

Eberhard Bons

Israel und die Götterbilder der Völker – Exklusive und inklusive Aspekte in der alttestamentlichen Kritik an der Idolatrie

I. „Vehemente Intoleranz“: Zum Problem der Sonderstellung der Religion Israels unter den Religionen des vorderen Orients

„Israel hat den Kampf gegen die Götter und gegen die Bilder aufgenommen und mit einer vehementen Intoleranz geführt und sich damit sein Wissen um den lebendigen Gott erhalten ... Israel aber hat mit äußerster Entschiedenheit all den mythischen Verbildlichungen, die ihm von seiner religiösen Umwelt her angeboten wurden, das Entscheidende bestritten, nämlich die Offenbarungsmächtigkeit. Das aber ist das Ungeheure an Israel, dieses Wissen um die Bilderwand, die die Menschen zwischen sich und Gott aufrichten. Allein von hier aus, von diesem Wissen um Götzendienst und Mythos, ist die Einsamkeit Israels in der Gesellschaft der Religionen zu verstehen. Damit befand es sich gewiß nicht in der überlegenen Situation des Besserwissers. Es hatte lange Zeit hindurch genug damit zu tun, sich selbst der Versuchung des Götzen- und Bilderdienstes zu entwinden ... Aber als dieser Kampf entschieden war, da ist Israel doch auch gelegentlich in ein heiliges Gelächter ausgebrochen über diesen Eifer der Götzenbildner und den Tanz der Völker vor ihren selbstgefertigten Göttern.“

Dieses lange Zitat stammt aus der Feder eines der bedeutendsten und einflussreichsten Alttestamentler, die im 20. Jahrhundert in Deutschland gelebt und gelehrt haben, und zwar aus *Gerhard von Rads* „Theologie des Alten Testaments“, die vor ungefähr 50 Jahren erschienen ist und seit-

her mehrfach neuaufgelegt wurde.¹ In diesem Zitat kommen im wesentlichen drei Gedanken zur Sprache:

1. Für *von Rad* bedarf steht fest, dass Israel den Bereich des öffentlichen und privaten Lebens, den man – sicherlich nicht ganz exakt – mit dem lateinischen Begriff „Religion“ bezeichnet, ganz anders gestaltet hat als die Nachbarvölker. Der entscheidende Unterschied zu letzteren besteht darin, dass Israel die Herstellung und Verehrung von Götterbildern verurteilt und verboten hat, und zwar zunächst gegen heftige Widerstände in der eigenen Gesellschaft.

2. Dass die Nachbarvölker im Bereich der Religion andere Optionen treffen als Israel, ruft bei ihm eine Reaktion hervor, die *von Rad* als „vehemente Intoleranz“ bezeichnet, ja Israel bricht sogar in „heiliges Gelächter“ aus, nachdem es sich selbst endlich von diesen Ausdrucksformen der Religion gelöst hat. Das bedeutet: Die Unterschiede zu den Nachbarvölkern werden nicht kommentarlos zur Kenntnis genommen oder einfach nur konstatiert; genauso wenig findet eine höfliche Distanzierung von den Erscheinungsformen anderen Religionen statt. Vielmehr galt es offenbar, nicht nur deren völlige Inkompatibilität mit dem eigenen Glauben zu betonen, sondern auch deren *raison d'être* konsequent zu bestreiten.

3. Mit dieser Haltung stellt Israel nicht nur eine beachtliche Distanz zu den anderen Völkern her, sondern entfremdet sich von ihnen und verursacht so letztlich selbst seine „Einsamkeit ... in der Gesellschaft der Religionen“. Diese Einsamkeit hat zugleich eine quantitative und eine qualitative Dimension: Einerseits steht Israel einer großen Mehrheit von Menschen gegenüber, die Götter und Götterbilder kennen; andererseits stößt es mit der radikalen Ablehnung dieser Elemente des religiösen Lebens auf Unverständnis.

Die Perspektive, aus der *von Rad* seine „Theologie des Alten Testaments“ schrieb, ist bekannt. Die Vernichtung des größten Teils der europäischen Juden sowie das Ende des Zweiten Weltkriegs lagen kaum mehr als ein Jahrzehnt zurück. Und nicht zuletzt ging es *von Rad*, einem Mitglied

¹ *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments. Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München ⁹1987, 362f.

der Bekennenden Kirche, wie schon zwanzig Jahre früher in der Zeit des Nationalsozialismus um die Begründung, dass das Alte Testament seine Bedeutung für die Christen keineswegs verloren habe. Vielmehr habe Israel dem Christentum die „Sprache“ im weitesten Sinne zur Verfügung gestellt, mit der es seine religiösen Erfahrungen und Überzeugungen auszudrücken imstande war.²

Wer heute jedoch in *von Rads* Zitat die Begriffe „vehemente Intoleranz“ sowie „religiöse Einsamkeit“ findet, fühlt sich vielleicht veranlasst, eine Assoziation herzustellen, die *von Rad* vor rund fünfzig Jahren wahrscheinlich noch weitgehend fremd war: Sind nicht die Intoleranz und die Einsamkeit gerade die Ingredienzien, die – möglicherweise mit politischen und sozialen Motiven vermischt – in Geschichte und Gegenwart ein hohes Konfliktpotential gebildet haben und noch immer bilden? Ist die Intoleranz Andersgläubigen gegenüber möglicherweise sogar ein Erbe Israels, das in den anderen, an Israel anknüpfenden monotheistischen Religionen zu den verschiedensten Zeiten und zu den verschiedensten Zwecken gebraucht und missbraucht werden konnte? Erinnerung sei in diesem Zusammenhang nur an die Aussagen des Heidelberger Ägyptologen *Jan Assmann*, die in den letzten Jahren vielfältige, z. T. sehr kontroverse Diskussionen entfacht haben.³

Da also vor allem Israels Verhalten gegenüber Göttern und Götterbildern sowie seine Sonderstellung unter den Religionen des vorderen Orients heute keine einhellig positive Bewertung erfahren, ist es lohnenswert, noch einmal auf *von Rads* Überlegungen zurückzukommen. Denn unsere heutigen Vorstellungen vom biblischen Israel und seiner Religion hängen offenbar in keinem geringen Maße davon

² Vgl. *von Rad*, *Theologie*, Bd. 2, 375f; vgl. auch *B. M. Levinson*, *Reading the Bible in Nazi Germany. Gerhard von Rad's attempt to reclaim the Old Testament for the church*, in: *Interpretation* 62, 2008, 238–254.

³ Auf eine Darstellung seiner Thesen muss hier verzichtet werden. Vgl. zur Einführung *J. Assmann*, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, besonders Kap. 1 und 2. Der Band enthält auch Reaktionen aus bibelwissenschaftlicher Perspektive (vgl. die Beiträge von Rolf Rendtorff, Erich Zenger und Klaus Koch im Anhang).

ab, wie positiv oder negativ man vor allem seine Haltung zu Göttern und Götterbildern sowie die Besonderheit seiner Religion bewertet. Dass mit solchen Aussagen über Israel zugleich auch – wenigstens implizit – Aussagen über das Christentum getroffen werden, steht außer Zweifel.

Wer rund fünfzig Jahre nach *von Rad* sich den Problemen der Religion Israels widmet, betreibt indes seine Forschungen vor einem gewandelten wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Horizont. Zunächst ist daran zu erinnern, dass die wissenschaftliche Exegese des Alten Testaments in der Zwischenzeit zahlreiche neue Impulse erfahren hat. Seit ca. ungefähr 30 Jahren findet ja in der Tat eine intensive historische und exegetische Diskussion über die Entstehung und Entwicklung der Religion Israels statt. Diese Diskussion hat nicht nur zu vielen neuen Erkenntnissen geführt, wobei bisher unbekannte Text- und Bilddokumente eine wichtige Rolle spielen.⁴ Sie hat auch dazu veranlasst, neue sozial- und religionswissenschaftliche Kategorien einzuführen (z. B. „Exklusivität / Inklusivität“), ein überkommenes Vokabular (u. a. Begriffe wie „Monotheismus“, „Polytheismus“, „Monolatrie“, „Synkretismus“) nur noch unter Vorbehalt zu verwenden⁵ und schließlich die Religion Israels in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext wahrzunehmen. Dies führt dazu, dass weniger die völlige Andersartigkeit der Religion Israels im Vergleich zu denen der Nachbarvölker hervorgehoben wird, wie dies über lange Zeit geschehen ist. Vielmehr sucht man die Entwicklung und Individualität

⁴ Einen guten Überblick über die weitverzweigte Diskussion bietet z. B. *F. Hartenstein*, *Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990*, in: *Verkündigung und Forschung* 48, 2003, 2–28; zur Einordnung dieser Debatte in die Geschichte der neueren Theologie vgl. *L. Bormann*, *Die neuere Monotheismusdebatte aus theologischer Sicht*, in: ders. (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen* (BThSt 95), Neukirchen-Vluyn 2008, 1–35.

