

Kunstverbot oder Kultverbot?

Zum Verständnis des alttestamentlichen Bilderverbots

Theodor Seidl

1. Bilder zum Bilderverbot

Ich beginne – wie es sich für unser Ringvorlesungsthema gehört – mit Bildern. Der niederländische Maler Jan Swart van Groningen¹ hat um 1550 auf einem Triptychon² ein biblisches Ereignis in Szene gesetzt, das nach landläufiger Meinung die Verehrung von Gottesbildern im Alten Israel endgültig ausgemerzt hat: Die Kultreform König Joschijas im 7. Jh. v. Chr. Jan Swart stellt in drei Bildern dar, was wir in 2 Kön 22f. literarisch bezeugt haben:

1 Von U. Thieme / F. Becker / H. Vollmer (Hg.), Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, Bd. 32. Leipzig 1938, 341–343 und J. Turner (Hg.), The Dictionary of Art, Vol. 30. London 1996, 61f. werden seine Lebensdaten zwischen ca. 1500 und ca. 1560 angegeben.

2 Das Gemälde befindet sich im „Milwaukee Art Museum“ unter M 1972.229. Ich begegnete ihm 1993 und 2006 und erhielt Dank der freundlichen Kooperation der Museumsleitung mehrere fotografische Reproduktionen dieses sehr selten dargestellten Motivs.

Triptychon von Jan Swart van Groningen, um 1550.

(1) Der Staatsschreiber Schafan liest vor dem König das im Tempel wieder gefundene Gesetzbuch vor (linker Flügel).

(2) König Joschija schließt an der Säule einen Bund mit Jahwe auf der Grundlage des Gesetzbuches (Hauptbild).

(3) Die konkrete Auswirkung des königlichen Bundes: Bildersturm – Beseitigung der Höhenpriester – Schließung der Heiligtümer auf den Höhen (rechter Flügel).

Jan Swart proklamiert, paradoxerweise mit Bildern, ein reformatorisch-theologisches Programm, wie es für die Durchführung der Reformation in den Niederlanden des 16. Jh.³ wohl exemplarisch genannt werden darf: Ablehnung, ja Verdammung der Bilder in Gottesverehrung und Gotteshäusern, statt dessen ausschließliche Konzentration auf das biblische Wort, als der alleinigen Grundlage und Quelle der Offenbarung Gottes.

3 Unter dem Einfluss der Lehre Calvins; s. H. Ohme, Art. „Bilderkult. VI Christentum“, RGG⁴, Bd. 1 (1998), 1572–1574, H. Feld, Der Ikonoklasmus des Westens (SHCT 41). Leiden 1990, 131–137, bes. 185f.

Der alttestamentliche Text von 2 Kön 23⁴ benennt als bildliche und gegenständliche Objekte der joschijanischen Kultsäuberung im Bereich des Jerusalemer Tempels folgendes:

- Gegenstände für Baal, Aschera und das Himmelsheer (Gestirngottheiten) (V. 4).
- Namentlich die Aschera, wohl als Kultbaum zu deuten (V. 6).
- Pferde und Wagen zu Ehren der Sonne am Tempeleingang (V. 11).
- Masseben (Kultsteine) und Ascheren (Kultbäume) auf den Höhenheiligtümern (V. 14).

Mit der Ausmerzung der Bilder und Kultgegenstände⁵ verfügte Joschija aber auch die Absetzung und gewaltsame Beseitigung der Priester, die den Gottheiten Baal, Aschera, Astarte, Sonne, Mond, Sterne, ferner Milkom, Kemosch und ihren Bildern geopfert haben (Vv. 4.5.13).

Die viel diskutierte Stelle scheint den biblischen Beleg dafür zu liefern, dass spätestens mit Joschija jeglicher Bilderkult, also jeder ikonische Kult im Alten Israel aufgehört habe und als mit der Jahweverehrung inkompatibel erklärt worden sei.

Die Erzählung von der Kultreform Joschijas scheint mit ihrem Erzählzug, eine alte Gesetzesrolle sei im Tempel gefunden worden, zusätzlich zu belegen und zu bestätigen, was lange als unbestrittenes Proprium altisraelitischer Religion galt: Israel habe von seinen Uranfängen an, seit Ägypten und Wüstenwanderung, seinen Gott, den einzigen Gott, bildlos verehrt⁶. Israel habe dieses sein Proprium, zusammen mit dem monothe-

4 Zum äußerst kontrovers diskutierten literargeschichtlichen Befund des Textes s. P. Tagliacarne, „Keiner war wie er“. Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22–23, *ATSAT* 31. St. Ottilien 1989, E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*. 1. Kön. 17–2. Kön. 25 (ATD 11,2). Göttingen 1984, 446–464. Nicht minder umstritten ist die Frage der Historizität der in diesem Text geschilderten Kultreformen Joschijas, s. die kontroversen Standpunkte von H. Niehr und C. Uehlinger in: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* (BBB 98). Weinheim 1995, 33–55.57–89.

5 Zur sachlichen und religionsgeschichtlichen Deutung der einzelnen Gegenstände s. C. Uehlinger, *Gab es eine joschijanische Kultreform?* in: W. Groß (Hg.), *Jeremia* (s. Anm. 4), 74–83.

