

Exodus, Stierbild und biblisches Kultbildverbot

Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums

Christoph Uehlinger*

Wer sich mit altorientalischen Bildern und ihrer Beziehung zur Welt der Bibel beschäftigt, kommt nicht darum herum, sich auch immer wieder über das so genannte "Bilderverbot" im Alten Testament Gedanken zu machen.¹ Das Verbot gehört nicht nur nach landläufiger Meinung, die sich in erster Linie auf die liturgische Praxis in Synagogen, Kirchen der Reformation und Moscheen stützen dürfte, zu den *essentials* biblischer Religion. Einschlägige Texte finden sich in jeweils pointierter Stellung in jedem der größeren alttestamentlichen Gesetzescorpora, angefangen bei den zwei Dekalogversionen (Ex 20,4 || Dtn 5,8) über das Bundesbuch (Ex 20,23), das 'Privilegrecht' (Ex 34,17), das Heiligkeitsgesetz (Lev 19,4 26,1) bis zum deuteronomischen Gesetz (Dtn 27,14-15). Dazu kommen die ausführliche Paränese in Dtn 4 und die paradigmatische Gegenerzählung vom so genannten "Goldenen Kalb" (Ex 32f; vgl. Dtn 9,11-21), außerdem mehrfache Aufforderungen zu ikonoklastischem Verhalten im verheißenen Land (Ex 34,13; Num 33,52f; Dtn 7,5 12,1-3). Eine eigentümliche, traditionsgeschichtlich junge Verbindung sind Kultbildverbot und Ikonoklasmusforderung in Ex 23,23f eingegangen.

Ist es die Funktion der Rechtscorpora, dem aus Ägypten geführten Israel im verheißenen Land Freiheit und Recht zu bewahren², dann stellt sich die Frage, welchen Beitrag das

* Die Studie grüßt einen hoch geschätzten Kollegen, den ich als eifriger Leser seiner Schriften lange Zeit nur aus der Ferne kannte, um ihm dann in einem Arbeitskreis brasilianischer und deutschsprachiger Exegetinnen und Exegeten bei der gemeinsamen Lektüre des Zefanja-Buches näherzukommen. Die Themenstellung soll deutlich machen, dass es im folgenden um ein Gespräch zwischen Zweigen historisch-kritischer Forschung am Alten Testament geht, die sich nicht oft berühren, einander aber vielfältig inspirieren und befruchten können: Frank Crüsemann hat sich nach Anfängen, die durchaus auch Offenheit an der Archäologie bekundeten, einer weitgehend innerbiblisch operierenden Theologie zugewandt, die durch dezidiert sozialgeschichtliche Fragestellungen geerdet werden soll und dem befreienden Potential der biblischen Schriften verpflichtet ist; religionsgeschichtliche Forschung der 'Freiburger Schule' nähert sich den biblischen Texten von der Geschichte, der Archäologie und der Ikonographie her, steht damit aber stets vor dem Problem, wie sie – im Blick auf historische wie aktuelle Befunde – das Verhältnis von extra-kanonischer Praxis und kanonischer Norm bestimmen soll. Die kritische Untersuchung des einen "Religionsgeschichte", die des andern "Theologie" zu nennen, griffe mit Sicherheit zu kurz.

Die in Abschnitt 3 präsentierten Thesen und Überlegungen zur Herkunft und Entwicklung des biblischen Kultbildverbots habe ich verschiedentlich bei Gastvorträgen in Leiden, Passau, Berlin und New York vorgetragen. Widerspruch ist erwünscht.

¹ Vgl. einstweilen *Ch. Uehlinger*, Art. "Bilderwelt, Bibel", "Bilderverbot", in: RGG 4. Auflage, Bd. I, Tübingen 1998, 1565-1570, 1574-1577; ders., Vom Bilderkult zum Bilderverbot. Zeugnisse und Etappen eines Bruchs: Welt und Umwelt der Bibel 11 (1999) 44-53; *O. Keel*, Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte, in: *G. Boehm* (Hg.), *Homo pictor* (Colloquium Rauricum 7), München – Leipzig 2001, 244-282.

² *F. Crüsemann*, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser Traktate 78), München 1983; ebenfalls erschienen als Kaiser-Taschenbuch 128, Gütersloh 1993. Ich zitiere im folgenden nach der älteren Ausgabe.

Kultbilderverbot dazu leisten kann. Schon pagane Autoren der hellenistisch-römischen Zeit erkannten in der Kultbildlosigkeit ein ebenso eigentümliches wie anstößiges Charakteristikum der jüdischen Religion.³ Erst recht muss ein "Bilderverbot" in einer zunehmend am Medium Bild orientierten Welt kontrafaktisch aufstoßen und frag-würdig werden.⁴ Welche besondere Aufgabe, welchen Stellenwert kommt diesem Verbot zu, wenn es darum geht, Freiheit und Recht in Israel zu bewahren? Die Frage zielt im weiteren Sinne auf den Zusammenhang von Theologie bzw. ritueller Praxis und Ethik. Viele Exegetinnen und Exegeten gehen davon aus, dass dieser Zusammenhang für die Bibel konstitutiv sei. Aber was heißt das konkret, im Blick auf das Kultbildverbot?⁵

Ich beschränke mich im folgenden auf eine sehr selektive Auseinandersetzung mit Überlegungen, die Frank Crüsemann in zwei seiner bekanntesten Bücher, dem Bändchen zum Dekalog und dem großen Werk über die Tora, vorgelegt hat.⁶ Die beiden Stellungnahmen sind gerade eine bzw. zwei Dekaden alt – ob ihr Autor heute immer noch die dort von ihm vertretenen Meinungen teilt, weiß ich nicht: *habent sua fata libelli*. Ergänzend will ich referieren, wie das Kultbildverbot in der Darstellung der "Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit" von Rainer Albertz⁷ behandelt wird. Die Ansätze der beiden Autoren sind unterschiedlich, aber verwandt: Crüsemann fragt nach dem Zusammenhang von *Theologie* und Sozialgeschichte, bei Albertz steht das Verhältnis von *Religions-* und Sozialgeschichte im Vordergrund (wenngleich sein Buch auch eine Geschichte alttestamentlicher Theologien bietet).⁸ Der Einfluss beider Autoren zeigt sich etwa in Franz Segbers

³ Vgl. dazu zuletzt *Keel*, Warum (Anm. 1), 246-251.

⁴ Vgl. *W. Lesch* (Hg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Theologie und Kunst*, Darmstadt 1994; *B. Latour / P. Weibel* (Hg.), *Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, Karlsruhe 2002.

⁵ Vgl. etwa *E. Otto*, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3,2), Stuttgart 1994, wo das Stichwort "Bilderverbot" im Register fehlt. Wer über die einschlägigen Bibelstellen Näheres erfahren will, trifft auf Gemeinplätze wie "Transzendenz Gottes", "Unverfügbarkeit Gottes" oder eine psychologische Begründung, wonach das vom Kultbildverbot interpretierte Gebot der Alleinverehrung Gottes "Wunschprojektionen (durchschlägt), die die Religion im Dienste vorfindlicher Interessen des Menschen funktionalisieren" (ebd. 217). Derartige Qualifikationen sind rezeptionsgeschichtlich interessant, zielen aber m.E. an der Intention des Kultbildverbots vorbei. Jüdische und frühjüdische Theologen dürften von der "Unverfügbarkeit" Gottes überzeugt gewesen sein, aber sie verstanden sie anders als ihre Epigonen des 20. Jhs., sonst wäre es nie zur Tora gekommen. Ich kann den Eindruck nicht verhehlen, das ausschließliche Interesse an der ethischen Dimension des alttestamentlichen Rechts und der Tora würde ein eigenständiges Verständnis des Kultbildverbots oft mehr behindern als fördern.

⁶ *Bewahrung der Freiheit* (Anm. 2), 47-50; ders., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, ²1997.

⁷ *R. Albertz*, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Königszeit; Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern* (GAT 8/1-2), Göttingen 1992.

⁸ Auf die von Albertz angestoßene Debatte um die Alternative Religionsgeschichte Israels vs. Theologie des Alten Testaments, in der auch F. Crüsemann Stellung bezogen hat, ist hier nicht aufzunehmen. Vgl. zur Dokumentation den Band "Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?" (Jahrbuch für Biblische Theologie 10), Neukirchen-Vluyn 1995. Für meine eigene Einschätzung des Verhältnisses zweier komplementärer Teildisziplinen alttestamentlicher Wissenschaft vgl. *Ch. Uehlinger*, «Hat YHWH denn nur mit Mose gesprochen?» *Biblische Exegese zwischen Religionsgeschichte und Theologie*, am Beispiel von Num 12: BZ 44 (2003); ders., *Medien altorientalischer Theologien*, in: *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen* (Symposium anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads, Bd. 2; *Altes Testament und Moderne*, 9), Münster 2002 [beide im Druck].

Buch über "Die Hausordnung der Tora"⁹, das sie in Kombination miteinander als exegetische Hauptgewährsleute zitiert. Segbers verfolgt zwar primär wirtschaftsethische Fragestellungen, äußert sich aber auch zum "Bilderverbot" und zur biblischen Götzenkritik.¹⁰ Im dritten Teil stelle ich thesenartig meine eigenen Überlegungen zur Genese und Entwicklung des Kultbildverbots zur Diskussion. Ein weiterer Teil – vielleicht der wichtigste? – muss bei anderer Gelegenheit nachgereicht werden: Ihm würde die Aufgabe zukommen, erstens die religionsgeschichtliche Rekonstruktion auf ihre theologischen Implikationen zu befragen, zweitens ihr eine 'bibeltheologische' Interpretation des Kultbildverbots in synchronen Lesarten (im Horizont der Tora, des Hexateuch, des großen Erzählbogens Gen–Kön, des Nacheinanders von Tora und Nebiim, des TaNaKh...) an die Seite zu stellen. In einem Aufsatz ist das kaum zu leisten – so ist es vielleicht besser, erst einmal zu erklären, warum eine theologische Interpretation gut daran tut, sich auch historisch eine möglichst solide Grundlage zu schaffen, und die religionsgeschichtlichen Thesen dem Widerspruch auszusetzen, um nicht nur ein Kartenhaus zu bauen.

1. Theologie und Rechtsgeschichte: Frank Crüsemann

Nehmen wir Crüsemanns Buch über den Dekalog zum Ausgangspunkt¹¹, wo die Kommentierung des Kultbildverbots in drei Schritten erfolgt:

1. Das Verbot meint "sicher in erster Linie das Anfertigen von Jahwe-Bildern (...), denn die von anderen Göttern sind ja bereits im ersten mitverboten worden" (47). Jahwe-Bilder hat es in Israel eine Zeit lang gegeben (Crüsemann verweist hier eigenartigerweise nicht auf 1 Kön 12,26ff, sondern nur auf Ri 17,4 und 18,17f), aber spätestens seit Hosea war die Kultbildlosigkeit "essentieller Bestandteil des (reinen) Jahweglaubens" (*sic*, 47).¹² Das Kultbildverbot gehört zu den "Besonderheiten Israels", ohne Parallele in der altorientalischen Umwelt; "nicht zuletzt deshalb ist sein präziser Sinn, seine theologische Kern-

⁹ F. Segbers, *Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik* (Theologie in Geschichte und Gesellschaft 7), Luzern 1999.

¹⁰ Ebd. 286-290 ein Cocktail von Crüsemann, Albertz und Erich Fromm, m.E. immer noch bekömmlicher als der Sammelband von M.J. Rainer / H.-G. Janßen (Hg.), *Bilderverbot* (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, das (von einem knappen, eher systematisch ausgerichteten Beitrag von Jürgen Ebach abgesehen) jegliche biblisch-historische Fragestellung und damit auch Perspektivierung vermissen lässt. Wenn selbst das Motiv der Erlösung unter das Bilderverbot fallen kann (so im Beitrag von J. Zamora zu Adorno) oder "essayistisches Denken als Denken des Bildverbots" verstanden werden kann (Gabriela Grunden), ist der Bildbegriff so ausgeweitet, dass die systematisch-philosophische Diskussion die historische und biblisch-theologische Fragestellung kaum mehr zu befruchten vermag.

¹¹ Rein quantitativ (nämlich unter dem Gesichtspunkt, wieviel Kommentar ihm gewidmet wird) gehört das Kultbildverbot hier zum 'Mittelfeld' der Gebote: Am ausführlichsten werden das Fremdgötterverbot, das Sabbatgebot und das Gebot der Elternehrung bedacht, nur knapp werden die Verbote von Diebstahl und Falschzeugnis kommentiert; zum 'Mittelfeld' gehören neben dem Kultbildverbot auch das Verbot des Missbrauchs des Gottesnamens, der Tötung, des Ehebruchs und des Zugriffs auf das Haus des Nächsten.

¹² Mit dem Hinweis auf Hosea denkt Crüsemann wohl an unten in Abschnitt 3 (These 2) diskutierte Stellen wie Hos 8,4ff 10,5f 13,2. Diese beziehen sich auf das Stierbild von Bet-El, setzen aber kein generelles Kultbildverbot voraus, vgl. T.N.D. Mettinger, *Israelite Aniconism: Developments and Origins*, in: K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Veneration of the Holy Book in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), Leuven 1997, 173-204, bes. 180f.

wahrheit bis heute kaum exakt zu erfassen" (48).¹³ Die Formulierung lässt ahnen, dass Crüsemann den Sinn des Verbots nicht von der Religionsgeschichte, sondern von theologischen Prämissen her entfalten wird.

2. Die Religionsgeschichte dient denn in der Tat nur der Klarstellung von Missverständnissen: a. In den Religionen der Umwelt wurde von einem Götterbild nicht erwartet, dass es das Wesen eines Gottes ganz erfassen könne oder solle. "Nirgends ist die Gottheit mit dem Bild identisch. Dieses ist vielmehr so etwas wie ein Offenbarungsmedium, ein Garant der Anwesenheit Gottes" (48).¹⁴ b. Israel war auch nicht grundsätzlich bilderfeindlich: "Viele Zusammenhänge und viele Wahrheiten sind auch und gerade¹⁵ für den damaligen Israeliten nur durch Bilder darstellbar und erfahrbar gewesen" (48). Von sprachlichen Bildern ist das Alte Testament voll, sie sind vom "Bilderverbot" nicht betroffen; dessen Übertragung auf "jede begriffliche Rede von Gott (ist) noch keine Sache der alttestamentlichen Zeit, und doch ist diese Übertragung sicher sachgemäß und vor allem notwendig" (49).¹⁶
3. Mit der letzten Überlegung hat Crüsemann von der Religionsgeschichte schon wieder zur (systematischen) Theologie gewechselt. Auf die Frage nach dem "ursprünglichen Sinn des Bilderverbotes" antworten zwei Aspekte: "sein anti-kananäischer, besonders gegen Baal gerichteter Impuls" und, wesentlich weiter reichend, "die grundlegende Unterscheidung von Gott und Welt (...). Dieser Gott kann grundsätzlich mit keinem Stück Welt identifiziert werden" (49). Crüsemann räumt zwar sofort ein, dass das "für die alttestamentliche Zeit wiederum zu abstrakt gedacht sein (dürfte)" (49). Das 'richtige' Verständnis des 'eigentlichen' Sinns des Verbots erschließe sich erst, wenn man es vom Prolog des Zehnwortes her interpretiere: "Es ist (...) die Beziehung zu Israel, zu jedem, der im Dekalog angesprochen ist, es ist die darin begründete, geschichtlich-konkret erfahrene Freiheit, die den entscheidenden Teil seiner (Jahwes) Selbstdefinition ausmacht. Und das darf nicht abgebildet werden; das kann mit keinem abbildbaren Stück Welt identifiziert werden. Gehört Israels Freiheit zu Gottes Selbstdefinition und zwar eine in der Beziehung zum Gott des Exodus liegende und erfahrene Freiheit, dann kann nichts anderes zum Offenbarungsmedium werden. Bei diesem Gott bleiben heißt auch, die in dieser Beziehung erfahrene Macht der Freiheit nicht in einem Bild zu verdichten. Derartiges wäre in jedem Falle eine starke Entwertung der bestehenden Beziehung" (50). M.a.W., das Bilderverbot leitet sich direkt von der Erfahrung der Freiheit her, und es dient ebenso direkt dazu, diese Freiheit zu bewahren: Was ich eingangs als Problem formulierte, scheint für Crüsemann ein essentieller Zusammenhang zu sein.