⁵ Vgl. etwa *F. Stolz*, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996, bes. Kap. 2; *G. Ahn*, *Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?* in: *M. Oeming / K. Schmid* (Hgg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus in antiken Israel* (AThANT 82), Zürich 2003, 1–10.

der Religion Israels vor dem größeren Horizont der politischen, religiösen und sozialen Entwicklungen des vorderen Orients zu rekonstruieren. Zuletzt ist zu bemerken, dass die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen sich in den letzten beiden Jahrzehnten insofern verändert haben, dass in der Öffentlichkeit eine große Sensibilität herrscht gegenüber wirklichem oder vermeintlichem Konfliktpotential, deren Ursprünge oder Herkunft man in religiösen Traditionen zu erkennen glaubt.

Aus all diesen Gründen wird man sich heute in einer sehr differenzierten Form der Problematik des Verhaltens Israels gegenüber Göttern und Götterbildern annähern müssen. Dabei sind drei komplexe Sachverhalte zu berücksichtigen: 1. Wie äußert sich die Intoleranz Israels? Kennzeichnet sie ausschließlich das Verhalten gegenüber den Angehörigen des eigenen Volkes – z. B. denjenigen, die Götterbilder in Auftrag geben, herstellen und verehren – oder ebenso das Verhalten gegenüber den Nichtisraeliten? Wer ist also der Adressat von Kritik an fremden oder nichtkonformen religiösen Sitten und Praktiken? Wie verbindet sich weiterhin diese Kritik mit der Exklusivität oder Inklusivität der Religion Israels? Wird schließlich die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass Nichtisraeliten in irgendeiner Weise den Gott Israels anerkennen und verehren?

2. Wie werden die Götterbilder im Alten Testament charakterisiert? Welche Eigenschaften werden ihnen zugesprochen, welche werden ihnen abgesprochen? Wie wird das Verhältnis zwischen denjenigen, die die Götterbilder herstellen und verehren, und den Götterbildern selbst beschrieben? Welchen Aspekten wird in diesen Texten besondere Aufmerksamkeit geschenkt, welche werden hingegen weitgehend verschwiegen?

3. Die Kritik an den Götterbildern sagt auch – explizit oder implizit – etwas über Israels Religion und sein Selbstverständnis aus. Derartige Informationen spiegeln notwendigerweise die Binnenperspektive Israels wider. Daher stellt sich die Frage, mit welchen Kategorien der Unterschied, ja Gegensatz zwischen dem Gott Israels und den Götterbildern beschrieben wird.

Diese verschiedenen Fragen können und sollen in den folgenden Abschnitten, die der Analyse von insgesamt fünf

alttestamentlichen Texten gewidmet sind, nicht der Reihe nach und systematisch „abgearbeitet“ werden. Sie sollen vielmehr in die Interpretation der Texte einfließen und dazu beitragen, deren Hintergründe, Aussagen und Implikationen besser zu erschließen.

Zur Auswahl der zu behandelnden Texte sei noch folgendes bemerkt: In den anschließenden Abschnitten werden argumentierende Texte herangezogen, die ein Minimum an Aussagen über die Götterbilder der anderen Völker enthalten, insbesondere Aussagen über ihre Herstellung, ihre Verehrung sowie ihre wirkliche oder vermeintliche Natur. Dabei soll auch das Thema der Exklusivität oder Inklusivität der Religion Israels zur Sprache kommen. Ebenso wird der Theorie des Götterbildes, wie es sich uns in mesopotamischen Quellen darstellt, ein Abschnitt gewidmet.

In folgender Reihenfolge werden fünf Texte aus den Prophetenbüchern sowie den Psalmen vorgestellt⁶: Jes 44,9–20; Jer 10,1–16; Jes 41,21–29; Ps 115; 135. Auf die Behandlung narrativer Texte, die vom Gebrauch, von der Verehrung oder vom Schicksal von Götterbildern handeln (z.B. 1Sam 5), wird dagegen verzichtet. Nicht berücksichtigt werden weiterhin solche Aussagen, die Israel zwar nicht explizit die Verehrung anderer Götter vorwerfen, aber Kritik an bestimmten religiösen Praktiken üben (z.B. Jes 1,10–17; Am 5,21–26).

⁶ Eine eigene Behandlung würden die deuterokanonischen bzw. apokryphen Texte verdienen, die ausführlich auf die Anfertigung und Verehrung von Götterbildern eingehen, vor allem der sogenannte „Brief des Jeremia“ (Bar 6) und die Weisheit Salomos (Kp. 13). Auf verschiedene Zitate dieser Texte wird deshalb lediglich hingewiesen. Zum „Brief des Jeremia“ vgl. die ausführliche Untersuchung von *G. J. Brooke*, *The Structure of the Poem Against Idolatry in the Epistle of Jeremiah (1Baruch 6)*, in: *A. Frey / R. Gounelle* (Hgg.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod*, Lausanne 2007, 109–128. Zu Weish 13 vgl. die Untersuchung von *M. Gilbert*, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13–15)*(AnBib 53), Rom 1973.

II. Die Kritik an den Götterbildern, ihren Herstellern und ihren Verehrern

1. Einführung: Die Götterbilder sind von Menschenhand hergestellt

Aus einer Anzahl kürzerer alttestamentlichen Texten geht hervor, dass Götterbilder (meist als *p^esîlîm* oder *ʿašabbîm* bezeichnet), aus edlen Materialien hergestellt sind, etwa aus Silber und Gold (Hos 8,4; 13,2), Holz und Stein (Jes 37,19 par 2 Kön 19,18). Ihre Urheber sind in keinem Fall Götter oder gottähnliche Wesen, sondern menschliche Handwerker (*hārāš* in Hos 8,6; 13,2, *yōšer* in Hab 2,18), ja sie gelten als Werk von Menschenhand (so u. a. in Jes 2,8; 37,19 par 2Kön 19,18; Jer 1,16; 25,6f; Hos 14,4; Mi 5,12). Weiterhin wird die Kunstfertigkeit, die zu ihrer Herstellung erforderlich ist, mit dem Substantiv *ʿbûnāh* „Einsicht, Klugheit“ (Hos 13,2) bezeichnet. Auf jeden Fall sind die Götterbilder „Nicht-Gott“ oder „Nicht-Götter“ (*loʾ ʾelohîm*, so Hos 8,6; Jes 37,19 par 2Kön 19,18; vgl. Jer 16,20).

All diese Texte haben gemeinsam, dass sie den Götterbildern, ihrer Herkunft und ihrer nichtgöttlichen Natur nur ein paar knappe Formulierungen widmen. Wesentlich bedeutender sind dagegen verschiedene längere Passagen aus der prophetischen und weisheitlichen Literatur, die die genannten Topoi ausgestalten. Dabei geht die Argumentation in zwei verschiedene Richtungen:

- Die Herstellung der Götterbilder ist ein völlig profaner Vorgang, dem jede religiöse Sinngebung fehlt.
- Die Götterbilder sind zu jeglichem Handeln unfähig.

2. Die altorientalische „Theologie der Bilder“

Die alttestamentlichen Texte, die eine ausführliche Kritik an Götterbildern äußern, gewinnen prinzipiell eine größere Tiefenschärfe, wenn man sie vor dem Hintergrund der „Theologie der Bilder“ interpretiert, wie sie aus verschiedenen Quellen vor allem neuassyrischer und Neubabylonischer Herkunft rekonstruiert werden kann. Das Verdienst einer systematischen Erschließung und Auswertung dieser verschiedenen Dokumente kommt der Alttestamentlerin

Angelika Berlejung zu, auf deren Monographie hier Bezug genommen wird.⁷ Im Anschluss an diese Arbeit sind folgende fünf Punkte hervorzuheben:

1. Die Herstellung eines Götterbildes folgt ganz bestimmten Vorschriften. Im allgemeinen erklärt sich der König für diese Initiative verantwortlich, weist aber darauf hin, dass er nicht aus eigener Initiative handelt, sondern auf einen göttlichen Auftrag hin: Die Gottheit selbst wünscht ein Götterbild zu erhalten.⁸

2. Der Herstellungsprozess als solcher verlangt die gut organisierte Zusammenarbeit von verschiedenen hochspezialisierten Künstlern. Diese wählen die wertvollen Ausgangsmaterialien aus, besorgen sie und bearbeiten sie nach detaillierten göttlichen Anweisungen, die ihnen durch Orakel vermittelt werden. Letztlich sind die Handwerker eine Art ausführendes Organ der Gottheiten, ja die Gottheiten gelten selbst als die eigentlichen Urheber der Götterbilder.⁹ Die Götterbilder sind daher nicht das Produkt der Phantasie ihrer Hersteller, sondern ihre Gestalt gilt als offenbart.¹⁰

3. Das Götterbild ist die sichtbare Seite einer unsichtbaren göttlichen Wirklichkeit. Trotz der menschlichen Arbeit, die die Herstellung der Götterbilder erst ermöglicht, haben diese infolge der göttlichen Partizipation also keine menschliche Natur. Und dennoch bedeutet die Mitarbeit des Menschen an der materiellen Herstellung des Götterbildes eine „Verletzung“, die durch Riten, z. B. Reinigung, Mundwäscher, zu revidieren ist.¹¹

⁷ *A. Berlejung*, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1998; vgl. auch *dies.*, *Geheimnis und Ereignis. Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 13: *Die Macht der Bilder*, Neukirchen-Vluyn 1999, 109–143.

