

Biblica 77 (1996)

## RES BIBLIOGRAPHICAE

Israelite Aniconism in Context<sup>(1)</sup>

In Fortführung früherer Studien<sup>(2)</sup> leistet Tryggve Mettinger in seinem neuesten Buch einen wichtigen Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Bild, Kult und Gottesvorstellung im alten Israel und in der Hebräischen Bibel. Die *Problemstellung* des Buches bewegt sich im Schnittbereich von Kultur- bzw. Religionsgeschichte und Theologie: Arbeiten zur alttestamentlichen Theologie verstehen die Praxis der kultbildlosen YHWH-Verehrung und die biblische Ablehnung von Kultbildern<sup>(3)</sup> (YHWHs oder anderer Gottheiten) in der Regel wie zwei Seiten einer Münze, beide aber als spezifischen Ausdruck der altisraelitischen Gottesvorstellung, und sie verbinden Praxis und Programm meist mit dem sog. Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Noch für H. D. PREUB war "diese bildlose Verehrung JHWHs innerhalb des Alten Vorderen Orients so einmalig wie das Alleinverehrungsgebot JHWHs"<sup>(4)</sup>. Mettingers Studien stehen selbst in dieser Tradition, haben aber auch stetig dazu beigetragen, sie zu problematisieren. Das anzuzeigende Buch wird uns fortan zu erheblichen Differenzierungen zwingen, erarbeitet es doch für den israelitischen 'Anikonismus' einen breit dokumentierten altorientalischen (westsemitischen) Kontext. So viel steht fest: Kultbildlosigkeit wird künftig nicht mehr als *differentia specifica* der altisraelitischen Religion oder des biblischen Glaubens gelten können.

Das Buch hat *drei Teile*: Die Einleitung (Chap. I, 13-38) benennt Problemstellung, Terminologie und Methode; der Hauptteil legt eine breite

<sup>(1)</sup> Tryggve N. D. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (ConBOT 42). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1995, 252 p. 16 × 23. SEK 192,-

<sup>(2)</sup> Als Vorarbeit zum hier angezeigten Buch vgl. T. METTINGER, "Aniconism – a West Semitic context for the Israelite phenomenon?", *Ein Gott allein? Jhwh-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Hrsg. W. DIETRICH – M. A. KLOPFENSTEIN) (OBO 139; Freiburg Schweiz – Göttingen 1994) 159-178; eine knappe Darstellung der Hauptthesen des Buches wird im *Congress Volume Cambridge 1995* (ed. J. A. EMERTON) (VTS; Leiden 1997) erscheinen.

<sup>(3)</sup> Generelle Bilderfeindlichkeit in Israel/Juda kann spätestens seit S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74; Freiburg Schweiz – Göttingen 1987) nicht mehr behauptet werden. Eine Reihe von Arbeiten hat gezeigt, daß das alttestamentliche sog. Bilderverbot als ein Kult- bzw. Götterbildverbot zu verstehen ist und u. a. die Herstellung von YHWH-Kultbildern untersagen will. Vgl. CH. DOHMEN, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (BBB 62; Frankfurt am Main 1987), dazu meine Rez. in *BiOr* 46 (1989) 410-419.

<sup>(4)</sup> *Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln* (Stuttgart 1991) 119.

Dokumentation anikonischer Kulte (v. a. in Verbindung mit Masseben und Betylen) in Mesopotamien und Ägypten (Chap. II, 39-56), bei den Nabatäern (Chap. III, 57-68), den vor- und früh-islamischen Arabern (Chap. IV, 69-79), in der phöniko-punischen Welt (Chap. V, 81-113) und im bronzezeitlichen Syrien und Anatolien (Chap. VI, 115-134) vor; der abschließende Teil fragt nach den Ursprüngen des "israelitischen Anikonismus" (Chap. VII, 135-197). Das letzte Kapitel bietet weit mehr, als sein Titel verspricht, hat allerdings einen etwas hybriden Charakter: Zum einen setzt es die Dokumentation fort und sammelt die archäologischen Zeugnisse für Massebenverehrung in Palästina vom Neolithikum bis in die Eisenzeit. Zum andern spricht eine "Conclusion" das Problem der Entwicklung "from West Semitic Aniconism to Israelite Iconoclasm" an und respondiert damit auf die im ersten Teil formulierten Fragen.