Ich erlaube mir einige Rückfragen und punktuellen Widerspruch: (*ad 1*) Wird hier nicht unterschlagen, dass das Kultbilderverbot zwischen Fremdgötter- und Fremdgötterverehrungsverbot sekundär eingeschoben worden sein dürfte?¹⁷ Der Einschub hat zur Konsequenz, dass ein Jahwe-Bild, um dessen Ablehnung es dem Kultbilderverbot in der Tat in er-

¹³ Der Satz gilt unbeschadet der materialreichen Studie von *T.N.D. Mettinger*, der nur für "de facto aniconism", nicht für "programmatic aniconism" altorientalische Parallelen beibringen konnte: *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (ConBOT 42), Stockholm 1995; ders., *Israelite Aniconism* (Anm. 12); vgl. *Ch. Uehlinger*, *Israelite Aniconism in Context: Biblica 77* (1996) 540-549.

¹⁴ Man kann das Gemeinte im Anschluss an J.-P. Vernant als "Präsentifikation" bezeichnen; vgl. zum altorientalischen Kultbildverständnis nun *Angelika Berlejung*, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162), Freiburg Schweiz – Göttingen 1998.

¹⁵ Für das "gerade" wünschte man sich gerne eine Erläuterung!

¹⁶ Hinweis auf *Ch. Link*, *Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott: ZThK 74* (1977) 58-85. Der Akzent liegt hier nicht auf "Sprache", sondern auf "Begriff": Eine Chiffre wie HERR kann ebenso zum Götzen werden wie ein Stierbild.

¹⁷ Grundlegend *W. Zimmerli*, *Das zweite Gebot*, in FS A. Bertholet, Tübingen 1950, 550-563 = *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze [I]* (ThB 19), München ²1963, 234-248.

ster Linie geht (Singular!), *als* Bild *ipso facto* zum Fremdgötterbild erklärt wird.¹⁸ In welcher historischen Konstellation mag solches zum ersten Mal gedacht worden sein? Wäre es – angesichts der Tatsache, dass israelitische und jüdische Jahwe-Verehrung in Kultbildern biblisch und außerbiblisch bezeugt sind¹⁹ – nicht angezeigt, etwas länger bei der religionsgeschichtlichen Frage zu verharren, welche Jahwe-Bilder es denn gab und ob sich das Kultbildverbot vielleicht aus der Verwerfung oder der Krise ganz bestimmter Kultbildtraditionen herleiten könnte? Sollte die Religionsgeschichte zum *Sinn* des Kultbildverbots wirklich gar nichts beizutragen haben? (*ad* 2) Wenn, wie Crüsemann mit Recht betont, in den altorientalischen Religionen Kultbild und Gott nicht identisch waren, das Kultbild auch nicht alle Aspekte einer Gottheit zugleich zum Ausdruck bringen musste, ihn vielmehr nur in wesentlichen Aspekten vergegenwärtigen und der kultischen Kommunikation zugänglich machen sollte, dann stellt sich die Frage, warum dies in Israel nicht ebenso hätte gehen sollen. Erzählungen wie Ex 32 und 1 Kön 12,26ff scheinen eine derartige Präsentifikationstheologie ja ebenso vorauszusetzen wie ihre kompromisslose Ablehnung. (*ad* 3) Verzichtet man auf das (jedenfalls für die Religionsgeschichte des vorexilischen Israel und Juda) obsolete Stereotyp "anti-kanaanäisch"²⁰ und versucht, die Frage nach dem Sinn des Kultbildverbots nicht von vorneherein unter Ausschluss eines altorientalischen Denkhorizonts zu beantworten, dann ist nicht einzusehen, warum ein Kultbild Jahwes die Beziehung zum Gott des Exodus *prinzipiell* hätte ausschließen oder Jahwes Selbstdefinition als Gott des Exodus hätte beeinträchtigen *müssen*.²¹ Warum sollte eine symbolische "Verdichtung" der "Macht der Freiheit" in einem Kultbild quasi-automatisch die dazu erfahrene Beziehung "entwerten"? Crüsemanns Stilisierung der "*Erfahrung* der Freiheit" zum exklusiven Offenbarungsmedium in Konkurrenz zu und anstelle eines Kultbildes ist zwar rezeptionsgeschichtlich verständlich, religionsgeschichtlich aber nicht nachzuvollziehen und überdies theologisch nicht unproblematisch: Wird hier die "Erfahrung der Freiheit" nicht ihrerseits verabsolutiert und – die dialektische Zuspitzung sei erlaubt – geradezu zum Götzen gemacht?²² Wie hätte ein solches Prinzip die extremen *Erfahrungen* der Unfreiheit überdauern können, derer in der Geschichte Israels und des Judentums wahr-

¹⁸ So mit Recht Albertz, *Religionsgeschichte* (Anm. 7), I 337; die Interpretation wird allerdings deutlicher, wenn man mit Zimmerli mit sekundärer Eintragung des Kultbildverbots rechnet.

¹⁹ Vgl. hierzu die in Anm. 1 und 12 genannte Literatur sowie Ch. Uehlinger, *Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images*, in: van der Toorn (ed.), *The Image and the Book* (Anm. 12), 97-156; kritisch N. Na'aman, *No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of YHWH in the Pre-Exilic Period*: UF 31 (1999) 391-415.

²⁰ Vgl. Ch. Uehlinger, *The "Canaanites" and other 'Pre-Israelite' Peoples in Story and History*: FZPT 46 (1999) 546-578, 47 (2000) 173-198.

²¹ Vgl. die pointierte Formulierung H. Pfeiffers aus dezidiert religionsgeschichtlicher Perspektive: "Mit dem Stier hat Jahwe sein kongeniales Präsenzsymbol gefunden. Durch ihn erscheint er als Gott, der nicht nur in den kosmischen Phänomenen von Sturm und Gewitter erfahrbar wird, sondern auch als Herr von Staat, König und Land" (*Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches* [FRLANT 193], Göttingen 1999, 62; vgl. ebd. 268).

²² An anderer Stelle formuliert Crüsemann vorsichtiger: "Das Bilderverbot unterscheidet Gott von allem, was in der Welt vorkommt; kein Gegenstand *und keine Erfahrung* entspricht ihm [ich würde hinzufügen: ganz] und ist als göttlich zu verehren. (...) Gott ist stets mehr und anderes, als wir erkennen" (in: *Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt* [Kaiser Taschenbücher 18], Gütersloh 1999, 58; meine Hervorhebung).

lich kein Mangel war? Problematisch ist nicht nur Crüsemanns neuzeitlich-moderne Einführung der "theologischen Kernwahrheit" des Kultbildverbots auf die Kategorien "Beziehung", "Erfahrung", "Freiheit" als alleiniges Offenbarungsmedium YHWHs, sondern vor allem deren Retrojektion in die Religionsgeschichte im Rahmen der Frage nach dem "*ursprünglichen* Sinn" des biblischen Kultbildverbots.

Alttestamentliche Texte lassen – vor dem Hintergrund altorientalischer Kultbildtheologie gelesen – m.E. keinen Zweifel daran, dass ein Kultbild, genauer: ein Stierbild, näherhin: *das Stierbild von Bet-El* während Jahrzehnten, vielleicht Jahrhunderten als ikonische Verdichtung der (hymnisch und liturgisch verdichteten) 'Erfahrung' der Israel von Jahwe geschenkten Freiheit gelten konnte *und galt* (1 Kön 12,28 Parr: "man wird das für eine zutreffende Beschreibung des offiziellen Staatskultes im Nordreich halten können"²³, nur der Plural dürfte nicht ursprünglich sein).²⁴ Der *ursprüngliche* Sinn des Kultbildverbots darf deshalb weder *prinzipiell* postuliert werden – als ob die Erfahrung der Freiheit und ein Kultbild sich *grundsätzlich* ausschließen oder relativieren müssten –, noch darf er metahistorisch *abstrakt* formuliert werden. Er sollte vielmehr *historisch* aus den besonderen kultpolitischen Konstellationen der Zeit erhoben werden, in der das Verbot erstmals formuliert wurde bzw. worden sein dürfte. Alles andere ist nicht "ursprünglicher Sinn", sondern Rezeption.²⁵ Im Rahmen einer religionsgeschichtlichen Nachfrage wäre zunächst danach zu fragen, welche Rolle der Bilderkult in der Religion Israels einst einnahm²⁶, ob und wie er als Verdichtung des Exodus-Bekenntnisses dienen konnte bzw. wann und warum er diese Funktion dann einmal nicht mehr erfüllte, so dass es schließlich zur Dissoziation der Jahwe-Verehrung von einem oder mehreren Kultbildern kommen konnte (s.u. Abschnitt 3).

Wie behandelt Crüsemann das biblische Kultbildverbot in seinem Buch über die Tora? Sehe ich recht, zieht er unsere Fragestellung in zweierlei Hinsicht in Betracht:

1. Im programmatischen Kapitel "Gottesberg und Gottesrecht – vom Weg der Tora an den Sinai" kommt dem Abschnitt "Tafelwort statt Stierbild – zum Ursprung des Sinaigesetzes"²⁷ eine wesentliche, die Verbindung von Sinai und Tora begründende Bedeutung zu: Der vor-dtr Erzählzusammenhang Ex 32–34*, der in den ersten zwei Jahrzehnten nach dem Fall Samarias (722 v. Chr.) entstanden sein soll, führt nach Crüsemanns Urteil erstmals ein von Gott erlassenes Gesetz (die zwei Tafeln) an den Gottesberg. Ex 32(–34)* ist nicht von 1 Kön 12 zu trennen, und "so macht eben dieser Bezug das Kapitel oder seinen Kern zu einem archimedischen Punkt in den Wellen der Sinaidiskussion" (67). Nach Crüsemann reflektiert die Erzählung das Ende des Nordreiches und die Frage nach der weitergehenden Zuwendung Jahwes zu Israel. An die Stelle des von Mose zerschlagenen Stierbildes treten die steinernen Tafeln, deren Inhalt in Ex 34,11–26* steht. "Nicht Stierkult oder Ethik, Stierkult oder Recht ist die Alternative, sondern falscher oder richtiger, gottgebotener oder selbsterdachter Kult. (...) Entscheidend ist: Die Erneuerung der Tafeln und damit die Möglichkeit, diesen Gott nach seinem eigenen Willen zu

²³ Crüsemann, Die Tora (Anm. 6), 71.

²⁴ S.u. Abschnitt 3.

²⁵ Selbstverständlich sind neue Sinndimensionen nicht weniger wichtig oder interessant als der ursprüngliche, aber man sollte das eine und das andere nicht verwechseln. Wo die Rekonstruktion des ursprünglich intendierten Sinns nicht gelingt, was oft vorkommt, ist darauf zu verzichten, aber nicht einfach das Jüngere, Abgeleitete zum Ursprünglichen zu erklären.

²⁶ S.o. Anm. 1.

²⁷ A.a.O. (Anm. 6), 66–73.

verehren, ist die Form, die die rettende Vergebung annimmt. Die Worte auf den Tafeln sind die Form, in der Gottes Rettung nach dem Ende des Nordreichs erscheint" (70, 71).²⁸ Die Frage ist, wie lange die theologische Reflexion in Israel nach dem Fall von Samaria brauchte, um den Gegensatz von selbsterdachtetem und gottgebotenem Kult explizit formulieren und erzählerisch entfalten zu können. Es ist die Frage nach dem Alter von 1 Kön 12,26ff *in seinem dtr Gewand* als Voraussetzung für Ex 32(-34) – nicht umgekehrt!

2. Weitere Überlegungen zum Kultbildverbot finden sich verstreut in den Ausführungen zu den einzelnen Rechtskorpora, die Crüsemann in der von ihm angenommenen historischen Reihenfolge (Ex 34* – Bundesbuch – Deuteronomium incl. Dekalog von Dtn 5 – Priesterschrift mit Heiligkeitsgesetz) behandelt. Sowohl die Aufforderung zur Zerstörung 'vor-israelitischer' Kultstätten und -symbole (Ex 34,13) als auch das knappe Kultbildverbot (Ex 34,17) sind seiner Meinung nach sekundäre Ergänzungen zum *Privilegrecht*. Da Crüsemann dieses aber sehr früh ins 9. Jh. v. Chr. ansetzt, können auch die Ergänzungen immer noch deutlich vor-dtr sein. Ex 34,17 sei als Scharnier des Zweitafeltextes Ex 34,11-16.18-26* zu verstehen, das diesen thematisch mit dem Erzählzusammenhang Ex 32-34 verbinde, zumal das hier Verbotene (*'ælohê massēkâ* "Götter aus Schmiedearbeit") terminologisch an das in Ex 32 angefertigte Stierbild (*'egæl massēkâ* "Jungstier aus Schmiedearbeit") anknüpft.²⁹ Crüsemann vermutet aufgrund dieses Kontexts (Ex 32) und evtl. Hos 13,2, dass sich Ex 34,17 ursprünglich spezifisch auf Nordreichskulte bezogen hat (145). Was das *Bundesbuch* angeht, so gehört dessen Kultbildverbot (Ex 20,23), wo vom Herstellen von "Göttern aus Silber und Göttern aus Gold" wiederum im Plural die Rede ist, für Crüsemann einer Nachinterpretation an, die aber ebenfalls vor-dtr sei (231). Bemerkenswert ist die Beobachtung eines "doppelte(n) Bezug(s) auf Geld bzw. Gold und Silber" (231), der darin erkennbar sei, "dass die gleiche Schicht" mit Anrede im 2.m.pl., der das Kultbildverbot von Ex 20,23 angehört, auch "die Pfandregel von Ex 22,24aα durch die Einfügung des Zinsverbots weiterführt und ergänzt (24aβ). Der Schutz der Armen wird so ganz erheblich verstärkt" (232). Beidemale gehe es um einen sozialen Aspekt kultischer Reinheit bzw. Unreinheit. Inwiefern das Verbot der "Götter aus Silber und Götter aus Gold" dem Schutz der Armen dienen sollte und wie der altjüdische Redaktor sich diesen Zusammenhang hätte denken können, führt Crüsemann leider nicht aus.³⁰ Wenn irgendwo, wäre die Explikation eines solchen Zusammenhangs im Dtn oder in der prophetischen Sozialkritik zu erwarten – an beiden Orten sucht man vergebens.

Welchen Stellenwert hat das Kultbildverbot im *Dtn*, wo es bekanntlich dreimal in je unterschiedlichen Zusammenhängen vorkommt: in Kap. 4 im Rahmen einer breiten, nach Crüsemann u.v.a. in exilisch-nachexilischer Zeit verfassten Paränese (59, 66 u.ö.); im Dekalog (bes. 5,8), den Crüsemann ebenfalls für jünger als das dtn Gesetz hält (59f u.ö.); und in der Fluchreihe 27,14-26, die einen Dodekalog impliziert, in dem das Kultbildverbot sehr exponiert an erster Stelle gestanden hätte (vgl. 27,15)? Da keiner dieser Texte im ursprünglichen dtn Gesetz (12-26*) steht, kommen sie in Crüsemanns Darstellung leider kaum vor, was für Dtn 5 und 27 besonders bedauerlich ist. Die Monographie über die Tora behandelt den Dekalog nur unter dem Gesichtspunkt seiner Stellung und Funktion im Pentateuch (v.a.

²⁸ Eine archäologische Quisquilie: Crüsemann nimmt als Vorbild für die zwei Tafeln ein echtes älteres Dokument an, "was archäologisch für die Königszeit in Israel vielfach belegt ist, nämlich Schrift auf relativ kleinen tragbaren Steinen" (71f Anm. 139). Er nennt allerdings nur vier Beispiele, von denen nur eines (der Gezerkalender) stichhaltig ist; in den drei anderen Fällen (Meša'-Stele, Fragmente aus Samaria und Jerusalem) handelt es sich um Monumentalinschriften, die im Originalzustand kaum tragbar waren und auch nicht als *lûḥôt* bezeichnet worden wären.

²⁹ Allerdings würden mit einer Spätdatierung des 'Privilegrechts' diese Zusätze erst recht heruntergerückt. Ist es ein Zufall, dass אלהי מסכה "Götter aus Schmiedewerk" in der Archäologie Palästinas des 1. Jts. nie so häufig belegt sind wie in der persischen und frühhellenistischen Zeit? Crüsemann hat mit Recht darauf hingewiesen, dass die Ex 34,17 nächststehende Formulierung in Lev 19,4 vorliegt, auch dies ein Hinweis auf junge Entstehung.