⁸ Vgl. *dies.*, *Theologie*, 94f.172f.

⁹ Vgl. *dies.*, *Theologie*, 117–134.173; ferner *D. Rudman*, *The Theology of the Idol Fabrication Passages in Second Isaiah*, in: *Old Testament Essays* 12, 1999, 114–121, hier 118f.

¹⁰ Vgl. *Berlejung*, *Theologie*, 116–117.174.

¹¹ Vgl. *dies.*, *Theologie*, 178ff; ferner *M. B. Dick*, *Second Isaiah's Parody on Making a Cult Image: Isaiah 40:18–20; 41:6–7 and the Babylonian Miš Pi*, in: *K.-D. Schunck / M. Augustin* (Hgg.), *„Lasset uns Brücken bauen ...“ Collected Communications to the XVth Con-*

4. Das Götterbild gehört zwei Welten an: der menschlichen Welt wie auch der Welt der Götter. Somit partizipiert die Gottheit am Götterbild, und gleichzeitig partizipiert das Götterbild an den Göttern.¹² Dadurch ist es das Zeichen der wirklichen Präsenz des Gottes in der Welt und ermöglicht die Kommunikation zwischen Mensch und Gott. Letztlich hat es einen performativen Charakter, insofern es „die Realität des Göttlichen schafft“¹³.

5. Indem er ein Götterbild herstellen lässt, übt der König einen bedeutenden Einfluss auf das religiöse Leben seines Volkes aus, das sich um das Götterbild herum versammelt und es verehrt. Gleichzeitig beschützt die entsprechende Gottheit ihre Verehrer und gewährt ihnen Wohlergehen.¹⁴

3. Menschlicher Ursprung und Machtlosigkeit – Alttestamentliche Aussagen zu den Götterbildern der Völker

a) Jes 44,9–20

Einer der ausführlichsten und wirkungsgeschichtlich wohl bedeutsamsten Texte zum Thema der Götterbilder findet sich in Jes 44,9–20. Dieser Abschnitt führt uns – zumindest nach der herkömmlichen geographischen Einordnung von Jes 40–55 – in die Auseinandersetzung der Exilgemeinde mit der Religion ihrer mesopotamischen Umwelt.¹⁵

Ob der Autor oder die Autoren, die hinter Jes 44,9–20 standen, alle einzelnen Elemente der vorhin skizzierten Bildtheologie kannten, mag dahingestellt bleiben. Festzustellen bleibt nur, dass sie die profane Dimension der Herstellung der Götterbilder in den Vordergrund stellen und die Beteiligung der Gottheiten an der Entstehung der Bilder mit kei-

gress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995 (BEATAJ 42), Frankfurt 1998, 193–202.

¹² Vgl. *Berlejung*, *Theologie*, 281; zu anderen Versuchen, diese „doppelte Natur“ des Götterbildes zu definieren, vgl. außerdem *M. S. Smith*, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001, 183f.

¹³ *Berlejung*, *Theologie*, 177.

¹⁴ Vgl. *dies.*, *Theologie*, 175.

¹⁵ Vgl. *W. A. M. Beuken*, *Jesaja*, deel II A (POT), Nijkerk 1986, 216; *U. Berges*, *Jesaja 40–48 (HThKAT)*, Freiburg 2008, 43.

nem Wort erwähnen. Der „übernatürliche“ Charakter der Götterbilder kommt somit nicht zur Sprache.

Ein kurzer Überblick über den Text mag hier genügen¹⁶: Die ersten beiden Verse liefern bereits die Behauptungen, die es eigentlich zu beweisen gilt: Die Hersteller der Götterbilder (V. 9.10: *pæsæł*) sind ohne Einsicht, und die Götterbilder nutzen ihnen in keiner Weise. Im Gegenteil, alle die, die mit Götterbildern irgendwie umgehen (*kāl h^aberāyw*¹⁷), werden zuschanden werden, d. h. scheitern, was dreimal gesagt wird (*yebošû*, V. 9.11bis); denn Götterbilder sind zur Rettung unfähig (s. V. 17). Damit ist das Thema angesprochen, das im gesamten Text entfaltet wird: die Herstellung der Götterbilder in ihren verschiedenen Schritten. Der Text betont indes von vornherein, dass „von der Weisheitsbegabung oder göttlichen Unterstützung der Handwerker jede Spur (fehlt)“.¹⁸ Im Gegenteil, diese besitzen nur eine menschliche Natur (*me²ādām*¹⁹).

Der nächste Abschnitt (V. 12-17) handelt von den einzelnen Phasen der Herstellung des Götterbildes. Dabei fallen folgende Aspekte auf:

¹⁶ Neben den ausführlichen Kommentaren vgl. vor allem die sorgfältige Analyse des Textes durch K. Holter, *Second Isaiah's Idol Fabrication Passages* (BET 28), Frankfurt 1995, 127–202.

¹⁷ Die genaue Deutung des Wortes *h^aberāyw* ist umstritten. Vor allem ist fraglich, ob das pronominale Suffix in der 3. pl. sich auf den noch in V. 10 genannten Hersteller der Götterbilder bezieht oder auf den Gott bzw. das Bild selbst. Die Parallele zu Hos 4,17 („Ephraim hat sich mit den Götterbildern eingelassen“) legt die zweite Möglichkeit nahe; vgl. Koole, *Isaiah*, 386; ähnlich identifizieren J. Goldingay / D. Payne, *Isaiah 40–55*, volume I: Introduction and Commentary on Isaiah 40,1–44,23 (ICC), London / New York 2006, 348, die mit *kāl h^aberāyw* gemeinten Personen mit den Künstlern und Handwerkern, die an der Herstellung der Götterbilder beteiligt sind. Holter, *Idol Fabrication*, 144, tendiert hingegen zu der Interpretation „the fellow workmates of these idol fabricators“.

¹⁸ So Berlejung, *Theologie*, 382.

¹⁹ Die Präposition *min* ist partitiv (nicht komparativisch) zu verstehen: „von den Menschen (genommen)“ = „nur Menschen“; vgl. J. L. Koole, *Isaiah III. Volume I: Isaiah 40–48* (HCOT), Kampen 1997, 386. Dass die Handwerker selbst Menschen sind, betont auch Bar 6,46–47.

- V. 13: Bei der Ausführung des Götterbildes orientiert sich der Handwerker an einem menschlichen und nicht an einem göttlichen Vorbild (*k^l tabnît ’iš* „wie die Gestalt eines Mannes / Menschen“²⁰). Das angebliche Götterbild ist daher bestenfalls das Abbild eines prachtvollen Menschen, also eines Geschöpfes, und als solches seinem menschlichen Schöpfer wesensmäßig unterlegen.²¹ Darum verbietet es sich, dem Götterbild als einem von Menschenhand und nach menschlichem Vorbild geschaffenen Gegenstand eine göttliche Natur zuzuschreiben.²²

- V. 14: Die einzelnen Phasen der Herstellung des Götterbildes werden in umgekehrter Reihenfolge aufgezählt: das Fällen des Baumes, seine Pflege, seine Pflanzung, zuletzt der Regen. Durch die Wahl dieses stilistischen Mittels (eines sogenannten *Hysteron proteron*²³) soll unterstrichen werden, dass das Götterbild aus dem Wald kommt und von nirgendwo sonst. „Den Launen der Natur unterworfen“²⁴, schafft der Handwerker einen Gott, der buchstäblich unter Bäumen aufgewachsen ist.²⁵

- V. 16–17: Die Kritik erreicht hier ihren Höhepunkt: Nur aus einem Holzrest, den er weder zum Heizen noch zur Zubereitung von Speisen benötigt²⁶, fertigt der Handwerker das Götterbild an; er wirft sich sogar vor ihm nieder und

²⁰ Ähnlich formuliert auch Weish 13,13: ἀπέικασεν αὐτὸ εἰκόνι ἀνθρώπου.

²¹ Vgl. *Beuken*, Jesaja, 212: „het is minder dan hij zelf, die ‚uit de mensen‘ [= V. 11] is“.

²² Ausführlich dazu *Berlejung*, Theologie, 383; *Smith*, *Origins*, 186.