Biblische Texte werden im ersten und im letzten Kapitel gelegentlich genannt, aber nie ausführlicher diskutiert. Mettinger verweist hier auf seine früheren Arbeiten<sup>(5)</sup>, z. B. im Blick auf die Keruben im salomonischen Tempel, die er als eine historische Realität des 10. Jhs. versteht und — wie R. de Vaux<sup>(6)</sup>, O. Keel<sup>(7)</sup> u. a. — als leeren Kerubenthron deutet. Daß er den (literarischen) salomonischen Tempel in einem Atemzug mit dem (archäologisch dokumentierten) Tempel von Arad als "positive evidence" für vorexilischen Anikonismus in Israel (*sic*) beurteilt (16-17), ist eigenartig. Ansonsten stehen archäologische Primärquellen und außerbiblische Texte klar im Vordergrund. Mettingers Buch folgt damit und mit der interessanten Verknüpfung von diachroner Perspektive und Berücksichtigung der Braudel'schen *longue durée* (im Blick auf die palästinischen Befunde) einem neuen Trend religionsgeschichtlicher Forschung und demonstriert dessen Nutzen<sup>(8)</sup>.

Großen Wert legt Mettinger auf *terminologische Präzision* — angesichts der gerade beim Thema Bildlosigkeit/Bilderverbot notorischen Tendenz zu Generalisierungen sicher mit Recht. Dem schwedischen Neutestamentler B. Gerhardsson entlehnt er die begriffliche Unterscheidung von *de facto tradition* und *programmatic tradition*. Auf das Thema des Anikonismus angewandt, führt dies zur wichtigen Differenzierung zwischen einer *de facto tradition*, die keine Kultbilder kennt und den Kultbildtraditionen an-

<sup>(5)</sup> *The dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod theologies* (ConBOT 18; Lund 1982); *In search of God. The meaning and message of the everlasting names* (Philadelphia 1988).

<sup>(6)</sup> "Les chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'ancien Orient", *MUSJ* 37 (1960/61) 91-124 = *Bible et Orient* (Paris 1967) 231-259.

<sup>(7)</sup> *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84/85; Stuttgart 1977) 15-45.

<sup>(8)</sup> Freilich wird bei diesem methodologisch begründeten Vorgehen erst recht zu fragen sein, ob und wie weit sich ein Autor bei seiner Interpretation der archäologischen Befunde nicht doch von biblischen Vorgaben leiten läßt. So kann von "Israelite Iconoclasm" nur reden, wer von den biblischen Texten her kommt, da eindeutige archäologische Zeugnisse dafür vorderhand nicht beizubringen sind. Und eine theologische Frage wie die nach dem Grund des biblischen Ikonoklasmus wird sich ohne Diskussion der Texte schlechterdings nicht beantworten lassen.

derer Gruppen tolerant oder indifferent gegenübersteht, und einer *programmatic tradition*, die (eigene und/oder fremde) Kultbilder ablehnt und in der Praxis zum Ikonoklasmus führen kann. Anikonismus definiert Mettinger als "cults where there is no iconic representation of the deity (anthropomorphic or theriomorphic) serving as the dominant or central cultic symbol" und unterscheidet zwei Grundgestalten: *material aniconism* und *empty space aniconism*. Bei ersterem steht ein anikonisches Objekt, etwa eine Massebe, im Zentrum der kultischen Verehrung. Bei letzterem werden bildliche oder anikonische Gegenstände so konstelliert, daß zwischen oder über ihnen ein leerer Raum entsteht oder Objekte, die gewöhnlich besetzt sind (z.B. ein Thron), auffällig leer bleiben. Die Leere suggeriert dann eine besondere Raumqualität und kann als Einwohnungsort göttlicher Gegenwart verstanden werden (9).

Die *Hauptthesen* des Buches lassen sich knapp und klar resümieren: Der altisraelitische Anikonismus füge sich nahtlos in den Rahmen der westsemitischen Religionsgeschichte ein. Dies gelte für den *empty space aniconism*, den Mettinger in Israel/Juda vor allem durch die Keruben im salomonischen Tempel repräsentiert sieht. Erst recht sei aber im Bereich des *material aniconism* mit der Kontinuität vorisraelitischer und israelitischer Praktiken zu rechnen. Die israelitische Massebenverehrung gehöre in die breite Tradition der Verehrung aufgerichteter heiliger Steine, die im ganzen westsemitischen Raum als typisches *longue durée*-Phänomen bezeugt und — wiewohl auch im Innern von Tempeln durchaus gut belegt (vgl. 31-32!) — für Freilichtheiligtümer (*open-air cultic areas*) charakteristisch sei, an denen Schlachtopfermahlzeiten gefeiert und Blutriten durchgeführt worden sein. In der Bronzezeit kämen Masseben in der Regel in Gruppen vor, in der Eisenzeit dagegen meist allein. Darin spiegle sich vielleicht die Entwicklung von einem polytheistischen zu einem monotheistischen Kult. Beide Gestalten des israelitischen Anikonismus seien als *de facto*-Traditionen zu verstehen, "an inherited convention of religious expression" (195), als solche klar vorexilisch und nicht erst das Resultat der Reflexion deuteronomistischer oder anderer nachexilischer Theologen. Als israelitische *differentia specifica* könne allein die späte Sonderentwicklung einer programmatisch *anti-ikonischen* Haltung beurteilt werden, die zum Kultbildverbot und zum Ikonoklasmus geführt habe. Mettinger glaubt, daß sich Anti-Ikonismus, Ikonophobie und Ikonoklasmus in Israel sozusagen logisch aus der *de facto*-Tradition entwickelt habe. Eine gewisse Analogie dafür will er bei den Nabatäern erkennen (64-68). "Obvious traces of iconoclastic activity ... have been found. These are only explicable on the assumption that there developed a programmatic ideological awareness that took its point of departure in (an) aniconic stance. (...) Precisely the combination of iconoclastic outbursts and a preference for a cult around stelae or betyls is worth noting in this connection" (68). Der Beweis für die These des geneti-

