

Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes?

Bilder und Bilderverbot im alten Israel¹

von

Jürgen van Oorschot

I

Umgeben von der Welt unserer Bilder, bleibt uns die Bildwelt der Alten weitgehend verschlossen. Die Macht ihrer Bilder vermögen wir nur zu erahnen, haben wir doch aus ihnen längst das Kunstwerk gemacht². Aus einer Größe mit eigener Dynamik wurde eine passive, die auch bloße Dekoration werden kann und sich beliebig funktionalisieren läßt. Wenn im folgenden von Bildern gesprochen wird, so geht es nicht um derartige Kunstwerke. Und die Frage nach der Macht jener Bilder stößt im Alten Orient sowie in den antiken Kulturen auf Erfahrungen unabweisbarer und unmittelbarer Evidenz. Von Bildern gehen Wirkungen aus. In ihnen treten die Dargestellten in Erscheinung. Entsprechend bedarf es eines ritualisierten und mithin sorgsam schützenden Umgangs mit ihnen.

In seinem Traktat »Il Paragone«, in dem er die herausragende Stellung der Malerei in Kunst und Wissenschaft begründet, weist Leonardo da Vinci, selbst schon ein Repräsentant der neuzeitlichen Kunst, auf das Phänomen des Kultbildes und seiner Wirkung hin: »Sieht man denn nicht, wie Gemälde, auf denen Gottheiten dargestellt sind, mit den kostbaren Tüchern verhüllt bleiben? Und wenn sie enthüllt werden, finden nicht zuvor große kirchliche Feierlichkeiten statt mit verschiedenen Gesängen und Musik, und bei der Enthüllung wirft sich die versammelte Menschenmenge sofort zu Boden, in Anbetung und mit Fürbitten ..., nicht anders, als wenn die Gottheit lebendig anwesend wäre? ... Es scheint also, daß die Gottheit dieses Bild liebt, und auch die liebt, die es lieben und verehren, und daß es ihr gefällt, mehr auf diesem Bild angebetet zu werden

¹ Der Aufsatz gibt in leicht überarbeiteter Fassung meine Jenaer Antrittsvorlesung vom 23. Januar 1997 wieder.

² Zur Abgrenzung eines antiken und mittelalterlichen Bildbegriffs von dem eines neuzeitlichen Kunstwerkes vgl. H. BELTING, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, 1993³. Eine weitere Phase der Bildgeschichte verfolgt W. BUSCH, *Das sentimentalische Bild. Die Krise der Kunst im 18. Jahrhundert und die Geburt der Moderne*, 1993.

als in jeder anderen Darstellung, und daß sie unter dieser Gestalt Gnade und Heilsgaben spendet«³.

Was Leonardo für das verehrte Kultbild beschreibt, gilt im altorientalischen und antiken Zusammenhang in unterschiedlicher Intensität für alle Arten bildlicher Darstellung⁴. Sie haben Teil am Gesamtgeschehen Religion und den Mächten, die damit verbunden sind. Bild und Kunst als profanes oder ausschließlich ästhetisches Phänomen gibt es nicht⁵. In Abstufung verkörpern sie alle Macht – das Götterbild oder ein anikonisches Kultsymbol in Gestalt eines aufgerichteten Steines, die Lotus- und Papyrusfriese in der Dekoration eines Tempels, die Löwenplastik am Eingang oder die sternförmig verzierte Kuchenform der Hausfrau, der Grenz- oder Gedenkstein, der Halsschmuck aus Elfenbein oder das Stempelsiegel und noch die Farbe und Motivik des Kleidungsstoffes. In ihnen sind Mächte gegenwärtig. Es wird nicht nur auf sie verwiesen⁶.

Am ikonischen oder anikonischen Kultsymbol selbst tritt die Macht der alten Bilder am deutlichsten zutage. Sie repräsentieren das Göttliche oder die Gottheit und gelegentlich auch den Kultteilnehmer selbst⁷. Als Götterbilder haben sie auf geheimnisvolle Weise an dem Anteil, was sie darstellen⁸. Lévy-Bruhl bezeichnete diese Teilhabe als *participation mystique* und umschrieb damit das Geheimnis

³ Leonardo da Vinci, Il Paragone, Fragment 92 (Codex Urbinas), zitiert nach: Leonardo da Vinci, Sämtliche Gemälde und die Schriften zur Malerei, hg. von A. CHASTEL, 1990, 215.

⁴ P. ZANKER führt in seiner einschlägigen Untersuchung: Augustus und die Macht der Bilder, 1987, die Macht einer normierten Bildsprache unter funktionalem Aspekt vor: »Es war nicht zuletzt die Macht der Bilder gewesen, die Rom in die Welt der hellenistischen Kultur hineingerissen und zur Auflösung der alten Ordnung des republikanischen Staates beigetragen hatte. ... Mit der Errichtung der Monarchie aber beginnt in allen Bereichen der Kultur ein umfassender Prozeß der Normierung nach festen Standards. Bis dahin hatten die verschiedenen Zentren der hellenistischen Kunst mit ganz unterschiedlichen Bildern auf Rom eingewirkt, jetzt wurde Rom zum maßgebenden Zentrum einer sich langsam herausbildenden Einheitskultur« (329).

⁵ Vgl. O. KEEL, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), 1984, 11–30. S. SCHROER, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), 1987, 11, begründet den religiösen Charakter der Kunst mit der Thematisierung »zentrale[r] Vorstellungen des damaligen Menschen- und Weltbildes«. Damit wird allerdings die entscheidende Dimension des Religiösen, die göttliche, auf ein Welt- und Existenzverständnis und dessen Darstellung reduziert.

⁶ Zu den verschiedenen Darstellungen vgl. SCHROER, aaO passim.

⁷ Zum letztgenannten vgl. die Beterstatuen oder -statuetten im mesopotamischen Bereich – J. RINGER, Art. Kultbild A. Philologisch, RLA 6, 1983, (307–314) 307f und U. SEIDL, Art. Kultbild B. Archäologisch, aaO (314–319) 314f.

⁸ K.-H. BERNHARDT präsentiert in seiner Studie: Gott und Bild (ThA II), 1956, zahlreiches Material, das uns hilft, in die innere Logik dieses Phänomens Einblick zu gewinnen.

auf seine Weise, ohne es zu lüften⁹. Entsprechend stehen Bilder im Mittelpunkt der menschlichen Pflege, des *cultus*¹⁰. Die täglichen Rituale erlauben ebenso wie besondere Feste einen geordneten und zugleich konkreten Umgang mit der Gottheit in Gestalt ihres Bildes. Wir finden es in einem bestimmten Raum, den man zur Nacht abdunkeln und am Morgen der im Osten aufgehenden Sonne öffnen kann. Nach der Reinigung durch Weihrauch und dem Bekleiden des Bildes offeriert der Priester ihm seine morgendliche Hauptmahlzeit. Begleitet von hymnischen Liedern und Gesten der Huldigung wird so die Gottheit auf ihren Dienst an den einzelnen Menschen und am Gemeinwesen vorbereitet. Die sichtbare Präsenz in Gestalt einer Statue ermöglicht einen Gottesdienst, der sich an gewohnten zwischenmenschlichen Verhaltensweisen orientiert. Größenunterschied und Positionierung machen den höheren Rang des göttlichen Herrn erfahrbar. Proskynese oder Verbeugung geben ihm Ausdruck. Wer die Gottheit anruft, richtet seine Worte zugleich an ein erkennbares, vielleicht in menschlicher Gestalt geformtes Gegenüber. Der Priester oder auch der Kultteilnehmer kann es mit den Händen berühren und sogar küssen. Von den Spuren, die solche Verehrung auf Dauer hinterläßt, weiß schon Lukrez zu berichten¹¹.

Einem vermeintlich aufklärenden Mißverständnis gilt es an dieser Stelle entgegenzutreten. Ohne jeden Zweifel gingen auch die Alten nicht von einer schlichten Identität zwischen der Gottheit und ihrem Bild aus. Die Zerstörung des Bildes vernichtet Gott nicht. In einer sumerischen Klage der Göttin Inanna zeigt sich dies auf beeindruckende Weise:

»Es war der Tag, ... als er [der Feind – Vf.] in mein Haus gekommen war. ... als er daraufhin: ›Stehe auf! Schiffe dich ein!‹ zu mir gerufen hatte...

Der betreffende Feind ist mit Sandalen an den Füßen in meinen Kultraum eingetreten. Der betreffende Feind hat seine ungewaschenen Hände an mich gelegt, hat die Hand an mich gelegt, hat mich erschreckt, ich habe davor Angst ausgestanden...

Der betreffende Feind hat mein Gewand von mir gerissen, seine Ehefrau damit bekleidet, der betreffende Feind hat meine (Edel-) Steine von mir abgeschnitten, seine Tochter damit behängt.

⁹ L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, 1922; dt: *Die geistige Welt der Primitiven*, 1927.