³⁰ Ex 20,22-23 liegt offenbar mehr am Zusammenhang des Kultbildverbots mit Jahwes Reden vom Himmel. Dass dahinter die Theologie vorexilischer Jerusalemer Kultpsalmen stehen soll (232f), vermag der Hinweis auf Ps 76,9 nicht zu begründen.

in Ex 20), für die inhaltliche Erläuterung seiner Einzelbestimmungen verweist Crüsemann auf die frühere, oben genannte Studie (408 Anm. 132). Für das Verständnis des Kultbildverbots und seiner Entwicklung ist auch in Crüsemanns Ausführungen zum *Heiligkeitgesetz* nichts mehr zu finden: Lev 19,4 und 26,1 werden nur als Parallelstellen zu Ex 34,17 (144) und Ex 20,23 (231) genannt, aber nicht eigens kommentiert. M.a.W., die Frage nach dem Zusammenhang von Kultbildverbot und Armenschutz bleibt unbeantwortet.

Crüsemanns so eindruckliche Gesamtdarstellung der Entwicklung des alttestamentlichen Rechts lässt in bezug auf unsere Fragestellung also Vieles offen. Von den verschiedenen Kultbildverbotstexten kommen eigentlich nur zwei (Ex 20,23 34,17) wirklich in den Blick. Beide werden als redaktionelle Zusätze beurteilt, die mit gezielten Überarbeitungen zusammenhängen sollen: Ex 34,17 mit der Adaptation des Privilegrechts an den Erzählkontext Ex 32–34, Ex 20,23 mit einer vor-dtr Überarbeitung des Bundesbuches. Bei beiden wird m.E. nicht recht deutlich, inwiefern ihr Sinn mit der spezifischen historischen Konstellation, in der Privilegrecht und Bundesbuch redigiert worden sein sollen, zusammenhängt, erst recht nicht, inwiefern die historischen Rahmenbedingungen zur Ausbildung der Kultbildverbots beigetragen haben könnten. Wenn dies nicht gelingt, muss sich allerdings auch die Frage stellen, ob die von Crüsemann vertretene relative Frühdatierung beider Redaktionen in vor-deuteronomische Zusammenhänge wirklich zwingend ist. Die Datierung des 'Privilegrechts' ins 9. Jh. v. Chr. ist verschiedentlich in Zweifel gezogen worden³¹; eine "Schlüsselrolle für die Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels"³² kann dem Text aber nur zukommen, wenn er sicher datiert werden kann, und auch seine Funktion als "archimedische(r) Punkt in den Wellen der Sinaidiskussion"³³ wird er nur dann erfüllen können. Was die Überarbeitung des Bundesbuches betrifft, so ist auch da bestritten worden, dass sie zwingend vor-deuteronomisch sein soll. L. Schwienhorst-Schönberger hatte sie noch als dtr bezeichnet³⁴, für E. Otto hängt sie mit der Einfügung des Bundesbuches in die Sinaiperikope zusammen und gehört deshalb in den Horizont der Pentateuchredaktion.³⁵

Es ist mir nicht möglich, an dieser Stelle in die Verästelungen der neueren Pentateuchdiskussion einzusteigen, obwohl diese natürlich im Hintergrund der genannten Divergenzen stehen.³⁶ Ich kann mich auf die Nennung einiger Gründe beschränken, warum mich

³¹ Vgl. nur E. Blum, Das sog. "Privilegrecht" in Exodus 34,11-26: Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?, in: M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126), Leuven 1996, 347-366; F.-L. Hossfeld, Das Privilegrecht Ex 34,11-26 in der Diskussion, in: S. Beyerle / G. Maier / H. Strauß (Hg.), *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung* (FS H. Seebass), Neukirchen-Vluyn 1999, 39-59.

³² Crüsemann, *Die Tora* (Anm. 6), 148f.

³³ Ebd. 67.

³⁴ Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33. Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin 1990, 287-299.

³⁵ Vgl. Otto, *Theologische Ethik* (Anm. 5), 231.

³⁶ Vgl. hierzu die gerade auch im Blick auf die Stierbildfrage einschlägigen Beiträge in M. Köckert / E. Blum (Hg.), *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10* (VWGT 18), Gütersloh 2001. Neben dem instruktiven Forschungsüberblick von K. Schmid (ebd. 9-40, zu Ex 34 bes. 31f) ist besonders auf den Beitrag von D. Carr (ebd. 107-140) hinzuweisen, der eine empirische Methode zur Prüfung der literarischer Abhängigkeitsverhältnisse entwickelt und auf dieser Grundlage zum Schluss kommt, dass Ex 34,11-26 "one of the latest legal compilations in the Pentateuch" (130) sei.

Crüsemanns Frühdatierung des vermeintlichen "archimedischen Punkts" nicht überzeugen kann. Sehe ich recht, folgt sie aus der von J. Halbe aufgestellten und Y. Osumi bekräftigten These, dass Ex 34,11-26 eine Quelle bzw. Vorlage für das Bundesbuch sei³⁷, eine These, die schon deshalb nicht auf der Hand liegt, weil die Berührungen zwischen dem Bundesbuch und dem Privilegrecht ja gerade in den Rahmenteilern des Bundesbuches vorliegen, deren redaktionsgeschichtlicher Status zur Debatte steht. Dazu kommen flankierende Überlegungen zur vermeintlichen Analogie zwischen der in Ex 34* geforderten Abgrenzung von anderen Völkern mit der Elija-Elischa-Überlieferung im Kön-Buch und der Situation, wie sie mit dem Jehu-Aufstand gegeben war.³⁸ Diese Überlegungen beruhen auf Frühdatierungen jener Texte im Kön-Buch und historischen Voraussetzungen, die mir nicht nachvollziehbar sind. Ex 34,12-16 handelt laut Crüsemann von "Konflikten zweier Bevölkerungsgruppen und ihrer Religionen"; der Jehu-Aufstand, seine Voraussetzungen und Folgen sollen "zeigen, daß es um den Konflikt *benennbarer* Bevölkerungsgruppen und ihrer Religionen" ging.³⁹ Das Problem ist, dass die Quellen diese Gruppen ganz unterschiedlich benennen (Ex 34: der 'vor-israelitische' *yošēb hā-ʿarəṣ* "Bewohner des Landes", bzw. [V 11] Amoriter, Kanaaniter, Hethiter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter⁴⁰; Jehu: Omriden, d.h. *Israeliten*, ggf. phönizische Verbündete) und spezifisch *religionspolitische* Gründe für Jehus Kampf gegen die Omriden aus vor-dtr Quellen kaum beizubringen sind⁴¹, so dass die historische Situierung von Ex 34 ins 9. Jh. v. Chr. auf schwachen Füßen steht. Ebenso wenig gesichert ist die Datierung des Erzählzusammenhangs Ex 32–34* kurz nach dem Fall von Samaria. Crüsemanns historisches Szenario setzt hier voraus, dass die Assyrer 722 v. Chr. nicht nur Samaria eroberten, sondern auch die Staatsheiligtümer des Nordreichs in Dan und Bet-El und ihre Stierbilder zerstörten.⁴² Was Dan betrifft, so müsste dies schon 734 v. Chr. geschehen sein, doch gibt es keinerlei Quelle, die Derartiges eindeutig erwähnen würde. Für Bet-El ist die Quellenlage nicht viel besser⁴³; einschlägige Texte im Hos-Buch lassen sich anders verstehen und sind redaktionsgeschichtlich 'opak' (s.u. Abschnitt 3, These 2) – 10,6 kann die Deportation des Stierbildes meinen, weiß aber nichts von einer Zerstörung. Dass die Prismeninschrift aus Nimrud, wonach Sargon II. bei seinem Vorgehen gegen die Leute von Samarien (722 oder

³⁷ Crüsemann, Die Tora (Anm. 6), 137f.

³⁸ Ebd. 150f.

³⁹ Ebd. 151 (meine Hervorhebung).

⁴⁰ Zu meiner Einschätzung dieser 'vor-israelitischen' Landesbewohner vgl. Uehlinger, "Canaanites" (Anm. 20).

⁴¹ Zu den historischen Rahmenbedingungen für den Jehu-Aufstand (assyrische Protektion für eine anti-omridische, großreichsloyale Haltung) vgl. u.a. W.M. Schniedewind, Tel Dan Stela: New Light on Aramaic and Jehu's Revolt: BASOR 302 (1996) 75-90; N. Na'aman, Jehu Son of Omri: Legitimizing a Loyal Vassal by his Overlord: IEJ 48 (1998) 236-238; Ch. Uehlinger, Bildquellen und «Geschichte Israels»: grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele, in: Ch. Hardmeier (Hg.), Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblicher und biblischer Quellen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5), Leipzig 2001, 25-77, bes. 50-57 (zum Schwarzen Obelisk).

⁴² Crüsemann, Die Tora (Anm. 6), 69.

⁴³ Der archäologische Befund in Beitin legt nahe, dass die Stadt Bet-El zur Zeit Hiskijas (*LMLK*-Henkel), vielleicht gar Manasses, noch besiedelt war. Wie wenig wir über eine assyrische Zerstörung Bet-El's wissen, zeigt eindrücklich H. Eshel, A *lmlk* Stamp from Beth-El: IEJ 39 (1989) 60-62.

erst 720 v. Chr.) auch "die Götter, auf die sie vertrauten", erbeutete⁴⁴, u.a. auf das Stierbild von Bet-El zu beziehen sei, ist nicht ganz auszuschließen, bedarf aber einiger Hilfskonstruktionen.⁴⁵ Auch die dt. Historiographie weiß nichts von einer Zerstörung Bet-El und seines Stierbilds durch die Assyrer – wie hätte sie ein solches Desaster verschweigen können, wenn sie es gekannt hätte? Statt dessen lässt sie in 2 Kön 17,24ff einen Priester aus Bet-El aus dem assyrischen Exil nach Bet-El zurückkehren, um die aus Nord- und Südmesopotamien umgesiedelten Menschen *rite* in die Regeln des Jahwe-Kults einzuführen, unterstreicht also nicht nur die 'Verfremdung' der Kultpraktiken in Samarien durch die Umgesiedelten, sondern ausdrücklich auch die Permanenz des Jahwe-Kults von Bet-El – freilich ohne expliziten Hinweis darauf, dass dieser Kult immer noch auf ein Stierbild fokussiert war. Dass es sich bei der Akkulturationsmaßnahme von 2 Kön 17 um den in Ex 32–34 anvisierten oder einen analogen Neuanfang gehandelt haben kann, ist kaum anzunehmen. Dann entfällt aber auch der zweite "archimedische Punkt" für Crüsemanns Frühdatierungen, das Datum 722 (oder 720) v. Chr.

Es scheint, als ob wir um eine vertiefte religionsgeschichtliche Auseinandersetzung mit der Geschichte des Kults von Bet-El nicht herumkämen, wenn wir den ursprünglichen Sinn des biblischen Kultbildverbots erhellen wollen.

2. *Biblische Religionsgeschichte? Rainer Albertz*

Wer sich im einschlägigen deutschsprachigen Standardwerk zur Religionsgeschichte Israels von R. Albertz in Sachen "Bilderverbot" informieren will, findet dort zu unserer Fragestellung nicht die erhoffte historische Konkretion, sondern eine ziemlich abstrakte dogmatische Systematik, die quasi-hegelianisch im Dreischritt vorgetragen wird:

1. These: Das "Bilderverbot" ist für den Jahwismus konstitutiv. Albertz sieht in der Ausschließlichkeit und in der Bildlosigkeit die "grundlegenden Normen der Jahweverehrung"⁴⁶. Deren Herkunft zu erklären wird allerdings durch den Umstand erschwert, dass die expliziten Gebotsformulierungen des "Bilderverbots" alle relativ spät seien. Noch Hosea "scheint in seinem Kampf gegen den Bilderkult keines (sic) davon gekannt zu haben, sonst hätte er sich wohl darauf berufen" (101). Dem Jahwekult habe dennoch schon in älterer Zeit, wie der leere Gottesthron im Jerusalemer Tempel zeige, "eine gewisse Tendenz zur Bilderlosigkeit" innegewohnt. "Diese läßt sich am ehesten damit erklären, daß auch der frühe Jahwekult der Exodusgruppe kein Gottesbild kannte. Dafür fehlten unter den extremen Lebensbedingungen der Wüste wohl nicht nur die materiellen und kultischen Voraussetzungen, sondern wahrscheinlich auch jedes Bedürfnis, solange Jahwe als Symbol der Distanzierung von der ägyptischen Kultur mit ihrer ausgeprägten Gottesbildtheologie angesehen wurde" (ebd.).
2. Antithese: Die Geschichte ist komplizierter, ihr Motor ist die prophetische Opposition. Albertz weiß natürlich auch, dass "Jahwe bis tief in die Königszeit durchaus auch mit Kultsymbolen und Gottesbildern verehrt werden (konnte), ohne daß dies auf Kritik stieß. Der Kampf gegen die Gottesbilder be-

⁴⁴ Vgl. dazu Ch. Uehlinger, "...und wo sind die Götter von Samarien?" Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḥoršabad/Dūr-Šarrukīn, in: M. Dietrich / I. Kottsieper (Hg.), "Und Mose schrieb dieses Lied auf...". Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient (FS O. Loretz; AOAT 250), Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1998, 739-776.

⁴⁵ Na'aman, No Anthropomorphic Graven Image (Anm. 19), bes. 396-398, beurteilt die erst 706 v. Chr. redigierte Notiz als "a literary embellishment" und hält sie für historisch unverlässlich.

⁴⁶ Religionsgeschichte (Anm. 7), I 96.

gann erst mit dem Propheten Hosea; sie waren für ihn der deutlichste Ausdruck einer 'kanaanäischen' Überfremdung der Jahwereligion (Hos 4,17; 8,4f.6; 10,5; 11,2; 13,2; 14,4.9). Im Gefolge dieser Auseinandersetzung wurde wohl noch Ende des 8. Jhs. zuerst die Anfertigung kostbarer Götterfiguren aus Edelmetall verboten (Ex 20,23b), dann im 7. Jh. die Herstellung jeglicher Götterbilder (20,4a) und schließlich auch die Verwendung der traditionellen Kultsymbole (Mazzebe und Aschere; Dtn 16,21f.). In exilischer Zeit wurde das Bilderverbot sogar auf die Hauskulte (Dtn 27,15) und jede Art bildlicher Darstellung im Zusammenhang des Gottesdienstes ausgedehnt (Ex 20,4b-6; Dtn 4,15-17). Für die Deuteronomisten war die Verehrung eines Kultbildes, auch wenn es Jahwe repräsentieren sollte, in jedem Fall Götzendienst" (I 102).

3. Synthese: in Ursprung und Opposition wird das Wesentliche erkennbar. "In diesem erst relativ spät anlaufenden Klärungsprozeß haben (...) Oppositionsgruppen erkannt, daß die statisch-materiale Repräsentanz Gottes im Bild, wie sie im antiken Vorderen Orient überall üblich war, Jahwe etwas Wesentliches nimmt, was ihm seit der Frühzeit der israelitischen Religion eignete: seine Transzendenz und Distanz zur eingerichteten Welt mit ihren scheinbar festen Seins- und Herrschaftsstrukturen und seine geschichtliche Dynamik. Jahwe ist von Hause aus kein Gott, den man im Bild als Garant der bestehenden Gesellschaftsordnung in die Welt hineinziehen könnte, sondern einer, der mit seiner Verheißung der Befreiung die bestehende Welt auf eine neue Welt und bessere Ordnung hin transzendiert. Nicht in der statischen Anschauung eines Bildes kann Israel seinen Gott begreifen, sondern dadurch, daß es Gott auf dem Weg, den sein Wort weist, folgt (Dtn 4,12ff.)" (I 102f).

Hier scheint sich auf den ersten Blick ein Weg zu eröffnen, um auf unsere eingangs gestellte Frage nach dem Zusammenhang von Kultbildverbot und "Freiheit und Recht" eine Antwort zu finden. Aber Albertz' Darstellung wirft bei näherem Hinsehen vor allem aus dem Blickwinkel eines Historikers mehr Fragen auf, als sie beantwortet. Sie mystifiziert die Geschichte, wenn sie einen Ursprungskern des "Bilderverbots" erst einmal verloren gehen, dann aber wie auf geheimnisvolle Weise (weil nicht konjunkturell begründet) irgendwie wieder gefunden werden lässt. Was Albertz über den Ursprung der Bildlosigkeit in der Frühzeit der Jahweverehrung schreibt, ist reine Spekulation über die Wüste und ihre Bedürfnisse und entbehrt jeder Quellenbasis. Wenn der (*ad 1*) zitierte Satz irgendeiner biblischen Kultbildkritik entspricht, dann vielleicht am ehesten der sehr eigenwilligen Polemik von Ez 20,5-10.⁴⁷ Kein Satz der Tora lässt erkennen, dass die für den Jahwe-Kult geforderte Bildlosigkeit der Distanzierung vom ägyptischen Bilderkult und seiner Theologie dienen sollte.⁴⁸ (*ad 2*) Interessanter ist die im zweiten Schritt versuchte Rekonstruktion einer Entwicklung des Kultbildverbots; merkwürdig und schade ist nur, dass diese Geschichte schon im Exil zum Stillstand kommt. Was vor dem Exil geschehen sein soll, steht auf tönernen Füßen: Albertz will die s.E. älteste explizite Formulierung eines Kultbildverbots (Ex 20,23) kurzerhand mit der hiskijanischen Reform verbinden, ohne deren zweifelhafte historische Realität zu prüfen oder einen terminologischen oder sachlichen Weg von 2 Kön 18,4 zur Einleitung des Bundesbuches auch nur in Ansätzen aufzuweisen.⁴⁹ Warum sollte es gerade zur Zeit Hiskijas zu diesem Kultbildverbot

⁴⁷ Vgl. R. Kessler, Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte (SBS 197), Stuttgart 2002, 116-121.