6 So noch sehr deutlich R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1* (GAT 8/1). Göttingen 1992, 101: „[...] dem Jahwekult (wohnt) schon in älterer Zeit eine gewisse Tendenz zur Bildlosigkeit inne [...] Diese läßt sich am ehesten damit erklären, daß auch der frühe Jahwekult der Exodusgruppe kein Gottesbild kannte“. Ähnlich C. Dohmen, Art. „Bilderverbot“, in: *NBL* 1 (1991), 296: „Als Proprium Israels ist [...] die Bildlosigkeit anzusehen. Diese bildlose Vergangenheit mag einen Traditionsdruck auf die spätere Religion Israels während der staatlichen Zeit

istischen Bekenntnis, über die vielen Jahrhunderte seiner alten Geschichte durchgehalten – trotz mancher Versuchungen zum Polytheismus und zum Bilderkult; die joshijanische Reform habe also die ursprüngliche Religionsform Israels wieder hergestellt. Monotheismus und anikonischer Jahwekult galten als die Eigenleistung Israel inmitten einer vom bildhaften Vielgötterkult geprägten Umgebung.

Die Ergebnisse und Erträge der Palästinaarchäologie der letzten 40 Jahre haben freilich einen völlig konträren Befund erbracht, der im Folgenden dargestellt sei.

2. „In Israel gab es Bilder“

Das war der programmatische Titel der Publikation von Silvia SCHROER⁷, die nach Urs WINTER⁸ weitere Teile der Bildträgersammlung ihres Lehrers Othmar KEEL von der Universität Fribourg edierte: Von der neuen Israelarchäologie zutage geförderte Namenssiegel und Rollsiegel, aber auch Kultständer und Statuetten aus dem eisenzeitlichen Israel (1000–550) zeigen und belegen den Gebrauch und die Verehrung von religiösen Bildern auch für Israel. Die sensationellen Funde von Kuntillat Aḡrud⁹ (im Negev) und Hirbet el Qōm¹⁰ (bei Hebron) kamen dazu; sie enthalten in kulturellem Kontext bildliches und inschriftliches Material, das beweist, dass Jahwe im Kontext anderer Gottheiten (evtl. der Aschera) verehrt wurde, auch bildhaft. KEEL-UEHLINGER¹¹ haben 1992 die Bildbelege aus dem

ausgeübt haben [...]“. Neuerdings hat T.N.D. Mettinger, JHWH-Statue oder Anikonismus im ersten Tempel? Gespräch mit meinen Gegnern, in: ZAW 117 (2005), 485–508, bes. 504–507 seine Position eines frühen westsemitischen „de-facto-Anikonismus“ (eines Kultes mit Stelen, nicht mit Bildern) wieder unterstrichen.

- 7 S. Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74). Fribourg 1987.
- 8 U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53). Fribourg 1983 (21987).
- 9 Zusammenfassende Präsentation samt Forschungsbericht bei J. Renz / W. Röllig, Handbuch der Althebräischen Epigraphik I. Darmstadt 1995, 59–64. Mit Vokalisierung und Satzgliederung versehen finden sich die einschlägigen Inschriften bei W. Richter, Althebräische Inschriften transkribiert (ATSAT 62). St. Ottilien 1998, 47f.
- 10 S. Renz/Röllig, Handbuch (s. Anm. 9), 199–211, Richter, Inschriften (s. Anm. 9) 57f.
- 11 O. Keel / C. Uehlinger, Göttingen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg 1992 (2001).

Bronzestier aus Dotan,
ca. 1100 v. Chr.

eisenzeitlichen Israel vollständig dokumentiert und kommentiert. Der ikonische Kult für Gott, Götter und Göttinnen im Israel der staatlichen Zeit ist ein historisches Faktum, mit dem sich auch Bibeltheologie und systematische Theologie auseinandersetzen müssen.

Die Dokumente beweisen¹²: Nicht nur Untergottheiten oder importierte Gottheiten wurden in Israel bildhaft dargestellt und verehrt, sondern auch der höchste Gott. Nicht nur in der Volksfrömmigkeit wurden Gottesbilder hergestellt und verehrt, sondern auch im offiziellen königlichen Kult. Das erweisen die vielen bebilderten Namensiegel von königlichen Beamten mit jahwehaltigen Namen¹³.

KEEL-UEHLINGER¹⁴ belegen eindrucksvoll planto⁻¹⁵, therio⁻¹⁶ und anthropomorphe¹⁷ Bilder von Göttern und Göttinnen¹⁸ in Israel, wie dies aus den Religionen und Kulturen Mesopotamiens, Syriens und Ägyptens geläufig und bekannt ist.

12 Vgl. die Zusammenfassung bei Keel-Uehlinger, Göttinnen (s. Anm. 11), 453–475, bes. 455: „Wer die Identität des religiösen Symbolsystems Kanaans und Israels möglichst genau rekonstruieren und nicht nur imaginieren möchte, kann auf Bilder nicht verzichten“.