(9) Ganz andere Voraussetzungen legt jüngst B. B. SCHMIDT zugrunde: "The Aniconic Tradition. On Reading Images and Viewing Texts", *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms* (ed. D. V. EDELMAN) (CBET 13; Kampen 1995) 75-105 (zu Mettinger vgl. ebd. 77-78).

schen Zusammenhangs von *de facto*-Anikonismus und programmatischem Ikonoklasmus unterbleibt hier allerdings ebenso wie beim biblischen Material. Eine ähnliche Entwicklung bei den Arabern im Übergang zum Islam ist teilweise durch den biblischen Kultbild- und Masseben-Ikonoklasmus beeinflusst (77-78) und stellt keine unabhängige Analogie dar.

Mettinger ist für die *hervorragende Quellendokumentation* zum Massebenkult im westsemitischen Raum zu danken (10). Seine Studie basiert auf breiter Kenntnis der Quellen, der Primär- und der Sekundärliteratur (11) und bietet gleichzeitig eine leicht lesbare Synthese, die dank einer genau definierten Problemstellung immer bei der Sache bleibt und nie ausufert. Ich wüßte dieser Dokumentation *materialiter* kaum etwas hinzuzufügen (12). Die folgenden kritischen Anmerkungen betreffen zum einen ausgewählte religionsgeschichtliche Einzelprobleme, zum andern Terminologie und Methode. Sie wollen auf Bereiche hinweisen, wo Mettingers Studie m.E. einen erheblichen Problemüberhang hat und Probleme anstößt, die weiterer Diskussion bedürfen (13).

#### 1. Kultbilder, Masseben und das Konzept "aniconism"

Mettingers Studie legt großen Wert auf die Unterscheidung von ikonischem und anikonischem Kult: Ersterem entsprächen in einer phänomenologischen Idealtypik Kultbild bzw.-statue, der Tempel als Haus und die Versorgung der Gottheit ("the care and feeding of the gods" nach A. L. Oppenheim (14), letzterem Masseben und Ascheren, Freilichtheiligtum und gemeinschaftliches Schlachtopfermahl (30).

"One may, of course, raise the question whether the modern, etic distinction between iconic and aniconic does justice to the material" (20). Läßt sich zwischen Kultstatue und Massebe wirklich eine klare Grenze ziehen? Angesichts des "important proviso that our knowledge of the 'theology of images' in the ancient Near East is still very incomplete" (23) (15) ist die Frage kaum ganz generell mit Ja oder Nein zu beantworten. Sicher gibt es Differenzen, die jedoch nicht notwendig mit der unterschiedlichen

(10) Manche Abbildungen (2.5, 3.3-4, 5.4, 5.8-11) wären allerdings verbesserungsfähig und lassen keinerlei Details erkennen.

(11) Daß eine derart breit angelegte Untersuchung auch einmal der Sekundärliteratur in die Falle laufen kann, ist unvermeidlich. Dies geschieht hier etwa, wenn Mettinger die von W. MAYER praktisch *e silentio* argumentierende These von der Kultbildlosigkeit des Gottes Assur ("Assur – der Gott, seine Stadt und sein Reich", *MARG* 9 [1994] 227-238) übernimmt, obwohl assyrische Bilder und Texte klar auf die Existenz eines Kultbildes weisen.

(12) Vgl. nun W. ZWICKEL, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (FAT 10; Tübingen 1994).

(13) Vgl. bereits O. LORETZ, "Semitischer Anikonismus und biblisches Bilder- verbot", *UF* 26 (1994; ersh. 1995) 209-223.

(14) *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization* (revised ed. completed by E. REINER) (Chicago 1977) 183-198.

(15) Eine Heidelberger Dissertation von Angelika BERLEJUNG, die 1997 in der Reihe *OBO* erscheinen soll, wird hier Klärungen bringen. Vgl. bereits dies., "Der Handwerker als Theologe: Zur Mentalitäts- und Traditionsgeschichte eines altorientalischen und alttestamentlichen Berufstands", *VT* 46 (1996) 145-168.