¹⁰ Zur rituellen Praxis der verschiedenen altorientalischen und antiken Kulte verfügen wir mittlerweile über diverse Zeugnisse aus dem mesopotamischen (TUAT II/2, 1987), westsemitischen und ägyptischen (TUAT II/3, 1988) sowie dem griechisch-römischen Bereich (K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* [HAW 5/4], 1960, 375–393; speziell: E. KUHNERT, *Die cura statuarum* [Berliner Studien für klassische Philologie 1], 1884; F. WILLEMSEN, *Frühe griechische Kultbilder*, Diss. München 1939, 36ff, und K. SCHEFOLD, *Griechische Kunst als religiöses Phänomen*, 1959, 43ff).

¹¹ *De rerum natura* 1, 316; vgl. auch Cicero, *In Verrem* IV 94 und Varro, *De lingua Latina* V 58.

Damals stand ich Angst aus ..., verbrachte ich wie eine furchtsame Taube den Tag auf einem Balken, ... ließ er mich wie einen Vogel aus meinem Hause wegfiegen, ließ er mich, die Herrin, wie einen Vogel aus meiner Stadt wegfiegen. Nach meinem Fortgang, nach meinem Fortgang, ruft mein Haus immer wieder hinter mir her, ruft hinter mir, der Herrin, meine Stadt immer wieder her...

Da sprach ich zu meinem Hause so: »Mein Haus bist du nicht (mehr)!« Da sprach ich zu meiner Stadt so: »Meine Stadt bist du nicht (mehr)!«

Herrin, so hast du deinen Kultraum (gänzlich) zerstört ..., so hast du selbst ihn dem Feinde ausgeliefert«¹².

Die Gottheit geht nicht in ihrem Bild auf. Mit dieser Abgrenzung formulieren wir allerdings eine Negativaussage, die der Intention der Bilder entgegenläuft. Ihnen geht es nicht um die Markierung der Grenze göttlicher Präsenz im Bild. Wir können auch sagen: Ihnen geht es nicht um die theologische Reflexion, die eine derartige Grenze herausarbeitet. Sie zielen vielmehr auf die Erfahrung der Anwesenheit der Gottheit. Und auch dabei gilt: Wie diese Anwesenheit zu denken ist, bleibt eindeutig eine zweitrangige und bis heute auch nur schwer beantwortbare Frage¹³. Unbestreitbar ist das Phänomen, daß die Bilder als wirkmächtig erfahren wurden. Deshalb verehrte man sie oder zerstörte sie.

Daß es sich bei einem solchen Erleben nicht nur um einen Vorgang individueller Frömmigkeit handelt, belegt die Geschichte der antiken Religionen zuhauf. Das Kultbild in seinem Tempel ist das Zentrum der Stadt und verbürgt als Palladium¹⁴ ihren Bestand. »In einer solchen Weise, durch sichtbare Präsenz, Sicherheit und Identitätsgefühl zu vermitteln, vermag nur das Kultbild«, konstatiert Burckhard Gladigow in einem Aufsatz zur »Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme«. Und er fährt fort: »Das Kultbild der Stadtgottheit erlaubt, politische Identität und Zuordnung zu operationalisieren: Milesier ist, wer der milesischen Artemis opfert.«¹⁵

¹² Z. 3–43 (in Auswahl). Die Übersetzung folgt W. H. PH. RÖMER, TUAT II/5, 1989, 708–711.

¹³ Vgl. o. und ergänzend den Versuch bei BERNHARDT (s. Anm. 8), 17–68, und H.-J. HERMISSON, Gottes Freiheit – Spielraum des Menschen (ZThK 82, 1985, 129–152), 133: »Das Verhältnis von Bild und Wirklichkeit wäre dann wohl genauer zu umschreiben als Effekt einer partiellen Identifikation, die freilich im Akt der Wahrnehmung (sofern theoretische Vorbehalte belanglos werden) zur totalen Identität führen kann. Auch hier muß man Theologie und Verehrung, Reflexion und religiöse Ergriffenheit unterscheiden.«

¹⁴ Vgl. M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1; 1941, 347f und 433ff; H. HOMMEL, Domina Roma (in: DERS., Symbola. Kleine Schriften zur Literatur- und Kulturgeschichte der Antike, Bd. 1, hg. von B. GLADIGOW, 1976, 331–364).

¹⁵ B. GLADIGOW, Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme (in: Wort und Bild. Symposium des Fachbereichs Altertums- und Kulturwissenschaften zum 500jährigen Jubiläum der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1977, hg. von H. BRUNNER / R. KANNICHT / K. SCHWAGER, 1979, 103–122), 110.

Die Macht der Bilder wird im gesamten Spektrum kollektiven und individuellen Lebens erfahren. Von der Rettung in einer Belagerung über die Heilungen bei einer Epidemie bis zur psychotherapeutischen Genesung wird ihre Wirksamkeit vermerkt oder deren Fehlen beklagt. »Wer je unter den Menschen«, so hören wir es im antiken Zeugnis des Dion von Prusa über die Wirkung der Zeus-Statue von Olympia, »ganz beschwert ist in seiner Seele, weil er viele Schicksalsschläge und Leiden in seinem Leben durchgemacht hat, und nicht einmal im süßen Schlaf mehr Erquickung findet, auch der wird, wenn er diesem Bild gegenübersteht, alles vergessen, was es im menschlichen Leben Furchtbares und Schweres zu tragen gibt.«¹⁶

Angesichts der weitreichenden Bedeutung, die dem Bild bis heute, besonders jedoch dem Kultbild in der Antike und im Alten Orient zukommt, ergibt sich eine naheliegende Anfrage an die Religion Israels: Wie entsteht in einem derartigen Kontext eine Religion mit einer bildlosen Gottesverehrung, und wie ist es um ihre Überzeugungskraft bestellt? Wie ist also in spätaltorientalischer und frühhellenistischer Zeit die immanente Plausibilität einer Religion zu fassen, zu deren Besonderheiten eine bildlose Gottesverehrung gehört und die ein ausdrückliches Bilderverbot als Proprium aufweist? Daß mit dieser historischen Rückfrage nach dem Ursprung der bildlosen Jahweverehrung und seiner programmatischen Grundlegung indirekt auch nach Macht und Ohnmacht heutiger Religion, auch heutigen Christentums gefragt wird, macht der Titel des Aufsatzes deutlich.

Bevor wir uns den gestellten Fragen zuwenden, sollen noch zwei Stimmen aus der gegenwärtigen Diskussion um die Bilder zu Gehör kommen, die einer Exegetin und Theologin und die eines Kunstgeschichtlers. Weist eine bilderfeindliche oder doch bilderskeptische Religion nicht wesentliche Defizite auf, zunächst im Bereich der Erfahrung, aber dann auch als geistige Größe? Von dieser Voraussetzung geht Silvia Schroer gemeinsam mit einer Reihe neuerer Untersuchungen aus, wenn sie Religion scheinbar aus einer Antithetik zwischen Bild und Wort definiert: »Religion lebt wesentlich von Visionen und nicht allein von Audienzen, sie lebt von anschaulicher, sinnlicher Botschaft und nicht von abstrakten Ideen.«¹⁷ Schroer verbindet damit deutlich den Wunsch, »für unsere mehr oder weniger wortzentrierten Kirchen« die Bilder zurückzugewinnen¹⁸.

Zu einer ähnlichen Gegensatzbildung kommt Hans Belting in seiner profunden Untersuchung »Bild und Kult«. In seinen Überlegungen zum Hintergrund des byzantinischen Bilderstreits formuliert er: »Unvergessen war, daß der un-

¹⁶ Dion orationes 12,51 – zitiert nach GLADIGOW, Konkurrenz (s. Anm. 15), 106; vgl. auch Hesiod, Theogonia 99ff, und J. LIEGLE, Der Zeus des Phidias, 1952, 265ff.

¹⁷ SCHROER (s. Anm. 5), 16f.

