

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Bilderverbot (AT)

Michaela Bauks

erstellt: Januar 2007 ; letzte Änderung: April 2017

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15357/>



DEUTSCHE  
BIBEL  
GESELLSCHAFT

# Bilderverbot (AT)

Michaela Bauks

Entgegen der verbreiteten Annahme, dass das Bilderverbot einen alten Grundpfeiler alttestamentlicher Theologie bildet und seit Beginn der religiösen Geschichte Israels belegbar ist, soll die späte Entstehung der Konzeption hervorgehoben werden. So zeigt der Titel eines Buchs von S. Schroer (1987) zu Recht an: In Israel gab es Bilder. Und diese Bilder bezogen sich eindeutig auf religiöse Inhalte und dienten dazu, den Gott Israels, JHWH, bildhaft präsent zu machen. Das bedeutet, dass das Bilderverbot das Resultat einer längeren Geschichte ist (→ [Götterbilder](#); → [Stierbilder](#)).

## 1. Götterbilder im Alten Orient



Abb. 1 Schreitender Wettergott mit Axt und Keule, rechts im Bild (Rollsiegel aus Megiddo; Mittlere Bronzezeit; [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)).

Grundsätzlich waren die Panthea der orientalischen Kulturen voll mit Göttern und Götterbildern, deren Verehrung häufig regional und manchmal auch zeitlich determiniert war. Zur Götterverehrung gehörte die bildliche Darstellung und die am menschlichen Leben orientierte Behandlung der Statuen in den Tempeln (Bekleidung; Ernährung; Prozessionen und Götterreisen). Die bildliche Darstellung von Göttinnen und Göttern ist also ein Grundelement altorientalischer Religion. Formal lassen sich mit Chr. Uehlinger (1991, 871ff.) zwei Darstellungsformen

unterscheiden: Rundplastik und Flachbild. Im Blick auf die Darstellung kann man zwischen menschen-, tier- und mischgestaltigen Wesen differenzieren. Es kann sich um Einzeldarstellungen oder Bildkompositionen handeln. Nach der Funktion kann man von Götterbildern oder von Kultbildern sprechen. Ein Kultbild ist funktional festgelegt: Es dient dem kultischen Gebrauch in Tempeln und Heiligtümern oder auf Prozessionen. Andere Götterbilder haben Schutz bzw. Segen spendenden Charakter. Sie präsentieren die Gottheit in Form von Amuletten, kleinen Statuetten oder als Terafim (→ [Hausgott](#)), die den Menschen von der Geburt bis ins Grab begleiten können.

Die Götterstatue war keinesfalls ein unbelebter Gegenstand (zur

Götterbildherstellung und Belebung der Statue s. ausführlich Berlejung, 1998). Sie „war die Inkarnation des Gottes; alle Kulthandlungen waren auf das Kultbild hin ausgerichtet: Vor ihm wurden die Opfer dargebracht, anlässlich bestimmter Zeremonien wurden die Götterbilder in feierlicher Prozession aus dem Tempel geführt ...“ (Renger, 1980-1983, 313).

Zwar können die Götter anthropomorph oder theriomorph dargestellt werden, aber es geht in der Bildhaftigkeit keinesfalls darum, ihr Aussehen zum Ausdruck zu bringen, sondern ihr Numen und ihre Wirkmächtigkeit (s. schon Herodot, II, 46 zur ägyptischen Götterwelt

[Text gr. und lat. Autoren](#)). So steht der Löwe für Stärke und Macht, er ist Herr über Leben und Tod. Stier und Schlange stehen für Fruchtbarkeit, die Schlange auch für Weisheit. „Das Götterbild markiert als Gottesleib und Erscheinungsform den Ort göttlicher Realpräsenz“ (Uehlinger, 1991, 872). Eine materiale Identität von Gott und Bild ist also keineswegs gegeben. Dennoch ist der Raub eines Götterbildes aus dem Tempel ein Sakrileg. Eine Statue kann nicht einfach ersetzt werden und ihr Verlust birgt große Gefahren (dazu z.B. Schenker, 2001).



Abb. 2 Thronender jugendlicher Gott (Tempel in Megiddo; Späte Bronzezeit).

Die Art der Darstellung ist in der Regel stilisiert und lässt es zu, Götter in Gruppen einzuordnen: So gibt es in den verschiedenen Kulturen des Alten Orients Wettergötter mit sehr unterschiedlichen Namen, wie z.B. → [Adad](#), → [Teschub](#), → [Baal](#) oder auch → [JHWH](#), die allesamt im Kontext bestimmter meteorologischer Erscheinungen wie Sturm oder Gewitter erwähnt und stiergestaltig dargestellt werden können (→ [Wettergott](#)). In der figuralen Darstellung sind sie zumeist schreitend, mit einer Kampfaxt oder Keule in der Hand oder aber mit Blitzbündeln abgebildet.

Eine andere Gruppe bilden die eher residierenden Nationalgötter wie → [Milkom](#), → [Kemosch](#), Qos oder wiederum JHWH, die eher thronend und ruhend dargestellt werden. Eine dritte wichtige Gruppe bilden die → [Muttergöttinnen](#).

Man identifiziert die Götter also nicht vorrangig

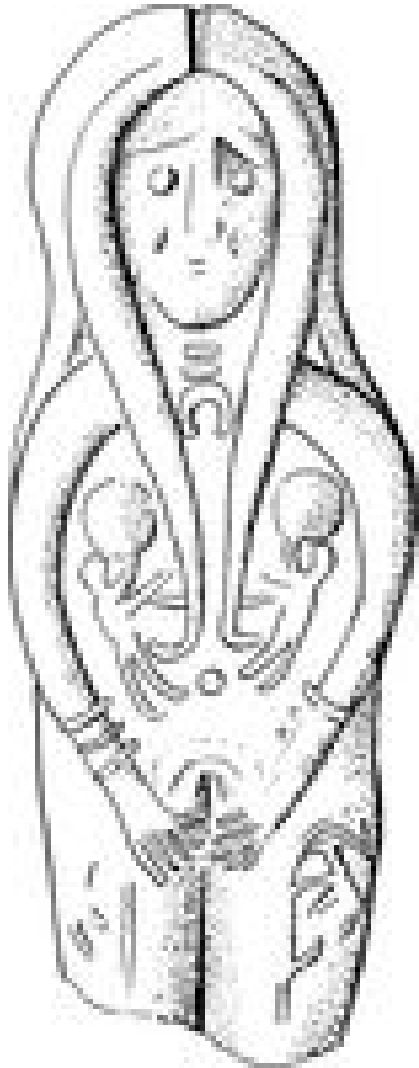


Abb. 3 Muttergöttin (Revadim; Späte Bronzezeit).

durch (zumal meist fehlende) Bildinschriften, sondern anhand ihrer Attribute (Waffen, Tiere) und Erscheinungsformen (Kleidung, Thronen, Kämpfen, Segnen, Phänotyp des jugendlichen oder alten Gottes).

## 2. Hebräische Begriffe für Gottesbilder

**לִפְסֵל** *pæsæl* „Kultbild“. Das Wort *pæsæl* „Kultbild“ (< *psl* „behauen / schnitzen“) diente ursprünglich der Beschreibung eines geschnitzten Bildes, eines behauenen Steinbildes oder eines Gussbildes. Man könnte sagen, es handelt sich um ein Objekt plastischer Kunst, das immer in den kultischen Bereich gehört (Dohmen, 1987, 47ff). Profane Bilder werden als *šælæm* bezeichnet (→ [Gottebenbildlichkeit](#), [Gen 1,26-27](#) neben *dəmût*).

So findet sich in dem Lasterkatalog des Königs → [Manasse](#) ([2Kön 21,7](#)) die Erwähnung eines → [Ascherabildes](#), das dieser König zu JHWH in den Tempel stellte. [Dtn 7,25](#) sieht vor, dass „die Bilder ihrer Götter mit Feuer verbrannt werden und nicht begehrt werden soll das Silber oder Gold, das daran ist“, denn es sei dem Herrn Israels ein Greuel. Die Polemik richtet sich – wie in [Jes 44](#) – stets gegen die Herstellung *und* die Verehrung solcher Kultbilder.