⁴⁸ Erst ab der hellenistischen Zeit (Manetho!) wird jüdisches Bekenntnis mit anti-ägyptischem Ikonoklasmus verbunden; vgl. dazu J. Assmann, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. Otto (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart 2000, 121-139, der die biblische Darstellung selber – bewusst oder unbewusst? – im Spiegel dieser hellenistischen Tradition liest.

⁴⁹ Albertz, Religionsgeschichte (Anm. 7), I 286f.

gekommen sein? Weder der eifernde Jehu (2 Kön 10,29) noch Amos hatten Anstoß am Kultbild von Bet-El genommen, ein Befund, den Albertz nur konstatieren, aber nicht erklären kann.⁵⁰ Albertz' Darstellung bietet denn auch keine Erklärungen für die anschließende, zunehmende Erweiterung des Geltungsbereichs des Verbots. Dessen eigentlicher, den Texten selbst offenbar verborgener Sinn soll wohl der (*ad 3*) zitierte, predigtartige Passus liefern. Aber dass Israeliten oder Judäerinnen in vorhellenistischer Zeit solch abstrakte Befreiungsdogmatik jemals gedacht haben könnten, scheint mir ausgeschlossen. Insgesamt fällt auf, dass sich die 'religionsgeschichtliche' Darstellung von Albertz eher weniger um das Verständnis altorientalischer und altisraelitischer Kultbildtheologie bemüht als Crüsemanns sozialgeschichtlich-theologischer Ansatz.⁵¹

Eine religionsgeschichtliche Erklärung des Kultbildverbots wird neu und anders ansetzen müssen, erst recht ein darauf aufbauender Versuch, den Zusammenhang des Verbots mit "Freiheit und Recht" zu erhellen.

3. Religionsgeschichtliche Alternative: Thesen zum biblischen Kultbildverbot im Horizont der Auseinandersetzungen um Bet-El

Die im folgenden skizzierte Alternative zieht thesenartig einige Hauptlinien aus, denen entlang m.E. eine religionsgeschichtliche Herleitung des Kultbildverbots *unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte im israelitischen Bilderkult* entwickelt werden könnte. Die ausführliche Begründung muss einer künftigen monographischen Darstellung vorbehalten bleiben.⁵² Wesentlich für mein Verständnis der Kultbildverbotstexte sind zwei Voraussetzungen: Erstens meine ich, dass wir diese Texte nicht einfach flächig als Varianten ein und desselben "Bilderverbots" verstehen sollten, das nur aus nebensächlichen Gründen in verschiedenen Formulierungen überliefert ist, sondern die unterschiedliche Wortwahl und den jeweils unterschiedlichen Kontext der Formulierungen zum Ausgangspunkt unserer Deutung machen sollten. Zweitens nehme ich an, dass die verschiedenen Kultbildverbotstexte über einen längeren Zeitraum hinweg formuliert worden sind, was eine jahrzehnte-, ja wohl jahrhundertelange Diskussion und einen andauernden Normierungs- und Begründungsdruck voraussetzt.

These 1: Im vorexilischen Israel und Juda wurde Jahwe an verschiedenen Heiligtümern verehrt, die unterschiedliche Medien der Präsentifikation kannten: anthropomorphes oder theriomorphes Kultbild, Kultsymbol (Lade, evtl. leerer Thron) oder Massebe (z.B. Arad, Bet-El), allein oder in Gesellschaft anderer Gottheiten (namentlich zusammen mit Aschera). An den verschiedenen Medien der Vergegenwärtigung hafteten auch unterschiedliche

⁵⁰ Vgl. ebd. I 271 mit Anm. 120.

⁵¹ Vgl. Ansätze dazu bei der Besprechung des Kultbilds von Bet-El, ebd. I 220-226, allerdings unter Aufnahme eines 'alten Zopfes', der angeblichen Differenzierung zwischen dem unsichtbaren Jahwe und dem Stier als seinem Podesttier.

⁵² S.o. Anm. 1. *Ch. Dohmen*, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt am Main ²1987, bleibt für viele exegetische Einzelbeobachtungen einschlägig und wertvoll, obwohl Gesamtthese und Einzeldatierungen auf überholten religionsgeschichtlichen und quellenkritischen Prämissen beruhen.

Heiligtums- und Kulttraditionen – und umgekehrt. Manche, besonders wichtige Heiligtümer konnten gleichzeitig zwei (ggf. mehrere) Präsenzsymbole beherbergen, die im Laufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung auf ein und dieselbe Hauptgottheit bezogen werden konnten (z.B. Massebe und Stierbild in Bet-El, Kerubenthron[er] und Lade in Jerusalem). Die wohl älteste religionsgeschichtlich erschließbare, in der Königszeit jedenfalls dominierende israelitische Kulttradition, die den Exodus aus Ägypten commemorierte, verband ihn mit der Verehrung Jahwes im Stierbild von Bet-El, war also offenbar ikonolatrisch.

Die These der Vielzahl von Heiligtümern bedarf keiner langen Begründung, sie spiegelt einen breiten Konsens religionsgeschichtlicher und alttestamentlicher Forschung, wo man gerne von "Polyjahwismus" spricht.⁵³ In der neuesten und bislang differenziertesten Religionsgeschichte Israels von Ziony Zevit ist aus der Pluralität israelitischer und jüdischer Heiligtümer und Kultpraktiken gar ein Plural "The Religions of Ancient Israel"⁵⁴ geworden, eine nicht unproblematische Formulierung, welche die Frage aufwirft, was denn die diese "Religionen" verbindende Instanz war (z.B. ein bestimmtes, diesem Gott unterstelltes Territorium, eine gemeinsame 'ethnische' Identität, Jahwe als Gott, der seine Lokalgestalten transzendierte...). Das Konzept "Polyjahwismus" definiert ein theoretisches Modell, das diese Pluralität begrifflich zu fassen versucht; eine andere Möglichkeit bietet die soziologische Differenzierung in Familien-, Orts- und Staatsreligion. Was die Konkretionen des Modells im einzelnen angeht, so sind zahlreiche Details umstritten und teilweise nur ungenügend dokumentiert (gab es in der Hauptstadt des Nordreichs einen Jahwe-Tempel? Gab es im vorexilischen Tempel von Jerusalem ein anthropomorphes Kultbild von Jahwe? Steht hinter "Jahwes Aschera" eine gynaikomorph dargestellte Paredros oder 'nur' ein Kultsymbol oder beides? usw.). Für unsere Fragestellung sind zwei Dinge wesentlich: erstens die Frage, ob und ggf. seit wann die Exodus-Tradition an einem bestimmten Heiligtum und Kultbild haftete, zweitens die Frage, ob und wie diese durch die in 2 Kön 23 geschilderte Kultreform Joschijas tangiert wurden.

Bezüglich der ersten Frage deutet Vieles darauf hin, dass die Exodus-Tradition jedenfalls während der Existenz des 'Nordreichs' Israel bevorzugt am staatlichen Heiligtum von Bet-El gepflegt wurde, und zwar in Verbindung mit einem stiergestaltigen Kultbild (vgl. 1 Kön 12,26ff und die vielen Hinweise im Hosbuch, s.u.). Wie alt diese Verbindung ist, ist historisch kaum zu ermitteln; die alttestamentliche Historiographie schreibt die Einführung des Stierbilds (und eines ebensolchen in Dan) bekanntlich dem ersten König des Nordreichs, Jerobeam b. Nebat, zu und könnte dabei auf einer annalistischen Quelle basieren.⁵⁵ Ob die Verbindung dieses Kultbilds mit dem Exodus im Präsentationsruf "Siehe (הנה), dein Gott Israel, 'der dich aus Ägypten heraufgeführt hat'" (1 Kön 12,28 || Ex 32,4.8 אלה "dies sind...") || Neh 9,18 [ה] "dies ist...") ebenfalls in diese Gründungszeit zurückreicht⁵⁶ oder dem Kultbild erst später (etwa zur Zeit der Könige Joasch oder Jerobeam II.⁵⁷) zugewachsen ist, ist schwer zu sagen. In jedem Fall dürfte 1 Kön 12,28b als der "literarisch älteste Beleg für die Verbindung von Heraufführungsformel und Stierbild" anzu-

⁵³ So im Anschluss an H. Donner u.a. auch *Albertz*, Religionsgeschichte (Anm. 7), I 128, 221, 321-323; grundlegend hierzu *M. Weippert*, Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: *J. Assmann / D. Harth* (Hg.), Kultur und Konflikt (es 1612 = N.F. 612), Frankfurt am Main 1990, 143-139 = ders., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 1-24.

⁵⁴ *Z. Zevit*, The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches, London – New York 2001.

⁵⁵ Vgl. aber *P. Mommer*, Das Verhältnis von Situation, Tradition und Redaktion am Beispiel von 1 Kön 12, in: ders. / *W. Thiel* (Hg.), Altes Testament – Forschung und Wirkung (FS H. Graf Reventlow), Frankfurt am Main 1994, 47-64; *U. Becker*, Die Reichsteilung nach I Reg 12: ZAW 112 (2000) 210-229.

⁵⁶ So mit im einzelnen ganz unterschiedlichen Argumenten etwa *Albertz*, Religionsgeschichte (Anm. 7), I 220ff; *Pfeiffer*, Heiligtum (Anm. 21), 12-64.

⁵⁷ Vgl. *F. Blanco Wissmann*, Sargon, Mose und die Gegner Salomos. Zur Frage vor-neuassyrischer Ursprünge der Mose-Erzählung: BN 110 (2001) 42-54, bes. 52f.

sprechen sein und "das älteste Vorkommen der עלה-Formel überhaupt" repräsentieren.⁵⁸ In unserem Zusammenhang ist entscheidend, dass von einer prinzipiellen Inkompatibilität von Exodus-Tradition und Stierbild offensichtlich keine Rede sein kann. Die Verbindung von Stierbild und Exodustradition scheint um 730 v. Chr. so etabliert gewesen zu sein, dass Hosea sich darauf berufen und angesichts der drohenden Assyriergefahr auch kritisch mit ihr auseinandersetzen konnte.⁵⁹

Die zweite Frage kann im vorliegenden Rahmen nicht weiter verfolgt werden. Zum "begründeten Minimum", das ich aufgrund allgemeiner religionsgeschichtlicher Erwägungen und einer möglichst unvoreingenommenen Sichtung der Primär- und Sekundärquellen für die joschijanische Kultreform annehme, habe ich mich an anderer Stelle geäußert.⁶⁰ Dass Bet-El zur Zeit Joschijas unter judäische Kontrolle kam, ist wahrscheinlicher als seine Integration in Yehud erst in der Perserzeit. Damit ist nicht gesagt, dass auch Joschijas zertörerisches Wirken in Bet-El, von dem 2 Kön 23,15-18 berichtet, für historisch zu halten sei. Der Passus wird von vielen einer spät-dtr Redaktion zugewiesen. Wer ihn wie Albertz für historisch verlässlich hält⁶¹, muss wegen der späten Fortschreibungen in 2 Kön 17, v.a. aber wegen Sach 7 annehmen, der Kult von Bet-El sei danach neu eingerichtet worden – wann, wie und durch wen?⁶² Auffällig ist immerhin, dass der spät-dtr Joschija von 2 Kön 23,15-18 in Bet-El kein Stierbild antrifft, sondern eine Massebe und eine Aschere – m.a.W., der Fortschreiber kennt Bet-El nur noch als Bama, nicht mehr als größeres Heiligtum. Die Stierbilder von Bet-El und Dan werden in der dtr Geschichtsschreibung im Verlaufe der Kön-Darstellung – von der kurzen Notiz 2 Kön 10,29 abgesehen – ebenso 'vergessen' wie z.B. die Lade! Was es mit solchem 'Vergessen' historisch auf sich hat, ist schwer zu sagen. Zwei Erklärungen sind denkbar: Entweder standen dem älteren Historiographen der Exilszeit keine Quellen zum weiteren Schicksal des Stierbildes zur Verfügung⁶³; oder es gab zu seiner Zeit (im dritten Viertel des 6. Jhs. v. Chr.?) immer noch einen Kult beim Stierbild von Bet-El, erst zur Zeit der späteren Redaktoren von 2 Kön 23,15ff dann nicht mehr (dazwischen könnte eine in Hos 8,6 angedeutete ikonoklastische Maßnahme stehen). Die zweite Möglichkeit ist freilich nur als vorderhand nicht auszuschließende Hypothese offenzuhalten, sie lässt sich nicht positiv aus den Quellen herleiten. Immerhin: Die definitive Zerstörung des Heiligtums von Bet-El durch Joschija ist historisch ebenso unwahrscheinlich wie die durch die Assyrer.

Immer deutlicher tritt in der neueren territorial- und religionsgeschichtlichen Forschung zutage, dass der benjaminitische Sattel und das südliche Efraim von den babylonischen Eroberungen der Jahre 598 und 587 v. Chr. offenbar nicht betroffen waren.⁶⁴ Der Jahwe-Kult in Bet-El konnte während der ganzen so genannten 'Exilszeit' fortbestehen (vgl. Sach 7)⁶⁵, und zwar unter deutlich besseren Bedingungen als der durch die Tempelzerstörung stark behinderte Kult in Jerusalem.⁶⁶ In der 'frühachexilischen' Zeit, als die Restauration des Jerusalemer Tempels zur Debatte stand, hatte dieser seinen Anspruch auf privilegierte bzw. ausschließliche Jahwe-Präsenz deshalb gegen den konkurrierenden Anspruch von Bet-El durchzuset-

⁵⁸ Pfeiffer, Heiligtum (Anm. 21), 40.

⁵⁹ Vgl. unten zu These 2.

⁶⁰ Vgl. Ch. Uehlinger, Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung« (BBB 98), Frankfurt am Main 1994, 57-89.

⁶¹ Religionsgeschichte (Anm. 7), I 308 mit Anm. 4, I 316, 323, II 408.

⁶² Albertz äußert sich ebd. II 579 zu 2 Kön 17, aber nicht näher zu Sach 7.

⁶³ So jüngst J. Pakkala, Jeroboam's Sin and Bethel in 1 Kgs 12:25-33: BN 112 (2002) 86-94, der darauf hingewiesen hat, dass die Wendung "Sünde Jerobeams" sich nicht spezifisch auf die Anfertigung der Stierbilder, sondern auf die Ablösung von Jerusalem, d.h. die Missachtung des Kultzentralisationsgebots, beziehen dürfte.

⁶⁴ Vgl. bes. O. Lipschits, The History of the Benjaminite Region under Babylonian Rule: Tel Aviv 26 (1999) 155-190.

⁶⁵ Vgl. dazu Pfeiffer, Heiligtum (Anm. 21), 80-82 und unten zu These 2. Die in diesem Zusammenhang oft zitierten Hinweise auf Bochim in Ri 2,1-5 20,18.23f.26-28 21,2-4 sind jünger.

⁶⁶ Vgl. O. Lipschits, Judah, Jerusalem and the Temple 586-539 B.C.: Transeuphratène 22 (2001) 129-142.

zen. Wenig später wurde auch der Jahwe-Tempel auf dem Garizim errichtet⁶⁷, der eine vergleichbare Konkurrenz zu Bet-El im ehemals israelitischen Norden dargestellt haben muss. Die beiden Haupttempel erbten beide auf je eigene Weise die Exodus-Tradition und liefen Bet-El im Laufe des 5. Jhs. schließlich ganz den Rang ab.