¹⁸ Ebd.

sichtbare Jahwe nur im geschriebenen Wort der Offenbarung präsent war, das in der Thorarolle als einem Zeichen und Vermächtnis verehrt wurde ... Die Ikone Gottes ist hier die Heilige Schrift, ihr Kultort der Thoraschrein. Ein sichtbares Bild konnte dem Gottesbegriff nicht genügen. Man sollte sich von Jahwe kein Bild machen können, das einem menschlichen Wesen entsprach und mit den Idolen des Polytheismus verwechselt werden konnte. Der Monotheismus tendierte immer zur Bildlosigkeit des einen und universalen Gottes. Er stand im Widerstreit mit einer Vielzahl von Kulturen, die sich nicht zuletzt in ihren Idolen unterschieden und die den Göttern gerade jene anthropomorphen Züge gaben, die das Christentum nur für den genau umschriebenen Fall des historischen Jesus zuließ, das Judentum aber nicht akzeptieren konnte.«¹⁹

An einer anderen Stelle spitzt er den Gegensatz zwischen Schrift- und Bildreligion noch im Blick auf den Protestantismus zu: »Die Schilderung der Macht der Bilder ... ist so lange noch unvollständig, wie nicht auch die zweite Hälfte der Geschichte zu ihrem Recht kommt. Sie handelt vom Machtverlust der Bilder in der Reformation ... Man mag in der erfolgreichen Bildopposition der Reformatoren ein Gegenargument gegen die Macht der Bilder sehen, die sie ja an das Wort der Schrift und die Auslegung der Prediger verloren. In Wirklichkeit bestätigt die späte Machtergreifung der Theologen die These von ihrer frühen Ohnmacht. ... Was in der Neuen Lehre [der Reformatoren – Vf.] übrigblieb, waren Theologen ohne institutionelle Macht, Prediger des Wortes, die sich nur mit ihrer besseren Theologie legitimieren konnten. Wo alles auf Wahrheit und Eindeutigkeit fußte, war für das vieldeutige Bild kein Platz.«²⁰

Muß eine Religion, die auf die Macht der Bilder verzichtet oder, wie Luther im Streit mit Karlstadt, Bilder nur noch als Illustration des Wortes zuläßt²¹, nicht ohnmächtig sein? Begibt sie sich damit nicht eines wirkmächtigen Symbolsystems²², das sich vor allem durch drei Besonderheiten von anderen unterscheidet²³? Das Bild als Mittel der Repräsentation verbindet eine konkrete Anschauung oder Erfahrung mit der Vorstellung einer Ganzheit. Wir machen uns ein Bild und bezeichnen so beides: ein komplexes Ganzes als ein Konkretes. Des weiteren gewinnen Bilder Einfluß durch ihre Assoziationsbreite und Bedeutungsvielfalt. Diese Offenheit läßt sich an der Wandlungsfähigkeit des Bildprogramms und am Prozess kreativer Verknüpfungen innerhalb des Betrachters

¹⁹ BELTING (s. Anm. 2), 55.

²⁰ AaO 24f.

²¹ Zur Entwicklung der Bildvorstellung bei Luther vgl. M. STIRM, Die Bilderfrage in der Reformation (QFRG XLV), 1977, und BELTING, aaO 510–523.

²² R. VOLP versucht im Art. Bilder VII. Das Bild als Grundkategorie der Theologie, TRE 6, 1980, 557–568, das Bild als eigenständige Grundkategorie der Theologie im gegenwärtigen philosophischen und theologischen Gesprächshorizont zu begründen.

²³ Die folgenden Bestimmungen nehmen Gedanken von VOLP, aaO 559ff auf.

selbst ablesen. So ermöglicht das Bild unterschiedlichen Individuen und Gruppen den Zugang zu einer Vielzahl in ihm enthaltener oder von ihm angestoßener Sinngehalte. Dem entspricht ein dritter Aspekt im Bereich der Bildpragmatik. Bilder erweisen sich insofern als besonders leistungsfähige Vermittler von Bedeutungen, als sie die verschiedenen Ebenen menschlicher Wahrnehmung und Aneignung berühren und – nicht zuletzt aus diesem Grund – ganz unterschiedlichen Altersgruppen und Bildungsschichten zugänglich sind. Wie steht es in einer Religion, die ihren Gott bildlos verehrt oder gar die Bilder verbietet, um die Kraft zur *theoria*, um die Fähigkeit zur integrativen Vielfalt und um die Evidenz der vermittelten Gegenwart Gottes?

Die Fragestellung ist weit gesteckt, um so dringlicher ist die Bescheidung innerhalb dieses Beitrages. Wer dabei Aspekte der Kultur- und Medienkritik, die Frage nach den männlichen oder weiblichen Gottesbildern oder ein Wort zu den unterschiedlichen Akzentsetzungen in den orthodoxen, katholischen und protestantischen Kirchen vermißt, tut dies zu Recht. Zunächst soll nach der Herkunft der bildlosen Verehrung Jahwes, des israelitischen Gottes gefragt werden. Dem schließt sich ein zweiter Gedankenkreis über das Bilderverbot und seine programmatische Ausgestaltung an. Verstehend soll dabei der immanente Sinn der israelitischen Phänomene erschlossen werden, so daß wir uns ein Bild machen können.

II

Die neuere Forschung zur Rolle der Bilder im alten Israel führt vor allem an den Stellen zu erkennbaren Fortschritten, an denen eine Verbindung von archäologischen und ikonographischen Einsichten mit solchen der Auslegung der literarischen Hinterlassenschaft gesucht wird²⁴. Ohne daß es sich hierbei um eine methodische Neuerung handelt, profitiert die Forschung einerseits von der Fülle neuer oder noch unerschlossener Funde. Andererseits verhilft eine umsichtige, literarhistorische Differenzierung, wie sie vor allem durch die Redaktionsge-

²⁴ Zur älteren und neueren Diskussion einer Zuordnung von Archäologie und Exegese vgl. V. FRITZ, Einführung in die biblische Archäologie, 1985, 225–228 (Lit.). CH. FREVEL formulierte in seinem Beitrag: »Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht ...«. Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie (BN 47, 1989, 35–89) vier methodische Postulate (aaO 43f): 1. Vor einer Inbeziehungsetzung muß eine getrennte Analyse in den beiden Bereichen erfolgen. 2. Einzelergebnisse müssen im jeweiligen Wissenschaftsbereich in einen größeren Kontext gestellt werden. 3. Neben der sachlichen Konvergenz muß die räumliche und zeitliche Nähe oder Distanz bedacht werden. 4. Zum Zweck der Nachprüfbarkeit ist vor allem die quantitative Basis der Bezugnahme anzugeben.

schichte der letzten Jahrzehnte vorgestellt wird, zur Wahrnehmung des Textbefundes. Beide Forschungsrichtungen bestätigen auf ihre Weise, was schon die Ausleger des 19. Jahrhunderts wußten: In der israelitischen Kultur gab es sowohl Bilder als auch Kultsymbole²⁵. Nach Gen 28,(11.)18.20-22; 31,13 und 35,14²⁶ geht ein im Heiligtum von Bethel zu findender »Stein«, eine Massebe, auf den Patriarchen Jakob zurück. Nach 2Reg 18,4 gehören Masseben zum Bestand eines Höhenheiligtums, einer *bamab*²⁷, und von diesen spricht 1Sam 9,12-14.25 und 1Reg 3,4-15 ohne jede Kritik als von Stätten der Jahweverehrung²⁸. Archäologisch konnten für die Eisenzeit mittlerweile Masseben von Tel Dan, an den Jordanquellen im Norden, über Megiddo, am Rand der Jesreelebene, Dothan und Tirzah im samaritanischen Gebirge, das jüdische Beth-Schemesch und Lachisch bis in die südliche Grenzfestung von Arad nachgewiesen werden²⁹. Dabei kommt dem zuletzt genannten Fund besondere Bedeutung zu, erweist er doch die Verwendung der Massebe als Kultsymbol für Jahwe in einem offiziellen Heiligtum des jüdischen Königs³⁰. Demnach konnte Jahwe sowohl auf der Ebene

²⁵ »Die volkstümliche Praxis der Religion war ... der Kultus. Es gab eine Menge von Stätten, wo »der Name der Gottheit gerufen wurde«, weil sie dort gegenwärtig war. ... Ihr Mittelpunkt war in alter Zeit ein Felsblock oder Stein, der zugleich als Altar und als Idol diente und mit der Gottheit verselbigt wurde; es wurden auch mehrere Steine kreisförmig zusammengestellt (Gilgal) oder auf einen Haufen geschüttet (Gal). Hinzu kam sehr häufig ein immergrüner Baum (Eiche Tamariske Terebinthe Palme) oder auch eine Baumgruppe. ... Später trat die Kunst an Stelle der Natur. Es wurden große Altäre gebaut oder gegossen; auch die alten Steinmale, die mit verminderter Bedeutung neben den Altären stehn blieben, wurden von Menschenhand bearbeitet, hie und da sogar durch ehernen Säulen ersetzt. Die natürlichen Bäume verschwanden zwar nicht, wo sie waren; aber notwendiger als sie gehörte der künstliche Baum, die Aschera, zur ordentlichen Einrichtung eines Heiligtums. Wo man kein Wasser hatte, machte man ein ehernes Meer. Der Hauptfortschritt bestand in den geschnitzten und gegossenen Bildern; die ersten wurden von Gideon und von dem Ephraimiten Micha gemacht. In Jerusalem befand sich eine ehernen Schlange; am gewöhnlichsten scheint Jahwe als Stier dargestellt zu sein, er wird auch der Stier Jakobs genannt. Für die Bilder wurden dann die Häuser auf den Höhen gebaut; ein Gotteshaus setzt ein Idol voraus.« So beschreibt etwa J. WELLHAUSEN in seiner 1894 erschienenen »Israelitische[n] und Jüdische[n] Geschichte« die Verhältnisse im vorstaatlichen und königlichen Israel (1958³, 92f).