**מַסֶּכֶה** *massekḥāh* „Gussbild“. Nun muss aber schon hier darauf hingewiesen werden, dass die Kultbilder im alten Israel zumeist gar keine plastischen, konkreten Darstellungen waren, sondern, wie im Falle der Aschera, ein natürlich belassener Holzpfahl, der weder figürlich gearbeitet noch bemalt war und die Stilisierung eines Baumes darstellte. Die figürlichen Darstellungen bezogen sich fast immer auf nicht-israelitische Götter (also Fremdgötter) und wurden durch ein zweites hebräisches Wort näher bezeichnet. Das in diesem Kontext geläufige Nomen *massekḥāh* von *nsk* „gießen“ verweist auf ein Gussbild, d.h. ein gegossenes Götterbild (s. [Jes 40,19](#); [Jes 44,10](#)), und dient in [Ex 32,4.8](#) (vgl. [Dtn 9,12](#); [2Kön 17,16](#); [Hos 13,2](#)) auch der Bezeichnung des → [Goldenen Kalbs](#).

**Weitere Begriffe.** Daneben finden sich noch zwei Begriffe: *tavnîṯ* „Gestalt / Abbild / Nachbildung / Bauplan“, ein Begriff, der besonders bei → [Ezechiel](#) belegt

ist, und *temûnāh* ([Num 12,8](#)), der häufig neben *pæsæl* verwendet wird. (→ [Götterbild](#), [Götterpolemik](#))

### 3. Gab es ein Bild JHWHs?

Hat es denn zu irgendeinem Zeitpunkt ein Götter- oder Kultbild von JHWH gegeben, das wie in allen anderen altorientalischen Kulturen einen Tempel bewohnte, von Zeit zu Zeit auf → [Prozessionen](#) der Gemeinde präsentiert wurde und eventuell in den assyrischen Kriegswirren des 8. Jh.s oder später verloren gegangen ist?

#### 3.1. Das Stierbild in Bethel

In → [Bethel](#) war ein → [Stierbild](#) schon in vorstaatlicher Zeit im JHWH-Kult verankert. Der hebräische Begriff *egæl* bezieht sich im Alten Testament in 19 von 45 Belegen auf dieses Kultbild (vgl. dazu Dohmen, 1987, 152; Koenen, 2003, 128f.132). Besonders das Hoseabuch lässt seine positive Aufnahme noch erkennen, indem sich der Autor ohne jegliche Fremdgottpolemik zwar von JHWH als → [Stier](#) distanziert, aber erst einmal nur die politisch konnotierte Dimension angreift. Ursprünglich ist in Bethel (= „Haus des El“) ein Stierkult beheimatet gewesen, der im Laufe der Geschichte auf JHWH übergegangen ist. Es ist nicht auszuschließen, dass es letztlich → [Jerobeam I.](#) – und nicht etwa der Patriarch Jakob (Gen 28) – war, der den Stierkult erst auf JHWH appliziert hat, und zwar aus der Not heraus, einen neuen Staatskult schaffen zu müssen ([1Kön 12,20-30](#)). Es wird diskutiert, ob das Stierbild die ältere → [Mazzebe](#) verdrängt hat (so Mettinger, 1997, 192.203) oder umgekehrt das Stierbild durch eine (bildlose) Mazzebe ersetzt wurde, was auf eine theologische Korrektur des Gründungsmythos des Nordreichs hinweisen könnte (so Dohmen, 1987, 152f ), oder Mazzebe und Stierbild nebeneinander in Bethel gestanden haben, die Stele im Vorhof, der Stier im Allerheiligsten (→ [Arad](#); vgl. Koenen, 2003, 133-135), wobei das Stierbild die ältere Tradition darstellt und in die Zeit vor Jerobeam zurückführt (Koenen, 2003, 99f.). Dieser hätte sie dann von El bzw. Baal herkommend auf JHWH übertragen. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass der Stier nicht als Postamenttier, auf dem eine JHWH-Statue thronte, fungierte, sondern die Präsenz der Gottheit in Form eines theriomorphen Kultbildes darstellte (dazu auch Niehr, 2003, 231). So fehlt z.B. ein Epitheton wie „JHWH, der Stierthroner“ in Analogie zu dem überlieferten Epitheton „JHWH, der Kerubenthroner“ (Koenen, 2003, 108).

#### 3.2. Ein JHWH-Bild in Samaria?

Einige Exegeten kombinierten ein Wandrelief aus dem Palast → [Tiglat-Pileasers III.](#) mit dem Nimrudprisma, das den Fall → [Samaris](#) unter → [Sargon II.](#) kommentiert: „die Götter, auf die

sie vertrauten, zählte ich zur Beute“ (Kol. IV, 25-41; vgl. Uehlinger, 1998, 744-771). Man hat die Inschrift als historisches Zeugnis verstanden und in ihr ein klares Indiz dafür gesehen, dass altorientalische Gegebenheiten, wie sie das Palastrelief illustriert, auf Israel und Juda zu übertragen sind und somit auch für die israelitischen und judäischen Heiligtümer Kultbilder JHWHs und anderer Gottheiten vorausgesetzt werden müssen (dazu ausführlich Niehr, 2003; Köckert, 2009, 380ff.). Zudem ist z.B. die Formulierung „JHWH von Samaria und seine Aschera“ (Inschrift von *Kuntillet 'Ağrūd*; → [Kuntillet 'Ağrūd](#) [*Kuntillet Agrud*]) als Hinweis auf eine Kultstatue des Gottes JHWH mit seiner Paredra, die sich im Tempel von Samaria befand, gedeutet worden (Niehr, 2003, 231 mit Hinweis auf Xella, 1995).

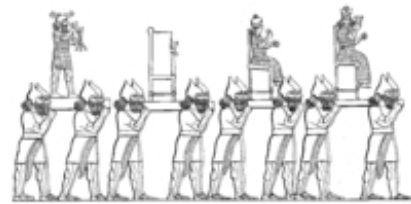


Abb. 4 Wegführung von Götterbildern nach der Eroberung einer Stadt. Man erkannte damit die Wirkmächtigkeit der fremden Gottheiten an, unterstellte sie aber der Macht des eigenen Gottes (Relief aus dem Palast Tiglat-Pileasers III., 745-727 v. Chr., in Nimrud).



Abb. 5 Besähnliche Gestalten auf Pithos A von *Kuntillet 'Ağrūd* (8. Jh. v. Chr.).

Ebenso ist diskutiert worden, ob die beiden Gestalten auf Pithos A von *Kuntillet 'Ağrūd* JHWH und Aschera oder → [Bes](#) darstellen. Es ist nämlich umstritten, ob an der kleineren Gestalt mit den angedeuteten Brüsten wirklich ein Penis gezeichnet ist (dazu B.B. Schmidt, 1996, 104f.; zur Kritik ausführlich Uehlinger, 1997, 140ff.).

### 3.3. Ein JHWH-Bild in Jerusalem?

Auch ein Kultbild JHWHs, z.B. im Jerusalemer Tempel, kann nur indirekt erschlossen werden. So könnte z.B. die anthropomorphe Rede von Gott in den prophetischen Berufungsberichten in Jes 6 oder Ez 1 auf eine (hier allerdings überdimensionierte) Kultstatue hinweisen (kritisch Podella, 1996, 187ff., und schon Keel, 1977, 164ff., die die Beschreibungen als fiktive Metaphern ansehen, die lediglich die Wirkmächtigkeit JHWHs darstellen), so wie [Ps 24,7-10](#), [Ps 68,25-26](#) u.a. auf eine Götterprozession mit Kultstatue anspielen könnten (Niehr, 2003, 233f). Da auch die von Niehr (232) angeführten Ausdrücke wie „das Angesicht JHWHs schauen“ (Ps 11,7) metaphorisch gemeint sein können und folglich kein zwingendes Argument für ein Kultbild JHWHs im Jerusalemer Tempel darstellen, verweist Köckert (2007, 281f) auf die Ätiologie des Exils in [Dtn 4,25-27](#). Hier wird das Exil damit erklärt, dass Israel ein Kultbild für JHWH gemacht hatte und dafür bestraft werden musste. Diese Argumentation sei nur sinnvoll, wenn es im Jerusalemer Tempel in der vorexilischen Zeit tatsächlich ein Kultbild JHWHs gegeben hat.



Demgegenüber begründet O. Keel, „warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte“, indem er die mangelnden Hinweise in Text- und Bildmaterial dahin deutet, dass in Judäa „die Polemik gegen allerhand figurative Kultobjekte (Stier und Schlange) ... schlussendlich auch zur Ablehnung der heiligen Steine und der Lade“ als originären israelitischen Gottessymbolen geführt hat (2001, 281). Das heißt, dass zumindest für Jerusalem vorerst an dem im altorientalischen Kontext außergewöhnlichen Sonderweg einer originär bilderarmen, lediglich an Kultsymbolen orientierten JHWH-Verehrung festzuhalten ist, welche im Laufe der Geschichte eine Reduktion bis hin zum Bilderverbot erfahren hat (s. zuletzt Keel, 2007, § 360-364).