Gestalt des Objekts der Verehrung zusammenhängen müssen: Eine Massebe kann mit Blut bestrichen werden; Zeugnisse dafür, daß solches auch mit einer Kultstatue gemacht werden konnte, sind mir nicht bekannt (um eine Statue mit Leben zu erfüllen, kannte der Alte Orient andere Riten). Andererseits kann Jakob aber eine Massebe salben (Gen 28,18), d.h. mit einem Ritus ehren, der seinen Ursprung in der Pflege von Kultstatuen haben dürfte, was zeigt, daß eine Massebe u.U. wie eine Kultstatue behandelt werden konnte. Neben den Differenzen gibt es also auch Gemeinsamkeiten.

Texte und archäologische Befunde zeigen, daß die Grenze zwischen Kultstatue, Stele und Massebe offenbar weder randscharf noch absolut dicht war. Die Befunde sind wie so oft komplexer als die Idealtypik: Vor dem mittelbronzezeitlichen Heiligtum von Tel Kittan stand in der Mitte einer Reihe von anikonischen Masseben eine grob skulptierte, die offensichtlich eine Göttin darstellen soll (182-183): Die Reihe beweist, daß der Übergang von der anikonischen zur ikonischen Repräsentation schon im frühen 2. Jt. fließend sein konnte. Im spätbronzezeitlichen Stelenheiligtum 6136 von Hazor (179-181) fanden sich neben Masseben eine skulptierte Stele (Mondsymbold und erhobene Arme) und eine Sitzstatue, ohne daß eine prinzipielle oder eine funktionale Differenz zwischen den anikonischen und den ikonischen Repräsentationen erkennbar wäre. Im Heiligtum von 'En Ḥaṣeva aus dem 7.(?)-6. Jh. stand neben einer großen Zahl von anthropomorphen Tonfiguren (die Verehrerinnen und Verehrer darstellen dürften) und anikonischen Masseben auch eine sorgfältig behauene Stele, die eine minimale ikonische Bearbeitung zeigt (<sup>16</sup>).

Texte dokumentieren überdies für verschiedene Orte und Zeiten ein unproblematisches *Nebeneinander* von Kultbildern und Masseben: In Mari koexistierten ikonische und anikonische, auf *sikkānu*-Steine ausgegerichtete Kulte (116) (<sup>17</sup>), und Ähnliches scheint für Qatna zu gelten (120). Im *zuku*-Ritual von Emar wurden Götterbilder und Masseben miteinander herumgetragen (vgl. 120-122), und man hat hier durchaus den Eindruck, die Masseben hätten gleiche Funktion und Bedeutung wie die Götterbilder, würden (etwas überspitzt formuliert) *als solche* verstanden (<sup>18</sup>). Für die Nabatäer konstatiert Mettinger "a tension between anthropomorphic and aniconic representations" (58), und im Semeion von Hierapolis befand sich noch im 3. Jh. u. Z. "an aniconic representation of the main deity of the city who is also depicted in anthropomorphic form in the same *adyton*" (110).

(<sup>16</sup>) R. COHEN – Y. YISRAEL, *On the Road to Edom. Discoveries from 'En Ḥaṣeva* (The Israel Museum, Catalogue no. 370; Jerusalem 1995) 28 und 28 (hebr. Teil).

(<sup>17</sup>) Daß eine *sikkānu*-Stele notwendigerweise anikonisch sein mußte, ist m.W. nicht erwiesen.

(<sup>18</sup>) Ein berühmter Stammos im Museo Archeologico Nazionale di Napoli, der ca. 420-410 v.u.Z. datiert wird (*LIMC* 3 [1986] 426 Nr. 33 mit Taf. 298), zeigt sehr schön, wie ein anikonischer steinerner 'Kultpfahl' des Dionysos durch Behängen mit einem Kleid und Aufsetzen einer Maske zum Kultbild unfunktionierte werden konnte. Vgl. dazu C. GASPARRI, "Dionysos", *LIMC* 3 (1986) 420-514, bes. 424-427 mit Taf. 298-300 Nr. 36-43; zur Sache J.-L. DURAND – F. FRONTISI-DUCROUX, "Idoles, figures, images: autour de Dionysos", *RArch* (1982) 81-108.

Primärquellen verschiedenster Perioden dokumentieren also die Möglichkeit eines fließenden Übergangs bzw. eines unproblematischen Nebeneinanders von ikonischen, teilweise ikonischen und anikonischen Kultempfängern, von Massebe, behauenen Stein und Kultstatue im westsemitischen Raum. Mettinger weiß um dieses Nebeneinander und dokumentiert es auch sorgfältig in seiner Befundpräsentation, will es jedoch als "fusion of a West Semitic plainstone tradition with the artistic traditions of Mesopotamia and Egypt with their anthropomorphic depictions" erklären (128). Das Nebeneinander wird genetisch dissoziiert, weil es der "overall impression", die westsemitischen Kulte der Bronzezeit seien "generally aniconic" gewesen (195), widerspricht. Aber die idealtypische Dichotomie suggeriert eine essentielle Differenz von westsemitischen Kulturen und solchen der beiden umliegenden 'Hochkulturen', die so von den Quellen nicht getragen wird.