²³ Vgl. zu diesem Stilmittel *E. Zurro Rodríguez*, *El hysteron-proteron en la poesía bíblica hebrea*, in: *Estudios Bíblicos* 58, 2000, 399–415, der das Beispiel allerdings nicht erwähnt; *H. G. COENEN*, Art. „Hysteron proteron“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd 4, Darmstadt 1998, 128–131. Anders *Holter*, *Idol Fabrication*, 170: „... Second Isaiah here wants to depict some individual scenes from the work in the forest, scenes that do not come in a strict and logic order.“

²⁴ *S. Petry*, *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium*, in *Deuterjesaja und im Ezechielbuch (FAT II / 27)*, Tübingen 2007, 161.

²⁵ So *Beuken*, Jesaja, 212.

²⁶ Ähnlich argumentiert Weish 13,12–13.

sagt zu ihm: „Rette mich, denn du bist mein Gott!“²⁷ Die Stoßrichtung dieser scharfen Polemik ist eindeutig: Bevor der Handwerker an die Herstellung des Götterbildes denkt, verwendet er das im Wald geschlagene Holz für so elementare Zwecke wie das Heizen sowie das Kochen von Speisen. „Es ist das Restholz, das der Kultbildhersteller vor der Verfeuerung bewahrte, vor dem er nun betet, es solle ihn vor Not bewahren, d. h. retten.“²⁸ Das an das Götterbild gerichtete Gebet kann daher nur noch ein Monolog sein.²⁹ Somit lässt sich als vorläufiges Fazit folgendes festhalten: Die Aussagen von Jes 44,9–20 zielen darauf ab, dass die Herstellung des Götterbildes ein völlig alltäglicher, ja geradezu banaler Vorgang ist. Weder die Auftraggeber noch die beteiligten Handwerker scheinen in irgendeiner Weise mit der transzendenten Welt in Verbindung zu stehen, unter deren Einfluss sie das Götterbild anfertigen würden. Im Grunde genommen ist ihre Arbeit von einer großen Illusion bestimmt: Niemand scheint zu begreifen, dass das Götterbild keineswegs göttlicher Natur, sondern nicht mehr als ein Trugbild (*šæqær*, V. 20) ist.

An wen wenden sich nun die Aussagen von Jes 44,9–20? Kein Indiz im Text lässt sich für die Behauptung anführen, dass dieser sich an die Neubabylonischen Handwerker und Götterverehrer richtet. Noch weniger wird man behaupten können, sie würden aufgefordert, sich zum Gott Israels zu bekehren.³⁰ Dann bleibt nur noch die Möglichkeit, dass die Aussagen Jes 44,9–20 für die Israeliten im Exil bestimmt

²⁷ Die Stellung der beiden Wörter des Nominalsatzes („mein Gott [bist] du“) legt folgendes Verständnis nahe (vgl. *Goldingday / Payne*, *Isaiah*, 359): „Du bist mein Gott – und nicht mehr ein Holzstück.“

²⁸ *Berges*, *Jesaja*, 349. In Weish 13,17–19 werden die Sorgen und Nöte aufgezählt, in denen der Handwerker das Götterbild um Hilfe anruft. Diese betreffen Besitz, Ehe, Kinder und Gesundheit. Dabei schämt sich der Mann offenbar nicht, etwas Unbeseeltes (*ἀψυχον*) und Kraftloses (*ἀσθενές*) anzuflehen (V. 17). Aber nicht nur das: In seinen alltäglichen Sorgen wendet er sich immer wieder an ein Wesen, das sich in diesen Dingen in keiner Weise auskennt (V. 18–19).

²⁹ So *Berlejung*, *Theologie*, 387.

³⁰ Vgl. *Beuken*, *Jesaja*, 216f: „Het is niet zijn [= des Propheten] opzet zich zo te verplaatsen in hun religieuze gevoelens [= d. h. die Gefühle der Neobabylonier] dat hij hen van daruit tot de God van Israël kan bekeren.“

sind, die mit der Religion der Neubabylonier vertraut sind, ja vielleicht selbst zur Bilderverehrung tendieren (vgl. Jes 48,5: „damit du nicht sagen sollst: ‚Mein Götterbild hat dies vollbracht‘“).³¹ Möglicherweise waren ja auch unter den Künstlern, die auf die Herstellung von Götterbildern spezialisiert waren, Handwerker israelitischer Herkunft, die durchaus Sympathien für die mesopotamische Bildertheologie zeigten.³²

Wie dem auch sei, den Israeliten gegenüber wird unterstrichen, dass YHWH der alleinige Schöpfer ist (Jes 42,6; 43,1.7.21; 44,2 u.ö.)³³ und dass nur er sein Volk zu retten vermag (Jes 43,3.11.12 u.ö.). Die Herstellung von Götterbildern jedoch – so die Aussage von Jes 44,12–17 – ist bei genauerer Betrachtung nichts anderes als die Verwendung von einem wertlosen Abfallprodukt. Dieses darf man keinesfalls mit einem Gott verwechseln. Wer aber auf ein derartiges Götterbild seine Hoffnung setzt, das zu jeglicher Heilstat unfähig ist, wird zwangsläufig scheitern.

Abschließend ist festzustellen, dass mit all diesen Argumenten die Existenz anderer Götter nicht *eo ipso* bestritten wird, d. h. solcher Götter, die eben *nicht* als mit den von Menschen geschaffenen Skulpturen identisch gelten. Wen oder was auch immer die Götterbilder in der Sicht ihrer Verehrer abbilden oder repräsentieren sollen – von diesen transzendenten Wesen, von ihrer Identität sowie von ihrer angeblichen Macht und Wirkung ist im Text aber nirgendwo die Rede.³⁴ Dies darf aber nicht zu der Schlussfolge-

³¹ *Smith*, *Origins*, 180: „On the one hand, Isaiah 40–48 takes aim at outsider, that is non-Israelite, neo-Babylonian polytheism and one of its accompanying characteristics, the production of idols. On the other hand, the context is further rhetorical as it aims at persuading insiders, namely Judeans, about reality ..., about the nature of God and Israel.“ Vgl. ebd., 192f.

³² Diese Hypothese erwägt *K. Baltzer*, *Deutero-Jesaja* (KAT), Gütersloh 1999, 256f.

³³ Vgl. *Rudman*, *Theology*, 119.

³⁴ Vgl. hierzu *Y. Kaufmann*, *The Religion of Israel. From its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago 1960, 17: „It never occurred to him [= Deuterojesaja] to contrast the sublime God of Israel with the contentious, lustful deities of the pagans and to argue from this contrast that the gods are vanity ... YHWH evidently has no other rivals beside the idols and the graven images.“ *Mutatis mutan-*

rung verleiten, dass die Götter dennoch irgendwie als lebendig oder wirksam gedacht werden. Denn die Argumentation von Jes 44,9–20 verfolgt keineswegs die Absicht, diesen Göttern in irgendeiner Weise gerecht zu werden und die Überlieferungen über sie adäquat zu verstehen³⁵; sie steht vielmehr eindeutig unter dem Vorzeichen, dass es außer dem Gott Israels keinen anderen Gott und Felsen mehr gebe (V. 6.8).³⁶

b) Jer 10,1–16

Jer 10,1–16 ist wahrscheinlich nicht jeremianischer, sondern späterer (nachexilischer?) Herkunft.³⁷ Im Gegensatz zu Jes 44,9–20 ist der Text durch eine Anrede in der 2. Person Plural gekennzeichnet: Die Israeliten („Haus Israel“, V. 1) sollen sich gerade nicht so verhalten wie die Völker, die vor den Zeichen des Himmels erschrecken (V. 2), d. h. wohl vor außergewöhnlichen astronomischen Phänomenen, aufgrund derer man die Zukunft meint voraussagen zu können. Genauso wenig sollen die Israeliten solche Götter fürchten, die von Menschenhand hergestellt und völlig unwirksam sind (V. 5).

Wie Jes 44,9–20 unterstreicht Jer 10,1–16, dass die Herstellung der Götterbilder keinesfalls auf göttlichen Aufträgen und Detailanweisungen beruht, sondern ausschließlich profanen Charakter hat.³⁸ Die Anfertigung der Götterbilder reduziert sich lediglich auf die materiellen Aspekte: das

dis gilt für Jes 44,9–20, was für Hab 2,18–20 zutrifft: „... this text seems to attack foreign cults at the level of practice, rather than theory. It does not suggest that foreign deities have no existence, nor does it compare their powers to those of Yahweh.“ So *St. Meeks*, *Man-made Gods? Idolatry in the Old Testament*, in: *St. C. Barton* (Hg.), *Idolatry. False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, London / New York 2007, 7–21.

³⁵ Vgl. *Holter*, *Idol Fabrication*, 205.

³⁶ *Smith*, *Origins*, 191, vermutet, dass ein Text wie Dtn 32 hinter der Aussage von Jes 44,8 stehe.

³⁷ Diese Meinung wird von der Mehrheit der Forscher vertreten, vgl. exemplarisch *R. P. Carroll*, *Jeremiah*, Volume 1, London 1986, 254f; anders dagegen *J. R. Lundbom*, *Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB)*, New York 1999, 582, der den Text dem Propheten Jeremia zuschreibt.

³⁸ Vgl. *Berlejung*, *Theologie*, 395.