### 3.4. Weitere Belege?

Als weiterer Beleg für die figürliche Darstellung des Götterpaares JHWH und Aschera ist ein Fundstück aus dem Jerusalemer Handel (7. Jh.) angeführt worden, das einen → [Thron](#) oder Thronwagen mit einem Paar darstellt (Uehlinger, 1997, 150). Ob es sich allerdings tatsächlich um das Götterpaar JHWH + Paredra handelt, ist angezweifelt worden, da Indizien, die eindeutig auf einen Tempelbezug schließen lassen, fehlen (kritisch z.B. Niehr, 2003, 234).

Ein Münzfund aus spätpersischer Zeit lässt über eine Datierung des JHWH-Bilderverbots in diese Zeit nachdenken. Es würde sich über die intendierte Distanzierung von herkömmlichen Fremdkulten hinaus gegen eine – den Zeitumständen geschuldete – (Wieder-)Einführung von Bildern JHWHs richten, die auf Münzprägungen im Umlauf waren.

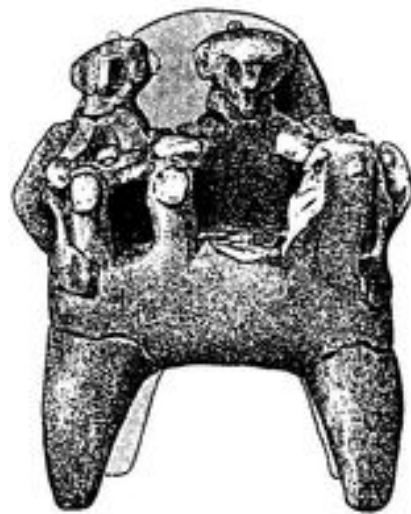


Abb. 6 Thron(wagen) mit einem Götterpaar ([BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)).



Abb. 7 Jehud-Drachme (4. Jh. v. Chr., Rückseite: Gott auf einem Flügelrad).

Das zeusartige Gottesbild mit der Beischrift Jh(w) (= JHWH) oder Jh(d) (= Jehud) hat recht einhellig zu der Identifikation der Göttergestalt mit → [JHWH](#) als → [Himmelsgott](#) geführt (s. die Symbolik des Falken und des Flügelrades). Die ikonographische Analyse lässt Blum (1997, 21-24) angesichts des auffälligen Synkretismus in der JHWH-Darstellung von einer interpretatio Judaica des Zeustypus ausgehen, die in Jerusalem in einem prohellenistischen Umfeld entstanden sein könnte (vgl. dazu auch Niehr, 2003, 243f.). Auch Keel (2007, 977f.) deutet das Bild als JHWH-Bild, denkt jedoch mit

Gitler / Tal (2006, 230) eher an eine „philistäische Prägung im Auftrag edomitischer Juden ..., die sich nicht an das Bilderverbot hielten.“

## 4. Traditionen von Bildlosigkeit

### 4.1. Mazzebe

→ [Mazzeben](#) sind von Menschenhand aufgerichtete monolithische Steine unterschiedlicher Größe zumeist mit religiöser Bedeutung, die in der Regel männliche Götter darstellen. Sie gehören mit den Ascheren (→ [Aschera](#)) zusammen zur Grundausrüstung von → [Kulthöhen](#) ([1Kön 14,23](#) u.ö.). Texte wie Gen 28 berichten von der Errichtung einer Mazzebe in Bethel zur Erinnerung an eine Theophanie. Daneben sind Mazzeben auch im Kontext von Vertragsabschlüssen ([Gen 31,45](#)), als Grenzsteine ([Ies 19,19](#)) oder Grabsteine ([Gen 25,20](#); vgl. das spätbronzezeitliche Heiligtum in → [Hazor](#)) belegt. Bis in das 7. Jh. waren sie im JHWH-Kult durchaus legitim (vgl. Festungstempel in → [Arad](#)). Erst die deuteronomistische Bewegung polemisierte gegen sie und ließ sie aus dem JHWH-Kult verschwinden (→ [Deuteronomismus](#)).



Abb. 8 Kultnische des Heiligtums in Arad mit zwei Mazzeben (Eisenzeit II).

### 4.2. Lade

Das hebr. Wort *'arôn* (griech. *kibōtos*) → [Lade](#) dient auch der Bezeichnung von Josefs Sarg ([Gen 50,26](#)) sowie von Opfergeldkästen ([2Kön 12,10ff](#)). Als Kultgerät ist es in [Ex 25,10-22](#); [Ex 37,1-9](#) (vgl. [Dtn 10,1,3](#)) beschrieben: aus Akazienholz, etwa 1,25 m lang und 75 cm hoch und breit. Nach Ex 25 war die Lade mit Gold überzogen.



Abb. 9 Rekonstruktion der Bundeslade.

Mit zwei durch Ringe an der Lade befestigten Stangen konnte sie transportiert werden ([1Kön 8,8](#)). In Ägypten dienten solche Kästen bei Prozessionen dem Transport von Pharaos Thron. Wohl in Analogie dazu dachte man sich in vorstaatlicher Zeit JHWH als auf der Lade thronend. Nach 2Sam 6 holte → [David](#) die Lade nach Jerusalem. Neben ihrer Heiligkeit wird auch die Unverfügbarkeit JHWHs betont ([2Sam 6,9-10](#)). Nach [1Kön 8,3-6](#) wird sie in den salomonischen Tempel als Thronschmel unter den Kerubenthron gestellt.

### 4.3. Kerubenthron



→ [Keruben](#) sind Mischwesen mit apotropäischer, d.h. schützender Funktion. Sie finden sich im Alten Orient häufig an → [Thronen](#). Im Jerusalemer → [Tempel](#) ([1Kön 6,23-28](#)) bildeten zwei Keruben, die ca. 5 m hoch und zusammen ca. 10 m breit gewesen sein sollen, als Vollplastiken den → [Thron](#) (vgl. [Jes 6](#); [Ez 1](#)).

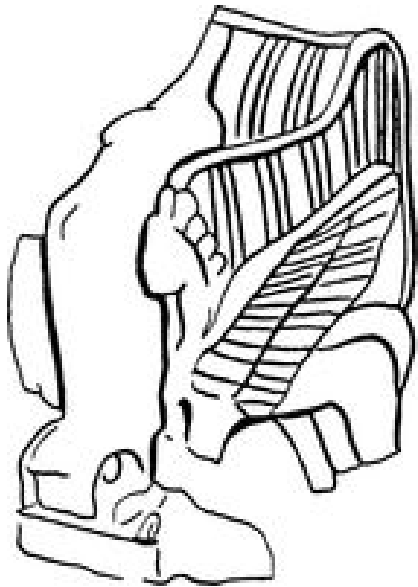


Abb. 11 Miniatur eines Kerubenthrones aus Megiddo (Hortfund; 13./12. Jh.).

In Israel thronte auf den Keruben nicht der König, sondern unsichtbar JHWH (Mettinger, 1997, 203 mit Hinweis auf die leeren Sphingenthronen aus Sidon u.a. 1995, 100ff.). Er wird in einer Reihe von Texten als „Kerubenthroner“ titulierte ([1Sam 4,4](#); vgl. [2Sam 6,2](#); [2Kön 19,15](#); [1Chr 13,6](#); [Ps 80,2](#); [Ps 99,1](#); [Jes 37,16](#)). Zahlreiche Psalmenpassagen reden vom Schutz des Beters im Schatten seiner (= Gottes) Flügel, die wohl ebenfalls auf die Tempelsymbolik des Kerubenthrons anspielen dürften ([Ps 17,8](#); vgl. auch [Ps 36,8](#); [Ps 57,2](#); [Ps 63,8](#); [Ps 91,4](#)). Die Funktion der Keruben ist deutlich: es sind Wächterwesen, die zugleich *materialiter* den Thron formen. Ausführlicher beschrieben ist das Allerheiligste (*dābîr*), ein Teil des Tempels, in den selbst der Hohepriester nur einmal im Jahr Zutritt hatte – anders aber [Jes 6](#) und [Ez 1](#), wo Propheten ihre → [Berufung](#) im Angesicht des Gottesthrons erhalten.

In [Jes 6](#) ist auffälligerweise nicht von Keruben, sondern von Seraphen die Rede. Diese scheinen ebenfalls die Funktion des Wachens einzunehmen, aber darüber hinaus auch das Gericht anzukündigen (vgl. [Num 21,8](#)). Die biblischen Texte verweisen dabei auf eine gefährlich-schützende Funktion. Das Verb *šrp* bedeutet „brennen / lodern“, und O. Keel (1977) hat nachgewiesen, dass es sich bei diesen Wesen nicht um anthropomorphe, sondern um schlangenköpfige Mischwesen handelt, wie sie in Ägypten z.B. als Uräusschlange belegt sind.