These 2: Das Hos-Buch enthält Zeugnisse eines jahrzehnte-, ja jahrhundertelangen Ringens um die Legitimität, Pertinenz und Plausibilität der Verbindung von Exodus-Tradition und Jahwe-Verehrung im Stierbild von Bet-El, von deren staats theologischer Voraussetzung bis zu ihrer definitiven Entkoppelung. Am Anfang der Entwicklung steht die Staats theologie, die Jahwes Präsenz im Stierbild garantiert sieht; an ihrem Ende steht eine Theologie, die einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Gott (dem Gott des Exodus) und Bild erkennt. Dazwischen liegt die enttäuschte Hoffnung, dass das Stierbild von Bet-El Israel vor dem Untergang bewahren könne, bzw. die schmerzvolle Erfahrung, dass es dies nicht vermochte. Die im Hos-Buch erkennbare Auseinandersetzung mit dem Stierbild von Bet-El dürfte entscheidend zur intellektuellen Ablösung israelitisch-judäischer Theologie vom gemeinorientalischen Bilderkult beigetragen haben.⁶⁸

Seit Albrecht Alt stützen sich Arbeiten zur Vorgeschichte des Dtn bzw. der dtr Theologie wesentlich auf das Hos-Buch. Auch wer sich religionsgeschichtlich mit dem Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes, der so genannten "Jahwe-allein-Bewegung" oder der Entwicklung von Monolatrie und Montheismus beschäftigt, kommt um die Auseinandersetzung mit dem Hos-Buch nicht herum. Deshalb fehlt Hosea auch in keiner Darstellung der Entwicklung des Kultbildverbots, obwohl sich fast alle ExegetInnen darin einig sind, dass der Prophet selber ein solches Verbot noch nicht kannte. Gleichzeitig sind die historische Einordnung der Prophetie Hoseas und die redaktionsgeschichtliche Beurteilung des gleichnamigen Buches in der neueren Prophetenforschung äußerst umstritten. Es fragt sich, ob es möglich ist, zwischen der Skylla eines biblizistischen Maximalismus und der Charybdis radikaler Redaktionsgeschichte, die im Hos-Buch fast nur noch dtr Fortschreibungen erkennen will, einen begründet moderaten Zwischenkurs zu steuern. Einen solchen Versuch, der die hier verfolgte Thematik unmittelbar interessieren muss, hat unlängst H. Pfeiffer vorgelegt, dessen Überlegungen hier in aller Kürze resümiert seien.⁶⁹

⁶⁷ Vgl. zu diesem nun Y. Magen, Mount Gerizim – A Temple City: Qadmoniot 33 (2, 2000) 74-118; ders. / E. Stern, The First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim – New Archaeological Evidence: Qadmoniot 33 (2, 2000) 119-124; dies., Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim: IEJ 52 (2002) 49-57.

⁶⁸ A. Schenker, La profanation d'images culturelles dans la guerre. Raisons explicites et raisons implicites de l'aniconisme israélite dans les textes de la Bible: RB 108 (2001) 321-330 behandelt Dtn 4 als einzige explizite Begründung des Kultbildverbots und nimmt an, zu den nicht-expliziten Gründen sei wohl die Profanierung von Kultbildern im Krieg zu zählen. Er verweist auf Jes 10,10f; 36,18-20; 37,13 und 1 Sam 5,1-5 und kommt zum Schluss: "les images divines soumises au pouvoir d'un autre dieu, et à plus forte raison à celui d'un être humain, d'un roi conquérant sont incompatibles avec la reconnaissance de la suprématie de ces divinités. On ne pouvait simultanément affirmer la suprématie divine absolue de YHWH (...) et assister à la déportation sacrilège de son image culturelle par une armée d'hommes" (327). Die These bedarf der Präzisierung: Altorientalische Theologen haben durchaus Modelle entwickelt, um die Deportation und das zeitweilige Exil eines Kultbildes zu interpretieren (vgl. Angelika Berlejung, Notlösungen. Altorientalische Nachrichten über den Tempelkult in Nachkriegszeiten, in: U. Hübner / E.A. Knauf [Hg.], Kein Land für sich allein [FS M. Weippert; OBO 186], Freiburg Schweiz – Göttingen 2002, 196-230). Eigentlich problematisch waren das wiederholte 'Versagen' bzw. das definitive Fortbleiben eines Kultbildes, erst recht seine Zerstörung. Ich versuche im folgenden, Schenkers Intuition anhand der Auseinandersetzungen um das Stierbild von Bet-El zu konkretisieren.

⁶⁹ Der Einfachheit und Konzision halber zitiere ich aus den Thesen, die Pfeiffers Dissertation (Heiligtum [Anm. 21], 267-272) beschließen, und verweise für Einzelheiten auf die ausführliche Demonstration.

Pfeiffer analysiert alle Hos-Texte, die sich mit dem Heiligtum von Bet-El auseinandersetzen, in ihrem jeweiligen Kontext und kommt zu einer ebenso differenzierten wie redaktions- und theologiegeschichtlich plausiblen Rekonstruktion der Entwicklung von Stierbild- und Exodus-Theologie. "Die breite Bezeugung des Exodusmotivs im Hoseabuch verdankt sich der langen Entstehungsgeschichte des Prophetenbuches. Die ältesten Bezugnahmen auf den Exodus finden sich bereits im prophetischen Spruchgut und wurzeln traditionsgeschichtlich in der Betheler Exodusformel" (271). Der Kultruf von 1 Kön 12,28b bringe emblematisch die für die Theologie des *Staatskults* von Bet-El konstitutive Verbindung von Stierbild und Exodustradition zum Ausdruck (s.o.): "Der Kult *aktualisiert* das Exodusgeschehen: Er verbürgt die Integrität des *Landes* (...), die Integrität des *Volkes* (...) und die Integrität des *Königtums*" (267). Auf ihn musste sich deshalb im letzten Drittel des 8. Jhs. angesichts der assyrischen Eroberungen die Hoffnung auf Bewahrung konzentrieren.

Im Gegensatz dazu künden nun aber die Drohworte *Hos 12,10* und *13,4a.5* die Verwüstung des Landes und Exilierung der Bevölkerung durch eben jenen Gott an, der nach den Maßstäben der Staatstheologie für die Integrität von Volk und Land Sorge tragen sollte. Frühe Tradenten des Propheten verlängern die Reflexion um das Motiv der Rückführung nach Ägypten: "Der Einheit 9,1-6 liegt (...) mit VV 3b-4a ein Einzelwort zugrunde, das in Anlehnung an die Kultformel (...) die Exilierung nach Assur als Abbruch des in der Herausführung aus Ägypten begründeten kultischen Gottesverhältnisses ansagt" (271).. Die Gottesrede 8,1-13* übernimmt aus 9,3b-4a das Motiv von der Rückkehr nach Ägypten. In seinen Bittgottesdiensten angesichts der assyrischen Bedrohung beruft sich Israel auf die im Exodus gründende Jahwe-Erkenntnis, aber Israels faktisches Handeln im Umfeld des Königtums (V4a) und der Außenpolitik (V7-10) provozieren eine Rückführung nach Ägypten.

Die Sequenz *10,1-8* ist offensichtlich ein wichtiger Ort der fortschreibenden Reflexion über das Ende des 'Nordreichs' und das Stierbild von Bet-El. Der vielfach bearbeitete Text ist in seiner Deutung v.a. wegen der nicht eindeutigen Bezüge einzelner Verben und Suffixe umstritten und deshalb historisch nur schwer auszuwerten. Nach Pfeiffer übt 10,5-6a* (ohne כִּי-Sätze) Kritik am Staatskult, wiederum emblematisch fokussiert auf das Stierbild: "Angesichts der drohenden Assyriengefahr wendet sich das Volk an den im Jungstier von Bethel vergegenwärtigten Jahwe, der Israel 'aus Ägypten heraufgeführt hat' (...). Der Prophet bestreitet die Möglichkeit, Jahwe durch d[ies]en Kult aktivieren zu können. Das Ergehen des Volkes bemißt sich an seinen Taten, nicht am Ursprungshandeln Jahwes im Exodus. Das Schuldhaftes des Kultes besteht in dem Versuch, Jahwes Handeln im Exodus gegen seinen Vernichtungsbeschluß auszuspielen" (269). *10,1-2.3-4a.5*(mit כִּי-Sätzen)-*6a.7* reflektieren dann *nach* dem Fall von Samaria das Ende des Nordreiches im Licht der prophetischen Verkündigung: "Das Volk ist an dem Stierbild (als Zentrum des Kultes) zugrundegegangen (...). Israel ist in die Verbannung gegangen – 'weg von ihm (sc. dem Stierbild)'. Das Gegenteil dessen, was der Kult um den Jahwe-Stier versprach, ist eingetroffen" (270). Hier vertritt Pfeiffer eine durchaus originelle Deutung der Wendung גִּלְיָה מִמֶּנּוּ, indem er sie auf die "Bewohnerschaft Samariens" als Subjekt und das Suffix auf das Stierbild bezieht; meist wird umgekehrt angenommen, das Stierbild sei deportiert worden.⁷⁰ Eine andere, literarkritisch weniger aufwändige Möglichkeit ist nicht auszuschließen: *10,5-6* kann insgesamt als Reflex von Geschehnissen nach der Eroberung Samarias und der administrativen Reorganisation in Bet-El gelesen werden: Dann würde verständlich, warum die königslos gewordene "Bewohnerschaft Samarias" (שִׁכְן שַׁמְרוֹן) beim "Kalbszeug (עֹגְלוֹת) von Bet-Aven" (nicht in der zerstörten Stadt Bet-El) "fremdsiedelt" (נֹדֵד!), außerdem, warum Volk und Priester (כַּמְרִיזִים) nur noch den כְּבוֹד des Stierbildes bejubeln (יִילֵל), dieses selbst aber als Abgabe an den Großkönig gegangen ist.⁷¹

⁷⁰ Vgl. etwa *J. Jeremias*, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983, 130; dazu die Diskussion bei *Pfeiffer*, *Heiligtum* (Anm. 21), 126.

⁷¹ Ist כְּבוֹד am Ende gar (bzw. schon hier) eine Art terminus technicus für Gottespräsenz, die nicht (mehr) ausschließlich über das verlorene Kultbild vermittelt wird, sondern gewissermaßen dessen Residualnuminosität darstellt (vgl. die weitere Geschichte des Terminus bei Ezechiel und in der Priesterschrift)? *Jeremias*, *Hosea* (Anm. 70), 130 will in *10,5-6* (und *8,6*) einen Hinweis auf die Abziehung des Goldüberzugs vom Holzkern des Stierbildes erkennen: ein faszinierender Gedanke, der freilich vom Text nicht sehr deutlich ausgedrückt würde.

Nach dem Desaster erinnert 8,5α.6b im Rahmen der Gottesrede 8,1-13* an die sakrale Investitur der Könige, ein bis dahin zentrales Element der Staatstheologie von Bet-El. Der Text *unterscheidet* nun aber zwischen *Jahwe* und dem Stierbild. Dessen Verwerfung durch Jahwe muss dem Verfasser im Untergang des Nordreichs, vielleicht auch im Ergehen des Bildes selbst manifest geworden sein. 8,6b scheint – im Widerspruch zu 10,5? – als einzige möglicherweise alte Stelle eine Zerstörung des Stierbildes von Bet-El vorauszusetzen (oder vorauszusehen?).⁷² Eine Bearbeitung in 8,4b "konzentriert die Bilderpolemik auf das Material und damit auf die Vorstellung der Numinosität der Bilder. Silber und Gold vermögen die Gegenwart Gottes nicht zu garantieren. Die Kultpolemik des Propheten wird auf die Präsenzsymbole zugespitzt" (270). Ob diese Bearbeitung wirklich noch vor-dtr anzusetzen ist, wie Pfeiffer annimmt, scheint mir angesichts des Plurals עֲצָבִים sehr fraglich (vgl. Hos 4,17 13,2 14,9). Entscheidend ist in unserem Zusammenhang aber die Beobachtung, dass die Differenzierung zwischen Gott und Kultbild in der Religionsgeschichte Israels offenbar erstmals am Beispiel des Stierbildes von Bet-El vollzogen werden konnte. Bet-El stellte einen Präzedenzfall dar, dessen theologische Bewältigung wenige Generationen später auch die Verarbeitung des Schicksals Jahwes von Jerusalem erleichtert haben dürfte. Das Bindeglied zwischen dem einen und dem andern Kultort sind die bereits genannten kultischen Begehungen in Bet-El, die nach dem Zeugnis von Sach 7 wesentlich zur Verarbeitung der Krise von den babylonischen Eroberungen in Juda bis zur Zeit Darius' II. beigetragen haben dürften. In diesem Zeitraum wurde in Mizpa und Bet-El in der Verknüpfung von hoseanischer Tradition und mosaischem Erbe das dtn-dtr Gedankengut (fort)entwickelt, daneben die spezifisch aaronidische Priestertradition von Bet-El weitergepflegt.⁷³ Erst am Ende des 6. Jhs. wanderten beide nach Jerusalem ab⁷⁴, unter noch zu klärenden Umständen aber auch an den Garizim.

Von dort aus stellt sich dann – nach dem Verblässen Bet-El's und in deutlich post-dtr Perspektive – in 10,8 Bet-El bzw. בְּמִצְפָּה אֲשֶׁר als Ort eines illegitimen Fremdgötter- und Bilderkultes vergangener Zeiten dar. Spät-nachexilische(!) Bilderpolemiken in 8,6a und 13,2f schließlich "betrachten das Betheler Stierbild als weltlich-menschliche Wirklichkeit ohne göttliche Inspiration. Im Unterschied zu 8,4b wurzeln sie im Gedanken der Transzendenz Gottes und nicht einer grundsätzlich antikultischen Konzeption der Gottesnähe" (272). Sie nehmen eine Argumentationsstruktur auf, die die Göttlichkeit von Kultbildern prinzipiell dadurch bestreitet, dass sie den rein menschlichen Anteil an ihrer Herstellung hervorhebt, eine Argumentation, die wahrscheinlich im Exil in der Auseinandersetzung mit den Kultbildern Babylons entwickelt wurde (vgl. Jes 40,19f 41,7 44,13 45,16; Jer 1,16).⁷⁵ An ihnen wird die definitive Entfremdung des bildlosen Jahwismus von seinen einstigen Wurzeln deutlich, die als solche gar nicht mehr wahrgenommen werden können.

These 3: Das Kultbildverbot widerspricht archäologisch, epigraphisch und literarisch für das eisenzeitliche Israel und Juda bezeugter ikonolatrischer Praxis. Dies heißt natürlich nicht, dass der vorexilische Kult in Israel und Juda immer und überall ikonolatrisch gewesen sei (s.o. These 1)⁷⁶, macht aber eine Herleitung des Verbots aus dem 'Wesen' oder den

⁷² Der Satz "Zu Splittern wird der Jungstier Samariens" führt allerdings eine eindeutig nachexilische Argumentation fort ("Ein Handwerker hat ihn gemacht, also ist er kein Gott"). *Zerstörungen* von Kultbildern durch die Assyrer sind im Unterschied zu Wegführungen äußerst selten belegt.

⁷³ Für Hos 12 als Dokument des in der Exilszeit in Bet-El geführten Streits um die den dortigen Kult begründende Theologie vgl. Pfeiffer, Heiligtum (Anm. 21), 68-100; A. de Pury, Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque, in: P. Haudebert (éd.), Le Pentateuque. Débats et recherches (LD 151), Paris 1992, 175-207.

⁷⁴ Vgl. hierzu J. Blenkinsopp, The Judean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction: CBQ 60 (1998) 25-43.

⁷⁵ Vgl. grundlegend Berlejung, Theologie (Anm. 14), sowie Pfeiffer, Heiligtum (Anm. 21), 164-171.

⁷⁶ Das Gegenteil ließe sich leicht nachweisen, zumal, wenn man Massebenkulte als 'anikonisch' und d.h. prinzipiell nicht-ikonolatrisch beurteilt, wie Mettinger dies in seiner oben in Anm. 13 genannten Studie tut. Mettingers Buch bietet eine eindruckliche Dokumentation von Massebenkulten, zur Begründung und

'Wurzeln' des Jahwismus unmöglich. Andererseits weist sein prominentes Vorkommen in sämtlichen Rechtscorpora darauf hin, dass das Verbot ab einem bestimmten Stadium der religions- und kultgeschichtlichen Entwicklung für die Jahwe-Verehrung in Israel bzw. Juda normativ wurde. Dass sich die Norm von Anfang an nur auf den Jahwe-Kult in Jerusalem bezogen habe, ist fraglich. Da die Kultbildverbotstexte aber allesamt relativ jung sind, nämlich frühestens 'exilisch' bis spätperserzeitlich, muss ihr Inhalt vor dem Hintergrund der Kultgeschichte Yehuds und Samariens unter babylonischer und persischer Herrschaft verstanden werden: als Ausdruck einer länger dauernden Auseinandersetzung bzw. eines Klärungsprozesses, in dessen Zentrum die angemessene Form der Vergegenwärtigung Jahwes im Kult von Bet-El(?), Jerusalem und wohl auch Sichem (Garizim) stand.