²⁶ Die Abhängigkeit der beiden zuletzt genannten Stellen von 28,18 sei nur erwähnt.

²⁷ Vgl. auch H. GESE, Die Religionen Altsyriens (in: DERS. / M. HÖFNER / K. RUDOLPH, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer [RM 10,2], 1970, 1–232), 173.

²⁸ Vgl. weiter Hos 3,4 und Jes 19,19.

²⁹ Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei T. N. D. METTINGER, No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context (CB.OT 42), 1995, 143–167.

³⁰ Vgl. den Überblicksartikel von M. AHARONI, Arad (in: E. STERN, The new encyclopedia of archeological excavations in the Holy Land, Bd. 1, 1993, 75–87 [Lit.]).

der Ortsreligion als auch im staatlich verantworteten Kult in Gestalt einer Masse verehrt werden.

Bis in Darstellungen der neunziger Jahre³¹ hinein wird dieser Befund als mangelhafte Durchsetzung des Bilderverbots im Sinne von Regel und Ausnahme gedeutet und damit zugleich das Phänomen der Bildlosigkeit der späteren deuteronomisch-deuteronomistischen Redeweise entsprechend mißverstanden. Die Aufrichtung von behauenen oder unbehauenen Steinen als Kultsymbole, ursprünglich wohl verbunden mit dem Ahnenkult³², kann vordeuteronomisch jedoch nicht als Bilderverehrung verstanden werden. Sie ersetzt vielmehr das Kultbild und verzichtet in der Regel auf weitere Symbolik, schon gar auf bildliche Darstellungen. Wir haben es demnach mit einer Form materialer Bildlosigkeit zu tun, wie ich dies im Anschluß an einen Vorschlag Mettingers nennen möchte³³. In seiner Untersuchung aus dem Jahr 1995 führt dieser eindrücklich vor Augen, daß auch im phönizisch-punischen und im weiteren westsemitischen Bereich materialer Anikonismus verbreitet war³⁴. Neben Masseben und Bäumen finden sich in Khirbat et-Tayyiba, einem Ort wenige Kilometer südlich von Tyrus, ein mit Steinen versehener Sphingenthron und in Sidon ein leerer Thronstuhl als Kultsymbol. Die letztgenannte Form des »empty-space-aniconism«³⁵, der Bildlosigkeit des leeren, besser: des freien Raumes, läßt sich erneut auch in Israel nachweisen. Es ist der Freiraum des unsichtbar präsenten Gottes, den die entsprechenden bildlosen Kultsymbole belassen. Sowohl die Keruben bzw. die Lade im Jerusalemer Heiligtum als auch der Stier in Bethel und Dan³⁶ wurden ursprünglich als Postamente verstanden, auf denen Jahwe unsichtbar thront. Wie eng der Gott Israels mit dieser Art der Repräsentation verbunden war, zeigt seine formelhafte Anrede als Gott, »der auf den Keruben thront«³⁷.

³¹ Vgl. H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 1991, 123. Als ältere Darstellung vgl. etwa R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 1, 1909, 390.

³² Zur Diskussion um eine Ahnenverehrung im westsemitischen und speziell israelitischen Bereich vgl. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Bd. 1 (GAT 8/1), 1992, 65–67.

³³ METTINGER (s. Anm. 29), 19f: »material aniconism«.

³⁴ AaO 81–113 und 115–134. Die Beispiele reichen von der Bronzezeit bis zur Zeitenwende.

³⁵ AaO 19 und 139.

³⁶ Vgl. J. HAHN, *Das »Goldene Kalb«*. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels (EHS.T 154), 1981; zu Zweifeln an der Historizität des Stierbildes in Dan vgl. zum literarischen Befund E. WÜRTHWEIN (ATD 11/1), 1984², 164, und zum archäologischen W. ZWICKEL, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kulturgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (FAT 10), 1994, 254–256.

³⁷ 1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 1Chr 13,6 und 2Reg 19,5 (= Jes 36,16). Zur Übertragung dieses ursprünglich kanaänischen El-Titels auf Jahwe vgl. D. N. FREEDMAN / P. O'CONNOR, *Art. k^ᵉrûb*, ThWAT IV, 1984, 322–334.

Im Ergebnis läßt sich demnach für Israel und Juda sowie für den gesamten westsemitischen Bereich eine Bildlosigkeit des freien Raumes und ein materialer Anikonismus wahrscheinlich machen. Dabei handelt es sich jedoch nicht um ein Phänomen, das erst in der Eisenzeit oder gar im Israel der Eisenzeit neu auftaucht. Freilichtheiligtümer mit Masseben finden sich vielmehr schon in den bewohnten Steppenregionen des Negev, wie zahlreiche Funde aus dem 11. bis zum 2. Jahrtausend in der Uvda-Region und in Timna zeigen. Weitere Belege für eine bildlose Gottesverehrung förderten bronzzeitliche Funde in Syrien³⁸ und in gleich acht palästinischen Ortslagen zutage³⁹. Materialer Anikonismus kann mit aller hier nötigen Vorsicht auch für das vorislamische Arabertum vermutet werden⁴⁰.

Im Umfeld der mesopotamischen und ägyptischen Großkulturen, die bildlosen Kult nur als Ausnahme kennen⁴¹, begegnet demnach ein faktischer Anikonismus als vorfindliche Tradition. Ihm fehlt eine erkennbare programmatische Grundlegung⁴². Im Bereich Syriens, vor allem in Ugarit, existiert er zeitgleich mit der Verehrung von Kultbildern. Für das Israel der Eisenzeit wird dies nur für den Haus- und Sippenkult und dabei vermutlich erst zu Ende des 8. Jahrhunderts / Anfang des 7. Jahrhunderts zu gelten haben. Darauf deuten die Hortfunde mit männlichen und vor allem weiblichen Terrakottafiguren hin⁴³. Allein in diesem Bereich der Volksfrömmigkeit finden sich Götterstatuetten, jedoch ebenso wie im Großkult keine Jahwedarstellung⁴⁴.

Israel und Juda erweisen sich mit ihrer faktischen Bildlosigkeit demnach als Erben westsemitischer und speziell palästinischer Traditionen⁴⁵. Sie haben an einer Kultur und Religionsform Teil, die mit Bildern lebt, ohne Gott bildhaft zu

³⁸ Vgl. METTINGER (s. Anm. 29), 115–134.

³⁹ Vgl. aaO 175–191: Megiddo, Hazor, Hartuv, Tel Kitan, Tell el-Hayyat, Gezer, Sicheem und Bet-Schean.

⁴⁰ Vgl. aaO 69–79.

⁴¹ Vgl. aaO 39–56.

⁴² Zur definitorischen Unterscheidung zwischen einem faktischen und einem programmatischen Anikonismus vgl. aaO 18–20. Dort finden sich auch Hinweise auf die vorgängigen Definitionsversuche bei Gladigow (anikonischer Kult) und Gerhardsson (faktische und programmatische Tradition).

⁴³ Vgl. J. S. HOLLADAY, Religion in Israel und Judah under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach (in: Ancient Israel Religion. FS F. M. Cross, hg. von P. D. MILLER / P. D. HANSON / S. D. McBRIDGE, Philadelphia/PA 1987, 249–299).

⁴⁴ O. LORETZ, Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel (UBL 3), 1985, 73, fragt vorsichtig nach einem Jahwe-Bild im Jerusalemer Tempel.

⁴⁵ Wie in anderen Bereichen läßt sich auch an dieser Stelle neben aller Diskontinuität eine deutliche Kontinuität zwischen den spätbronze- und den früheisenzeitlichen Tendenzen erkennen – vgl. O. KEEL / CH. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134), 1993², 196–198 und 317–321.

verehren⁴⁶. Auch wenn eine ausschließlich kultursoziologische Erklärung für dieses Faktum nicht ausreicht – wie sie sich etwa bei Hugo Gressmann in seinem Diktum über die halbnomadische Lebensweise Israels findet: »Mose verehrte keine Bilder, nicht deshalb, weil er es nicht durfte, sondern einfach deshalb, weil er keine hatte«⁴⁷ –, so deutet der Befund doch auch nicht auf eine »darin sich zeigende Eigenart JHWHs«⁴⁸. Spezifisch für die Jahwe-Religion ist nicht die faktische Bildlosigkeit, sondern der Umgang mit diesem Ererbten, nämlich dessen Weiterentwicklung zu einem programmatischen Anikonismus. Erst damit bildet sich das Proprium des Jahwismus heraus. Dabei wird es sehr wohl implizite Vorstufen der sich nun nach außen darstellenden Identität gegeben haben⁴⁹. Die Jahwe-Religion des vorstaatlichen Israel und der frühen Königszeit ging nicht schlicht in ihrer halbnomadischen Herkunft oder im kanaanäischen Polytheismus ihrer Nachbarn auf. Ebnet man das Profil Israels völlig auf das Normalmaß der analogen Phänomene der Mitwelt ein, wird etwa die Entstehung einer sogenannten »Jahwe-allein-Bewegung« im 8. Jahrhundert nur noch schwer verständlich. Am Beispiel der faktischen Bildlosigkeit läßt sich erkennen, wie Israel an bestimmten westsemitischen Traditionen festhält und damit zugleich Einflüsse es umgebender Bilderverehrung weitestgehend zurückweist. Bereits in diesem Prozess bedarf es eines Wissens um die eigene Identität, ohne daß zu dieser Zeit schon theologisch eine programmatische Grenzziehung in Richtung der kanaanäischen Religionen erfolgt.