Abb. 10 Thronszene auf einer Elfenbeinplatte aus Megiddo (13./12. Jh.; [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)).



## 5. Fremdgötterverbot und Bilderverbot

Abb. 12 Ein geflügeltes Mischwesen und ein geflügelter Uräus über einer Sonnenscheibe (Skarabäus aus Samaria; Eisenzeit IIB).

### 5.1. Einleitung

Es wird diskutiert, ob das Bilderverbot die Darstellungen fremder Götter verbietet und folglich eng mit dem Fremdgötterverbot zusammengehört oder sich gegen Darstellungen JHWHs richtet und somit als selbständiges Verbot zu verstehen ist. Im → [Dekalog](#) folgt auf den Prolog „Ich bin der JHWH, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause geführt habe..“ zunächst das Fremdgötterverbot: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“, dann das Bilderverbot ([Ex 20,3-5](#); [Dtn 5,7-9](#)). So werden gleich am Anfang des Dekalogs in der Ich-Rede Gottes drei Charakteristika des alttestamentlichen Glaubens genannt: der Rückbezug des Glaubens auf die erlebte Heilsgeschichte („Ägyptenmotiv“), der Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs und die Bildlosigkeit. Dabei hat man sich die Kausalitäten folgendermaßen vorzustellen: *Weil* JHWH sich in der Geschichte Israels *wirkmächtig* erwiesen hat, steht ihm die *Alleinverehrung* als Gott Israels zu. *Um* diese *Alleinverehrung* in einer von Fremdgöttern umgebenen Kultur *zu sichern*, schließt sich das *Bilderverbot* an.

Das Bilderverbot ist also untrennbar mit dem → [Monotheismus](#) Israels verbunden. Beide sind indes eine recht junge Entwicklung der Religionsgeschichte Israels. Es handelt sich um seit der Exilszeit Mitte des 6.Jh.s v. Chr. ausgeprägte theologische Konzepte.

Es hat zwar auch in den anderen orientalischen Kulturen monotheistische Tendenzen gegeben (→ [Amenophis IV.](#); → [Nabonid](#); → [Persien](#)), doch das Alte Testament und in seiner Nachfolge das frühe Judentum bilden die erste Kultur, die ein solches Konzept langfristig begründet und als charakteristisches Merkmal in seine Theologie eingeführt hat. Diese konsequente Haltung dürfte das Bilderverbot verstärkt haben.

### 5.2. Deuterocesaja

Der unmittelbare Zusammenhang von Götterbildpolemik und Monotheismus ist z.B. bei → [Deuterocesaja](#) bezeugt. Passagen wie „Vor mir wurde kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein“ ([Jes 43,10](#)) oder „Ich bin der Erste und der Letzte, außer mir ist kein Gott“ ([Jes 44,6](#); vgl. [Jes 41,4](#); [Jes 45,5-6.18](#); [Jes 46,9](#) u.ö.) zeigen an, dass auch dieser anonyme Prophet noch um die Existenz und Präsenz anderer Götter in seinem kulturellen Umfeld wusste, diese aber ablehnte und als „nichtig“ bzw. Nichtsnutze zu verbannen suchte. So lesen wir in [Jes 44,9-10.16f](#): „Die Götzenbildner sind alle nichtig; und ihre Lieblinge nützen nicht, und ihre Zeugen (= Verehrer) sehen nicht und merken nicht; deswegen werden sie

beschämt. Wer sind die, die einen Gott machen und einen Gott gießen, der nichts nütze ist? Siehe, alle ihre Genossen werden zu Schanden; die Meister sind auch nur Menschen. ... Die eine Hälfte verbrennt er (= der Zimmermann / Schreiner V. 13) im Feuer, über der anderen Hälfte brät er Fleisch.... Den Rest davon macht er zu einem Gott, zu einem Kultbild. Er beugt sich vor ihm nieder, wirft sich vor ihm nieder, fleht und sagt: ‚Hilf mir, du bist doch mein Gott!‘ (Übersetzung Berlejung, 1998, 379f.). In der letzten Konsequenz klagt der Prophet die Verehrer an und verflucht sie: „Aber die sich auf Götzen (=Kultbilder) verlassen und sprechen zum gegossenen Bilde (*massekhāh*): ‚Ihr seid unsere Götter!‘, die sollen zurückweichen und zu Schanden werden“ ([Jes 42,17](#)).

Diese Passagen zeigen, dass das Bilderverbot und das Fremdgötterverbot ursprünglich eng miteinander verbunden waren. Von besonderem Interesse ist Jes 44 wegen seiner sehr ausführlichen Bilderpolemik. Es gehört in die Kontroverse zwischen JHWH und den Göttern der Völker (bes. dem assyrischen und babylonischen Pantheon).

Voraussetzung der Kontroverse ist die Einzigkeit JHWHs ([Jes 44,6](#)), die Identifikation der Götter mit ihren Bildern ([Jes 44,10.15.17](#)) und der Gedanke, dass der Charakter der Herstellung, der Hersteller und des Materials die Qualität des Produkts bestimmt. Der Verweis auf die technische Vorgehensweise unterstreicht die Gebundenheit an die menschliche Sphäre und schmälert den Gedanken der Heiligkeit und Exklusivität. Handwerker und Verehrer sind hier gleichermaßen angeklagt. Besonders hervorgehoben ist die Nutzlosigkeit der Bilder. Die Schlussreflexion „Sie merken es nicht und sehen es nicht ein, denn verklebt sind ihre Augen, so dass sie nicht sehen können, und ihre Herzen, so dass sie nicht verständig sind...“ spricht den Handwerkern ihre sonst so hoch veranschlagte Bedeutung ab. Während im Alten Orient die Vorstellung verbreitet ist, dass die Herstellung von Kultbildern als Sonderfall der Menschenschöpfung anzusehen ist und somit den Künstlern ein besonderes Gottesverhältnis nachgesagt wird (Berlejung, 1996), spricht der Vf. hier polemisch von *chārāš*, und verwendet damit eine Wurzel, die neben „Kunsth Handwerk“ auch „Zauberei“ bedeuten kann ([Jes 44,11b](#)). Laut Deuterijosaja kann das auf irdischem Weg entstandene Bild folgerichtig nur zu *einem* Wirklichkeitsbereich gehören: zur sichtbaren immanenten Welt. Eine Teilhabe der Figur an einer Gottheit, eine intakte Ursprungsbeziehung zwischen Gott und Statue gibt es für diesen Theologen nicht, so dass eine Grundlage für das kultische Gelingen fehlt (vgl. [Jes 46,1-7](#); bes. in V. 7 ist hervorgehoben, dass trotz aller kultischen Handlungen das Kultbild unverändert bleibt, nicht antwortet und rettet).

### 5.3. Dekalog

Betrachtet man das Bilderverbot in den beiden Dekalogfassungen ([Ex 20,4-5](#); [Dtn](#)

5,8-9) genauer, fällt eine kleine Variante in der Formulierung auf (→ [Dekalog](#)):



Abb. 13 Das 1. Gebot, Detail aus dem Gemälde von Lucas Cranach, geschaffen für die Gerichtsstube im Rathaus zu Wittenberg (1516; heute im Refektorium des Lutherhauses).

„Du sollst dir kein *Bild* (*pæsæ*) machen, [Ex ergänzt: und (zwar)] keinerlei *Gestalt* (*kål-təmûnāh*), die im Himmel oben oder auf Erden unten oder im Wasser unter der Erde ist. Du sollst *sie* nicht anbeten und *ihnen* nicht dienen...“ (zur Übersetzung W.H. Schmidt, 1993, 34). Auf was beziehen sich die Pluralpronomina?