Die These bedarf in dreierlei Hinsicht der Erläuterung: Erstens geht sie von der Annahme aus, dass eine Norm, die für Organisation und Vollzug des Kults so einschneidende (auch logistische und ökonomische) Konsequenzen hat wie das Kultbildverbot, kaum nötig gewesen wäre, wenn es nur eine ohnehin selbstverständliche Praxis formuliert hätte.⁷⁷ Zweitens stellt sich die Frage, *wo* die von den verschiedenen Kultbildverbotstexten vorausgesetzte Diskussion stattgefunden haben soll. Die Gola kommt als Ort dieser Debatte kaum in Frage: zum einen, weil die Rechtscorpora, in denen das Kultbildverbot begegnet, das Leben im Land, nicht in der Verbannung im Blick haben; zum zweiten, weil Texte aus der Gola (v.a. die so genannte 'Götzenbilder-Schicht' im Deuterotesaja-Komplex) eine eigene intellektuelle Auseinandersetzung mit den Götterbildern Babyloniens bezeugen, das Kultbildverbot aber, wie gleich zu zeigen sein wird, wesentlich die Herstellung eines Kultbildes von Jahwe unterbinden will. Entgegen einer bei extremen Spätdatierern – aber nicht nur bei ihnen – feststellbaren Tendenz, 'nachexilische' Vorgänge allesamt und exklusiv auf Entwicklungen im Rahmen der "Bürger-Tempel-Gemeinde" von Jerusalem engführen zu wollen, möchte ich für die Lokalisierung der Kultbildverbotsdiskussion bis zum Erweis des Gegenteils mehrere Optionen offenhalten: Bet-El, weil wir hier den historischen Präzedenzfall verfolgen konnten und weil literarische und theologische Entwicklungen, die sich im 6. Jh. in Bet-El abgespielt haben dürften, nachweislich Konsequenzen im nachexilischen Jerusalem gezeitigt haben; Sichem bzw. den spätestens in der Perserzeit errichteten Tempel auf dem Garizim, weil zu Vieles im Dtn (von Dtn 11,29 und 27,12), ja in der ganzen Tora mit ihrer gesamtisraelitischen Perspektive das ehemalige 'Nordreich' miteinbeziehen will. Dass Jerusalem in der Tora nicht explizit genannt wird, ist bekannt, ebenso, dass es der Tora um "Israel" und nicht nur um Menschen in Juda oder Yehud geht. Schließlich folgt unsere These in der relativ späten Datierung der ältesten Kultbildverbotstexte in die Exilszeit einer klaren Tendenz der neueren Forschung, die hier nicht im einzelnen dokumentiert zu werden braucht.⁷⁸ Nur so viel sei gesagt, dass die Breite der Belege und ihre erkennbare gegenseitige Abhängigkeit voneinander, aber auch ihre Verankerung im jeweiligen literarischen Kontext eine relative Chronologie erfordert, deren Ausgangspunkt m.E. der (wohl erst exilisch anzusetzende) Dekalog⁷⁹, deren *terminus ante quem* der Abschluss des Pentateuch (grosso modo in der ersten Hälfte des 4. Jhs. v. Chr.) ist.

religionsgeschichtlichen Erklärung des Kultbildverbots (bzw. Mettingers "programmatic an-iconism" oder gar "anti-iconism" trägt es aber kaum etwas bei.

⁷⁷ Ich behaupte nicht, dass ein Verbot von Kultbildern die Existenz von solchen im eigenen Kult unbedingt voraussetze, wohl aber, dass ein Verbot einen – inneren oder äußeren – Anlass braucht, zumindest, dass über die Möglichkeit oder Opportunität der Herstellung eines Kultbildes diskutiert worden sein muss.

⁷⁸ Vgl. als unverdächtigen Zeugen etwa *Mettinger*, *Israelite Aniconism* (Anm. 12), 175-178.

⁷⁹ Selbst wenn dieser wenig älter sein sollte (vgl. *Crüsemann*, *Bewahrung* [Anm. 2], 26), ist das Zweite Gebot doch wohl erst exilisch recht verständlich (siehe gleich These 6). Vgl. zum Dekalog im Ganzen und zu vielen Einzelfragen den sehr informativen Forschungsüberblick von *W.H. Schmidt* u.a., *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993, zum Kultbildverbot ebd. 59-77.

These 4: Gleichsam zwischen der im Hos-Buch geleisteten Reflexion über das Ergehen des Nordreichs, der damit verbundenen Entkoppelung des Exodugottes Jahwe vom Stierbild von Bet-El einerseits und den konkreten Ausformulierungen des Kultbildverbots andererseits steht die 'mosaische' Reflexion über die Herstellung eines Stierbildes am Gottesberg (Ex 32[–34]; Dtn 9[–10]) als paradigmatische Apostasie, die unmittelbar im Zusammenhang des Exodus geschehen sein soll und als Negation des im Exodus begründeten Verhältnisses von Jahwe und Israel verstanden wird. Die alte Kultradition des Stierbildes von Bet-El wird damit definitiv desavouiert und durch eine neue Orientierungsgröße, die zwei Tafeln vom Gottesberg, ersetzt.

Es wäre vermessen, wenn ein Außenseiter der neueren Pentateuchdiskussion sich hier darin versteigen würde, seine eigene Meinung zur Entstehung der Gottesberg-Überlieferung zum Besten geben, geschweige denn sie in der gebotenen Kürze begründen zu wollen.⁸⁰ Aber die diachron angenommenen Schichtungen und die je nach Schichtungshypothese mehr oder weniger komplizierten Abhängigkeitsverhältnisse können hier, so sehr sie der sorgfältigen Analyse bedürfen, auf sich beruhen, weil sie für unsere zentrale, auf das Kultbildverbot zielende Fragestellung nur bedingt relevant sind.⁸¹ Eigens zu erläutern ist an dieser Stelle nur, warum die Stierkalb-Episode am Gottesberg das Scharnier zwischen der hoseanischen Reflexion und der Tradition des Kultbildverbots darstellen soll. Auf die eine Seite (sozusagen nach oben) hin ist der Zusammenhang evident: 1 Kön 12,26ff und Ex 32(–34)* sind terminologisch und sachlich so eng miteinander verbunden (Stierkalb, Gold, Identifikation mit Jahwe im Exodus-Kulttruf), dass man im Anschluss an R.H. Kennett⁸² immer wieder einmal vorgeschlagen hat, der Beginn von Ex 32* setze "eine ältere nordisraelitische Erzählung voraus, in der Jahwe selbst vom Sinai aus Aaron, dem Stammvater der Betheler Priesterschaft, den Befehl gab, das goldene Stierbild zu schaffen und so den Reichskult von Bethel zu begründen"⁸³. Man kann eine Scharnierbindung von Ex 32* an das Stierbild von Bet-El annehmen, ohne diesem Vorschlag folgen zu müssen. In die andere Richtung (sozusagen nach unten hin) ist bemerkenswert, dass es ebenfalls eine interessante terminologische Brücke gibt, die von der Aufforderung des Volkes in Ex 32,1 ("Schaffe uns Götter", vgl. V 23) über 32,31 ("Goldgötter/einen Goldgott haben sie sich gemacht") zu einem nahegelegenen und in seiner Formulierung, wie wir sehen werden, ziemlich singulären Kultbildverbotstext führen, nämlich Ex 20,23b ("Goldgötter sollt ihr euch nicht machen"). Der Horizont dieser Formulierung und ihres Kontexts ist 'exilisch', sein Beurteilung als "dtr" aber zweifelhaft (s.u.).

Was die Darstellung der Episode in Dtn 9(–10) betrifft, so ist hier – sieht man vom elementaren Stichwort "Stierkalb" ab – der Anschluss 'nach oben' an Bet-El und 1 Kön 12,26ff nur indirekt über Ex 32* bzw. die hinter Ex 32* stehende Tradition zu leisten. Dagegen fehlt in Dtn 9 jeder Hinweis auf den Exodus-Kulttruf; der Verdacht liegt nahe, dass der dtr Verfasser die Verknüpfung zwischen der im Stierkalb materialisierten "Sünde" Israels (Dtn 9,21) und der Heraufführungsformel absichtlich unterdrückt. Umgekehrt fällt auf, dass das wichtige Stichwort מַסְכָּה "Metallwerk, Gussbild" (Dtn 9,12), aus dem erst in 9,16 ein

⁸⁰ Vgl. dazu nun die oben in Anm. 36 angegebene Publikation, außerdem *H.-C. Schmitt*, Die Erzählung vom Goldenen Kalb Ex. 32* und das Deuteronomistische Geschichtswerk, in: *S.L. McKenzie / T. Römer / H.H. Schmid* (Hg.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible* (FS J. Van Seters; BZAW 294), Berlin – New York 2000, 235-250 = ders., *Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften* (BZAW 310), Berlin 2001, 311-325.

⁸¹ Ich bitte darum, dies nicht als selbsterteilte Generaldispens misszuverstehen: In der literarischen Analyse von Ex 32–34 und Dtn 9–10 liegt eine eminent religionsgeschichtliche Aufgabe, und umgekehrt täte es wohl manch einer rein exegetischen Arbeit zu diesen Kapiteln gut, wenn der theologische Kopf auch zwei religionsgeschichtliche Füße und einen möglichst substantiellen literarischen Körper bekäme.

⁸² *The Origin of the Aaronite Priesthood: JTS 6* (1905) 161-186.

⁸³ *Albertz*, *Religionsgeschichte* (Anm. 7), I 224f. Dass ein Oberpriester derart in eine kultstiftende Position gebracht werden sollte, setzt den Untergang des Königtums voraus und ist mir als gänzlich unpolemische Legitimation nicht plausibel.

(textkritisch nicht ganz unproblematisches) "Stierkalb aus Metall" (עגל מסכה wie Ex 32,4.8) wird, in 1 Kön 12,26ff fehlt. In Dtn 9 schreibt nicht der Deuteronomist des Königerahmens, für den die "Sünde Jerobeams" nicht in den Stierbildern, sondern in der Einrichtung eines Konkurrenzkults an sich bestand⁸⁴, wogegen für den Verfasser von Dtn 9* das "Gussbild" selber die "Sünde" Israels ist (vgl. dazu 1 Kön 14,9; 2 Kön 17,16). Nach E. Otto liegt in Dtn 5; 9–10* die "deuteronomistische Hauptredaktion" (DtrD) vor (mit Anschluss 5,1-31*...9,9-21* 10,1-5*).⁸⁵ Unmittelbarer Horizont ist also der Dekalog von Dtn 5. Dass dieser das Kultbildverbot schon enthielt, scheint mir fraglich, denn dieses verbietet ein פסל und kennt den Begriff מסכה nicht. Letzterer wird dann allerdings in der weiteren Fortentwicklung des Kultbildverbots (aber eben erst da) noch eine Rolle spielen (Dtn 27,15 ומסכה; Ex 34,17 und Lev 19,4 אלהי מסכה).

These 5: Die Kultbildverbotstexte sind nicht einfach Ausdruck eines allgemeinen "Bilderverbots". Sie lassen sich terminologisch in verschiedene Stränge unterteilen, die je unterschiedliche sachliche, kult- und sozialgeschichtliche Implikationen haben. Grundsätzlich zu unterscheiden sind (a) ein Strang, der im Kontext von Jahwe-Heiligtümern die Herstellung von Gottheiten aus Edelmetall unterbietet (Stichwort אלהים, pl.); und (b) ein im Dekalog (Dtn 5*) verankerter Strang, dem es zunächst um den Ausschluss einer Vergegenwärtigung Jahwes, des Exodus-Gottes, in einem Kultbild geht (Stichwort: פסל, sg.). Welcher Strang älter ist, bedarf weiterer Abklärung.

Der erste Strang setzt mit Ex 20,22f ein, einer Stelle, die zu einer 'priesterlich-dtr' Bearbeitung des Bundesbuches gehört⁸⁶ und zusammen mit Ex 23,13 einen (im Unterschied zum folgenden Altargesetz und dem Gros des Bundesbuches pluralisch formulierten) Rahmen um dieses legt:

"Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel her mit euch geredet habe.

Ihr sollt bei mir/mit mir (אתי) nicht Silbergötter (אלהי כסף) machen,

und Goldgötter (אלהי זהב) sollt ihr euch (auch) nicht machen" (Ex 20,22f).

"Alles, was ich euch gesagt habe, sollt ihr beachten,

aber den Namen anderer Gottheiten (אלהים אחרים) sollt ihr nicht erwähnen.

Nicht soll er in eurem Mund gehört werden" (Ex 23,13).

An dieser Formulierung ist zunächst das אתי problematisch, das mehrere Deutungen zulässt: "mit mir" oder "bei mir" sollt ihre keine Silbergötter bzw. keine Goldgötter machen.⁸⁷ In beiden Rahmenteilten spricht Jahwe erst von sich selbst, dann von אלהים, die in 23,13 אחרים אלהים sind. Dies legt nahe, die Formulierung "Silbergötter und Goldgötter" in erster Linie auf "andere Götter" zu beziehen und אתי mit "bei mir" zu übersetzen. Das Verbot 20,23 würde dann – ähnlich wie das Erste(!) Gebot des Dekalogs –

⁸⁴ Vgl. dazu Pakkala, Jeroboam's Sin (Anm. 63).

⁸⁵ Vgl. E. Otto, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens (FAT 30), Tübingen 2000, 110ff.

⁸⁶ Die Forschung ist sich in der Abhebung einer pluralischen Rahmensicht ziemlich einig, nicht aber in deren Bestimmung als dtr und deshalb auch nicht in ihrer Datierung (vgl. die Diskussion bei Crüsemann, Die Tora [Anm. 6], 231-234, der eine vor-deuteronomische Herkunft annimmt). M.E. weist das Argument mit der Himmelsrede, die das Volk(!) gesehen haben soll, ebenso auf 'exilische' oder 'nachexilische' Entstehung wie die Tatsache, dass die Formulierung "Silbergötter und Goldgötter" über Ex 20,23 hinaus offenbar nicht weitergewirkt hat (bzw. durch "Silber- und Goldgötzen" ersetzt wurde, siehe gleich, was nun allerdings nahelegt, mit der Datierung nicht zu tief hinabzurücken).

⁸⁷ Crüsemann übersetzt: "Ihr sollt 'mich' nicht herstellen" (Die Tora [Anm. 6], 231 mit Anm. 447) und bezieht den ersten Satz auf ein Jahwe-Bild, die folgenden auf Bilder anderer Götter. Die Formulierung "mich machen" wäre allerdings völlig singular, da sie nicht nur unproblematische Wendung "einen Gott machen/herstellen", sondern – wegen der sachlichen Gleichung "sprechendes Ich = individuierte Person" – die Formulierung "NN (Gottesname!) machen" impliziert, was altorientalisch m.W. nicht bezeugt ist. Dass ein Gott erwägen würde, dass Menschen ihn "machen" könnten, halte ich für altorientalisch und alttestamentlich schlechterdings ausgeschlossen.

die Repräsentation einer in Gestalt ihrer silbernen und goldenen (bzw. versilberten und vergoldeten) Kultbilder um Jahwe versammelten göttlichen Gesellschaft (אלהים) verbieten. Nicht einmal der Name dieser Gottheiten soll von den angesprochenen IsraelitInnen ausgesprochen werden. Die Rahmenverbote des Bundesbuches setzen m.E. voraus, dass die betroffenen Heiligtümer (Orte, an denen Jahwe seines Namens gedenken lässt, 20,24!) etablierte "Jahwe-allein"-Kultstätten sind – das Bet-El des 6. Jhs. ist nicht auszuschließen!

Das Verbot 20,23 impliziert allerdings zumindest theoretisch ein bestimmtes ökonomisches Potential. Die Hervorhebung des Edelmaterials ist ebenso auffällig wie das Fehlen des Terminus technicus für "Kultbild" (פסל). Die Kombination "Silbergötter und Goldgötter" ist absolut singulär.⁸⁸ Dohmen konnte dafür nur eine aramäische Parallele in Dan 5,23 nennen⁸⁹, die aber um einen ganzen Materialkatalog (Bronze, Eisen, Holz, Stein) erweitert ist. Ansonsten gibt es im Alten Testament nur einen(!) אלהי זהב (Ex 32,31), außerdem אלהי זהב ואלילי כסף ואלילי זהב (Jes 2,20⁹⁰ 31,7 – eine Formel, die diejenige von Ex 20,23 beerbt haben könnte), außerdem אלהי זהב ומסכה זהב (Jes 30,22), פסילי כסף ומסכה זהב aus "Silber und Gold" (Hos 8,4) sowie "Silber und Gold" pauschal als Materialangabe für Götzenbilder der Fremdvölker (Dtn 7,25 [Holz mit Edelmetallüberzug] 29,16 [neben Holz und Stein]; Ps 115,4 135,15). Dies alles gehört offenbar in eine Grauzone von Fremd- und Privatkulten, die als Konkurrenz zur Jahwe-Verehrung betrachtet werden.