Überhaupt impliziert der Begriff "aniconism" *als solcher* einen Gegensatz, der in seiner Schärfe den Primärquellenbefunden des öfteren nicht adäquat ist. Mettinger gibt zu (20), daß Begriff und Gegensatz in der alttestamentlichen Bilderpolemik wurzeln. Damit dürfte kaum der beste Ausgangspunkt für eine religionsgeschichtliche Interpretation der altorientalischen Primärbefunde gewählt sein. Mettinger wird nicht müde zu betonen, daß die westsemitische Massebenverehrung als *de facto*-Tradition zu verstehen sei, die der Kultbildverehrung gegenüber weitgehend indifferent oder tolerant gewesen sei. Trifft dies zu (und die genannten Primärquellenbefunde weisen m.E. eindeutig in diese Richtung), dann scheint der Begriff "Anikonismus", der ja rein morphologisch eine explizite Negation beinhaltet, nicht sehr geeignet zu sein, um diese *de facto*-Tradition zu qualifizieren. Daß eine Massebe ein dezidiert anikonisches Kultsymbol darstelle, dürfte frühestens für jene Theologen bedeutsam geworden sein, die Kultbilder für verwerflich erklärten, Masseben dagegen für erlaubt hielten.

Sicher: "At some point in the procedure ... it is necessary to establish a grid system of etic categories that embraces the entire landscape being mapped" (20), und so hat das Adjektiv *aniconic* als deskriptiv-analytische Kategorie auch bei der Diskussion von Masseben durchaus seine Berechtigung. Mettinger stellt aber mit der Leitkategorie *aniconism* die Weichen ganz zu Beginn, noch vor der Befundaufnahme und -diskussion. Die Konsequenz davon ist, daß Kultbild und Massebe, Bilderkult und Massebenverehrung *a priori* in einen essentiellen Antagonismus gezwängt, die Kultbilder und das Problem ihres Verhältnisses zu den Masseben sozusagen *per definitionem* ausgeblendet werden. Auf dieser Grundlage ist es kaum möglich, die gemeinsamen und die unterschiedlichen Bedeutungen, Funktionen und Leistungen von Kultbildverehrung und 'Anikonismus' zu erheben.

## 2. Die Midianiter und die bildlosen Ursprünge des YHWH-Kults

Im Zusammenhang der Frage nach der Herkunft des altisraelitischen Massebenkultes stellt Mettinger die These auf, der YHWH-Kult sei wohl von seinen Anfängen an anikonisch gewesen. Er begründet dies zum einen mit dem Hinweis auf die überaus zahlreichen *maṣṣebot sites*, die im Sinai und im Negev seit dem 11. Jahrtausend und bis zu Zeiten nabatäischer Präsenz

Sprachgeschichtliche  
Begriffe sind die  
logie, s. hierzu  
19/24/5.

bezeugt seien<sup>(19)</sup>, zum andern mit der Überlegung, gerade diese Region und Nordwestarabien seien die Heimat der Schasu-Gruppen bzw. Midianiter/Keniter. Diese aber hätten im Übergang von der Spätbronze- zur frühen Eisenzeit die Verehrung des Gottes YHWH nach Palästina gebracht und ihren Gott somit wohl im Rahmen eines anikonischen Massebenkultes verehrt (168-174). Besonderes Gewicht tragen bei der Begründung die Masseben von Timna (Süd), die zeigen, daß die 'Midianiter' tatsächlich Massebenkulte pflegten.

Mettingers These operiert — so plausibel sie zunächst erscheinen mag — mit einer so großen Zahl von Unbekannten, daß sie von vorneherein als ganz spekulativ zu beurteilen ist. Die *connective evidence* fehlt, und es ist deshalb voreilig, aus den 'midianitischen' Masseben in Timna Schlüsse für den frühen (Schasu-)Jahwismus ziehen zu wollen. Die These nimmt zwar vordergründig bei den archäologischen Befunden ihren Ausgang, bürdet ihnen jedoch die Last von sachfernen Hypothesen auf, die die Befunde selbst überfordert. Im Hintergrund scheint das (theologische) Interesse leitend zu sein, die Bildlosigkeit der YHWH-Verehrung seit ihren Ursprüngen nachweisen zu können: Gelänge dies, so wäre Bildlosigkeit zwar keine *differentia specifica* der YHWH-Verehrung mehr, gehörte jedoch zu deren ursprünglicher *essentia*<sup>(20)</sup>.