Fällen des Baumes, das Schnitzen des Holzes, der Überzug des Holzkerns mit Gold und Silber, schließlich die Befestigung des Götterbildes an der Wand, damit es festen Halt hat (V. 3–4.9).³⁹ Anders als in Jes 44,6–20 wird jedoch betont, dass die Götterbilder nicht reden und nicht gehen können und weder Gutes noch Böses zustande bringen.⁴⁰ Wie den Vogelscheuchen im Gurkenfeld geht ihnen somit jegliche Selbständigkeit des Handelns ab. Folglich habe man sich vor ihnen nicht zu fürchten (V. 5).

Wann auch immer Jer 10,1–16 in exilischer oder nachexilischer Zeit verfasst worden ist – wie Jes 44,9–20 steht der Text noch sehr unter dem Vorzeichen der Abwehr: Mit den religiösen Überzeugungen und Handlungen der anderen Völker konfrontiert, vor allem mit ihren Götterbildern, sollen die Israeliten sich nicht beeindrucken lassen und den Götterbildern weder eine göttliche Natur noch irgendeinen positiven oder negativen Einfluss zuschreiben.

Aus diesem Grund wird den Götterbildern YHWH gegenübergestellt. Er wird zunächst mit dem singulären Titel „König der Völker“ (*mælæk haggôyim*)⁴¹ bezeichnet (V. 7); weiterhin wird ausgesagt, dass er weder unter den Weisen der Völker noch unter allen Königreichen seinesgleichen habe (ebd.). Das bedeutet positiv, dass unter allen Völkern kein Gott wie YHWH existiert, was wiederum an die Aussagen Deuterocesajas von der Unvergleichlichkeit YHWHs erinnert (Jes 40,18; 44,7). Diese Einzigartigkeit YHWHs wird letztlich damit begründet, dass er der weise Schöpfer des Weltalls ist (V. 12). Die Schöpfung ist aber offenbar kein einmaliger Akt in einer fernen Vergangenheit, sondern sie setzt sich gleichsam fort in der Geschichte, hier exemplifiziert durch YHWHs Macht über Blitze, Regen und Wind (V. 13). Vor einem derart mächtigen Schöpfer können die Hersteller von Götterbildern nur verstummen, denn ihre Erzeugnisse sind trügerisch, da ihnen

³⁹ Zu diesem Motiv vgl. auch Bar 6,26; Weish 13,15–16.

⁴⁰ Dieses Thema wird breit in Bar 6,14.33–37.49.52–57 entfaltet.

⁴¹ Der Ausdruck begegnet noch im Plural in Jes 14,9.18, bezieht sich dort aber auf die irdischen Könige, die in der Unterwelt leben. Auf Gott bezogen, findet sich der Titel ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν noch in Offb 15,3.

jegliche Form von Leben (*rū^ah*) fremd ist (V. 14; vgl. Hab 2,19). Aus diesem Grund ist ihnen auch der Untergang sicher (V. 15).

Wie in Jes 44,9–20 bleibt ein Gedanke unausgesprochen: Die Völker sind angeblich nur imstande, Götterbilder zu verehren; denn von Göttern, die durch die Götterbilder repräsentiert werden sollen, ist genauso wenig die Rede wie in Jes 44,9–20.⁴² Im Gegenteil, die Götter werden gar keines weiteren Gedankens gewürdigt, da niemand – anscheinend auch kein fremder Gott – YHWH an Größe und Macht gleich ist (V. 6–7).

„Wer sollte dich nicht fürchten?“ lautet die rhetorische Frage in V. 7. Wendet man sie ins Positive – „Wer sollte dich denn fürchten?“ –, ändert sich nichts an der Tatsache, dass der Text keine eindeutige Antwort gibt. Gewiss sollen die Israeliten YHWH fürchten, wird man annehmen müssen. Aber sind die Völker ebenfalls eingeladen, den einzigen Schöpfer und Herrn der Geschichte zu fürchten? Es ist unstrittig, dass eine solche Einladung nicht explizit ausgesprochen wird. Und dennoch gibt ein Indiz im Text zu denken. An die angeredeten Israeliten ergeht in V. 11 die in aramäischer Sprache formulierte Aufforderung: „So sollt ihr zu ihnen [= den Völkern] sagen: ‚Die Götter, die den Himmel und die Erde nicht geschaffen haben, werden vertilgt werden von der Erde und unter dem Himmel.‘“ Belässt man diesen exzeptionellen Vers in seinem Kontext, bedeutet er: Die Israeliten sollen den Völkern in ihrer Sprache, also in der Verkehrssprache Aramäisch, ankündigen, dass ihre Götter untergehen werden. Mit anderen Worten: Nicht Israel ist der Adressat einer Polemik gegen die Götterbilder der Völker, sondern die Israeliten selbst sollen den Völkern den Untergang ihrer Götterbilder ansagen.⁴³ Ob die Völker mit solchen Ankündigungen etwas anfangen können, mag man allerdings bezweifeln. Denn für sie muss

⁴² Meeks, *Man-made Gods*, 17, bemerkt hierzu: „Jer. 10.1–16 seemingly refuses to acknowledge a distinction between the idols and the actual deities with whom they are associated: those deities are thereby denied any powers of speech or movement beyond those possessed by their cult-statues. In doing so, the text seriously misrepresents the religions which it is attacking.“

⁴³ Vgl. zu dieser Exegese Kaufmann, *Religion*, 424f.

die Fähigkeit, die Welt zu erschaffen und ihre Geschichte zu lenken, nicht das entscheidende Kriterium sein, wodurch sich die Göttlichkeit definiert.⁴⁴ Darum ist der in aramäischer Sprache geschriebene V. 11 wohl vor allem eine Aussage, die für die Israeliten bestimmt ist: Ihnen gegenüber wird die Überlegenheit YHWHs im Vergleich zu den Götterbildern, deren Zeit begrenzt ist (vgl. V. 15), unterstrichen. Aber wen oder was sollen die Völker dann für göttlich halten und verehren?

Ähnlich wie in Jes 44,6–20 entsteht somit am Horizont das folgende theologische Problem: Der Gott, den Israel verehrt, ist zwar der Schöpfer der Welt und der Lenker der Geschichte, ja überhaupt der einzige Gott, der diesen Titel verdient, und als solcher ist er der „König der Völker“ (V. 7) – diese kennen ihn aber nicht, sondern verehren – in den Augen Israels zu Unrecht – ihre Götterbilder. Zweifellos geht Jer 10,1–16 nicht so weit wie Jer 16,19–20, wo die Völker selbst erkennen, dass ihre Götterbilder keine Götter sind. Doch auch aufgrund von Jer 10,1–16 stellt sich die Frage, ob die Völker – wenigstens aus der Perspektive Israels – in irgendeiner Form (vielleicht anders als Israel?) an der Erkenntnis und Furcht YHWHs partizipieren können.⁴⁵

c) Jes 41,21–29

Aus den bisher vorgestellten Texten konnte man höchstens indirekt folgern, welche Fähigkeiten die Götterbilder hätten besitzen sollen. Eindeutiger ist ein Text wie Jes 41,21–29, der uns nochmals in die Auseinandersetzung zwischen Israel und den Gottheiten Mesopotamiens führt. Dass dieser Text den Götterbildern jegliche göttliche Natur bestreitet, hat nicht in erster Linie seinen Grund darin, dass sie von Menschenhand, nach menschlichem Vorbild und ohne irgendeinen göttlichen Einfluss hergestellt worden sind. Das Hauptargument zielt vielmehr auf die Unfähigkeit der Göt-

⁴⁴ Vgl. zu diesem Gedanken *Meeks*, *Man-made Gods*, 20.

⁴⁵ *Ders.*, *Religion*, 424f, geht noch weiter und sieht in Jer 10,11 einen expliziten Missionsauftrag: „Jeremiah here adumbrates the idea of Israel’s mission among the nations; he is the father of the missionary idea ... Jeremiah charges Israel with the task of carrying this message to the nations and thus take part in bringing them back to God.“

terbilder ab, Aussagen zu Vergangenheit und Zukunft zu treffen und dementsprechend Gutes oder Böses zu tun.

