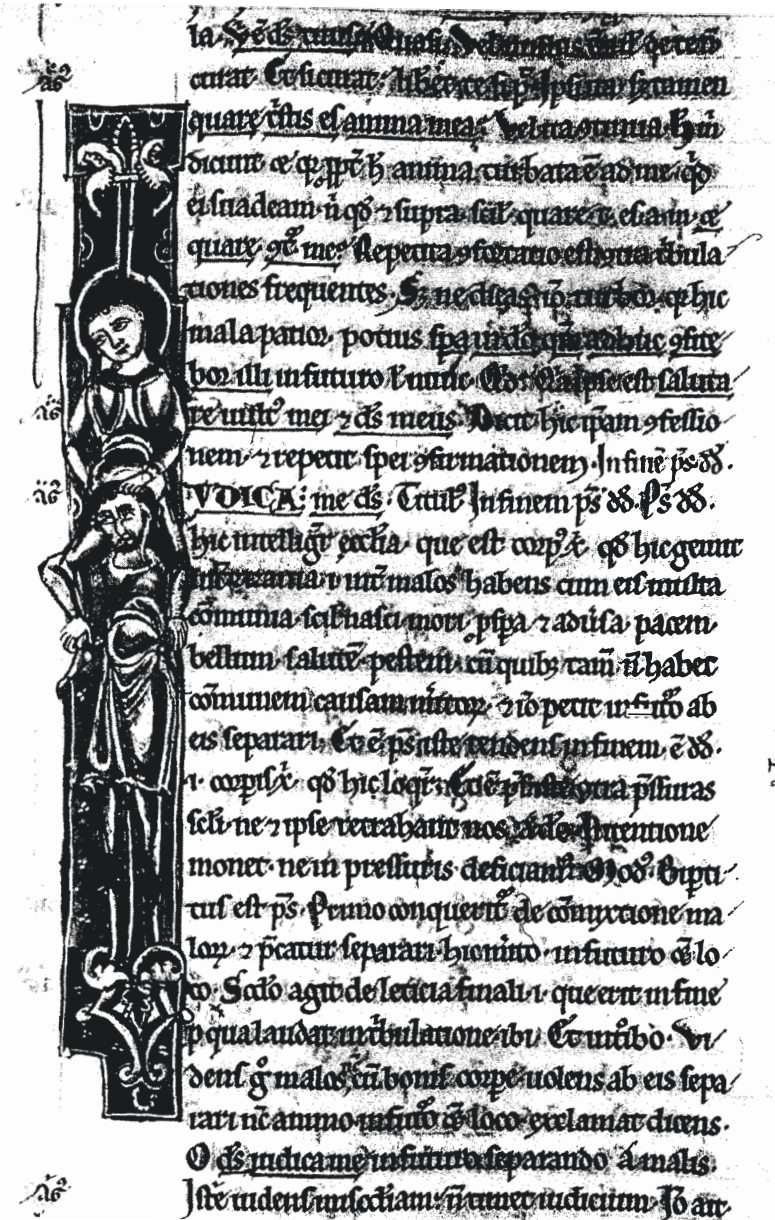


Abbildung 5

Psalm 43 (*Judica me*)

Paris, Bibliothèque Sainte Genevieve, Ms. 56