Ist die alternative Übersetzung von אתי als "mit mir" ausgeschlossen? Der Sinn wäre dann, dass Jahwe verbietet, dass man sich von ihm Silber- oder Goldgötterbilder anfertigt. Man ist versucht, diese Deutungsmöglichkeit mit Ri 17f zu verbinden, wo von der Anfertigung eines Privatkultbildes erzählt wird, das nach etlichen Peripetien im Heiligtum von Lajisch/Dan endet.⁹¹ Dass diese Erzählung, die zu den Anhängen des Ri-Buches gehört, vorexilisch sein soll, halte ich für ausgeschlossen. Das Kultbild, für dessen Herstellung 1000 Silber(stücke?) dienen, wird zuerst als פסל ומסכה "Kultbild mit Metallanteil"⁹² bezeichnet (17,3f 18,14.17f), dann auch nur kurz als פסל (18,20.30f), von Micha selber aber auch einmal als אלהי "mein Gott" (18,24). Die Erzählung kann hier nicht weiter verfolgt werden, sie wirft aber ein interessantes Licht auf das Kultbildverbot. Es war offenbar noch in der Perserzeit durchaus möglich, sich die Geschichte von der Herstellung eines Jahwe-Bildes im Übergang von Privatkult zu Stadtkult zu erzählen, ohne gleich mit polemischer Götzterminologie hantieren zu müssen.

Ob der Verfasser von Ex 20,23 ein Jahwe-Kultbild im Blick hat (dann kann man sich leicht die Aufforderung dazudenken, die das Verbot – in Bet-El? – veranlasst haben könnte: "mach uns einen Gott!", Ex 32,4) oder Götterbilder von anderen Göttern oder beides, sicher beschäftigte ihn das Material: Silber und Gold. Hier geht es nicht 'nur' um Literatur. Tempel hatten im antiken Palästina und ganz besonders in der Perserzeit ähnliche Funktionen wie bei uns heute die Banken und das Steueramt. Dies galt für den Tempel von Jerusalem, der sich mit der Konsolidierung seit der Zeit Serubbabels sozusagen zur *Zentralbank* des nachexilischen Yehud entwickelt hatte, und wohl ebenso für den Jahwe-Tempel auf dem Garizim. Jede Bank sorgt sich um Einkünfte und Investitionen. In den antiken Tempelbanken spielten dabei die kultischen Abgaben (Opferleistungen) und der *Devotionalienhandel* immer eine besonders wichtige Rolle. Die großen perserzeitlichen Tempel Palästinas in Gaza, Aschkelon oder Dor verfügten alle über eigene Werkstätten, in denen Votivstatuetten und Götterbilder für den Vereins- und Privatgebrauch (vgl. neben Ri

⁸⁸ Ob V 23b wegen der Doppelung vielleicht eine sekundäre Ergänzung zu 23a im Vorausblick auf Ex 32,31 darstellt oder im Gegenteil der ganze Vers als ausgesprochen kunstvoll formuliert beurteilt werden soll (synthetischer Parallelismus mit chiasmischer Inversion, wobei das לא תעשו לכם zu לא תעשון אתי transformiert wird), ist Ermessenssache und mag hier auf sich beruhen.

⁸⁹ Bilderverbot (Anm. 52), 160.

⁹⁰ Bemerkenswert wegen des Hinweises auf Privatbilderkult!

⁹¹ Vgl. dazu U.F.W. Bauer, "Warum nur übertretet ihr sein Geheiß!" Eine synchrone Exegese der Anti-Erzählung von Richter 17–18 (BEATAJ 45), Frankfurt u.a. 1998.

⁹² Für die Diskussion der mit מסכה verbundenen Semantik ist hier nicht der Ort. Der mit מסכה bezeichnete "Metallanteil" kann 100% sein, die Übersetzung soll nur das an andern Stellen breitere Bedeutungsspektrum nicht von vorneherein ausschließen.

17–18 auch Dtn 27,15 בַּסֵּתֶר⁹³) produziert und gehandelt wurden. Die potenteren ägyptischen Tempel verbreiteten ihre Produktion über Zwischenhändler bis nach Palästina, wo Statuetten ägyptischer Provenienz schon im ausgehenden 7. Jh. v. Chr., wesentlich häufiger aber in der Perserzeit bezeugt sind. Allerdings handelte es sich in aller Regel um Bronzestatuetten; nur besonders wertvolle Exemplare, die dann wohl nicht nur als Devotionalie und/oder Motivobjekt dienen sollten, wurden vergoldet oder versilbert.

Spätestens mit der Konsolidierung des Jerusalemer Tempels und seines Gegenstücks auf dem Garizim wird sich auch einmal die Frage eines eigenen Devotionalienhandels gestellt haben. Dabei wird die Verlockung, mit anderen, größeren Heiligtümern der Region gleichzuziehen, eine mächtige Versuchung dargestellt haben. In einer solchen Kontroverse dürfte Ex 20,23 gegen die Herstellung von Götterstatuetten Position beziehen: "Bei mir/mit mir sollt ihr dies nicht machen..." Die Gründe für die Ablehnung werden nicht deutlich ausgesprochen. Der Text insistiert einerseits auf den Edelmetallen, andererseits darauf, dass Jahwe vom Himmel redete. Der Hauptgrund der Ablehnung könnte ein recht schlichter gewesen sein: fehlende Ressourcen (vgl. die älteren Anweisungen zum Altargesetz, Ex 20,25) – oder anderweitige Verwendung der Ressourcen. Daß alles Silber und Gold der Welt Jahwes Eigentum sei und dereinst nach Jerusalem kommen würde, mochten sich in der Perserzeit prophetisch Inspirierte in ihren Heilsorakeln ausmalen, aber die greifbare Realität sah anders aus: Silber und Gold mußte als Steuer via Sidon nach Persien abgeführt werden. Ein weiterer Grund mag triftig mitgespielt haben: Was hätte das Modell für Devotionalien und andere Statuetten sein sollen, wenn im Tempel selbst kein Kultbild (mehr) stand (ein Problem, das der Erzähler von Ri 17–18, dessen Modell ein Osiris gewesen sein könnte, offensichtlich nicht hatte)? Wie hätten die Silber- und Goldgötter überhaupt ausgesehen? Modelle boten, wie unten noch auszuführen sein wird, nur phönizische und ägyptische Gottheiten, und die galten dem Rahmenredaktor des Bundesbuches als Fremdgötter (אֱלֹהִים אֲחֵרִים), deren Name nicht genannt werden durfte.

Der Rahmenredaktor wollte weder Heilsorakel entwerfen noch schwarzmalen noch in anti-kanaanäische Polemik verfallen (dies tat im Blick auf das Kultbildverbot erst ein Fortschreiber in Ex 23,23f), also griff er zu einem klugen Argument aus dem theologischen Basisrepertoire, das auf den ersten Blick keinen Widerspruch zu dulden scheint: "Ihr habt *gesehen*(!), daß ich *vom Himmel her* mit euch *geredet* habe..." (Ex 20,22b). Bei der zuerst erwogenen Deutung ("bei mir") heißt das: Der Himmlische ist mit Göttern (noch nicht Götzen!) aus Silber und Gold nicht kompatibel. *Uns* leuchtet das sofort ein, antike Menschen aber, die sich den Himmel aus Gold, Silber und Lapislazuli vorstellten, verstanden das Argument wohl nur deshalb, weil es durch manifeste Realität (die normative Kraft des Faktischen) gedeckt war: dass es nämlich zur Zeit des Rahmenredaktors in Bet-El(?), im Tempel von Jerusalem oder auf dem Garizim gar keine Silber- und Goldgötter und erst recht kein Jahwe-Kultbild gab.

Im Falle der zweiten Deutung würde das Argument lauten: Der im Himmel wohnt, läßt sich nicht in Silber- oder Goldstatuetten umgießen. Auch dies ist ein nach antiken Maßstäben nur scheinbar evidentes Argument: Das Wohnen Gottes im Himmel muss doch Kultbild- oder Devotionalienproduktion nicht grundsätzlich ausschließen. Auch dieses Argument gilt erst unter der Voraussetzung, daß es als solches akzeptiert wird. Allerdings sind Devotionalien problematisch, wenn es kein reproduzierbares Kultbild gibt. Das läßt ahnen, wie wichtig damals einerseits die normative Kraft des Faktischen gewesen sein dürfte, gleichzeitig aber auch, wie 'modern' damals in Jerusalem und Samaria gedacht wurde. Münzen aus Samaria zeigen, dass und wie man sich einen Himmlischen Gott zwar durchaus bildhaft vorstellen konnte⁹⁴ – aber eben nicht als Kultbild und deshalb auch nicht als Devotionalie reproduzierbar. Analoges gilt für Jerusalem, dem Zeugnis der uniken Drachme nach zu schließen, die den auf dem Wagenthron sitzenden Gott de-

⁹³ Zu Dtn 27,15 vgl. neben *Dohmen*, Bilderverbot (Anm. 52), 231-235 auch *H.-J. Fabry*, Noch ein Dekalog! Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte. Ein Versuch zu Deuteronomium 27, in: *M. Böhnke / H. Heinz* (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott (FS W. Breuning), Düsseldorf 1985, 75-96, bes. 86, 92f (levitisches "Duplikat einer Dekalogbestimmung" und "Ergebnis eines enormen Konfluges heterogensten Formelmaterials im Umkreis des Bilderverbots").

⁹⁴ Vgl. *Y. Meshorer / Sh. Qedar*, Samarian Coinage (Numismatic Studies and Researches IX), Jerusalem 1999, 37 und Nrn. 13 rev., 84 rev., 100 rev., 124 obv. (Samaria?).

zidiert als Himmlischen darstellt.⁹⁵ Das Neue wurde gedacht und war weder allein aus ökonomischen Sachzwängen ableitbar noch einfach selbstverständlich, aber auch nicht vollkommen revolutionär, sondern auf seine Art realistisch.

In Ex 20,22f steckt ein immenses theologisches Potential, das in Ex 32–34 (und Dtn 4 bzw. 9–10) erst recht ausgeschöpft wird: der Gedanke, dass Jahwe-VerehrerInnen nicht auf ein Kultbild oder auf eine Metallstatue, sondern auf eine (vom Himmel ergangene) *Rede sehen* sollten. Damit wird im Prinzip auf ein verschriftetes Wort als neues Medium der Präsentifikation Gottes verwiesen. Im literarischen Kontext kommt Ex 20,22-23 zum einen vom 'priesterschriftlich' (P_s) redigierten Dekalog her, zum andern steuert der Text auf den Sündenfall von Ex 32 (V 31: אֱלֹהֵי זָהָב) und dessen Heilung in Ex 34 (V 17: לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ לֹא אֱלֹהֵי מַסֶּכֶה) hin. Auf Ex 34,17 ist hier nicht mehr *en détail* einzugehen. Immerhin ist hervorzuheben, dass mit ihm ein Kultbildverbotstext das Scharnier zwischen den beiden Tafeln des 'Privilegrechts' bildet. Mit diesem Text, der einerseits den אֱלֹהִים-Strang fortführt und gleichzeitig die über "Silber und Gold" hinausreichende מַסֶּכֶה-Terminologie verwendet, sind wir bestimmt in der Perserzeit angelangt. Der Kontext des 'Privilegrechts' zeigt, dass אֱלֹהֵי מַסֶּכֶה in jedem Fall אֱלֹהִים אֲחֵרִים wären, hier kaum mehr ein Jahwe-Bild in Betracht gezogen wird. Im Lesekontext sind aber nicht irgendwelche metallenen Götter als Konkurrenten zum kultbildlosen Jahwe von Jerusalem (und auf dem Garizim?) im Blick, sondern das negierte Stierbild von Ex 32, das man im 5. und 4. Jh. v. Chr. wohl kaum vom ägyptischen Apis trennen konnte. Derartige war damals aber – zum Lokal-, Vereins- oder Privatgebrauch – durchaus im Land, wenn auch in Yehud oder Samarien wohl nicht ganz leicht zu haben. Noch einmal: Auch hier geht es *gleichzeitig* um normative religiöse Literatur und um greifbare, konkrete Realität.

These 6: Das Zweite Gebot im Dekalog will in erster Linie eine Vergegenwärtigung Jahwes, des Exodus-Gottes, in einem Kultbild ausschließen. Da es dem Dekalog sekundär zugewachsen ist, bezeugt es auf seine Weise eine anhaltende Debatte um die Anfertigung eines Jahwe-Bildes – trotz bzw. neben der mittlerweile sich deutlich formierenden Tora.

Das erste Gebot des Dekalogs lautete ursprünglich: "Du sollst mir gegenüber keine anderen Gottheiten haben" (Dtn 5,7). Dem Verbot liegt der Anspruch Jahwes auf Verehrung ohne göttliche Gesellschaft zugrunde, wie er sich zur Zeit Joschijas als Programm herauskristallisiert haben dürfte.⁹⁶ Was dies konkret bedeutet, kann die kultische Reorganisation in Arad illustrieren, wo ursprünglich zwei (oder drei) Massen verehrt wurden, von denen zwei im späteren 7. Jh.(?)⁹⁷ sorgfältig außer Funktion genommen wurden, sodaß nur noch eine einzige, rot bemalte Massebe (wahrscheinlich für Jahwe) übrigblieb.

Das erste Gebot bekam schon bald einen *präzisierenden Nachsatz*: "Du sollst dich nicht vor ihnen (anderen Gottheiten) niederwerfen und sollst ihnen nicht dienen" (Dtn 5,9ab). Damit wird der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes über sein eigenes Adyton hinaus – wo nach dem Vordersatz ja keine anderen Götter mehr zu erwarten sind – ganz grundsätzlich ausgeweitet. Andere Götter sollen nicht nur in Jahwes Gegenwart fehlen, sondern überhaupt nicht mehr kultisch verehrt werden, weder an Jahwe- noch an anderen Heiligtümern, mit denen IsraelitInnen und JudäerInnen u.U. in Kontakt kommen konnten, d.h. auch nicht in fremden Städten, in Torbereichen usw.⁹⁸ Diese Ausweitung hat m.E. ihren plausibelsten Ort im 6. Jh.,

⁹⁵ H. Kienle, Der Gott auf dem Flügelrad. Zu den ungelösten Fragen der "synkretistischen" Münze BMC Palestine S. 181, Nr. 29 (GOF VI/7), Wiesbaden 1975.

⁹⁶ Als konkreten Kontrasthintergrund stellt man sich am besten ein Heiligtum wie das von Qitmit vor, in dem Hauptgottheiten (Qos und seine Paredros?) und eine Reihe von 'visiting gods' verehrt wurden. Dagegen darf nach dem Ersten Gebot nur Jahwe allein, ohne Paredros und ohne 'visiting gods', verehrt werden.

⁹⁷ Zur umstrittenen Stratigraphie und Chronologie des Heiligtums von Arad vgl. jüngst Z. Herzog, The Date of the Temple at Arad: Reassessment of the Stratigraphy and the Implications for the History of Religion in Judah, in: A. Mazar (ed.), Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan (JSOT.S 331), Sheffield 2001, 156-178.

⁹⁸ Vgl. zu Letzterem Tina Haettner Blomquist, Gates and Gods. Cults in the City Gates of Iron Age Palestine. An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources (CB.OT 46), Stockholm 1999.

wo sie z.B. neben die Kritik von Ez 8* an verschiedenen Kultpraktiken im weiteren Tempelbereich (nicht im Adyton) gestellt werden könnte.