In [Ex 20,4](#) sind *pæsæ* „Bild“ und *təmûnāh* „Gestalt“ – gegenüber [Dtn 5,8](#), wo der zweite Begriff unverbunden folgt und als erläuternde Apposition zu verstehen ist – durch die Konjunktion „und“ verbunden. Sieht man darin eine aufzählende Nebeneinanderstellung der Begriffe, beziehen sich die Pluralpronomina auf *Bild und Gestalt* als zwei verschiedene

Größen (so Hossfeld, 1989, 23f). Der Leser hätte es somit mit zwei verschiedenen Bildformen zu tun, von denen der zweiten, *təmûnāh* „Gestalt / Erscheinung / Figur“, ein abstrakterer Charakter zukommt. Diesem Verständnis nach dürfte die Exodusversion erstens Bilderverbot und Fremdgötterverbot voneinander trennen und zweitens das Bilderverbot umfassender als ein Verbot jeglicher Gottes- bzw. Kultdarstellung auffassen (s. Hossfeld, 1989; vgl. Dohmen, 1987, 210-230). Man kann die Konjunktion aber auch explikativ verstehen (so Schmidt, 1993, 73f.). Dann besteht zwischen den beiden Versionen inhaltlich kein Unterschied. Die Pluralpronomina beziehen sich über das Bilderverbot hinweg auf das Fremdgötterverbot und verbinden beide Gebote miteinander (Zimmerli, 1963, 240f.). Folgendes Aufbauschema bietet sich dann für beide Dekalogfassungen an (Schmidt, 1993, 65).

a: „Ich bin JHWH, dein Gott...

b: Du sollst keine anderen Götter neben mir haben...

c: Du sollst dir kein Bild, (und zwar) keinerlei Gestalt machen...

b': Du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen...

a': denn ich JHWH, dein Gott, bin ein eifernder Gott.“

Auf der jüngeren Exodusdeutung des Dekalogs aufbauend konnte dann in späterer Zeit, als die fremden Götter für Israel bedeutungslos oder in ihrer Existenz gelegnet wurden, das Bilderverbot zu einem Charakteristikum des israelitischen Eingottglaubens ausgestaltet werden. Schon die → [Septuaginta](#) schmälert die Bedeutung des Bilderverbots im Rahmen des Dekalogs, indem sie Bilderverbot und Fremdgötterverbot zusammenliest und den hebr. Begriff *pæsæl* nicht wie sonst neutral durch *gluptos*, sondern durch *eidolon* „Götzenbild“ übersetzt (vgl. Augustin; Luther; → [Dekalog](#); → [Götterpolemik](#)).

#### 5.4. Dtn 4,12-20

Der spätexilische Textabschnitt stellt eine theologische Kommentierung (→ [Paränese](#)) des Dekalogs dar. Er greift den Gedanken, dass Gott innerweltlich nicht darstellbar ist ([Dtn 4,12](#) „keine Gestalt“ [*təmunāh*]), sondern nur eine Stimme hat, auf und präzisiert ihn dahin, dass Gott weder durch irgendein Bildnis (*pæsæl təmûnat kâl-sāmæl*), noch als männliches, weibliches oder tierisches Abbild (*tavnît...*[Dtn 4,16-18](#)), noch als Gestirn ([Dtn 4,19](#)) darstellbar ist. In diesen Formulierungen schimmert das Fremdgötterverbot recht sichtbar durch (V.19b). Die Sinaitheophanie ist hier wohl bewusst bildlos beschrieben (Feuer, Schall von Worten) und nimmt die Anschauung vorweg, dass der Mensch, der Gott sieht, des Todes ist ([Ex 33,20](#); vgl. [Ex 3,6](#); [1Kön 19,13](#); [Jes 6,2](#); [Gen 19,17.26](#)). Die Aussage zielt darauf, dass es allein JHWH ist, „der als Gott wirkt; er teilt anderen Völkern ihre Götter resp. Verehrungsobjekte zu. Hinter dem so verstandenen Vers (19) steht schon ein ausgebildeter Monotheismus, wie er sich für Israel im Exil vollends herauskristallisiert und vollendet hat“. Jenseits von Götterpolemik „entsteht (hier) auf dem Boden des Erwählungsgedankens Israels eine ‚gestufte Offenbarungslehre“ (Dohmen, 1987, 207). Noch ist Gott den anderen Völkern verborgen, gibt sich diesen erst langsam zu erkennen. Und in diesem Prozess werden dann auch die Bilder obsolet. Sie drohen die Offenbarung in das Vorstadium zurückfallen zu lassen. Somit wird (erst) in dieser Phase das Fremdgötterverbot in ein wirkliches Bilderverbot transformiert. Die redundant wirkende Wendung *pæsæl təmûnat kâl-sāmæl tabnît* (V. 19) scheint jegliches Abbild (nicht nur konkrete Kultbilder, wie Götterfigurinen etc., sondern auch Symbolfiguren, Postamenttiere etc.) untersagen zu wollen. Erst hier wird konsequente Bildlosigkeit gefordert. Der sehr späte Texteintrag in Dtn 4,16a\*.b.17-18 „weitet dabei das Kultbildverbot aus zu einem Verbot jedweder Darstellung im Kult“ (so Dohmen, 1987, 210; vgl. zur literarkritischen Zuordnung zuletzt auch Veijola, 2004, 106).

Demgegenüber bezieht Köckert (2007, 275-282) das Bilderverbot unabhängig vom Fremdgötterverbot allein auf JHWH-Bilder. Das seltene Wort *təmunāh* „Abbild / Gestalt“ bezeichnet in [Dtn 4,12.15](#) (vgl. [Dtn 4,16.23.25](#)) die am Sinai nicht sichtbare Gestalt JHWHs. Auch im sich unmittelbar anschließenden Dekalog



[Dtn 5,8](#) (und von da aus auch in [Ex 20,4](#)) ist das Verbot eines Kultbilds (*pæsæ/* im Sing.) auf die Gestalt JHWHs zu beziehen. Die Argumentation: „Weil man die ‚Gestalt‘ Jahwes am Sinai nicht gesehen hat, darf es keine ‚Gestalt‘ / kein Kultbild Jahwes geben“, ist nur sinnvoll, wenn sich das Bilderverbot auf JHWH-Bilder bezieht und es ein solches Bild im Jerusalem Tempelkult tatsächlich gegeben hat. Weiterführend schließt er auf einen umfassenden Gesinnungswechsel, wenn er annimmt, dass „Dtn 4 ... darauf [zielt], dass jede als materiale Repräsentanz Jahwes gemeinte Form, sei sie anthropomorph oder gänzlich anikonisch, nur ein Götze, nicht aber Jahwe sein kann“ (2009, 378. 389). Des Weiteren deutet er sowohl den Kerubenthron als auch die Lade, die bislang als Objekte anikonischer JHWH-Verehrung betrachtet werden, als handfeste Hinweise auf Kultvorrichtungen der im Tempel aufgestellten oder im Zuge von → [Prozessionen](#) der Öffentlichkeit exponierten Kultstatue JHWHs (2009, 397f.).

## 6. Von der Bildlosigkeit zur Bilderkritik

Infolge des im 1. Jt. noch weit verbreiteten Polytheismus in Palästina wie im gesamten Alten Orient ist sicher, dass Israel wie die Nachbarvölker einen Nationalgott verehrte, der erst mit fortschreitender Zeit einen immer größer werdenden Anspruch auf Exklusivität erhob (→ [Monotheismus](#)). Was die JHWH-Verehrung nun aber von den anderen Völkern grundlegend zu unterscheiden scheint, ist das Fehlen eines Götterbildes. Mazzeben, Lade und Kerubenthron, aber auch Stierbilder können nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine anthropomorphe Götterstatue in Israel und Juda fehlt (s. dazu Uehlinger, 1997, 153).

Einige Exegeten erklären die Bildlosigkeit Israels mit dem semitischen Ursprung des Anikonismus, an den sich Israel bruchlos anschloss (Mettinger, 1995; 1997 zum westsemitischen Ursprung der Bildlosigkeit im Kult; vgl. Amiet, 1997). Andere begründen sie soziologisch: Nomaden haben kein Gold oder Silber, auch haben sie keinen Raum für einen fest etablierten Kult. Sie wandern von Höhenheiligtum zu Höhenheiligtum, an denen sich einfache Altäre, Depositbänke, Stelen oder heilige Bäume befinden. Chr. Dohmen (1987, 176ff.) hat in seiner Studie zum Bilderverbot das sog. Altargesetz aus dem Bundesbuch, [Ex 20,23b](#)\*-24a als eine alte kultische Anweisung zitiert: „Du sollst dir keine Götter aus Silber und keine Götter aus Gold machen, einen irdenen Altar sollst du mir machen.“ Erst als in der davidischen Epoche Jerusalem Hauptstadt wurde, entstand ein organisierter Staatskult nach orientalischem Vorbild. Der restaurierte jebusitische Tempel wurde nach klassisch kanaanäischem Modell mit dem Kerubenthron und nach klassisch nomadischer Tradition mit der Lade ausgestattet. Man kann von einem gelungenen Kompromiss sprechen, denn die Keruben stellten ein dem Tempeltyp angemessenes Kultzentrum dar, wobei sie als leerer Thron die theologische Konzeption der Lade stützen: Es handelt sich



um zwei bildlose Formen der JHWH-Verehrung, die lediglich die Präsenz Gottes anzeigen. Auch wurde der Kult durch die Anbindung an das Königtum von einem Familien- oder Stammeskult zu einem Staats- oder Nationalkult transformiert.