Die Argumentation verläuft wie folgt: In einer Art imaginärer Gerichtsverhandlung spricht der Gott Israels offenbar in direkter Rede die Götterbilder an, ohne sie explizit beim Namen zu nennen.⁴⁶ Nur in dem den Abschnitt abschließenden V. 29 begegnet das Substantiv „ihre Gussbilder“ (*niskêhæm*). Die weder mit ihrem Namen noch mit ihrer Gattung angesprochenen Wesen werden jedenfalls aufgerufen, hervorzutreten und das Vergangene zu deuten sowie das Zukünftige zu verkünden (V. 22). Doch in dieser Fähigkeit manifestiert sich noch nicht zweifelsfrei die Kompetenz eines Gottes. Im Gegenteil: Nur wer etwas ankündigt und dies in die Tat umsetzt, d. h. Heil oder Unheil bewirkt, kann als Gott gelten (V. 23 „damit wir wissen, dass ihr Götter seid“). Der springende Punkt der Argumentation liegt also darin, dass nur derjenige Gott, der die Zukunft ankündigt und diese Ankündigung auch dann erfüllt, mit Recht als Gott gelten kann.⁴⁷

Aus dem Text verlautet nicht, ob YHWH überhaupt eine Antwort auf seine Herausforderung der Götterbilder erhält oder ob diese Antwort unbefriedigend ausfällt. Wie auch immer, YHWH zieht aus dem Verhalten seiner Prozessgegner die Schlussfolgerung (V. 24): „Siehe, ihr seid nichts, und euer Tun ist auch nichts, und euch erwählen ist ein Greuel.“ Aber die Argumentation ist damit noch nicht zu Ende, sondern wird durch ein Beispiel untermauert. Das wichtigste Ereignis, das es anzukündigen galt und das tatsächlich eingetroffen ist, war anscheinend der Siegeszug des Kyrus, der zum Untergang des neubabylonischen Reiches führen sollte. Dieses Ereignis angekündigt zu haben, reklamiert Israels Gott für sich (V. 27). Und im gleichen Atemzug behauptet er, dass niemand etwas angekündigt, niemand etwas hören lassen und niemand eine Botschaft der Götterbilder vernommen habe (V. 26).⁴⁸

⁴⁶ Vgl. *Beuken*, Jesaja, 95.

⁴⁷ Vgl. *ders.*, Jesaja, 97f.

⁴⁸ Vgl. *Koole*, Isaiah, 199f; *Beuken*, Jesaja, 102.

Auch dieser Text erlaubt die Schlussfolgerung, dass er die Existenz anderer Götter keineswegs *expressis verbis* bestreitet.⁴⁹ Angesichts der Tatsache, dass die exilierten Israeliten stets mit babylonischen Kulturen konfrontiert waren, war einer solchen Argumentation ja auch kein unbedingter Erfolg garantiert. Die eigentliche Pointe der Rede liegt vielmehr darin, dass sie implizit eine Neudefinition dessen vornimmt, was man unter einem „Gott“ genau zu verstehen hat⁵⁰: Nur wer die Zukunft ansagt und das Angesagte auch ausführt, kann als Gott gelten. Wer zu solchen Taten nicht fähig ist, verdient diesen Titel nicht und ist darum nicht mit dem vergleichbar, der diese Fähigkeit beherrscht. *Beuken* hat wohl recht, wenn er schreibt, in dieser Form der Argumentation liege eine Demaskierung der fremden Götter: Hinter ihren Fassaden verberge sich nur Machtlosigkeit. Der einzige, der wirklich in die Geschichte eingreifen könne, sei YHWH.⁵¹

Zuletzt ist festzuhalten, dass auch Jes 41,21–29 seine Wirkung nur nach innen, d. h. gegenüber den Israeliten entfalten kann. Denn vor ihnen als den gleichsam stummen Zuschauern dieser Theaterszene wird ausgebreitet, worin der Unterschied zwischen dem Gott Israels und den Götterbildern Babylons besteht. Ein Thema wird jedoch auch in Jes 41,21–29 nicht berührt: Zwar ist der Gott Israels als Schöpfer des Alls und als Lenker der Geschichte imstande, sich einer ausländischen Macht zu bedienen, um seinem Volk Israel Rettung zu bringen. Aber die Frage, ob dadurch eine besondere Beziehung zwischen YHWH und der betreffenden ausländischen Macht entsteht, rückt noch nicht näher ins Gesichtsfeld.⁵² Erst recht gibt Jes 41,21–29 keine Antwort auf die Frage, ob auch Nichtisraeliten ein Zugang zu YHWH möglich ist.

⁴⁹ So noch *Petry*, *Entgrenzung*, 152, der darauf hinweist, dass mit dem Begriff *niskêhæm* „ihre Gussbilder“ in V. 29 „die Götter formal nicht mit ihren Bildern identifiziert (sind)“; dabei bezieht das Suffix der 3. Pl. sich auf die Götter; vgl. *Koole*, *Isaiah*, 205.

⁵⁰ Vgl. auch *Meeks*, *Man-made Gods*, 21.

⁵¹ *Beuken*, *Jesaja*, 99.

⁵² So *ders.*, *Jesaja*, 101.

d) Ps 115 und Ps 135

Wenig gemeinsame Motive mit den zuvor zitierten Texten weisen zwei weitgehend gleichartige Abschnitte auf, die Bestandteil zweier verschiedener Psalmen sind: Ps 115,4–8; 135,15–18. Da beide Abschnitte bis auf einen zusätzlichen Vers in Ps 115 gleichartig aufgebaut sind und nur geringfügige Unterschiede im Wortlaut aufweisen, können sie zunächst gemeinsam behandelt werden. In einem zweiten Schritt ist zu fragen, in welchem Kontext die betreffenden Aussagen stehen.

Die Abschnitte beginnen jeweils mit der Feststellung, dass die Götterbilder der Völker (^a*šabbêhæm* bzw. ^a*šabbê haggoyîm*) aus Silber und Gold angefertigt und von Menschenhand hergestellt sind. Anschließend kommt ein Thema zur Sprache, das die vorhin zitierten prophetischen Texte nicht entfalten: die Physiognomie der Götterbilder. Sie besitzen – in dieser Reihenfolge – einen Mund, zwei Augen, zwei Ohren und eine Nase; sind aber nicht imstande, die Fähigkeiten auszuüben, die diese Organe jedem anderen Lebewesen normalerweise verleihen: Sprechen, Sehen, Hören und Riechen.⁵³ Ps 115,7 fügt im Vergleich zu Ps 135 noch hinzu, dass die Götterbilder zwar Hände und Füße besitzen, aber weder tasten noch gehen können. Schließlich bringen sie in ihrer Kehle keine Laute hervor. Damit schließt sich der Kreis: Sie sind unfähig zu sprechen.

Zu welchem Zweck sollten die Götterbilder all diese Fähigkeiten nutzen, wenn sie sie nur besäßen? Die erwähnten Verse liefern keine Antwort auf diese Frage, so dass der Leser selbst diese Lücke füllen muss⁵⁴: Das Sprechen dient vor allem zu Aussagen über die Zukunft (vgl. Jes 41,22–23 [s. o.]), das Sehen zum Erkennen von Not und Elend (vgl. Ex 2,25), das Hören zur Reaktion auf Gebete aller Art (vgl. Ps 4,2.4 u. ö.), der Geruchssinn zur Wahrnehmung des Geruchs der Opfer (vgl. Gen 8,21 u. ö.) und zuletzt das Tasten und Gehen zu jeglicher Form von Bewegung und Aktivität (vgl. Texte wie Weish 15,15; Bar 6,33–37.52–53.55.57).

⁵³ Das Essen der Opfertgaben wird hingegen nicht erwähnt; vgl. dazu Sir 30,18–19.

⁵⁴ Vgl. hierzu *H.-J. Kraus*, Psalmen. 2. Teilband Psalmen 60–150 (BK.AT), Neukirchen-Vluyn ⁶1989, 964f.

Aber diese Fähigkeiten werden ja alle gar nicht erwähnt. So bleibt nur der Schluss, dass die Götterbilder zu jeglicher Kommunikation und Intervention unfähig sind.

Rätselhaft bleibt der Satz, der die Aussagen über das Unvermögen der Götterbilder abschließt und in beiden Psalmen identisch formuliert ist: „So wie sie [d. h. die Götterbilder] werden / sollen die sein, die sie anfertigen / angefertigt haben, alle, die auf sie vertrauen“ (Ps 115,8; 135,18). Wenn der Satz nicht bedeuten soll, dass diejenigen, die die Götterbilder herstellen oder verehren, alle dieselben Eigenschaften besitzen werden, also in Zukunft stumm, blind, taub usw. sind, muss man ihn anders interpretieren. Wo liegt also das *tertium comparationis*? Wahrscheinlich darf man den Vergleich nicht zu wörtlich auslegen, ob man den Satz nun als Zukunftsaussage oder als Wunsch versteht. Man wird darum nicht folgern dürfen, dass diejenigen, die Götterbilder herstellen oder auf sie vertrauen, dieselbe Unfähigkeit zur Kommunikation und zur Aktion treffen wird, die schon den Götterbildern zu eigen ist. Aber vielleicht darf man gar nicht versuchen, den Text so wörtlich nehmen. Wenn der Hersteller oder Verehrer der Götterbilder wie diese werden soll, bedeutet dies eine Art „ontischen Abstieg“. Unfähig, etwas zu schaffen, was über ihm steht, schafft er etwas, was ihm unterlegen ist – und diesem seinem Erzeugnis wird er ähnlich.⁵⁵

Was den Kontext dieser Aussagen angeht, soll zunächst Ps 115 untersucht werden. Dort geht ihnen in V. 2 die Frage der Völker voran: „Wo ist ihr [d. h. Israels] Gott?“ Die Antwort erfolgt sofort (V. 3): „Aber unser Gott ist im Himmel. Alles, was ihm gefällt, tut er.“ In den beiden Versen 3 und 4 stehen sich also die beiden Wörter „aber unser Gott“ (*we'lohênû*) und „ihre Götterbilder“ (*ʿšabbêhæm*) gegenüber.⁵⁶ Das bedeutet: Der Gott Israels hat nicht andere Göt-

⁵⁵ Vgl. L. Alonso Schökel / C. Carniti, Salmos II (Salmos 73-150), Estella ²1996, 1409; ähnlich Berlejung, Theologie, 400; E. Zenger, Götter- und Götterbildpolemik in Ps 112–113 LXX = Ps 113–115 MT, in: ders. (Hg.), Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32), Freiburg 2001, 229–255, hier 243.