13 S. Keel-Uehlinger, Göttinnen (s. Anm. 11), 230–234, im Bild z.B. unter den Nr. 263a.b.273.274a.b.

14 Im Vortrag wurden aus Keel-Uehlinger, Göttinnen (s. Anm. 11) Bildbeispiele zu den verschiedenen Kategorien gezeigt, deren Belegnummern in den folgenden Anmerkungen genannt sind. Mit freundlicher Genehmigung der Autoren/des Verlags sind hier reproduziert die Bildnummern 142.210.219.

15 Keel-Uehlinger, Göttinnen (s. Anm. 11) Nr. 12a.153.179b.180b.219.231a.233a.b.

16 Keel-Uehlinger, Göttinnen (s. Anm. 11) Nr. 142.143a.184.220.274b.

17 Keel-Uehlinger, Göttinnen (s. Anm. 11) Nr. 210.241b.287.288a.303.304.

18 Keel-Uehlinger, Göttinnen (s. Anm. 11) Nr. 190b.d.f.321a.

Jugendlicher
vierflügeliger Gott.
Knochenschnitzerei
aus Hazor.
1. Hälfte 8. Jh. v. Chr.

Mit den archäologischen Bildern im Hintergrund als eindeutige Zeugnisse für den ikonischen Jahwekult lassen sich auch in alttestamentlichen Texten unschwer genügend Hinweise auf ikonische Elemente im Jahwekult finden:

Das oftmalige Sprechen der Psalmen vom „Schauen des Angesichts Jahwes¹⁹“ oder „seiner Freundlichkeit²⁰“ ließ die Hypothese von der Existenz einer Jahwestatue im Jerusalemer Tempel formulieren²¹. Dafür spricht auch die Institution der Schaubrote²², die wöchentlich zu erneuern sind, sowie die häufige Rede von Weihrauch- und Trankopfern²³ vor und für Jahwe. Das alles erklärt sich am besten mit der Annahme einer Jahwestatue oder eines Jahwebildes, auch im Jerusalemer Tempel.

19 S. Ps 11,7; 42,3; 63,3; 84,8.

20 S. Ps 27,4.

21 Mit breiter Begründung H. Niehr, In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple, in: K. van der Toorn (Hg.), *Tue Image and the Book* (CBET 21). Leuven 1997, 75–95, ebenso ders., Götterbilder und Bilderverbot, in: M. Oeming / K. Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AthANT 82). Zürich 2003, 227–247. Die Widerlegung der Position Niehrs durch Mettinger, *JHWH-Statue* (s. Anm. 6) 489–494 überzeugt nicht.

22 Ex 25,30; 35,13; 39,6; 40,23; Lev 24,5–9; 1 Sam 21,7; 1 Kön 7,48; Ps 37,1 (LXX). Vgl. Niehr, *Götterbilder* (s. Anm. 21) 232.

23 Lev 2,1f.15f.; Gen 28,18; 35,14; Num 15,5; 28,7f.; 29,6.

Dafür sprechen auch die Toreinlasspsalmen²⁴ 15,1–5; 24,7–10 und die Rede von einer Jahweprozeession in Ps 68,25–28²⁵:

25 Gott, sie sahen deinen Einzug, den Einzug meines Gottes und Königs ins Heiligtum:

26 voraus die Sänger, die Saitenspieler danach, dazwischen Mädchen mit kleinen Pauken.

27 Versammelt euch und preist unsern Gott, den Herrn in der Gemeinde Israels:

28 voran der kleine Stamm Benjamin, / im Zug die Fürsten von Juda, die Fürsten von Sebulon, die Fürsten von Naftali.

Am plausibelsten sind diese Stellen zu erklären mit der Annahme einer Jahwestatue, die in feierlicher Prozession mitgetragen wurde.

Auch wenn diese These weiter umstritten ist²⁶, bleibt als nicht weg zu disputierendes Faktum: Im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels gab es ein bildhaft gegenständliches Zentrum: Den Kerubenthron²⁷: Die Keruben sind Mischwesen aus Mensch und Tier und bilden den Thronszitz für Jahwe. Jahwe trägt den Titel „Kerubenthroner“²⁸.

24 Zu den Belegen dieser Gattung eingehend S. Ö. Steingrímsson, *Tor der Gerechtigkeit. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung der sog. Einzugsriturgien im AT: Ps 15; 24,3–5 und Jes 33,14–16 (ATSAT 22)*. St. Ottilien 1984.

25 Dazu Niehr, *Götterbilder* (s. Anm. 21) 233f.

26 Die Anikonizität des Jerusalemer Tempelkultes vertreten z.B. J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen* (FRLANT 141). Göttingen 1987, 58f.77.153, B. Janowski, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, in: *ZThK* 86 (1989) 389–454, Th. Podella, *Transformationen kultischer Darstellung*, in: *SJOT* 13 (1999) 95–130 und nach wie vor Mettinger, *JHWH-Statue* (s. Anm. 6), 504–507. Ein Jahwebild als kultisches Zentrum des Jerusalemer Tempels nehmen an Niehr, *Search* (s. Anm. 21) und ders., *Götterbilder* (s. Anm. 21) sowie O. Loretz, in: M. Dietrich / O. Loretz, *„Jahwe und seine Aschera“*. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel (UBL 9). Münster 1992, 116 mit Anm. 122 und C. Uehlinger, *„[...] und wo sind die Götter von Samaria?“* (AOAT 250). Münster 1998, 741 und ders., Art. *„Bilderkult“*, in: *RGG⁴* Bd. 1 (1998), 1568 im Blick auf den Jahwekult in Samaria. Keel, *Göttinnen* (s. Anm. 11) 472f. vertritt eine Kompromissposition: *„Jahwe wurde anthropomorph vorgestellt, aber nicht dargestellt“* (zitiert nach C. Uehlinger, Art. *„Gottesbild“*, in: *NBL* 1 (1991), 887).