Nun ist das Neben- und Ineinander von 'midianitischer' Massebenverehrung und ägyptischem Heiligtum in Timna (Süd) kultursoziologisch in der Tat bemerkenswert, weil es ein Modell der *Kohabitation zweier de facto*-Traditionen unterschiedlicher Ethnien darstellt. Aber Mettingers Befunderhebung ist problematisch: Sie konzentriert sich in bezug auf den midianitischen Kult ganz auf die Masseben und übersieht, daß im Heiligtum von Timna auch zwei anthropomorphe Götterfiguren aus Bronze gefunden worden sind<sup>(21)</sup>. Die qualitativ bessere zweite, die einen ithyphallischen Gott darstellt, scheint am Ort selbst hergestellt worden zu sein, da sich zwischen

<sup>(19)</sup> Hier steht Mettinger in engem Gespräch mit Uzi AVNER und dessen Forschungen, vgl. "Mazzebot sites in the Negev and Sinai and their significance", *Biblical Archaeology Today*, 1990 (ed. A. BIRAN – J. AVIRAM) (Jerusalem 1993) 166-181.

<sup>(20)</sup> Es ist von hier ein kleiner Schritt zu der schlechterdings absurden Hypothese J. G. TAYLORS ("The Two Earliest Known Representations [*sic*] of Yahweh", *Ascribe to the Lord. Biblical and Others Studies in Memory of P. C. Craigie* [ed. L. ESLINGER – J. G. TAYLOR] [JSOTSS 67; Sheffield 1988] 557-566; id., *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* [JSOTSS 111; Sheffield 1993] bes. 29-30), eine Aussparung auf dem bekannteren der beiden Kultständer von Ta'anach sei als Darstellung(!) des unsichtbaren(!) Jahwe zu interpretieren — eine These, von der Mettinger (164-165) sich leider nicht klar genug distanzieren. Zur Kritik vgl. O. KEEL – CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottesymbole* (QD 134; Freiburg i.Br. 1992, 1997) § 98. Der Kultständer ist in einer Diskussion des 'israelitischen' Anikonismus ganz einfach fehl am Platz. Daß es zu derartigen Thesen überhaupt kommen kann, obwohl die Primärquellen sie in keiner Weise fordern, liegt an dem nur schwer zu unterlaufenden Druck, mit dem biblische Konzepte (in diesem Fall die Unsichtbarkeit YHWHs), die im Unterschied zu den Primärquellen von der Dignität kanonischer Normativität zehren, immer wieder unsere Wahrnehmung und Interpretation der archäologischen Befunde determinieren.

<sup>(21)</sup> B. ROTHENBERG u.a., *The Egyptian Mining Temple at Timna* (London 1988) 147, Met.Cat. No. 1 (mit Col. Pl. 29 und Fig. 53:1) und Met.Cat. No. 2 (mit Pl. 126:6 und Fig. 126:1-2).

den Beinen noch Reste des Gußmodells erhalten hatten. Die ganz unägyptische Erscheinung beider Figuren zeigt, daß sie nicht den ägyptischen Expeditionen, sondern den 'Midianitern' zuzuweisen sind und mit deren Nutzung des Tempels zusammenhängen. Ist jedoch "gewiß, daß die Midianiter Götterbilder kannten"<sup>(22)</sup>, dann können die Masseben von Timna nicht mehr als Beleg für die grundsätzliche Bildlosigkeit des midianitischen Kultes gelten und fällt das Kartenhaus der bildlosen Ursprünge der YHWH-Verehrung in sich zusammen.

### 3. Kultbildlose YHWH-Verehrung in vorexilischer Zeit?

Eine ganze Reihe von biblischen Texten steht bekanntlich in Spannung zur These eines bildlosen YHWH-Kultes. Mettinger kennt sowohl diese Texte als auch die archäologischen, ikonographischen und inschriftlichen Belege für Kultstatuen und andere therio- oder anthropomorphe Darstellungen von Gottheiten aus dem eisenzeitlichen Palästina<sup>(23)</sup>. Er will sie jedoch nicht eigens diskutieren, weil der Anikonismus sein Thema ist (136), tendiert allerdings dazu, sie wenn möglich im Sinne des *empty-space aniconism* zu deuten: Die Stierbilder oder die Keruben signalisieren die Präsenz des *unsichtbaren* YHWH. Da Mettinger der biblischen Darstellung folgend annimmt, beide Repräsentationsgestalten seien ins 10. Jh. zu datieren, kann er so neben dem originär-jahwistischen Massebenkult (*material aniconism*) einen gleichfalls anikonischen YHWHkult auf der Ebene des offiziellen Staatskults seit der frühen Königszeit postulieren. "That official religion was basically aniconic is agreed on by a number of scholars" (136), "the suggestion that there was an image of YHWH in Solomon's temple seems out of the question" (16).