⁵⁶ Kraus, Psalmen, 964, beschreibt diesen Zusammenhang wie folgt: „Die höhnische Frage ‚Wo ist denn ihr Gott?‘ wird mit einem Spottlied unter dem Thema ‚Das sind eure Götter!‘ beantwortet.“

ter zu Konkurrenten, sondern Götterbilder. Da also zwischen den Göttern und den Götterbildern nicht eindeutig differenziert wird⁵⁷, trifft das Verdikt über die Götterbilder indirekt auch die Götter der Völker, deren Göttlichkeit somit – wenigstens implizit – bestritten wird.⁵⁸

Im Gegensatz zu den Götterbildern, die von Menschenhand gemacht (V. 4b) und folglich im wörtlichsten Sinne „greifbar“ sind, ist YHWH im Himmel, d. h. jedem menschlichen Zugriff entzogen. Jene sind zu jeglicher Kommunikation und Aktion unfähig; er dagegen tut alles, was ihm gefällt. Was das bedeutet, wird nicht mehr näher ausgeführt. Die Folgerung aus dieser anscheinend von nichts und niemandem gebremsten Macht Gottes⁵⁹ wird aber gezogen. Dem Satz „alles war ihm gefällt, tut er“ (*kāl šær ḥapeš ʿāsāh*) entspricht nämlich – allein schon auf ausdrucksformaler Ebene – ein anderer: „jeder, der auf sie [d. h. auf die Götterbilder] vertraut“ (*kāl šær boṭe^aḥ bāhæm*) wird genauso sein wie die Götterbilder selbst. Darum bleibt einzig und allein die Möglichkeit, sein Vertrauen auf den Gott Israels zu setzen. In einem dreifachen Appell (V. 9–11) werden daher nacheinander Israel, das Haus Aaron und zuletzt alle die, die YHWH fürchten, aufgefordert, ihm zu vertrauen, denn er sei ihre Hilfe und ihr Schild. Mit diesen drei Größen, auch der Segen YHWHs zuteil wird (V. 12–13), sind wohl zunächst kollektiv die Israeliten gemeint, also das, was nach Exil und Rückkehr noch vom ursprünglichen Zwölfstämmeverband übriggeblieben war, sodann die Priesterschaft und zuletzt die mit keinem Eigennamen näher bezeichnete Gruppe derjenigen, die YHWH fürchten. Mit letzteren sind nach herkömmlicher Auffassung die Proselyten gemeint.⁶⁰

⁵⁷ Das bedeutet nicht, dass beide miteinander identifiziert werden, wie *H.-D. Preuß*, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT V/12), Stuttgart 1971, 252, annimmt: „Götzen und Bilder sind identisch, d. h. den Götzen wird, abgesehen davon, daß sie eben solche Bilder ‚sind‘, jede Existenz abgesprochen.“

⁵⁸ Vgl. *Zenger*, *Götter- und Götterbildpolemik*, 241.

⁵⁹ *Alonso Schökel / Carniti*, *Salmos*, 1408: „La fórmula expresa el poder incontrastado, supremo.“

⁶⁰ So *dies.*, *Salmos*, 1409.

Gerade wenn eine solche Identifikation zulässig ist, lässt sich der Mittelteil des Psalms wie folgt interpretieren: Wie schon gezeigt wurde, wird der Gott Israels nicht den Göttern der Völker gegenübergestellt, sondern deren Götterbildern. Ob diese bestimmte Götter repräsentieren und ob diese auch wirklich existieren, ist eine Frage, die den Psalm vermutlich nicht interessiert. Der Akzent seiner Aussagen liegt statt dessen auf der Idee, dass all diejenigen scheitern werden, die Götterbilder herstellen und auf sie vertrauen, d. h. den Irrtum begehen, ihnen irgendeine göttliche Macht zuzuschreiben. Steht aber die Behauptung im Raum, dass der Gott Israels ein wirkmächtiger Gott ist, der als Schöpfer des Himmels und der Erde stets in die Geschichte hineinwirkt (V. 15b), dann besteht für andere Wesen, die eine göttliche Funktion beanspruchen, kein Platz mehr.⁶¹

Eine solche Schlussfolgerung kann selbstverständlich nur für israelitische Adressaten überzeugend erscheinen. Sie kann aber zu einer weiteren Frage veranlassen: Ist das Verhältnis zwischen YHWH und Israel so exklusiv, dass Fremde an diesem Verhältnis nicht teilhaben dürfen? Wenn jedoch die YHWH-Fürchtenden sich aus Nichtisraeliten rekrutieren, so bedeutet das, dass für den Psalm 115 dieses Verhältnis nicht völlig exklusiv ist und – wenigstens an dieser Stelle – die Tür zur Öffnung der Religion Israels ein wenig aufgestoßen wird.⁶² In welchen Handlungen und Überzeugungen die YHWH-Furcht der Nichtisraeliten zum Ausdruck kommen soll, bleibt in Psalm 115 allerdings noch völlig offen.

In Psalm 135 geht dem Abschnitt über das Unvermögen der Götterbilder (V. 15–18) ein viel längerer Text voraus als in Psalm 115. Nach einem Lobaufruf (V. 1–3) ist von der Erwählung Jakobs / Israels durch Gott die Rede (V. 4). Sodann bekennt der Sprecher in der 1. Person, dass YHWH größer sei als alle Götter (V. 5). Wie in Ps 115,3 wird ausgesagt, dass er alles, was ihm gefalle, tue, allerdings wird der Satz um den Zusatz erweitert: „im Himmel, auf der Erde, in den Meeren und in allen Tiefen“ (V. 6). Kon-

⁶¹ Vgl. Zenger, Götter- und Götterbildpolemik, 244f.

⁶² Vgl. zu dieser Problematik auch den Artikel von E. Eynikel im vorliegenden Band.

kret äußert sich diese Macht YHWHs in seinem Einfluss auf Wolken, Blitze und Winde (V. 7). Die Verse 7–12 verlassen den Bereich der Macht über die Naturgewalten und wenden sich dem Wirken YHWHs in der Geschichte zu. Der Erinnerung an den Exodus und die Landgabe folgt in V. 13 eine Anspielung auf die Selbstvorstellung YHWHs in Ex 3,15, in V. 14 ein Zitat aus Dtn 32,36: Die Befreiung Israels wird somit *in nuce* rekapituliert und mit dem Namen, d. h. dem Wesen⁶³, seines Gottes assoziiert. Es gehört gleichsam zu seinem Namen, Israel Recht zu verschaffen und sich seiner Knechte zu erbarmen. In V. 15 beginnen dann die Aussagen über die Götterbilder, die hier nicht weiter analysiert werden müssen. Festgehalten sei jedoch, dass sich in V. 14 und 15 die Aussagen „YHWH schafft Recht seinem Volk“ (*kī yādīn YHWH ‘ammī*) und „die Götterbilder der Völker sind Silber und Gold“ (*‘šabbē haḡōyim kæsæp w^ezāhāb*) gegenüberstehen.

Wie in Ps 115 ist auch in Ps 135 von den Göttern der Völker nur einmal die Rede, insofern nämlich behauptet wird, YHWH, der Gott Israels, sei größer als alle Götter und seine Herrschaft kenne keine materiellen oder geographischen Grenzen. Freilich stellt der Psalm 135 nicht die Götter der Völker dem Gott Israels gegenüber, sondern deren Götterbilder. Greift *dieser* in die Geschichte ein, um seinem Volk Israel die Freiheit zu schenken und dazu alle Widerstände zu brechen, so sind *jene* offensichtlich machtlos, und wer auf sie setzt, wird feststellen, dass dieses Vertrauen enttäuscht wird.