Der vorgeführte Befund nötigt m.E. noch an anderer Stelle zu einer Korrektur. Wir konnten feststellen, daß über Jahrhunderte hinweg eine Religionsform mit bildloser Gottesverehrung existierte. Damit scheint es mir unmöglich, das Bild oder die Bilddimension zur Grundlage einer Religionsdefinition zu machen. Ganz offensichtlich können bildlose Symbole selbst unter den Bedingungen polytheistischer Glaubensweise und auch in differenzierteren Kulturen die Funktion des Kultbildes übernehmen. Auch anikonische Symbole sind in der Lage, Gottheiten zu repräsentieren, und verfügen so über Macht. Die Jahweverehrung Judas erhält durch den salomonischen Tempel, in dem Jahwe unsicht-

⁴⁶ Zur Bilderwelt Israels außerhalb des Kultus vgl. die bereits erwähnte Arbeit von SCHROER (s. Anm. 5). Auf die Desiderata für die Zeit des frühen Judentums weist zu Recht hin R. STICHEL, Gab es eine Illustration der jüdischen heiligen Schrift in der Antike? (in: Tesseræ. FS Josef Engemann [JAC.E 18], 1991, 93–111).

⁴⁷ H. GRESSMANN, Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels (BWANT NF 1), 1920, 69. O. KEEL, Jahwe-Vision und Siegelkunst (SBS 84/85), 1977, 39–45, greift in modifizierter Form auf diese Erklärungsweise zurück.

⁴⁸ So PREUSS (s. Anm. 31), 121.

⁴⁹ Die kontroverse und teilweise zu Einseitigkeiten neigende Forschungslage spiegelt sich etwa im Artikel Gottesdienst II. Altes Testament von B.-J. DIEBNER, TRE 14, 1985, (5–28) 20–24 wider.

bar angebetet wurde, eine räumliche Mitte. Neben diesem Zentrum der offiziellen Religiosität findet sich eine lokale Vielfalt mit entsprechend integrativer Kraft. Über mehrere Jahrhunderte hinweg wird diese Religionsform als evident erlebt. Ihre faktische Existenz und die nun zu besehenden Gründe für ihren Wandel belegen dies. Wir können demnach als zweite Folgerung aus unserem ersten Gedankenkreis festhalten: Nicht erst die sogenannten »prophetischen Religionen«⁵⁰ oder ein heute teilweise kritisch besehener Monotheismus⁵¹ weist den Bildern einen Platz jenseits des Kultbildes zu.

Angesichts unseres geringen Kenntnisstandes über die innere Logik derartigen altorientalischer Kulturen möchte ich es hier bei diesen abgrenzenden Folgerungen belassen. Weitere kulturgeschichtliche und theologische Mühe um ein Verständnis der faktischen Bildlosigkeit im Westsemitischen gehört zu den schwierigen, aber auch lohnenden Projekten der davon berührten Disziplinen.

III

Aus dem Erbe der faktischen Bildlosigkeit entwickelt sich seit dem 8. vorchristlichen Jahrhundert in Israel das programmatische Bilderverbot. Wie ist dieser Sonderweg zu verstehen? Welche Religionsform bildet sich dabei heraus? Wie geht sie mit der Macht der Bilder um? Was erfahren wir dabei über das Verhältnis von Bild- und Wortdimension? Auf dem Hintergrund dieser Fragen soll im folgenden der Wandel besehen werden.

Der vor allem seit 734 v.Chr. und bis zum Ende des Nordreichs, 722 v.Chr., dort wirkende Prophet Hosea hinterließ uns gemeinsam mit seinen Schülern ein recht plastisches Bild der damaligen Verhältnisse. Ein wirtschaftlicher Aufschwung in den vierzig Regierungsjahren Jerobeams II. ließ auch die Religiosität prosperieren (Hos 10,1). Sowohl in den lokalen Höhenheiligtümern als auch in den staatlich verantworteten Tempeln von Bethel und Dan⁵² fand sich das ganze Spektrum anikonischer Gottesverehrung. Von den schon protoisraelitischen Gruppen vertrauten Masseben (3,4; 10,1) bis hin zum Inventar der kanaanäischen Kulte in Gestalt des Kultpfahls, der Aschera (4,12) und des Stierbildes (8,4f; 10,5f; 13,2), das früher dem Wettergott Baal und nun Jahwe als Postament diente, mußte man nichts entbehren, was die Tradition zu bieten hatte. Es eröffnet sich uns der Blick auf eine naturverbundene und sinnliche Frömmigkeit. Sie stellt dem einzelnen in seinen Lebensfragen die jahrhundertalte Orakeltechnik

⁵⁰ G. LANCKOWSKI, Art. Bilder I. Religionsgeschichtlich, TRE 6, 1980, (515–517) 517.

⁵¹ Vgl. etwa G. WEILER, Das Matriarchat im Alten Israel, 1989, 103f.

⁵² Zur Diskussion um Dan vgl. oben Anm. 36.

(4,12) und die wohnortnahe *bamah*, das Höhenheiligtum, zur Verfügung und dem Volksganzen bzw. seinen Führern die Symbolik eines vitalen Staatskultes.

Verstehe ich die Texte richtig, so begegnet uns von dem Phänomen her in den lokalen und gesamtstaatlichen Heiligtümern weiterhin die Doppelgestalt des materialen Anikonismus und der Bildlosigkeit des freien Raumes. Von ihren Symbolen sprechen die Prophetenworte. Der Begriff der »Götterbilder« findet sich nur an fünf Stellen⁵³ und dabei jeweils in summarischen Bewertungen der Religiosität Israels. Demnach legt es sich nahe, die Rede von den Götterbildern als ein Werturteil Hoseas und seiner Schüler zu verstehen. Mit ihm markiert er die Abkehr von der Jahwetradition und das Verspielen der Identität. Die qualitative Veränderung in der Zeit Hoseas vollzieht sich demnach nicht auf der Ebene des Phänomens selbst, so daß anthropomorphe oder sonstige Kultbilder die Stelle der anikonischen Symbole einnehmen. Die hoseanischen Prophetien enthüllen vielmehr eine Unschärfe im Verweisungsgeschehen. Das Stiersymbol steht ununterscheidbar für Jahwe und den kanaanäischen Baal. Die Symbolik und der ihr zugeordnete Kult fördern die Verwechslung Jahwes mit Baal. Damit wird der Stier in der Wertung Hoseas und seiner Schüler zum abzulehnenden »Götterbild«. Entsprechend ist durchgängig an den Stellen, die von der Herstellung von Götterbildern sprechen, die Fabrikation des Stieres oder, wie Hosea polemisch formuliert, des »Kalbes« ausgesagt (8,4.5[.6f]; 13,2). In der »geschichtstheologischen Anklagerede«⁵⁴ in 11,1-4, die den abschließenden Höhepunkt des zweiten Teils des Hoseabuches einleitet, wird dann von den Baalen und den Götterbildern in direkter Parallele gesprochen:

Als Israel jung war, da gewann ich es lieb,
aus Ägypten rief ich meinen Sohn.
Ich rief sie, schon liefen sie fort von mir.
Den Baalen wollten sie opfern,
den Götterbildern räuchern. (Hos 11,1-2)

Pauschal können die Bewohner des Nordreiches an anderer Stelle als »Anhänger der Götterbilder« bezeichnet werden (4,17), wodurch der gesamte Kult und somit auch andere anikonische Symbole als Götterbilder desavouiert sind⁵⁵.

Das Hoseabuch wendet sich mit dieser Kritik des Opferkultes gegen einen baalisierten Jahwekult, der in den Augen der prophetischen Kritik bruchlos in

⁵³ Vgl. 4,17: Anhänger der ^azābīm = Ephraim; ^azābīm – 8,4; 13,2 (parallel zu māseka – Gußbild) und 14,9. Dazu vgl. auch 9,10 mit seiner Anspielung auf Baal-Peor. In 11,2 ist von den p^esilim die Rede – s.u.

⁵⁴ So mit H. W. WOLFF, Hosea (BKAT XV/1), 1976³, 249.