Ich habe diesen Konsens selber geteilt<sup>(24)</sup>. Er kann heute nicht mehr einfach vorausgesetzt werden. O. Loretz, H. Niehr u.a. verstehen das biblische Verbot eines YHWH-Kultbildes, Einrichtungen wie die Schaubrote und Wendungen wie "YHWHs Angesicht aufsuchen" als deutliche Indizien dafür, daß es auch im Jerusalemer Tempel eine Kultstatue YHWHs gegeben haben müsse. Argumente *e contrario* und *per analogiam* mögen einem nicht immer ganz geheuer sein, sie sind in Ermangelung positiver, historisch verlässlicher Indizien zumindest diskutabel. Gegenüber der nachgerade traditionellen Annahme eines Kerubenthrons seit der Zeit Salomos sei nur daran erinnert, daß es in der phönizischen Ikonographie (vgl. Mettinger 100-103 und 113) vor der EZ II C keine Belege für *leere* Kerubenthronen gibt. Wenn die Keruben des 'salomonischen' Tempels als leerer Kerubenthron phönizischer Inspiration zu deuten sind (139 u.ö.), wofür sicher manches spricht, haben sie angesichts des sidonischen Vergleichsmaterials in der EZ II C

<sup>(22)</sup> E. A. KNAUF, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK.AT 29; Stuttgart 1994) 256.

<sup>(23)</sup> Vgl. CH. UEHLINGER, "Eine anthropomorphe Kultstatue des Gottes von Dan?", *BN* 72 (1994) 85-100, wo ich auch meine eigene These, im Israel der EZ II A seien anthropomorphe Götterbilder "offensichtlich nicht mehr hergestellt worden" (so noch in KEEL – UEHLINGER, *Göttinnen*, § 82), als zu pauschal bezeichnet und entsprechend relativiert habe.

<sup>(24)</sup> Vgl. KEEL – UEHLINGER, *Göttinnen*, § 104.

(oder als literarische Schöpfungen der nachexilischen Zeit) einen mindestens so plausiblen Ort wie im 10. Jh. Die auf der funktionalen Äquivalenz von leerem Kerubenthron und Thron, auf dem Stelen stehen, basierende Gleichung "stelae equal empty space" (106) ist vor der persischen Zeit kaum denkbar — davon ganz abgesehen, daß die letztgenannte Hypothese an sich unnötig ist und jeglicher Plausibilität entbehrt.

Was die Situation im Nordreich betrifft<sup>(25)</sup>, so ist die These vom Stierbild als dem Podesttier für den unsichtbaren YHWH durchaus problematisch und jedenfalls von den biblischen Texten selber (1 Kön 12; Ex 32; Hos) nicht gedeckt. Neue Aufmerksamkeit wird heute auch dem Hinweis Sargons II. im Nimrud-Prisma zuteil, er habe bei der Eroberung von Samaria "die Gottheiten, auf die sie vertrauten, als Beute gezählt"<sup>(26)</sup>. Mettingers Bemerkung "The wording ... is formulaic" (136, vgl. 194-195; so auch 84 im Blick auf Tyrus) ist zwar zuzustimmen, aber eine geprägte Wendung ist kein Grund, die Faktizität der Deportation von samaritanischen Kultstatuen zu bezweifeln. Die assyrischen Eroberungsberichte nennen diese Praxis nämlich nicht generell, sondern nur dort, wo Derartiges in der Tat stattgefunden haben dürfte. So bleibt in der Frage nach der Existenz von Kultbildern im vorexilischen Jahwismus durchaus noch eine erhebliche Marge der Unsicherheit, die näherer Erforschung bedarf.

#### 4. De facto-Anikonismus und biblisches Bilderverbot

Mettinger versteht den israelitischen *material aniconism* mit Recht als Teil der nordwestsemitischen *longue durée*-Tradition der Massebenverehrung, und diese Hauptthese seines Buches wird angesichts seiner eindrücklichen Dokumentation niemand mehr bezweifeln wollen. Sein Versuch, andere Phänomene wie den leeren Kerubenthron oder das biblische Kultbilderverbot auf der gleichen Linie als Teil ein und desselben "Israelite aniconism" zu verstehen und für diesen eine lineare Entwicklung von logischer Konsequenz vom *de facto aniconism* zum *programmatische aniconism* zu postulieren, führt dagegen m.E. ins Leere. "Der Test seiner These am biblischen Material unterbleibt. Wir warten vergebens auf einen detaillierten Nachweis des postulierten Übergangs vom materiellen Anikonismus der Masseben zum programmatischen Anikonismus des Bilderverbotes"<sup>(27)</sup>. Wie sollte von einem, wie Mettinger zu Recht immer wieder betont, gegenüber Kultbildern grundsätzlich toleranten *de facto aniconism* ein direkter Weg zum biblischen Kultbilderverbot führen, erst recht zum biblischen Ikonoklasmus, der in seiner letzten Konsequenz ja auch die Zerstörung von Masseben und Ascheren — also anikonischer Kultobjekte — forderte (Ex 23,24; 34,13; Dtn 7,5; 12,3)?