27 1 Kön 6,23–28; 8,6–8. Zur textlichen und ikonographischen Deutung des Kerubenthrones s. W. Zwickel, *Der salomonische Tempel*. Mainz 1999, 101–110. Für Mettinger, *JHWH-Statue* (s. Anm. 6), 495–499 ist der Kerubenthron leer; so wird er zum Beleg für seine Theorie eines vorexilischen „de-facto-Anikonismus“ in Jerusalem.

28 S. 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 2 Kön 19,15 Par.; Ps 80,1; 99,1. S. Uehlinger, *Bilderkult* (s.

Stilisierter Lebensbaum
mit Lotusblüten
Strichmalerei auf dem
Pithos A von Kuntillat
Agrud (um 780 v. Chr.)

Im Rahmen der kontroversen Diskussion ist grundsätzlich festzuhalten, dass man den Religionen der Antike aus heutiger Sicht keine Primitivität und Naivität bei der bildhaften Götterverehrung vorwerfen darf, wie das in der späteren biblischen Bilderpolemik geschieht²⁹.

Ein Gottesbild, eine Statue dient nicht der Abbildung göttlichen Aussehens³⁰, sondern der symbolischen Vergegenwärtigung der jeweiligen Gottheit. Das Gottesbild markiert „den Ort göttlicher Realpräsenz“³¹, stellt aber nicht die Gottheit selber dar. Man weiß aber auch sehr wohl, dass man mit einer Statue oder einem Gottesbild nicht über die Gottheit verfügen kann. Mit der Statue, dem Bild wird die Gottheit eingeladen, mit ihrer Präsenz die Menschen, die Kultgemeinde zu beschenken.

Die Frage steht längst an und drängt sich jetzt förmlich auf: Wie steht es angesichts der Bilderflut der archäologischen Zeugnisse mit dem biblischen Bilderverbot im 1. Gebot des Dekalogs? Wie vereinbart sich das? Wie haben wir das Bilderverbot zu verstehen? Sind Bild und Text getrennte Welten?

Anm. 26), 1568.

29 Vgl. Jes 40,18–20; 41,6f.17; 44,9–20; 46,6f.; 48,5; Ps 115,4–8; Weish 13–15; Röm 1,23–25.

30 So bereits Herodot, Hist. II, 46.

31 So wörtlich Uehlinger, Götterbild (s. Anm. 26) 872.

3. Zum Verständnis des 1. Dekaloggebotes oder: Kunstverbot oder Kultverbot?

Ex 20,2a–5c

- 2a *'anō*ki YHWH 'ilō*hē=ka*
Ich bin Jahwe, dein Gott,
- aR *'āšr hōšē(')ī=ka mi[n]= 'arš MŠR-aym mib=bēt 'abadim*
der ich dich aus dem Land Ägypten herausgeführt habe,
aus dem Sklavenhaus.
- 3 *lō(') yihyā l '=ka 'ilō*hīm 'āhirīm 'al pan-ay=[y]a*
Du sollst keine anderen Götter gegen mein Angesicht haben.
- 4a *lō(') ti'sā l '=ka pasl w '=kul[l] tāmūnā*
Du sollst Dir nicht machen ein Götterbild und irgendeine
Darstellung (von etwas),
- aR1 *'āšr b'=[h]a=šamaym mim=ma' l*
was am Himmel droben ist,
- aR2 *w'='āšr b'=[h]a='arš mit=taḥt*
oder was auf der Erde unten ist,
- aR3 *w'='āšr b'=[h]a=maym mit=taḥt l'=[h]a='arš*
oder was im Wasser unter der Erde ist.
- 5a *lō(') tištaḥwā la=him*
Du sollst dich nicht niederwerfen vor ihnen
- b *w'='lō(') tu'bād-i=m*
und sollst ihnen nicht zu Diensten sein.
- c *kī' 'anō*ki YHWH 'ilō*hē=ka 'il qannā(')*
Denn ich Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott.

Bei einem genauen Blick auf den Text des 1. Dekaloggebotes in Ex 20,2–5³² wird deutlich, dass das 1. Gebot keineswegs die Stunde Null des bildlosen Kultes in Israel ist. Denn leitend ist und bleibt im 1. Gebot das „Fremdgötterverbot“, genauer das Verbot, Jahwe und andere Gottheiten gleichzeitig und vor allem gleichrangig zu verehren. In Israel gebührt dem Hoch- und Nationalgott Jahwe die erste und ausschließliche Verehrung, mögen andere Völker ihre Götter verehren. Andere Götter werden durchaus als existent und potent angenommen, sonst müsste Jahwe nicht eifersüchtig auf sie sein (5c). In Israel aber gebührt ihm vorrangig die kultische Verehrung: Wir befinden uns religionsgeschichtlich gesprochen noch auf der Ebene der Monolatrie, nicht des Monotheismus³³: Man verehrt den Einen, wenn man auch die anderen Götter noch als existent annimmt.