Die zahlreichen ikonographischen Zeugnisse, die wir im 1. Jt. in Palästina gefunden haben, zeigen aber, dass es durchaus Gottesdarstellungen auf Amuletten, Siegeln, Räucherständern usw. gegeben hat (Keel / Uehlinger, 2001). Diese bezogen sich aber wohl auf andere, zumeist kanaanäische Göttertraditionen, besonders auf Göttinnen (Schroer, 1987). Sie sind zumeist im privaten Kult oder Familienkult beheimatet und haben bis in die Exilszeit überdauert. Für den Jerusalemer Tempel ist neben zwei Säulen (→ [Jachin und Boaz](#)) und dem ehernen Meer (→ [Kultinstallationen](#)) auch ein Standbild → [Nehuschtan](#) überliefert, von dem nicht bekannt ist, wann es in den Tempel Einzug hielt. Ein Götterbild von JHWHs ist indes nicht belegt.

Andere Exegeten bewerten das Fehlen eines Götter- oder Kultbildes nur als schwaches *argumentum e silentio* und bestehen darauf, dass die Arbeitshypothese lauten muss, „dass der Tempel in Jerusalem – aber auch der JHWH-Tempel von Samaria – während der Königszeit einen ‚normalen‘ altorientalischen Kult aufwies, der sich grundsätzlich nicht von zeitgenössischen Kulturen in Phönizien, Syrien oder Transjordanien unterschied. Ein derartiger Tempelkult setzt die Existenz einer Kultstatue bzw. ein Kultsymbol des Gottes JHWH, welcher der im Jerusalemer Tempel verehrte Hauptgott war, voraus“ (Niehr, 1997, 73ff.; vgl. van der Toorn, 1997, 239; Niehr, 2003, 230; Köckert 2009, 378f.390ff.; vorsichtiger Uehlinger, 1997, 152f.; vgl. auch B. Becking, Art. → [JHWH](#) § 5.3).

Der bevorzugt im nordisraelitischen Bereich belegbare Stierkult in → [Bethel](#) und → [Dan](#) wird mehrheitlich mit dem in der Reichsteilung begründeten Verlust des Zugangs zum Jerusalemer Tempel erklärt. Er stellte somit eine Alternative dar, die Präsenz JHWHs und seine Wirkmächtigkeit bildhaft in den neu gegründeten Reichstempeln darzustellen, wobei man in der Art der Darstellung auf spätbronzezeitliche Betheltraditionen zurückgriff (Koenen 2003, 99f.108-110).

Als durch die Heirat des israelitischen Königs → [Ahab](#) mit der phönizischen Prinzessin Jezabel (→ [Isebel](#)), in der neuen Hauptstadt Samaria der Baalkult neben dem JHWH-Kult als Staatskult eingeführt wurde, kam es zu Konflikten (1Kön 18). Da der JHWH-Kult durch den kanaanäischen Baalkult ersetzt zu werden drohte, beiden Göttern aber dieselbe Darstellungsweise (→ [Stier](#)) gemeinsam war, geriet der Stierkult in Misskredit. Die Formierung einer konservativen

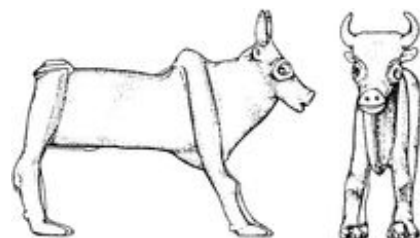


Abb. 14 Stierstatuette der sog. Bull Site (offenes Heiligtum östlich von *Tell Dōṭān*; Eisenzeit I; [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)).

Rettungsbewegung des JHWH-Kults verbinden wir mit dem Propheten → [Elia](#) als Vorläufer der JHWH-allein-Bewegung (→ [Monotheismus](#)). Auch Hosea polemisiert im 8. Jh. ausdrücklich gegen den Stierkult. In [Hos 10,5-7](#) wendet er sich allerdings vorerst nicht gegen das Götterbild an sich (→ [Götterpolemik](#)), sondern lehnt vielmehr die Referenz des Bildes ab: Für ihn ist das Stierbild nämlich Symbol des Nationalstaates sowie der Könige des Nordreichs, denen er fehlende Loyalität zu JHWH und die Anhängerschaft Baals vorwirft. Diese Intention scheint sich aber in [Hos 8,4-6](#) und [Hos 13,2](#) zu verschieben. Hier könnte das Urteil in Richtung einer echten Bilderkritik gehen (vgl. dazu Koenen, 2003, 184ff.). Die redaktionsgeschichtlich äußerst komplexe Erzählung vom → [Goldenen Kalb](#) in Ex 32 weist ebenfalls auf Bilderpolemik hin (Dohmen, 1987 und Koenen, 1999).

## 7. Von der Bilderkritik zum Bilderverbot

Von König → [Hiskia](#) wird berichtet, dass er in einer Zeit, als das assyrische Weltreich schon um den inneren Zusammenhalt kämpfte (701 die abgewehrte Belagerung Jerusalems und der Rückzug der Assyrer), eine Kultreform durchführte, um den JHWH-Kult im Sinne der JHWH-allein-Bewegung zu säubern ([2Kön 18,1-8](#)) und die → [Kulthöhen](#), Bilder der → [Aschera](#) und der → [Ehernen Schlange](#) ([Num 21,4-9](#); [2Kön 18,4](#)) zu entfernen. Die kurze Notiz ist historisch schwer zu überprüfen. Sollte diese Reform stattgefunden haben, war sie jedenfalls nur von kurzer Dauer, denn sein Sohn → [Manasse](#) verfolgte eine Assyrien freundliche Politik und führte zahlreiche Astralkulte und alte Gepflogenheiten wieder ein.

Knapp 100 Jahre später führt König → [Josia](#) eine vergleichbare Reform durch. Sie ist in [2Kön 23](#) weitaus breiter geschildert. Der Umstand, dass die Reform auf die Auffindung eines Buches im Tempel ([2Kön 22](#)) folgt und mit Bestimmungen begründet wurde, die denen in [Dtn 12ff.](#) überraschend nahe sind, hat die Exegeten seit W.M.L. de → [Wette](#) (1805/6) immer wieder dafür plädieren lassen, dass es sich bei diesem verschollenen und im Tempel wiederentdeckten Buch um eine Art Urdeuteronomium handelte, das zur Zeit Hiskias verfasst wurde (deshalb die erste Kultreform), zur Zeit Manasses wieder in Vergessenheit geriet und erst unter Josia Einfluss gewann (→ [Deuteronomium](#)).

Diese literaturgeschichtlichen Überlegungen lassen erkennen, dass die sog. josianische Reform weitaus mehr als eine bloße Kultreform gewesen sein muss: Sie war zugleich eine breite nationale, soziale und religiöse Erneuerungsbewegung, welche die historische Chance, die das Zurückweichen der assyrischen Fremdmacht bot, entschlossen zu einer völligen Neukonstituierung des israelitischen Staates nutzen wollte (vgl. z.B. Albertz, 1992, 310ff.). Der kultische Bereich wurde durch die Kultzentralisation und das Zurückdrängen von diversen kultischen Traditionen reformiert ([2Kön 23,4-24](#); [Dtn 12,1-21](#)). Möglicherweise befindet sich die deuteronomische, unter Josia

formierte Reformbewegung in einer institutionellen und sachlichen Kontinuität zu der von Hiskia. Doch es scheint so, als bekäme sie gegen Ende des 7. Jh.s (ab 630 v. Chr.) eine viel größere Breitenwirkung dank des großen Interesses vonseiten der Beamtenschaft. So konzipierte man das deuteronomische Gesetz (Dtn 12-26) in Anlehnung an die assyrischen Vasallenverträge und führte es als verbindliches Staatsgesetz ein ([2Kön 23,1-3](#)).

Der deuteronomistische Text schloss sich in seinem Grundgerüst Hosea an mit dem Ziel, nach der Befreiung Judas von der assyrischen Vorherrschaft die Ausschließlichkeit und Einheit der JHWH-Verehrung durchzusetzen:

1) JHWH, der Gott Israels, ist für Israel der einzige Gott. Er lässt weder die Kombination mit einer anderen Gottheit zu (mit Baal, Aschera) noch lässt er sich synkretistisch in ein Pantheon einbauen (wie z.B. in Dtn 32).