Wer eine Erklärung für das biblische Kultbilderverbot sucht, erst recht, wo es sich dezidiert um ein YHWH-Kultbilderverbot handelt, wird die Ebene der

<sup>(25)</sup> Nur am Rande sei bemerkt, daß Mettingers Untersuchung m.E. zu wenig zwischen Israel/*bīt-Humrī* und Juda/*bīt-Daud* differenziert und mit seiner gesamtisraelitischen Perspektive wiederum biblischen Vorgaben folgt.

<sup>(26)</sup> Vgl. zuletzt B. BECKING, *The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study* (SHANE 2; Leiden 1992) 28-31.

<sup>(27)</sup> LORETZ, "Semitischer Anikonismus", 214-215.

*longue durée* verlassen und auf der des *temps conjoncturel* weitersuchen müssen. Die palästinische Ikonographie der EZ II tendiert in mancherlei Hinsicht zu einer (u.U. gattungsgebundenen) Relativierung anthropomorpher Gottesrepräsentation (Sonnensymbolik, Mondsichelstandarte und andere syrisch-mesopotamische Kultsymbole; vgl. Mettinger 194). Biblische Texte weisen auf eine zunehmende Problematisierung theriomorpher Repräsentationen in gewissen Oberschichtskreisen der israelitisch-judäischen Gesellschaft (Stierbilder bei Hosea, Nehustan zur Zeit Hiskijas). Ich sehe keinen Grund für die Annahme, diese Tendenzen stünden mit der Präferenz für anikonische genetischen Massebenverehrung (Mettingers *de facto aniconism*) in irgendeinem Zusammenhang.

Richtig ist allerdings, daß das alttestamentliche Kultbildverbot zunächst restriktiv auf Kultbilder aus Gold und Silber beschränkt war (Ex 20,3-6.22-26; Lev 19,4; Dtn 5,7-10; 27,15) und die einschlägigen Texte mit Masseben noch kein Problem haben, YHWH also durchaus traditionell bei Masseben verehrt wurde. Dafür aber, daß die alte Möglichkeit nicht-anthropomorphen YHWH-Kults zu einem dezidiert *anti-ikonischen Programm* umschlagen konnte, das sich in letzter Radikalität selbst gegen die eigene Tradition der YHWH-Verehrung bei Masseben richten sollte, bedurfte es m.E. anderer Anstöße: Vielleicht des Verlustes der zentralen Kultsymbole des vorexilischen Jerusalemer Tempels<sup>(28)</sup> (Sach 4\* konzentriert sich in frühpersischer Zeit bemerkenswerterweise ganz auf den Leuchter); vermutlich des Umstands, daß die nachexilische 'Restauration' wesentlich von der Gola getragen wurde, die mittlerweile ihre eigene Distanzierung vom (babylonischen) Bilderkult geleistet hatte und weder die Notwendigkeit sah noch vielleicht die Möglichkeit dazu hatte, in 'ihrem' Tempel ein legitimes YHWH-Bild einzurichten; sicher der Notwendigkeit, den neuen Tempel und die 'Bürger-Tempel-Gemeinde' in Auseinandersetzung mit der im Land verbliebenen jahwistischen Bevölkerung und in Absetzung von deren traditionellen Kultorten und -formen (Lokalheiligtümer mit Masseben und Ascheren, Ahnenkult) zu konsolidieren. Dtr Texte lehnen die durchaus traditionellen Masseben und Ascheren als 'kanaanäisches' Kultinventar ab (Dtn 16,22 u.ö.) und fordern zu ihrer Zerstörung auf (Dtn 7,5; 12,3; Ex 23,24). Ex 34,12-17 verknüpft die ikonoklastische Linie und das Kultbildverbot. Lev 26,1 (vgl. Mi 5,12) wird schließlich Masseben, aber auch "behauene Steine" ganz unter das Kultbildverbot subsumieren<sup>(29)</sup>. All diese Texte demonstrieren, daß bis zur effektiven Durchsetzung des YHWH-Kultbildverbots<sup>(30)</sup> in Juda ein langer Weg zu gehen blieb<sup>(31)</sup>.

Biblisches Institut  
Universität Freiburg – Miséricorde  
CH-1700 Freiburg Schweiz

Christoph UEHLINGER

<sup>(28)</sup> In diese Richtung tendiert — freilich ohne positive Evidenz — die Erklärung von SCHMIDT, "The Aniconic Tradition", 104.

<sup>(29)</sup> Die Annahme liegt nahe, daß die Wendung 'eben maskit' (vgl. Num 33,52) sich auf geringfügig skulptierte Objekte wie die oben genannte Stele von 'En Haseva bezieht.

<sup>(30)</sup> Vgl. dazu D.V. EDELMAN, "Tracking Observance of the Aniconic Tradition Through Numismatics", *The Triumph*, 185-225.

<sup>(31)</sup> For a response to this review see T. METTINGER "Israelite Aniconism", *The Image and the Book* (ed. K. van der TOORN) (forthcoming, Kampen).