Die Leitaussage des Fremdgötterverbots steht also im Prohibitiv des V. 3. Die folgenden Sätze in Vv. 4.5 sind Konkretisierungen und Entfaltungen des Fremdgötterverbotes in V. 3³⁴: Wenn Jahwe die alleinige Verehrung gebührt und Fremdgötterkult daneben untersagt wird, dann darf es auch nicht die Erscheinungsformen und Spielarten dieser Kulte geben, nämlich Bilder von diesen Gottheiten (4a) (*päsäl*³⁵) und auch nicht irgendwelche Darstellungen (*t'mūnā*) von uranischen, terrestrischen und subterrestrischen Gottheiten, wie es sehr speziell in den drei Relativsätzen 4aR₁₋₃ ausgedrückt ist³⁶.

- 32 Die Präsentation des hebräischen Textes erfolgt nach der Transkription und Satzgliederung von W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta* (BH') (ATSAT 33.2). St. Ottilien 1991; hier nach Release 5, BH'-Software, München 2003. Interpretationen zum 1. Gebot unter der Perspektive des Bilderverbotes finden sich bei Loretz, *Jahwe* (s. Anm. 26) 112–117, C. Dohmen, Art. „Bilderverbot“, in: *NBL* 1 (1991), 296f., Niehr, *Götterbilder* (s. Anm. 21), 241f., letzterer mit einschneidenden literarkritischen Eingriffen, die hier nicht vorgenommen werden. Zur Analyse des 1. Gebots im Rahmen von Gesamtinterpretationen des Dekalogs vgl. F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*. Gütersloh 1993, 41–50, W. H. Schmidt, *Die Zehn Gebote im Rahmen Alttestamentlicher Ethik* (EdF 281). Darmstadt 1993, 37–77, L. Schwienhorst-Schönberger, *Die Zehn Gebote* (II), in: *Bibel und Liturgie* 65/1 (1992), 59–62.
- 33 Zur Definition der religionswissenschaftlichen Termini s. B. Hartmann, *Monotheismus in Mesopotamien?*, in: O. Keel (Hg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (BiBe 14). Fribourg 1980, 67–79.
- 34 Für eine literarkritische Absonderung der Verse auf eine sekundäre Redaktionsstufe fehlen die Kriterien, (gegen Niehr, *Götterbilder* (s. Anm. 21) 241 mit Anm. 53); eindeutige Zusätze liegen erst 20,5d.6 (nach BH') vor.
- 35 *päsäl* ist *terminus technicus* für ein Götterbild aus Holz, Stein oder Metallguss, s. HAL, 894f.
- 36 Zum dreigliedrigen Weltbild und seinen Gottheiten s. Schmidt, *Zehn Gebote* (s. Anm. 32), 73f.

Die Prohibitive in 5a.b schließen dann unmittelbar an den Prohibitiv von 3 an und verbieten jetzt ausdrücklich die kultische Verehrung anderer Gottheiten (*HWY-St.* 'BD).

Als Ergebnis der Textanalyse kann festgehalten werden: Das sog. Bilderverbot ist engster Bestandteil des Verbotes von Fremdgöttheiten. Es ist gerahmt von den Verboten der Fremdgötterverehrung, ist also Kultverbot, nicht generelles Kunstverbot³⁷.

Noch einmal: Untersagt werden nicht Bilder von Jahwe, sondern Kultbilder von anderen Göttern im Rahmen ihrer Verehrung, die das 1. Gebot verbietet. Das 1. Gebot ist kein generelles Bilderverbot für die israelitische Religion.

Eine solche Missinterpretation des 1. Gebotes, wie sie für seine Wirkungsgeschichte prägend wurde, war wohl erst möglich auf der Ebene des nachexilischen Monotheismus³⁸: Jetzt wurde V. 3 so verstanden: Du sollst keine anderen Götter verehren, denn sie existieren ja nicht. Und jetzt verselbstständigten sich die breiten Aussagen von V. 4 zu einem eigenen Gebot, nämlich zum Verbot von Jahwebildern und jeglicher Abbildung des Göttlichen. Aus der Explikation und Kommentierung des Fremdgötterverbotes wird ein eigenständiges Gebot, aus einem Kultverbot wird ein Kunstverbot.

Diese Isolierung des Bilderverbotes ist nicht textgemäß und eine frühe Fehlinterpretation, auch wenn sie sich in der Wirkungsgeschichte des 1. Gebots durchgesetzt hat.