Das *Kultbildverbot* ist erst sekundär, d.h. wohl in exilischer Zeit in Bet-El oder in frühnachexilischer Zeit in Jerusalem, in diesen Zusammenhang eingepaßt worden.⁹⁹ Im hebräischen Text ist klar erkennbar, dass V 9ab in der Dtn-Fassung syntaktisch über das Kultbildverbot hinweg auf V 7 zurückgreift.¹⁰⁰ Das Kultbildverbot stellt also eine *Präzisierung des Fremdgötterverbotes* dar: Ein Kultbild würde unter das Verdikt des Ersten Gebotes fallen. Auffälligerweise verwendet das Verbot das entscheidende Stichwort פסל nicht analog zu VV 7.9 (אלהים אחרים), auch nicht wie אלהים in Ex 20,23 34,17) im Plural, sondern im Singular. Es heißt nicht: "Du sollst dir (von den Gottheiten, die du ohnehin nicht verehren darfst) keine Kultbilder machen", sondern: "Du sollst dir kein Kultbild machen" (Dtn 5,8a). Da nach dem Ersten Gebot nur noch Jahwe im Fokalbereich des legitimen Kults übrig geblieben ist, muss das Zweite Gebot die Herstellung eines Kultbildes für Jahwe verbieten wollen.

Ich möchte den Text hier möglichst beim Wort nehmen: Er sieht sich keineswegs einer Fülle von fremden Kultbildern gegenüber, sondern steht vor einer viel einfacheren Alternative: *ein* Kultbild oder keines. Wir haben keinerlei Grund anzunehmen, daß in exilischer Zeit in Bet-El oder in frühnachexilischer Zeit in Jerusalem die Aufstellung eines Bildes eines anderen Gottes als Jahwe erwogen wurde. Auch diese Überlegung legt den Schluß nahe, dass das dekalogische Kultbildverbot zunächst nur ein *Jahwe-Bild* ausschließen will, das nach dem Verständnis des Ergänzers aber *ipso facto* auch ein *Fremdgötterbild* sein müsste.

Ist das nur theologische Reflexion im Anschluß an das Desaster mit dem Stierbild von Bet-El bzw. die Zerstörung des Tempels von Jerusalem und die damit verbundenen Verluste? Oder steckt auch hinter diesem Text eine konkrete *Realiensituation*? Überschaute man die in Palästina in der Perserzeit bezeugte Götterikonographie, besonders die der Terrakottenproduktion, dann zeigt sich, dass mit der Pluralität der Kleinstaaten, ihrer Werkstätten und charakteristischen Akzente in Ikonographie und Kulttradition auch Kultbilder und deren Darstellung erstens selten geworden, zweitens standardisiert worden sind. Wer in der Perserzeit ein Kultbild herstellen will, sieht sich vor die Wahl zwischen ägyptischen (Komposit- und theriomorphen Darstellungen, z.B. dem Apisstier) und phönikischen (bärtiger Thronender mit hoher Krone) Modellen gestellt.¹⁰¹ Wer ein Kultbild für Jahwe machen wollte, hätte sich wohl an derartigen Modellen orientiert bzw. orientieren müssen; der Dekalog-Ergänzer will dies offensichtlich nicht.

Das Verbot setzt voraus, daß über die Frage, ob es opportun sei, ein Kultbild für Jahwe anzufertigen, diskutiert wurde. In welche Zeit gehört diese Diskussion? Die Ergänzung ist jedenfalls jünger als das Ergänzende, kann also keinesfalls vor dem 6. Jh. formuliert worden sein. In der frühnachexilischen Zeit am Ende des 6. Jhs. standen die Modalitäten der Reorganisation israelitisch-judäischer Kultzentren tatsächlich in einer präzedenzlosen Offenheit zur Disposition – und sie waren, wie wir aus der biblischen Literatur

⁹⁹ Nach G. Braulik ist die Darstellung des dtn Gesetzes am Dekalog orientiert (Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26 [SBS 145], Stuttgart 1991), nach Otto gilt dies für die "deuteronomistische Hauptredaktion" (DtrD) des Dtn (Das Deuteronomium [Anm. 85], 112–115). In unserem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass sowohl Braulik wie Otto das Bilderverbot einfach unter das Erste Gebot subsumieren (auf die Zehnzahl kommt Braulik dann nur durch die künstliche Zweiteilung des letzten Gebots, für Otto ist sie zunächst unerheblich), ihm dadurch aber auch sein Eigengewicht nehmen: kein Wunder, denn in den Gesetzen des Dtn kann allenfalls die Zerstörung von Altären, Masseben, Ascheren und פסילי אלהיהם (12,3) als Entsprechung angenommen werden. Aber ein Herstellungsverbot ist doch (trotz Ex 23,24) etwas deutlich anderes als ein Zerstörungsgebot. Wenn irgendwo im Dtn ein normativ-paränetisches Korrelat zum Bilderverbot zu suchen ist, dann eben nur im jungen Kap. 4, das sowohl Dtn 9–10 als auch den erweiterten Dekalog voraussetzt, in dem das Bilderverbot durchaus sein Eigengewicht hat.

¹⁰⁰ S.o. Anm. 17.

¹⁰¹ Der Kürze halber sei ein Verweis auf E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible. Vol. II: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732-332 B.C.E.)*, New York 2001, bes. 347, 478–513 erlaubt. Vgl. auch ders., *Religion in Palestine in the Assyrian and Persian Periods*, in: B. Becking / M. Korpel (eds.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (Oudtestamentische Studiën 42), Leiden 1999, 245–255.

wissen, auch durchaus umstritten. In dieser Diskussion formuliert das dekalogische Bilderverbot eine eindeutige Option, die sich durchgesetzt hat: Die dem Exodus-Gott verpflichtete Kultgemeinde soll kein Kultbild mehr errichten: konkret, weder ein Stierbild (nach Maßgabe der alten Tradition von Bet-El, die an den Apiskult erinnert hätte) noch ein Bild eines anthropomorphen Thronenden (der mit dem phönizischen Baal verwechselt worden wäre). Eine Stimme in Jerusalem mag an den in Sach 4 genannten goldenen Leuchter erinnert haben: Wir haben den Leuchter, wir brauchen kein Kultbild!

These 7: Diachron gelesen, bezeugen die Kultbildverbotstexte eine dreifache Ausweitung des Verbots: erstens werden Stelen, leicht skulptierte Steine, dann sogar Masseben unter das Verbot subsumiert (Lev 19,4 26,1), verwischen sich auch terminologische Unterschiede zusehends (פסל ומכבה, מסכה, פסל etc.); zweitens nähern sich die ikonophobe und die ursprünglich aus der deuteronomischen Polemik gegen die "Lokalheiligtümer" (במות) stammende ikonoklastische Linie zunehmend an (vgl. Num 33,52f) – bis zu ihrer Kombination in Ex 23,23f; drittens erfährt das Kultbildverbot im Dekalog und in Dtn 4 eine Ausweitung über Kultbilder hinaus auf Stelen, Statuen, ja selbst Motivstatuar bis hin zum Ausschluss jeglicher gegenständlicher Darstellungen. Am Ende der Entwicklung wird der Jahwe-Tempel völlig bildlos sein.

An dieser Stelle sei nur die dritte Tendenz, die im Zweiten Gebot ihren Niederschlag gefunden hat, kurz verfolgt werden. Das erweiterte Kultbildverbot verbietet in *Dtn 5,8b* ein "Kultbild irgendwelcher Gestalt (פסל כל-המונה) am Himmel, auf der Erde oder im Wasser unter der Erde". *Dtn 4,16b-18* differenziert und zergliedert diese pauschale Formulierung, fügt außerdem zwischen פסל und כל-המונה ein Wort ein: כל-סמל כל-המונה etc. פסל כל-סמל steht appositionell zu פסל und ist als Näherbestimmung des Stichworts "Kultbild" zu verstehen. סמל wird dann durch eine Reihe von parallel formulierten Wendungen mit dem Stichwort הבניה "Modell" präzisiert:

"...ein Kultbild (von der) Gestalt irgendeines Neben-Kultobjekts (סמל),
(sei es) nach dem Modell eines Mannes oder einer Frau,
nach dem Modell irgendeines Tieres, das auf der Erde ist,
nach dem Modell irgendeines gefiederten Vogels, der am Himmel fliegt,
nach dem Modell irgendeines Kriechtieres auf dem Ackerboden
(oder) nach dem Modell irgendeines Fisches, den es im Wasser unter der Erde gibt"
(*Dtn 4,16b-17*).

V 16 impliziert einen Statusunterschied von פסל "Kultbild" und סמל "beigestelltes Kultobjekt" und will wohl verhindern, dass irgendwelches Begleitstatuar mit einem Mal zum Modell für ein Kultbild verwendet würde oder gar in den Rang eines solchen aufrücken könnte. Das dekalogische Bilderverbot hatte im Prinzip die Möglichkeit der Verwendung von Motivstatuar noch durchaus offengelassen. Solches Motivstatuar, meist aus Terrakotta gefertigt, ist archäologisch über fast zwei Jahrtausende hinweg recht kontinuierlich bezeugt: Darstellungen von Männern und Frauen, Säugetieren (Bovinen, Capriden, Schweine...), Vögeln (z.B. Tauben und Strauße) und Schlangen (Fische nur selten, aber Muscheln) usw.¹⁰² In der Perserzeit kommen zunehmend auch größere Skulpturen aus Kalkstein hinzu (bislang aber m.W. nicht in Jerusalem bezeugt). Dem Ergänzter(?) von *Dtn 4,23ff* war diese Zergliederung dann wieder zu viel: Er warnt einfach davor, ein "Kultbild von der Gestalt von irgendetwas, was YHWH, dein Gott, dir geboten hat", anzufertigen.

Ein Ende nahm das Hin und Her in der zweiten Dekalogversion in Ex 20. In *Ex 20,4* werden durch eine subtile Erweiterung (פסל ותמונה), "Kultbild *und* irgendeine Gestalt..." ein eigentliches Bilderverbot (im Kultbereich) alle gegenständlichen Darstellungen, d.h. auch Motivbilder definitiv ausgeschlossen. Aus dem

¹⁰² Fast das ganze Panoptikum findet sich im – allerdings älteren – Heiligtum von Qitmit aus dem späten 7. Jh. versammelt.

Kultbildverbot ist damit ein *allgemeines Bilderverbot* im Tempelbereich von Jerusalem (und auf dem Garizim?) geworden.

These 8: Mit der definitiven Kultbildlosigkeit und ihrer nur teilweisen – wenn auch un-
gemein folgenreichen – Kompensation durch die Tora als neue Orientierungsgröße muss-
te die Frage nach der "Gestalt" Gottes größere Virulenz bekommen als je zuvor. Die
Münzprägung Samariens und Yehuds der Perserzeit weist überdies Motive auf, die darauf
hinweisen, dass die bildhafte Repräsentation Gottes – sicher nicht mehr theriomorph, aber
warum nicht als Thronenden nach dem Vorbild des Zeus? – eine reale Möglichkeit und
'Versuchung' bleiben musste. Dies erklärt die Intensität der spät- bzw. post-dtr Paränese
von Dtn 4.

Das Stichwort תבנית in Dtn 4,17 ließ noch die Möglichkeit durchscheinen, anthropomorphe oder therio-
morphe Darstellungen aller Art eventuell zum *Modell* für ein Jahwe-Kultbild zu nehmen, zumal es ein au-
thentisches Modell ja schon seit langem nicht mehr gab. Dagegen insistiert der Verfasser von Dtn 4, daß
man sich mit dem Fehlen eines Modells definitiv zu bescheiden habe. Genauer, er dreht die Feststellung
ins Positive: Es kann gar kein Modell geben, da Israel am Horeb nur Feuer gesehen und Donner gehört,
aber keine Gestalt (תמונה) wahrgenommen hat.

Dtn 4 bietet eine exemplarische Verdichtung und Explizierung der theologischen Reflexion über das Kult-
bildverbot. Sie verbindet den dekalogischen פסל-Strang (Dtn 5) mit dem Motiv der theophanen *Rede* (Ex
20) und warnt paränetisch präventiv, literarhistorisch aber mit der Stierbild-Episode (Ex 32–34 || Dtn 9)
im Rücken, vor der Anfertigung eines 'neuen' Kultbildes.¹⁰³ Dtn 4,12b.15f begründen das Kultbildverbot
durch die *Offenbarung* Jahwes in einer zum Himmel reichenden Feuerflamme, aus der donnernde Worte zu
hören waren, aber keine Gestalt zu sehen war:

"YHWH sprach zu euch mitten aus dem Feuer.
Ihr hörtet den Donner der Worte.
Eine Gestalt (תמונה) habt ihr nicht gesehen,
nur den Donner habt ihr gehört" (Dtn 4,12).

VV 15f schließen mit einer Verwarnung an:

"So hütet wohl euer Leben, (...) daß ihr euch nicht vergeht und euch ein Kultbild (פסל) macht..."

Der Schluß von der Theophanie auf die Verwarnung gilt nur, wenn mit dem verbotenen פסל in 16 noch
einmal ein Jahwe-Kultbild gemeint ist. Hier soll offenkundig immer noch der bildlose Jahwe-Kult gesi-
chert werden. Gleichzeitig impliziert der Text, dass eine *Gestalt* Jahwes (תמונה) durchaus angenommen
werden kann – aber Israel hat diese nicht gesehen. Num 12,6-8 wird hinzufügen, dass *Mose* sie als Einzi-
ger gesehen habe, und gerade dadurch Moses überragende Autorität begründen.¹⁰⁴ Dtn 4 setzt wesentlich
Zitation und schriftgelehrte Kombinatorik voraus, ist zwar wie das ganze Dtn als mündlicher Vortrag stili-
siert, auch als Predigt, und ist doch in allererster Linie Literatur¹⁰⁵, die ihrerseits Literatur zitiert und
Probleme, die sich beim Lesen – v.a. beim Vergleich konkurrierender Traditionen – stellen, dadurch löst,
dass sie die Vorgaben paraphrasiert, Traditionen neu konfiguriert und damit immer auch ein wenig korri-
giert. Immerhin: Dass der Verfasser von Dtn 4 dies mit solcher Intensität und solchem Engagement tut,
weist doch offenbar darauf hin, dass selbst im 4. Jh. v. Chr. die Frage nach einem Kultbild Jahwes immer

¹⁰³ Dass dieser Text, der die einzige wirklich explizite Begründung des Kultbildverbots bietet (s.o. Anm. 68), eine Priestertradition aus dem 6. Jh. v. Chr. reflektieren soll, wie *Keel*, Warum (Anm. 1), 252-254 annimmt, halte ich für ausgeschlossen. Vgl. nur *E. Otto*, Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen, in: *T. Veijola* (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (SFEG 62), Helsinki – Göttingen 1996, 196-222; ders., Das Deuteronomium (Anm. 85), 164-175.

¹⁰⁴ Vgl. dazu *Uehlinger*, Num 12 (Anm. 8).

¹⁰⁵ *M.Z. Brettler*, A "Literary Sermon" in Deuteronomy 4, in: *S.M. Olyan / R.C. Culley* (eds.), "A Wise and Discerning Mind" (FS B.O. Long; Brown Judaic Studies 352), Atlanta, GA, 2000, 33-50.

noch nicht zur Ruhe gekommen, Jahwes bildlose Verehrung alles andere denn eine banale Selbstverständlichkeit geworden war.

Allerdings hat sich die Fragestellung seit der hoseanischen, dann 'exilischen' Entkoppelung Jahwes, des Exodus-Gottes, von seinen einstigen Kultbildern völlig gewandelt und schlägt das Pendel nun deutlich in die andere Richtung aus, nämlich die, den bildlosen Kult auch in einer Zeit und Konjunktur zu sichern, die in der Lage wäre, nun wieder neue, aktuellere, 'moderne' Modelle anzubieten. Der ganz anthropomorphe Thronende auf der uniken Drachme von Yehud¹⁰⁶ oder der häufiger bezeugte bärtige Männerkopf, die Yehud-Variante der griechischen Athena, zeigen ebenso wie verschiedene Thronende auf den Münzen von Samaria, die zum einen den persischen Großkönig, zum andern den Ba'alatars bzw. Zeus zum Vorbild haben, dass manche Kreise sich eine Verbildlichung Jahwes durchaus vorstellen konnten.¹⁰⁷ Allerdings hätte eine solche Darstellung als Kultbild dann wohl Jahwes als Höchsten und Himmelsherrn repräsentieren können, seine besondere Identität als Gott des Exodus aber zur Disposition gestellt. Der literarische Prediger von Dtn 4 hat dazu beigetragen, dass es dazu nicht kommen konnte.

¹⁰⁶ S.o. Anm. 95.

¹⁰⁷ Zum Zusammenhang von Kultbildverbot und Numismatik vgl. (mit allerdings gänzlich anderen Voraussetzungen) *Diana V. Edelman*, Tracking Observance of the Aniconic Tradition through Numismatics, in: dies. (Hg.in), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms* (CBET 13), Kampen 1995, 185-225; zur Frage der ikonographischen Modelle vgl. jüngst *S.N. Gerson*, Fractional Coins of Judea and Samaria in the Fourth Century BCE: NEA 64 (2001) 106-131.