2) JHWH, der Gott Israels, ist für ganz Israel ein und derselbe, der nicht als JHWH von Jerusalem, JHWH von Bethel etc. in verschiedenen lokalen Kultformen verehrt werden kann (d.h. entweder Stier oder Kerubenthroner).

Das Ziel dieser Exklusivität des JHWH-kultes lag darin, zur religiös-nationalen Erneuerung die Identität Israels gegen alle fremdkulturellen Einflüsse von außen abzuschotten und außerdem das neue Zusammengehörigkeitsgefühl der jungen Nation jenseits aller historischen und religiösen Differenzen (Kanaan, Nordreich-Südreich) wachsen zu lassen. Dabei ging es auch um die Abschaffung von Kultsymbolen („Kultreinigung“):

Neben der Beseitigung von Mazzeben, Ascheren, Kultprostitution (→ [Hure](#)) sowie des assyrischen Omen- und Beschwörungswesens ([2Kön 23,5.11](#)) lief die Reform auf ein Verbot jeglicher bildlicher Darstellung im JHWH-Kult hinaus. Jeder in deuteronomistischer Sicht nicht als JHWH würdig erachtete Kult wurde als kanaanäisches Erbe angeprangert, obwohl viele Züge ursprünglich auch für den Jahwismus wesentlich waren.

Allerdings ist die Historizität der beiden Kultreformen unter Exegeten äußerst umstritten. Albertz z.B. (1992, 307ff.) hält zumindest die des Josia für historisch, andere betrachten beide als rein literarische Konstrukte, die als Postulat aus der Zeit des 2. Tempels zu verstehen seien (Niehr, 2003, 240). In unserem Kontext ist indes erhellend, dass jenseits des Streits um die archäologischen Hinweise auf die josianische Reform (→ [Beerscheba](#); → [Arad](#)) eine Reihe anderer Beispiele einen ikonographischen Paradigmenwechsel im Kultbetrieb des 6. Jh.s belegen und somit die Hypothese einer wie auch immer gearteten Kultreform stützen (Uehlinger, 1995): So ist auffällig, dass in der Siegelkunst die Vorliebe für Bilder abnimmt. Die als Baum stilisierten Göttinnen verschwinden auf den Bildträgern ebenso wie auch die zahlreichen Astralsymbole. In einer Gruppe von Bullen, die aus den ersten Jahren des 6. Jh.s, aber noch aus vorexilischer Zeit stammen,

findet sich keine einzige anthropomorphe Gottesdarstellung (weder assyrisch noch kanaanäisch) und auch keine Astralsymbolik (Sichelmond, Stern). Diese sind durch Pflanzen- und Architekturmotive ersetzt, die eventuell mit dem Jerusalemer Tempel in Verbindung gebracht werden können.

Etwas anders liegt der Befund bei einigen wenigen judäischen Namenssiegeln, auf denen sich ebenso wie auf moabitischen und ammonitischen Namenssiegeln noch Kultikonographie (Mondgott und nackte Göttin) findet. Daraus kann man schließen, dass unter den Jerusalemer Eliten um 600 v. Chr. Astralsymbolik nicht mehr *en vogue* war, ohne dass man ausserhalb der biblischen Texte mehr Aufschluss über die Gründe bekommt (Uehlinger, 1995).

Ebenso ist in der Epigraphik ein Bruch wahrnehmbar, der sich in Form eines Kompetenztransfers von JHWH mit Wettergottzügen zum universalen Weltschöpfer und zum Herrscher des Totenreiches vollzieht. Auch verschwindet die Nennung Ascheras aus den inschriftlichen Segensbelegen (→ [Arad VI](#), → [Lachisch II](#), anders aber *Chirbet el-Qōm* [→ [Chirbet el-Qōm](#); *Chirbet el-Qom*] und *Kuntillet 'Ağrūd* [→ [Kuntillet 'Ağrūd](#); *Kuntillet Agrud*]). Die Entfernung der → [Pferde](#) und Wagen des Sonnengottes (→ [Sonne](#)) mit ursprünglich divinatischer Funktion aus dem Jerusalemer Tempel ([2Kön 23,11](#); → [Divination](#)), die Auflösung der Berufssparte der *kamarîm* (bestimmter Priester) sowie das Verbot von Dachaltären auf Privathäusern könnten auf die Eliminierung von assyrisch beeinflussten Praktiken hinweisen, die die Schwächung Assyriens und eine ökonomische und kulturelle Orientierung an Phönizien und Ägypten implizieren. Anstatt von einer josianischen *Kultreform* sollte man daher besser von einer politisch-religiösen Unabhängigkeitserklärung mit anti-assyrischer Stoßrichtung sprechen (Uehlinger, 1995). In ähnliche Richtung weist auch die Bilderkritik, die einem Synkretismus, d.h. der Verschmelzung mit nicht-jahwistischen Kulttraditionen, vorbeugen will: Ohne Götterbilder und Göttersymbole ist auch der Kult fremder Götter nicht mehr möglich (Niehr, 2003, 240). Da Kultbilder in Zeiten politischer Krisen und Kriege gefährdet waren, könnten sie sich als unpraktisch erwiesen haben (vgl. [Jes 36,18-20](#); [Jes 37,13](#); s. Abb. 4), so dass man auf sie verzichtete, wie es in [Dtn 4,19-20](#) programmatisch zum Ausdruck gebracht ist (Schenker, 2001; Köckert, 2009, 399ff.).

## 8. Was trat an die Stelle der Bilder?

Es lässt sich aus dem Vorangehenden die Schlussfolgerung ziehen, dass das alttestamentliche Bilderverbot nicht nur literarisch in Gestalt der beiden Dekalogfassungen, sondern auch inhaltlich vom Fremdgötterverbot und vom Gebot der Alleinverehrung JHWHs nicht zu trennen ist. Somit ist selbst die prophetische Bilderkritik zuvorderst eine Kritik an der Ambivalenz von Kultbildern, da aufgrund der Nähe zu den kanaanäischen Kulttraditionen der Alleinverehrungsanspruch JHWHs anders nicht garantiert werden konnte. Das

Bilderverbot ist also kein ursprünglicher Bestandteil der JHWH-Religion, sondern ein spätes theologisches Konzept, das zwar auf vorhandene anikonische Tendenzen im JHWH-Kult zurückgreifen konnte, aber erst in exilisch-nachexilischer Zeit seine Ausformulierung erfuhr.

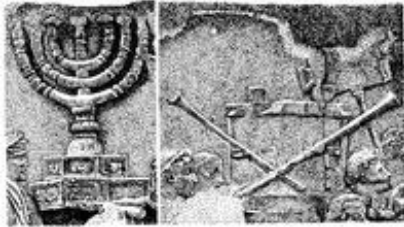


Abb. 15 Die römischen Eroberer bringen die Menora u.a. Tempelgegenstände aus Jerusalem nach Rom (Titusbogen; 1. Jh. n. Chr.).

Sichtbar wird der Wechsel vom Götterbild oder -symbol zur anikonischen Darstellungsform in den theologischen Konzepten der deuteronomistischen Namenstheologie und der priesterlichen Kabod- bzw. Herrlichkeitstheologie (→ [Priesterschrift](#); → [Ezechiel](#)). Ein positiver Abglanz von Bildern im religiösen Kontext lässt sich als theologisierte Sonderform in dem Gedanken der → [Gottebenbildlichkeit](#) sehen. Nach [Gen 1,26-28](#) ist die Gottebenbildlichkeit auf den erschaffenen Menschen übertragen. Hier ist es nicht mehr ein unbelebtes Bild, sondern das Geschöpf selbst, das die Präsenz und Wirkmächtigkeit JHWHs anzeigt (Janowski, 2004).

Das Rudiment eines Gottessymbols lässt sich vielleicht in der Menora erblicken ([Sach 4,14](#); vgl. dazu Keel, 1977, 274-320). An ihren hohen symbolischen Wert und an die Dramatik ihrer Überführung nach Rom durch den Feldherrn Titus (70 n. Chr.) werden wir dank des Titusbogens noch heute eindrucksvoll erinnert.