Wir können nicht genau sagen, wann diese Interpretation des 1. Gebotes vonstatten gegangen ist. Darum suchen wir nach einer weiteren Textgrundlage für den zunehmend anikonischen Kult der Jahweverehrung im nachexilischen Israel und werden in den Rahmenteilten des Deuteronomiums fündig:

Dtn 4,15–19

15 Nehmt euch um eures Lebens willen gut in acht! Denn eine Gestalt habt ihr an dem Tag, als der Herr am Horeb mitten aus dem Feuer zu euch sprach, nicht gesehen.

37 So formuliert pointiert Schwienhorst-Schönberger, Zehn Gebote (s. Anm. 32) 62; s. auch Dohmen, Bilderverbot (s. Anm. 32), 297.

38 Mit Dohmen, Bilderverbot (s. Anm. 32), 297.

16 Lauft nicht in euer Verderben, und macht euch kein Gottesbildnis, das irgend etwas darstellt, keine Statue, kein Abbild eines männlichen oder weiblichen Wesens,

17 kein Abbild irgendeines Tiers, das auf der Erde lebt, kein Abbild irgendeines gefiederten Vogels, der am Himmel fliegt,

18 kein Abbild irgendeines Tiers, das am Boden kriecht, und kein Abbild irgendeines Meerestieres im Wasser unter der Erde.

19 Wenn du die Augen zum Himmel erhebst und das ganze Himmelsheer siehst, die Sonne, den Mond und die Sterne, dann lass dich nicht verführen! Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen. Der Herr, dein Gott, hat sie allen anderen Völkern überall unter dem Himmel zugewiesen.

Die Textfolge stellt einen Kommentar zum 1. Dekaloggebot dar³⁹; sie ist sicher jünger als der Dekalog⁴⁰ und klingt auch, was die Gottesbilderproblematik betrifft, viel grundsätzlicher und „theologischer“ als das 1. Gebot: Da ihr am Horeb (Sinai) keine Gestalt (*t'mūnā*) von Jahwe gesehen habt, dürft ihr euch generell kein Bild und keine Gestalt vom Göttlichen machen (4,15.16); und was noch schwerer wiegt: Im Abschnitt 23–29 wird der Bilderkult in Israel vor dem Exil als Hauptursache für die Katastrophe von 587 und das Exil bezeichnet, denn der Bilderkult stellte einen Verstoß gegen die Bundesvereinbarungen dar (V. 23⁴¹). Nach dem Rechtsprinzip der Talio⁴² muss Israel im Exil auch die nichtigen Götter der Siegermächte verehren (V. 27.28 mit Fremdgötterpolemik).

Ich halte diesen Text für den eigentlichen Schlüsseltext zum sich durchsetzenden bildlosen Kult im nachexilischen Israel und dann im Judentum, denn er lenkt die Formulierungen des 1. Gebots in eine generelle Richtung: Vom Kultverbot zum Kunstverbot.

39 Zur Auslegung des Abschnitts vgl. G. Braulik, Deuteronomium 1–16,17 (NEB 15). Würzburg 1986, 42f. Kontrovers dazu jetzt C. Perliitt, Deuteronomium 2,24–4,40 (BK V/4). Neukirchen 2006, 279–302; allerdings steht die Einzelerklärung des Abschnitts 4,15–19 noch aus.

40 Mit T. Veijola, Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17 (ATD 8,1). Göttingen 2004, 96f. und Perliitt, Deuteronomium (s. Anm. 39), 300f.

41 Braulik, Deuteronomium (s. Anm. 39), 43f: „Israels Zukunft entscheidet sich am Bilderverbot, denn in ihm konkretisiert sich jetzt die Grundforderung des ‚Bundes‘, also der Zehn Gebote“.

42 Dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit von Straftat und Straffolge, s. K. Grünwaldt, Auge um Auge, Zahn um Zahn? Mainz 2002, 123–132.

Im nächsten Punkt fragen wir: Warum hat sich in der Nachexilszeit und im Judentum die Bildlosigkeit in der Gottesverehrung durchgesetzt? Gibt es Gründe für diese Präferenz? Die Texte allein können die Begründungen für diese Entwicklung nicht liefern: Reichen die Wurzeln des anikonischen Kultes doch weiter zurück? Warum hat die Bildlosigkeit der Gottesverehrung über die vielen Bilder von Gott gesiegt?

4. Auf der Suche nach Gründen und Begründungen für das Bilderverbot

Generell wird man sagen dürfen: Die Frage nach den Ursachen für den Sieg des Bilderverbotes und des anikonischen Kultes über die kultischen Bilder – ein Unikat im Alten Orient⁴³ – ist noch nicht überzeugend beantwortet, ebenso wie die Frage nicht beantwortet ist, warum sich nach dem Exil der Monotheismus durchgesetzt hat.

Die Diskussion über die Wurzeln des bildlosen Kultes im Alten Israel spielt sich etwa in zwei Lagern ab:

Die einen verankern die Bildlosigkeit schon in der Früh- oder Staatsgeschichte Israels, also summarisch gesagt, vorstaatlich bzw. vorexilisch; die zweite Gruppe verbindet die Bildlosigkeit mit den nachexilischen religionsgeschichtlichen Entwicklungen der Kultzentralisation und des Monotheismus.