⁵⁵ J. JEREMIAS, Hosea (ATD 24/1), 1983, will den Begriff in 4,17 zunächst auf den Höhenkult beziehen (72), konstatiert zu 8,4-6 dann jedoch seine Verwendung auch für den Bereich des Staatskultes (106). Später läßt er es fragend offen, was unter »Gußbild« und »Götterbild« zu verstehen ist (162).

eine Baalsverehrung übergeht. Israel mangelt es an »Erkenntnis Gottes«, an *da'at 'ae'lohim*. In dieser Situation fordern die Prophetenworte eine Profilierung der Identität Jahwes und dessen alleinige Verehrung durch Israel (13,4). Im Rahmen einer Monolatrie soll dabei der eigene Gott von fremden Göttern abgegrenzt werden. Dem dient auch die Zurückweisung bestimmter Kultpraktiken mitsamt ihren anikonischen Kultsymbolen. Das sich hier vorbereitende Bilder- verbot steht ganz im Dienst des Fremdgötterverbots. Der Mißstand, gegen den das Hoseabuch sich wendet, besteht nicht darin, daß »die Repräsentanz an die Stelle des Repräsentierten getreten ist«⁵⁶, wie sich immer wieder in der Literatur lesen läßt⁵⁷. Nicht die Verwechslung von Stier und Jahwe, also von Zeichen und Bezeichnetem steht hinter der Unkenntnis Israels, sondern die Unklarheit im Verweisungsgeschehen, die Unklarheit also über den Bezeichneten. Die konkret zu benennenden, damaligen Kultsymbole erwiesen sich in ihrer Polyvalenz als untauglich⁵⁸. Und so verläuft die Trennlinie hier bezeichnenderweise nicht zwischen legitimen anikonischen und illegitimen ikonischen Kultsymbolen. Auch die ersteren werden im Sinne des Hoseabuches vielmehr in dem Moment zu Götzenbildern, in dem sie nicht als Hinweis auf Jahwe, sondern als einer auf andere Götter verstanden werden.

Die gleiche Zuordnung von Fremdgötterverbot und Kritik der Kultbilder zeigt sich in den Gesetzestexten, auf die ich hier nur mit einigen wenigen Sätzen hinweisen kann. An denkbar prominentester Stelle, nämlich im Dekalog, findet sich die Einheit der zwei Verbote:

Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. Du sollst keine anderen Götter haben mir gegenüber⁵⁹. Du sollst dir kein Kultbild machen und irgendein Abbild von etwas, was im Himmel droben oder was drunten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und sollst ihnen nicht dienen; denn ich bin Jahwe, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott ... (Ex 20,2–5a)

In deutlicher Parallelität zu den Linien des Hoseabuches begründet der Anspruch auf Alleinverehrung ein Verbot von Kultbildern. Der Wortlaut der zitierten Fassung des Buches Exodus kann nun in zweifacher Weise verstanden werden. Entweder wird mit ihr die bildliche Darstellung Jahwes oder die Verehrung

⁵⁶ H. UTZSCHNEIDER, Hosea. Prophet vor dem Ende (OBO 31), 1980, 102.

⁵⁷ Vgl. auch CH. DOHMEN, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), 1985, 260–262.

⁵⁸ Aus diesem Kontext heraus ist die erste Bearbeitung der Grunderzählung in Ex 32 zu verstehen – vgl. DOHMEN, aaO 90 und 144f. Noch Dtr. versteht die Erzählung in diesem Sinn: Israel macht sich in Gestalt des Stieres fremde Götter. – Vgl. dazu F.-L. HOSSFELD, Du sollst dir kein Bildnis machen! Die Funktion des alttestamentlichen Bilderverbots (TThZ 98, 1989, 81–94), 89 Anm. 21.

⁵⁹ Vgl. LXX und Vg. zu Dtn 5,7.

fremder Götter in Gestalt ihrer Bilder untersagt⁶⁰. Das letztgenannte Verständnis findet sich in der Parallelfassung aus Dtn 5,8, während das erstere in Dtn 4,16a*.16b-18 begegnet. Danach ist jegliche Art von Bild im Kultus untersagt, was nicht schlicht mit einem Kunstverbot gleichzusetzen ist, aber in einer so stark vom Kultus geprägten Lebenswelt nicht ohne Auswirkungen auf das Kunsthandwerk bleiben kann⁶¹. Es handelt sich an dieser Stelle um die weitreichendste Fassung des Bilderverbots. Ohne die komplexen Detailfragen dieser und weiterer Weisungen⁶² hier diskutieren zu können, wird schon aus dem Gesagten der programmatische Anspruch klar erkennbar. Das Kult- oder Götterbild ist nun unablösbar mit der Verehrung eines anderen Jahwe oder eines fremden Gottes verschmolzen.

Ihr sollt euch keine Götzenbilder⁶³ noch Götterbilder machen,
und Masseben sollt ihr euch nicht aufrichten,
und ein Steinrelief⁶⁴ sollt ihr in eurem Land nicht zulassen,
– all das sollt ihr nicht anbeten⁶⁵, denn ich bin Jahwe, euer Gott. (Lev 26,1)

So deutlich die Programmatik in den Einzelgeboten ist, so wenig wird sie begründet. Erst den späteren Texten im Umfeld der Grundschichten des 5. Mosebuchs bleibt es vorbehalten, die Gründe für die Unvereinbarkeit von Jahweverehrung und Bilderverehrung anzugeben.

IV

Sie finden sich im 4. Kapitel des Deuteronomiums, innerhalb der zahllosen Ermahnungen zur bildlosen Jahweverehrung, die auf den Deuteronomiker und seine Nachfolger, die Deuteronomisten, zurückgehen⁶⁶. Das Kapitel selbst ist

⁶⁰ Die Frage entscheidet sich am Verständnis der Konjunktion in V.4aa, die explikativ (»kein Kultbild ... und zwar irgendein Abbild«) oder paragogisch gedeutet werden kann.

⁶¹ Auf die Vernachlässigung des Verhältnisses von Kultus und Ästhetik weist O. WISCHMEYER, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach* (BZfNW 77), 1995, 264 Anm. 32, hin.

⁶² Vgl. Ex 20,23b als einziger Text, der älter als die Dekalogfassung ist (DOHMEN: vordtr. – [s. Anm. 57], 154–163 und 169–180; eher wohl Teil der protodtr. Fassung des Bundesbuchs – vgl. auch L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch* [BZfAW 188], 1990, 287–299); Ex 34,17; Lev 19,4 und 26,1 (alles dtr. beeinflusste Texte – DOHMEN, aaO 182–199).

⁶³ Die Begriffswahl führt einen spöttischen Nebenton ein.

⁶⁴ Dazu SCHROER (s. Anm. 5), 337–341.

⁶⁵ Die etwas freiere Übersetzung trägt dem Bezug der Finalbestimmung auf alle vorangehenden Satzteile Rechnung – so auch E. S. GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose* (ATD 6), 1993, 365.

⁶⁶ Vgl. u.a. Dtn 6,4f.12–15; 7,2–5.

ein spätdeuteronomistischer, dreigliedriger Fortschreibungstext mit einer weiteren priesterlichen Ergänzung⁶⁷. Unter den veränderten Bedingungen der nach-exilischen Zeit, in der es keine direkte Konfrontation mit dem Baalskult und einer Baalisierung des Jahwekultes mehr gibt, wird nun das Verbot von Götterbildern und teilweise auch von anikonischen Symbolen in seinen Grundlagen theologisch entfaltet.

Entgegen einer ersten, möglichen Erwartung spielt die visuell vermittelte Gottesbegegnung sowohl in diesem Kapitel als auch in älteren deuteronomisch-deuteronomistischen Stücken eine nicht unwesentliche Rolle. Wiederholt ist von dem die Rede, was die »Augen« der Israeliten in der Begegnung mit Gott »gesehen« haben (*rʾb* + *ʿajin*). Grundlage der gegenwärtigen Existenz und der lebensvermittelnden Tora ist die Schau der Gottestaten bei Baal-Peor (4,3), am Horeb (4,10) und in Ägypten (29,1f).