Auf wen können aber die Völker vertrauen? Die Frage scheint Ps 135 nicht zu stellen, nicht einmal ansatzweise. Wie Psalm 115 kennt er aber einen Appell, der indes an vier Größen gerichtet ist (V. 19–20): das Haus Israel sowie das Haus Aaron (vgl. schon Ps 115,9–10), ferner das Haus Levi, also wohl die levitischen Sänger, schließlich wie in Ps 115,11 die YHWH-Fürchtenden. Alle diese Kollektive sind aufgerufen, den Gott Israels zu „segnen“, d. h. wohl

⁶³ Zu diesem Thema, das hier nicht vertieft werden kann, sei verwiesen auf B. Renaud, „Proche est ton nom“. De la révélation à l’invocation du Nom de Dieu, Paris 2007, bes. Kapitel 2.

sich zum Lobpreis YHWHs zu vereinen⁶⁴, der – so V. 21 – als ein Gott vorgestellt wird, der auf dem Zion wohnt.

Als Ergebnis dieser kurzen Analyse zweier Psalmtexte kann man festhalten, dass beide wichtige Gemeinsamkeiten aufweisen. Der Gott Israels wird als machtvoll handelnd dargestellt, während die Götterbilder, allesamt von Menschen gemacht, nicht das Vertrauen verdienen, das ihre Verehrer auf sie setzen, da sie nicht zu Aktion und Kommunikation imstande sind. Beide Psalmen stellen also zwei „ungleiche“ Größen gegenüber: den unsichtbaren, menschlichem Einfluss entzogenen Gott Israels, der bildlos verehrt wird, und die buchstäblich greifbaren, von Menschen hergestellten Götterbilder, also die sichtbare Dimension der fremden Kulte. Es stehen also keine Aussagen über das Wesen fremder Götter zur Diskussion, keine Überlieferungen oder Mythen, genauso wenig wie eine Debatte mit ihren Verehrern stattfindet.⁶⁵ Die entsprechenden Passagen sind ja alle in der 3. Person formuliert, d. h. sie sprechen *ad intra*, zu den Israeliten, die offenbar mit der Verehrung von Götterbildern in Berührung gekommen sind und sich möglicherweise durch die Kultpraktiken fremder Völker in Frage gestellt fühlen. Abschließend sind zwei Schlussfolgerungen zu ziehen:

1. Ein explizit monotheistisches Bekenntnis, d. h. die Behauptung der Existenz eines einzigen Gottes bei gleichzeitiger Bestreitung der Existenz anderer Götter, ist beiden Texten fremd. Lediglich Ps 135,5 drückt die Unvergleichbarkeit des Gottes Israels in der Form aus, dass dieser größer ist als alle anderen Götter.
2. Welche Gottheit die anderen Völker verehren sollen, wenn schon ihre Götterbilder kein göttliches Wesen haben, wird höchstens angedeutet. Die YHWH-Fürchtenden unter den Völkern werden aufgerufen, auf diesen zu vertrauen bzw. ihn zu segnen. Wo und wie dies geschehen soll, bleibt genauso offen wie die Frage, ob diejenigen, die diesem Aufruf Folge leisten, weitere kultische, ethische oder sonstige Verpflichtungen einzugehen haben.

⁶⁴ Vgl. Kraus, Psalmen, 1076.

⁶⁵ Eine analoge Beobachtung macht Kaufmann, Religion, 18.

III. Schlussüberlegungen

Es wäre sicherlich lohnend, noch einen Blick auf eine ganz neue Form von Kritik an fremden Kulturen zu werfen, wie man sie etwa in Weish 13,1–9 oder bei Philo, *De Decalogo* § 65f, findet. Wenn auch beide Texte deutliche Unterschiede aufweisen, so haben sie doch gemeinsam, dass sie philosophisch argumentieren und dabei eine Kenntnis einschlägiger Argumente vor allem der stoischen Philosophie erkennen lassen⁶⁶: Aus der Betrachtung der Werke, d. h. der Geschöpfe, müsse der Weise den Rückschluss auf deren Schöpfer ziehen, der von ihnen wesensmäßig unterschieden sei. Darum gehen die fehl, die bestimmte Geschöpfe, z. B. Sterne, für göttlich ansehen. Dass solche Aussagen etwa Dtn 4,19 widersprechen, ist ein anderes Problem.

Was aber die zuvor behandelten fünf Texte angeht, veranlassen sie zu fünf abschließenden Bemerkungen:

1. Die „vehemente Intoleranz“ gegenüber fremden Kulturen richtet sich vor allem nach innen, d. h. die Israeliten sind die wirklichen Adressaten der Verurteilung von Götterbildern, ihrer Herstellung und ihrer Verehrung. Dass diese Intoleranz in eine Feindseligkeit gegenüber denen umschlug, die Götterbilder verehrten, ist den Texten nicht zu entnehmen. Selbst eine Aussage wie Jer 10,11 enthält eine Botschaft, die für Verehrer von Götterbildern eher unverständlich bleiben musste und die daher wohl eher für israelitische Ohren gedacht war. Im übrigen muss darauf hingewiesen werden, dass in hellenistischer-römischer Zeit ein Text wie Ex 22,27 „Gott sollst du nicht lästern“ eine neuartige Interpretation erfuhr: Da das hebräische Substantiv *ʾelohim* als Singular- oder als Pluralform gelesen werden konnte und die Septuaginta an dieser Stelle pluralisch übersetzt, konnte das nunmehr in griechischer Sprache überlieferte Verbot anders verstanden werden: „Götter [= Götterbilder von Nichtjuden] sollst du nicht lästern“ (vgl. Philo, *spec.* I, 53; Josephus, *Contra Apionem* II, 32, 2 = II, 237). Wäre ein solches Verbot denkbar, wenn die alttestamentliche Kritik an Götterbildern ein Klima der vehementen Into-

⁶⁶ Nachweise bei H. Engel, *Das Buch der Weisheit* (NSKAT), Stuttgart 1998, 216.

leranz gegenüber nichtjüdischen Götterbildverehrn erzeugt hätte?

2. Die Kritik an den Götterbildern hebt im wesentlichen drei Aspekte hervor:

- Jegliche göttliche Beteiligung am Prozess der Herstellung wird bestritten, ja dem Götterbild selbst geht jede „Heiligkeit“ ab.

- Die Götterbilder sind zu jeglicher Handlung unfähig, insbesondere zu den Aktivitäten, die man mit ihnen assoziierte, etwa prophetische Gaben.

- Jeder Versuch, Götterbildern sein Vertrauen zu schenken, kann nur zum Scheitern verurteilt sein.

3. Die zitierten Texte verweisen nirgendwo auf die ersten Gebote des Dekalogs. Weder das Verbot, fremde Götter zu verehren, noch das Verbot, Götterbilder herzustellen, werden zitiert; es wird auch nicht auf sie angespielt. Ebenso fehlt jeder Hinweis auf eine Begründung des Bilderverbots, wie sie etwa Dtn 4,15–18 zu eigen ist: Da Israel am Horeb keine *ʿmûnāh* „Gestalt“ gesehen, sondern nur den Donner gehört und das Feuer gesehen habe, dürfe es keine Bilder verwenden.⁶⁷

4. Welchen Gott Israel verehren soll, geht aus den Texten mit aller Deutlichkeit hervor. Dabei werden dem Gott Israels, YHWH, universale Züge zuerkannt: Er ist ein handelnder, in Schöpfung und Geschichte stets gegenwärtiger Gott. Selbst wenn ein eindeutiges monotheistisches Bekenntnis fehlt, so treten an dessen Stelle die Unvergleichlichkeitsaussagen.⁶⁸ Die Frage, ob andere Götter überhaupt existieren, bleibt entweder völlig offen – oder die anderen Götter werden von vornherein als unterlegen angesehen (vgl. Ps

⁶⁷ Zum Bilderverbot nach Dtn 4 vgl. jüngst *G. Braulik*, Deuteronomium 4 und das gegossene Kalb. Zum Geschichtsgehalt paränetischer Rede, in: *J. Pakkala / M. Nissinen* (Hgg.), *Houses Full of Good Things. Essays in Memory of Timo Veijola*, Helsinki / Göttingen 2008, 11–26.

⁶⁸ Diese Tendenz ist auch in der Septuaginta sichtbar. Für Einzelheiten s. *C. Bergmann*, *Idol Worship in Bel and the Dragon and Other Jewish Literature from the Second Temple Period*, in: *W. Kraus / R. Glenn Wooden* (Hgg.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SCS 53), Atlanta 2006, 207–223, bes. 215–217.

135,5). Angesichts der allumfassenden Macht YHWHs haben diese Götter aber eigentlich gar keine Existenzberechtigung mehr. Den zuvor zitierten Texten jedenfalls ist eine weitere Reflexion über die Götter anderer Nationen fremd.

5. Dass der Gott Israels auch von Nichtisraeliten verehrt werden kann, wird in den Texten allenfalls angedeutet. Welche Formen diese Verehrung annehmen kann (Gebete, Opfer, Wallfahrten, Orakel o. ä.), lassen die Texte jedoch völlig offen. Eine Öffnung der Religion Israels für Nichtisraeliten wird damit freilich nicht explizit ausgeschlossen. Andere Texte im Alten Testament, z. B. das Buch Jona, kommen in dieser Hinsicht zu eindeutigeren Aussagen.