Meine Antwort, die ich versuche, gehört zweifelsohne dem zweiten Lager an; doch zuerst kurz die möglichen Ursachen, die die erste Gruppe aus Israels älterer Geschichte ins Feld führt:

- Klassisch ist die Rückführung der Bilderfeindlichkeit auf Israels nomadisches Erbe, also auf die mögliche Herkunft Israels aus Wüste und Steppe, wo die Lebensumstände aufwändige religiöse Bildwerke oder Statuen unmöglich machten⁴⁴. In der Spätzeit habe sich Israel wieder auf die Ideale der Frühzeit besonnen.

Freilich werden solche Frühdatierungen heute für wenig wahrscheinlich gehalten; es fehlt für die Frühzeit Israels jede historische Stütze.

43 Darauf macht Niehr, *Götterbilder* (s. Anm. 21), 229f. aufmerksam; er sieht die Beweislast bei den Forschern, die nach wie vor ikonische Gottesverehrung in den Königreichen Juda und Israel ablehnen. Niehr erklärt sich das Bilderverbot aus einem von bestimmten Kreisen ausgeübten Kultmonopol und der daraus resultierenden besseren Kontrollierbarkeit des Kults (238f.).

44 So z.B. Dohmen, *Bilderverbot* (s. Anm. 6) 296f. und Albertz, *Religionsgeschichte* (s. Anm. 6), 101.

- Großflächiger führt man einen generellen „westsemitischen Anikonismus“ an, der sich vor allem in der phönikischen religiösen Bildkunst zeige; er sei in Israel in einen Ikonoklasmus umgeschlagen⁴⁵; doch die Auswertung des angeblich anikonischen Materials in Phönicien ist äußerst umstritten⁴⁶.
- Man sagt, im israelitischen Kultbilderverbot äußere sich ein antiköniglicher Impuls: Eine Kritik an den Herrschern Israels und Judas und ihren aufwändigen Selbstdarstellungen in Bauten und Gottesdiensten; dies hätte sich auf die Gottesverehrung und das Gottesbild übertragen⁴⁷.
- Schließlich wird die Profanierung, Schändung und Deportation von Kultbildern in der assyrischen Eroberungszeit des ausgehenden 8. Jh. angeführt; sie seien der politische Auslöser für eine neu anikonische Gottesidee in Juda gewesen⁴⁸.

Doch quillt gerade das 7. Jh. in Juda, die Epoche nach der assyrischen Invasion, von Bilddokumenten über.

Ich suche meine Antwort eher in den theologischen Bewegungen der Zeit nach dem Zusammenbruch des Südreichs; sie werden von zwei Richtungen bestimmt: Von der deuteronomistischen Theologie und von prophetischen Gruppierungen. Auf beide führen wir auch das monotheistische Bekenntnis zurück, das im Deuteronomium (4,35–39) und bei Deuterocesaja (Jes 45,5–7) manifest wird. Ich sehe den zunehmend anikonischen Kult im nachexilischen Juda und schließlich seine Durchsetzung im Judentum eng an die Durchsetzung der monotheistischen Gottesidee gebunden. O. KAISER⁴⁹ hat den einprägsamen Satz formuliert: „Je tiefer Israel politisch fiel, desto höher dachte es von seinem Gott“. Die Jahwegottvorstellungen

45 So T.N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. Lund 1995, 16f.139.167f., erneuert in: ders., *JHWH-Statue* (s. Anm. 6), 488.504–507; er unterscheidet einen vorexilischen „toleranten Anikonismus“ von einem nachexilischen durch das Bilderverbot ausgelösten „Ikonoklasmus“.

46 Dazu Niehr, *Götterbilder* (Anm. 21), 239 mit Anm. 48.

47 Dazu A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder* (OBO 162). Fribourg 1998, 325–342.403f.419.

48 So A. Schenker, *La profanation d'images culturelles dans la guerre*, in: RB 108 (2001) 321–330 und B. Becking, *The Gods*, in: *Whom they Trusted... Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?*, in: ders. u.a. (Hg.), *Only One God?*, in: *The Biblical Seminar* 77. Sheffield 2001, 163.

49 O. Kaiser, *Die Zukunft der Toten*, in: ders., *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlin 1985, 188.

der Nachexilsära sind von einer zunehmenden Transzendenz der Gottesidee gekennzeichnet: Jahwe wohnt nicht im Tempel, er wohnt im Himmel; seine Größe kann der Tempel nicht fassen (1 Kön 8,27). Als einziger Gott der Welt, der Himmel und Erde ausfüllt, lässt er sich nicht in ein Heiligtum einsperren, noch viel weniger in ein Bild fassen, auf ein Bild festlegen. Ein Bild setzt ihn mit Gegebenheiten und Erscheinungsformen unserer Erfahrungswelt identisch. Die Gottheit Gottes ist durch das Bild gefährdet.

So wird die in dieser Epoche aufkommende, vor allem prophetische Polemik, ja Spottlust gegen die Götterbilder verständlich: Fußend auf Hoseas Spott an den Stierbildern des Nordreiches („Menschen küssen Kälber“: Hos 13,2) führt sie über die deuteronomistische Kritik (s. Dtn 4,28) zu den bildpolemischen Texten Deuterocesajas⁵⁰.