Nur hüte dich und hüte dein Leben gut, daß du diese Geschehnisse nicht vergißt, die deine Augen geschaut haben, und daß du sie nicht aus deinem Herzen weichen läßt alle Tage deines Lebens. Und du sollst sie zur Kenntnis bringen deinen Söhnen und deinen Enkeln: den Tag, an dem du vor Jahwe, deinem Gott, standest am Horeb. (Dtn 4,9.10aa)

Spricht man an anderer Stelle in Israel davon, das »Angesicht Gottes zu suchen«⁶⁸ oder »Gottes Angesicht zu sehen«⁶⁹, so bewegt sich dies in den Bahnen der allgemeinorientalischen Kulturterminologie. In metaphorischer Weise wurde damit von Jahwes Zuwendung im Heiligtum und dem sie begleitenden Segen gesprochen. Für die Deuteronomisten gehört die Gottesschau nun nicht mehr zum regelmäßigen Gottesdienst. Diese Art visuell dominierter Gottesbegegnung hat ihren Ort vielmehr im Bereich der Ursprungsgeschehen, der fundierenden *d^ebarim*⁷⁰. Der verwendete hebräische Begriff *dabar* kommt dabei in seiner doppelten Bedeutung zur Anwendung, als Sache bzw. Geschehen und als Wort. In der Schau der Gottestaten verband sich schon im Anfang ein »Sehen der *d^ebarim*/Geschehnisse« (4,9) und ein »Hören meiner *d^ebarim*/Worte« (4,10aß). Die Rede von der Gottesbegegnung wandelt sich. Mit dem Hören tritt ein neues Medium hinzu. Damit wird zugleich die Grundlage für eine weitere Differenzierung gelegt, die Unterscheidung eines einmaligen und eines wiederholten Vorgangs. Das immer erneute Hören bildet in der Folgezeit die Brücke zwischen

⁶⁷ Zur Grundschrift gehören 4,1–4,9–14, zur ersten Erweiterung 4,15.16a*.19–28 und zur zweiten 4,29–35. Eine ausführliche Analyse findet sich bei D. KNAPP, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation (GTA 35), 1987.

⁶⁸ Num 6,25f; Ps 27,8; 31,17 (4,7) u.ö.

⁶⁹ Ex 23,15.17; 34,20.23f und Ps 42,3 mit jeweiligen textkritischen Korrekturen.

⁷⁰ Dazu zählt im Bereich des Deuteronomiums das erwähnte Horebgeschehen sowie in Fortsetzung die Landgabe (Dtn 1,8.21), die Auslieferung der Feinde (Dtn 2,24.31) und die Zuteilung von Segen und Fluch (Dtn 11,26; 30,15).

dem einmalig zu schauenden Heilsgeschehen und dem »Heute«⁷¹. Auf diesem Weg soll und muß Ursprung und Herkunft Israels vor dem Vergessen bewahrt werden.

Der Deuteronomiker und die Deuteronomisten integrieren damit die Dimension der Gottesschau in die des göttlichen Wortes. Sie schaffen neue Formen der kollektiven Erinnerung⁷², nachdem die bisherigen sich, wie bei Hosea gesehen, als mißbräuchlich oder angesichts der konkreten Herausforderung als unbrauchbar erwiesen. Dazu kam mit den Ereignissen von 722 und 587 die Eroberung und Zerstörung der israelitischen Staaten samt ihren Heiligtümern. Ohne Tempel und Stierpostamente oder Kerubenthron und ohne die traditionellen Formen der sichtbaren Gottespräsenz in Gestalt des Königs und des Landes lautete die Frage: Was soll Israel sehen, wenn es nichts mehr zu sehen gibt?

Betrachtet man die Elemente dieser fundierenden Erinnerung⁷³, so wird deutlich, daß von einer Verdrängung der Sinnlichkeit oder der visuellen Dimension nicht gesprochen werden kann. Es geht vielmehr um die Bewahrung einer Schau Gottes im Sinn der Gottesbegegnung unter den Bedingungen seiner drastisch erlebten Ferne. Aus dieser Erfahrung und ihrer theologischen Reflexion entsteht eine Kultur der Erinnerung. Da sollen die *d'barim* in Herz und Seele, also in den klärenden und Entscheidung treffenden Verstand und mitten in den sehnsüchtigen und mitfühlenden Menschen geschrieben werden⁷⁴. Im Zwiegespräch der Generationen gilt es, jene Gottestaten, die schon durch die Väter lebendig vor Augen gestellt wurden, so weiterzugeben, daß es erneut zu einer Aneignung kommt, welche die jetzt Lebenden sagen läßt:

Wir waren Knechte des Pharaos in Ägypten, und uns hat Jahwe herausgeführt mit mächtiger Hand. (Dtn 6,21)

In seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag gab der israelische Präsident Ezer Weizmann 1996 ein beeindruckendes Beispiel dieser Kultur der Erinnerung:

»Zweihundert Generationen sind seit den historischen Anfängen meines Volkes vergangen, und sie erscheinen mir wie wenige Tage ... Erst hundertundfünfzig Generationen sind vergangen von der Feuersäule des Auszugs aus Ägypten bis zu den Rauchsäulen der Shoah. Und ich, geboren aus den Nachkommen Abrahams im Lande Abrahams – war überall mit dabei.«⁷⁵

⁷¹ Im Dtn findet sich gehäuft das vergegenwärtigend gemeinte *jôm* bzw. *hājôm*.

⁷² Der Begriff geht auf den Soziologen Maurice Halbwachs zurück, der in seinen Arbeiten seit den zwanziger Jahren von *mémoire collective* sprach – dazu J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 1992, 34ff.

⁷³ ASSMANN, aaO 51ff.

⁷⁴ Dtn 6,6 und 11,18.

⁷⁵ FAZ vom 17.1.1996, 6.

Sichtbare Zeichen an Hand und Stirn sollen genauso das Vergessen verhindern wie die Inschrift auf dem Türpfosten⁷⁶. Bereist man das Land, so stößt man auf weitere Zeichen der Erinnerung. Mit Kalk getünchte Steine sollen die Worte der Tora tragen. Als beredete Zeugen mahnen sie das Volk ebenso an seinen Grundkonsens wie die drei großen Jahresfeste, welche die Zeit strukturieren und an denen groß und klein »vor dem Angesicht Jahwes erscheinen«⁷⁷. Selbst die Dichtkunst wird in diese Kultur der Erinnerung einbezogen⁷⁸, und nicht zuletzt bringt sie eine Sammlung maßgebender, eben kanonischer Schriften hervor, die auch zum Bestandteil der christlichen Bibel wurden⁷⁹.

Angesichts dieser kulturellen Vielfalt muß man sich fragen, warum diese Konzeption das Kultbild, zuletzt in all seinen Varianten⁸⁰, konsequent ausschließt. Beseht man sich die *zweite Schicht in Dtn 4,15.16a*.19-28*, so bleibt zunächst festzuhalten, daß den Verfassern der alleinige Rekurs auf die negativen Erfahrungen der Vergangenheit als Begründung nicht ausreicht. Mißbrauch und die erfahrene Ohnmacht der sichtbaren Repräsentanten Gottes rechtfertigen noch nicht die dauerhafte Abkehr von ihnen. Daß man auch in einer Zeit, in der dem Jahwismus keine Baalisierung mehr drohte, nicht zur materialen Bildlosigkeit der Vergangenheit zurückkehren will und soll, begründen die Deuteronomisten mit dem Verweis auf die israelitische Ursprungserfahrung.

So hüte dein Leben gut – denn ihr habt nicht irgendeine Gestalt gesehen an dem Tag, als Jahwe zu euch redete am Horeb mitten aus dem Feuer –, daß ihr nicht verderblich handelt und euch ein Gottesbild irgendeiner Gestalt macht. (Dtn 4,15-16a*)

In geradezu dialektischer Weise verbindet sich das Erscheinen Gottes, die Begegnung von »Angesicht zu Angesicht«⁸¹, wie es an einer anderen Stelle heißt, mit der Verweigerung einer sichtbaren Gestalt. Einzig das leuchtend wärmende und doch auch verzehrende Feuer bleibt als sichtbares Zeichen, »hinter [dem] ... sich sein Wesen mehr verbirgt als zeigt«⁸². Aus dieser gestaltlosen Nähe heraus redete er. Nicht, daß Israel nichts gesehen hätte, aber eine Gestalt Jahwes erblickte es nicht.

Vom Himmel her ließ er dich seine Stimme hören ...
und auf der Erde ließ er dich sein großes Feuer sehen,
und sein Wort hörtest du mitten aus dem Feuer. (Dtn 4,36)

⁷⁶ Dtn 6,8 und 11,18.

⁷⁷ Dtn 16,16.

⁷⁸ Dtn 31,19–21.

⁷⁹ Vgl die Kanonformel in Dtn 4,2 und 12,32 und Dtn insgesamt als Nukleus der hebräischen Sammlung heiliger Schriften – demnächst J. VAN OORSCHOT, *Heilige Schriften – Altes Testament* (in: U. TWORUSCHKA [Hg.], *Heilige Schriften*, 1999).

⁸⁰ Vgl. den priesterlich inspirierten Zusatz in 4,16*–18.

⁸¹ Dtn 5,4.

⁸² V. HAMP, *Art. 'eš II–V*, *ThWAT I*, 1973, (457–463) 462.