Wir haben aber auch die positiven Alternativen in unseren alttestamentlichen Texten, mit denen die den Monotheismus tragenden Theologenkreise den bildhaften Jahwekult der Vorexilszeit kompensieren: Es ist die *šem*-Theologie der deuteronomistischen Bewegung und die *kabōd*-Theologie der Priesterschrift⁵¹.

- Nach der *šem*-Theologie wohnt nicht Jahwe selbst im Heiligtum, sondern sein heiliger Name, den lässt er im Jerusalemer Tempel wohnen (Dtn 12,11; 1 Kön 8,29.30). Mit seinem über dem Heiligtum ausgegerufenen Namen übt er sein Besitzrecht über den Tempel aus⁵². Eine Abstrahierung und Transzendierung der Gottesidee ist damit verbunden, gleichzeitig eine Distanzierung von Bild und Statue.
- Nach der *kabōd*-Theologie der Priesterschrift und der priesterlichen Kreise wohnt Jahwes „Herrlichkeit“, besser seine Lichterscheinung im Tempel. Vor allem nach der Thronvision Ezechiels hat sie mit Feuer- und Lichterscheinungen im Jerusalemer Kult zu tun (Ez 1,26–28). Nach dem Konzept Ezechiels zieht Jahwes *kabōd* aus dem Tempel vor seiner Schändung aus (Ez 8–11, spez. 10,18–22; 11,22f.), nimmt aber wieder feierlich vom neuerbauten Tempel Besitz (Ez 43,1–4).

Die Präsenztheologie der Statue bzw. des Gottesbildes ist in beiden Fällen durch ein theologisches Abstraktum ersetzt. Die *šem*- wie die *kabōd*-Theologie der nachexilischen Theologenschulen dokumentieren literarisch so-

⁵⁰ Belege in Anm. 29.

⁵¹ Zu diesen „Ersatzgrößen“ ausführlich Niehr, Götterbilder (s. Anm. 21), 235–238; er führt dazu noch die „Menorah-Theologie“ an, die im 2. Tempel nach Sach 4,1–14 Jahwe „repräsentiere“.

⁵² Nach Braulik, Deuteronomium (s. Anm. 39), 98.

wohl die allmähliche Distanzierung vom ikonischen Jahwekult als auch die Inkompatibilität der hochtranszendenten und immer abstrakter werdenden monotheistischen Gottesvorstellung mit den früheren bildhaften Kulturen und Verehrungsformen Jahwes.

Die Entwicklung zur vorherrschend anikonischen Gottesverehrung des Judentums ist eingeleitet, auch wenn in den Jahrhunderten bis zur Zeitenwende und danach noch bildhafte und bildlose Formen der Gottesverehrung parallel laufen: Figürliche Gottesdarstellungen gibt es auf persischen und hellenistischen Münzen⁵³, Amulette finden sich bis in die Makkabäerzeit, Bilder gibt es in den frühen Synagogen im Land Israel (z.B. Bet Alpha) und in der Diaspora (Dura Europos⁵⁴).

5. Fazit

Die Ergebnisse der Ausführungen sollen in drei Thesen zusammengefasst werden:

(1) Der vorexilische Kult Israels war nach den Zeugnissen des Alten Testaments und der archäologischen Materialien von Bildern geprägt und getragen. Das Alte Testament, seine deutlichen Verweise auf Gottesbilder und seine bildhafte Sprache von Gott plädieren für die Notwendigkeit der Bilder; sie sind notwendig für die Vorstellbarkeit Gottes, die religiöse Vermittlung, unsere Anschauung und Rede von Gott.

Die neu gefundenen Bildträger aus dem Alten Israel animieren zur Vielfalt und Vielgestaltigkeit unserer Vorstellungen von Gott. Diese Bilder sind dafür eine wichtige Inspirationquelle.

(2) Das 1. Dekaloggebot stellt ein spezielles Kultverbot, kein generelles Kunstverbot dar und ist im Zusammenhang mit der Fremdgötterverehrung monolatrisch zu lesen. Es ist exegetisch unstatthaft, Ikonoklasmen und generelle Ablehnung von Kultbildern und religiösen Bildern mit diesem Text zu begründen.

53 Dazu Beispiele bei Niehr, *Götterbilder* (s. Anm. 21), 242f.

54 S. den Überblick bei H. Haag, Art. „Synagoge“, in: ders. (Hg.), *Bibel-Lexikon*. Eingesiedeln 21968, 1688f. Zum Bilderkult in der Diskussion des rabbinischen Judentums s. L. I. Levine, Art. „Bilderkult. IV. Judentum“, in: *RGG*⁴, Bd. 1 (1998), 1571.

(3) Das spätere Bilderverbot stützt sich auf die deuteronomistische Theologie und auf prophetische Kreise, die auch den nachexilischen Monotheismus vertreten und durchsetzen. Mit dem Monotheismus wird die Darstellbarkeit des einzigen transzendenten Gottes mit einem Bild oder auf einem Bild obsolet.

Doch haben sich auch im späteren Judentum Bilder nie ganz verdrängen lassen; sie sind bis in die frühchristliche Ära präsent.