Zwei Deutungen legt diese Begründung nahe. Zum einen wirkt sie ausgesprochen rationalistisch. Ohne eine Vorlage kann auch nichts dargestellt werden. Dies deckt sich mit dem ebenso nüchternen ikonographischen Befund. Israel verfügte, so weit wir es heute wissen, über keine eigene Jahwe-Bild-Tradition. Anleihen beschränken sich auf anikonische Symbole. Ganz offensichtlich kratzen wir mit einer solchen Deutung jedoch nur an der Oberfläche. Die programmatische Aussage will in einem tieferen Sinn verstanden werden. Sie versucht das Erscheinen Gottes mit seiner zugleich bedrängend erfahrenen Ferne als bestimmendes Moment der einen Welt- und Lebenswirklichkeit zu verstehen. Gott teilt sich mit, ohne sich zu entbergen. In dieser Dialektik von Selbstmitteilung und Verborgenen-Sein spiegelt sich die Erfahrung des Mißbrauchs und Zerbruchs der Bilder Gottes, angesichts dessen allein die Worte den Blick auf den Ursprung ermöglichen. Die Intensität der Gotteserfahrung und -erkenntnis litt darunter nicht, wie die dritte Schicht in Dtn 4,32 und 33 herausstreicht. Verwundert wird festgehalten, daß Israel das Hören der Stimme Gottes am Horeb überlebte. Daß ein Volk unter dieser machtvollen Präsenz im Wort nicht vernichtet wurde, wird mit dem Überleben einer Gottesschau verglichen⁸³. Bildlose Gottespräsenz und die damit verbundene Programmatik präsentiert sich als vollwertige Religion.

Vor uns steht also eine kulturelle und religiöse Konzeption, welche die kontingenten Erfahrungen der eigenen Geschichte unauflöslich mit ihren Ursprüngen verbunden sieht. Mißbrauch und Funktionsverlust der Kultbilder stellen keine singulären Widerfahrnisse in bestimmten Phasen der späten Königszeit dar. Sie bilden eine bleibende Gefährdung. Die Lehre dieser Geschichte kommt Israel schon im Wort Jahwes am Horeb entgegen. In ihrem Zentrum steht die konkurrenz- und bildlose Verehrung Jahwes.

Theologisch sieht der Deuteronomist dies in der Art und Weise der Selbstmitteilung Gottes grundgelegt. Präsent wird Jahwe nur als der zugleich Verborgene. Seine Nähe hat nicht die Überwindung seines Fern-Seins zur Voraussetzung. Im Wort kann er sich als der Ferne nahen. Die theologische Begründung zielt deshalb nicht an erster Stelle auf die Wahrung der Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes, wie immer wieder betont wird. Vielmehr versucht Israel die Erfahrung des fernen Gottes als Modus seiner Präsenz zu verstehen. Im Wort wird die Distanz überbrückt, und es entsteht ein neues und zugleich das alte Bild, auch wenn es gegenwärtig nichts mehr zu sehen gibt. Daß es sich bei einer solchen Rede von Gott nicht nur um ein dialektisches Sprachspiel handelt, unterstreicht die Geschichte Israels. Hinter diese so verstandene Geschichte soll und kann Israel aus der Sicht des Deuteronomiums nur um den Preis der Selbstaufgabe zurück – um den Preis des Vergessens.

⁸³ Was hier auf das Hören der Worte Gottes bezogen wird, gilt traditionell von der unmittelbaren Gottesschau: Der Mensch stirbt – vgl. Ex 33,20.

Kulturell entwickelt sich aus dem »Nein« zu Gottesbildern, das selbstverständlich auch ein »Nein« zu allen geschlossenen und absolutgesetzten Weltbildern einschließt, ein »Ja« zu einer Kultur der Erinnerung. Israel nimmt in Gestalt der deuteronomisch-deuteronomistischen Trägerkreise die Herausforderung an, die Ur- und Leitbilder in den Worten der erzählten und kodifizierten Tora zu bewahren. Wenn Jan Assmann an dieser Stelle von einer »kontrapräsentischen« Erinnerung⁸⁴ spricht, erfaßt er treffend dieses Moment der Ungleichzeitigkeit und Ortlosigkeit. Dabei werden die visuelle Dimension und die mit ihr verbundenen kulturellen Phänomene nicht ausgeklammert. Sie bekommen allerdings einen neuen Platz zugewiesen. Gottespräsenz vermitteln sie nur verbunden mit einem Wortgeschehen. Dahinter steht die erfahrene Verbindung von Nähe und Fern-Sein Gottes. Eine Interpretation, die darin eine Verdrängung von Sinnlichkeit und die Vorherrschaft trockener Rationalität finden will, greift mit Blick auf die ursprüngliche Konzeption ganz offensichtlich zu kurz.

Dies belegt nicht zuletzt ihre Wirkungsgeschichte. In nachexilischer Zeit wird die durch sie bestimmte Tora zum *nucleus* der heiligen Schrift des Judentums. In ihr findet die breite religiöse und kulturelle Tradition Israels Aufnahme. In ihrem Zentrum steht »die Grundbeziehung, daß Jahwe der Gott Israels und Israel das Volk Jahwes ist, und die Grundgleichung, daß Gerechtigkeit und Leben einander im Leben des Volkes wie des Einzelnen entsprechen«⁸⁵. Das Hauptgebot der alleinigen und bildlosen Verehrung Jahwes verbindet beide Elemente. Diese Mitte erweist sich als ein historisch und theologisch höchst komplexes Ganzes mit einer hohen Integrationskraft. Es dient den verschiedenen jüdischen Gruppierungen in Palästina und in der Diaspora als Bezugsgröße. Der wiedererrichtete Tempel mitsamt seinem bildlosen Kultus bleibt dabei, wie in der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie selbst, der zweite Bezugspunkt. In dieser Weise veranschaulicht die vielgestaltige Geschichte des frühen Judentums die kulturelle Prägekraft einer Konzeption kulturbildloser Religion. Dies wäre mit Blick auf die Texte etwa an Einzelstudien zur Bedeutung der Personifikationen in der späten Weisheit, zur Rolle der Davidsgestalt als Leitbild im Psalter und nicht zuletzt zur Bedeutung der Vision in der exilisch-nachexilischen Prophetie und Apokalyptik nachzuzeichnen. Theologisch muß dabei auch über den Menschen als »Abbild« Gottes und über die bis zur Anstößigkeit bildhafte, anthropomorphe Rede von Gott gesprochen werden – und all das beschreibt Aspekte, die noch ganz von der bunten, materiellen Kultur dieser Zeit absehen.

⁸⁴ ASSMANN (s. Anm. 73), 84. Er knüpft dabei an eine Begriffsbildung von Gerhard Theißen an.

⁸⁵ So mit O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: Grundlegung (UTB 1747), 1993, 350.

Die Macht der Bilder und die Macht des Wortes. Die Frage nach faktischer Bildlosigkeit und programmatischem Bilderverbot erweist sich erneut als eine weitgesteckte. Um so dringlicher bleibt die gemeinsame wissenschaftliche Bemühung um ein Verständnis bild- und wortgeprägter Kulturen – nicht zuletzt unserer eigenen. Weder ein Ruf zurück zu den Bildern noch die Kontrastierung der mächtigen, alten Bilder und der ohnmächtigen Kunstwerke bzw. der ohnmächtigen, abstrakten Worte erfaßt das Gesamtphänomen. Die anikonischen Symbole des frühen Israel und die exilisch-nachexilische Kultur der Erinnerung bringen uns mit leistungsfähigen Religionen und Kulturen in Berührung, die spezifische Verbindungen von Bild- und Wortdimensionen aufweisen. In je eigener Weise ergänzen sie sich dabei – im Kampf gegen den Verlust von Visionen und gegen die hohlen Worte. Gerade evangelische Theologie wird wissenschaftlich dieser zwiefachen Ohnmacht entgegentreten, geht es für sie dabei doch nicht nur um kulturgeschichtliche Einsichten, sondern zugleich um ihre Grundlagen in dem menschgewordenen Wort Jesus Christus und in der heiligen Schrift. Entleerte Worte, die nichts mehr abbilden und nur noch beliebige Zeichen der Verständigung sind, gefährden daher ihren Bestand⁸⁶. Eignet sich allerdings in, mit und unter allen Bildern und Worten jenes Wort des Ursprungs, dann kann sich der protestantische Theologe die oben zitierte Beschreibung Beltings in neuer Weise als eine treffliche Beschreibung aneignen: Was bleibt, sind Theologen ohne institutionelle Macht, »Diener des Wortes«, die sich nur im Ringen um eine ihrem Gegenstand gemäße Theologie legitimieren können.

Summary

The aniconism was one of the special features of West Semitic cultures until into the Iron Age. In Israel this developed into a programmatic iconomachy, whose inner logic is revealed in the statements made in Hosea and in Deuteronomy. In his article, the author discusses this concept along with the theological question of whether a religion without cult figures can replace these with verbal media.

⁸⁶ Vgl. dazu die Darstellung des calvinischen Wortverständnisses von BELTING (s. Anm. 2), 26: »Der Blick findet weder auf Bildern noch in der Welt, in der Gott nichts als sein Wort hinterlassen hat, einen Anhalt für die Präsenz Gottes. Das Wort als Träger des Geistes ist ebenso abstrakt wie der neue Gottesbegriff, die Religion ein ethisches Lebensprogramm. Das Wort bildet nichts ab, sondern ist Zeichen der Verständigung.«