Man kommt nicht umhin festzustellen, dass der faktische Verlust eines jeden Kultbilds unabhängig davon, ob es ein Götterbild oder ein Göttersymbol ist, einen schweren Identitätsverlust zur Folge hat. Das Judentum hatte bereits parallel zur Menora ein zweites Kultobjekt in Form der Schriftrolle eingeführt. So wurde längerfristig jede Form des Kultbilds abgelöst, wobei die Schriftrolle eine dem Götterbild auffällig analoge Behandlung erfährt: Wie vormals Götterstatuen im Alten Orient so dient auch die Tora als Ort von Gelübdesprechung, begleitet Feldzüge, wird in Prozessionen vom Herstellungsort in den Kultraum überführt und feierlich begraben, wenn sie ausgedient hat (vgl. dazu van der Toorn, 1997, 239ff.). Allerdings kennt das Bilderverbot im antiken Judentum prominente Ausnahmen wie die Fresken der Synagoge von Dura Europos aus dem 3. Jh. v. Chr. (Kraeling) oder die Fußbodenmosaiken in palästinischen Synagogen (Levine). [Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)



Abb. 16 Die Bindung Isaaks (Fußbodenmosaik in der Synagoge von Bet Alfa; 6. Jh.).



# Empfohlene Zitierweise

Bauks, Michaela, Art. Bilderverbot (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2007

## Literaturverzeichnis

Bild-Recherche [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)

### 1. Lexikonartikel

(Bilder / Bilderverbot / Bilderverehrung)

- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Lexikon der christlichen Ikonographie, Freiburg i.Br. 1968-1976 (Taschenbuchausgabe, Rom u.a. 1994)
- Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975-1992
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Biblisches Reallexikon, 2. Aufl., Tübingen 1977
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., Leiden 1999
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003

### 2. Weitere Literatur

- Albertz, R., 1992, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (GAT 8/1), Göttingen
- Amiet, P., 1997, Anthropomorphisme et aniconisme dans l'antiquité orientale, RB 104, 321-337
- Berlejung, A., 1996, Der Handwerker als Theologe, VT 46, 145-168
- Berlejung, A., 1998, Die Theologie der Bilder (OBO 162), Fribourg / Göttingen
- Blum, E., 1997, Der „Schiquz Schomem“ und die Jehud-Drachme BMC Palestine S. 181, Nr. 29, BN 90, 13-27
- Dohmen, Chr., 2. Aufl. 1987, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Frankfurt a. M.
- Gitler, H. / Tal, O., Coinage of Philistia of the 5th and 4th Centuries BC: A Study of the Earliest Coins of Palestine, Milano 2006
- Hartenstein, F. / Moxter, M., Hermeneutik und Bilderverbot (ThLZ.F 26), Leipzig 2016
- Hossfeldt, F.-L., 1989, Du sollst dir kein Bildnis machen. Die Funktion des alttestamentlichen Bilderverbots, Trierer Theologische Zeitung 98, 81-94
- Janowski, B., 2004, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen



Urgeschichte, in: Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser, hg. von M. Witte (BZAW 345/1-2), Berlin / New York, 183-214

- Keel, O., 1977, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (SBS 84/85) Stuttgart
- Keel, O., 2001, Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte, in: G. Boehm (Hg.), *Homo Pictor* (Colloquium Rauricum 7), München / Leipzig, 244-282
- Keel, O., 2007, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Teile 1 und 2, Göttingen
- Keel, O. / Uehlinger, Chr., 5. Aufl. 2001, *Götter, Göttinnen und Gottessymbole* (QD 134), Freiburg
- Köckert, M. 2007, Die Entstehung des Bilderverbots, in: B. Groneberg / H. Spieckermann (Hgg.), *Die Welt der Götterbilder* (BZAW 376), Berlin / New York, 272-290
- Köckert, M., 2009, Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie, *ZThK* 106, 371-406
- Koenen, K. 1999, Eherne Schlange und goldenes Kalb, *ZAW* 111, 353-372
- Koenen, K., 2003, *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie* (OBO 192), Fribourg / Göttingen
- Kraeling, C.A., *The Excavations at Dura-Europos*, Bd. 8,1: *The Synagogue, Mithraeum, and Christian Chapel*, New Haven 1956 (reprint 1979), bes. 69-239
- Lang, B., 1981, Die Jahwe-Allein-Bewegung, in: ders. (Hg.). *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München, 47-83
- Levine, L.I., *Ancient Synagogues Revealed* (IES), Jerusalem 1981
- Mettinger, T.N.D., 1995, *No Graven Image. Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context* (CBOT 42), Stockholm
- Mettinger, T.N.D., 1997, *Israelite Aniconism. Developments and Origins*, in: K. van der Toorn, *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (BET 21), Leuven, 173-204
- Niehr, H., 2003, Götterbild und Bilderverbot, in: M. Oeming / K. Schmid (Hg.), *Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich, 227-247
- Podella, Th., 1996, *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt* (FAT 15), Tübingen
- Renger, J., 1980-1983, Art. Kultbild. A. Philologisch, *RIA* 6, Berlin / New York, 307-314
- Schenker, A., 2001, *La profanation d'images culturelles dans la guerre*, *RB* 108, 321-330
- Schmidt, B.B., 1996, *The Aniconic Tradition: On Reading Images and Viewing Texts*, in: D.V. Edelman (Hg.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, Grand Rapids / MI, 75-105
- Schmidt, W.H., u.a., 1993, *Die 10 Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt
- Schroer, S., 1987, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74), Fribourg / Göttingen
- Uehlinger, Chr., 1991, Art. Götterbild, in: *Neues Bibellexikon* Bd. 1, 872-892
- Uehlinger, Chr., 1995, Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung* (BBB 98), Bodenheim, 57-89
- Uehlinger, Chr., 1996, Art. Bilderverbot, *RGG* 4. Aufl., Bd. 1, 1574-77
- Uehlinger, Chr., 1997, *Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images*, in: K. van der Toorn (Hg.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*,

Leuven, 97-155

- Van der Toorn, K., 1997, The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah, in: ders. (Hg.), The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancien Near East, Leuven, 229-246
- Veijola, T. 2004, Das 5. Buch Mose. Deuteronomium Kapitel 1,1-16,17 (ATD 8,1), Göttingen
- Zimmerli, W., 1963, Das zweite Gebot, in: ders., Gottes Offenbarung (TB 19), München, 234-248

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Schreitender Wettergott mit Axt und Keule, rechts im Bild (Rollsiegel aus Megiddo; Mittlere Bronzezeit; [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg, 5. Aufl. 2001, Abb. 30; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 2 Thronender jugendlicher Gott (Tempel in Megiddo; Späte Bronzezeit). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg, 5. Aufl. 2001, Abb. 56; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 3 Muttergöttin (Revadim; Späte Bronzezeit). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg, 5. Aufl. 2001, Abb. 82; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 4 Wegführung von Götterbildern nach der Eroberung einer Stadt. Man erkannte damit die Wirkmächtigkeit der fremden Gottheiten an, unterstellte sie aber der Macht des eigenen Gottes (Relief aus dem Palast Tiglat-Pileasers III., 745-727 v. Chr., in Nimrud). © Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart
- Abb. 5 Besänhnliche Gestalten auf Pithos A von *Kuntillet 'Ağrūd* (8. Jh. v. Chr.). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg, 5. Aufl. 2001, Abb. 220; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 6 Thron(wagen) mit einem Götterpaar ([BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg 5. Aufl. 2001, Abb. 395; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 7 Jehud-Drachme (4. Jh. v. Chr., Rückseite: Gott auf einem Flügelrad). Zeichnung von © Izaak de Hulster, Utrecht, für den WiBiLex-Artikel „Jahwe“ nach der Vorlage von Y. Meshorer / S., Qedar, Samarian Coinage (Numismatic Studies and Researches 9), Jerusalem 1999, 15
- Abb. 8 Kultnische des Heiligtums in Arad mit zwei Mazzeben (Eisenzeit II). © Wolfgang Zwickel
- Abb. 9 Rekonstruktion der Bundeslade. Aus: H. Gressmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Berlin / Leipzig 2. Aufl. 1927, Abb. 513
- Abb. 10 Thronszene auf einer Elfenbeinplatte aus Megiddo (13./12. Jh.; [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg 5. Aufl. 2001, Abb. 65; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 11 Miniatur eines Kerubenthrones aus Megiddo (Hortfund; 13./12. Jh.). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg 5. Aufl. 2001, Abb. 66b; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 12 Ein geflügeltes Mischwesen und ein geflügelter Uräus über einer Sonnenscheibe

(Skarabäus aus Samaria; Eisenzeit IIB). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg 5. Aufl. 2001, Abb. 259b; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)

- Abb. 13 Das 1. Gebot, Detail aus dem Gemälde von Lucas Cranach, geschaffen für die Gerichtsstube im Rathaus zu Wittenberg (1516; heute im Refektorium des Lutherhauses).
- Abb. 14 Stierstatuette der sog. Bull Site (offenes Heiligtum östlich von *Tell Dōṭān*; Eisenzeit I; [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg, 5. Aufl. 2001, Abb. 142; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 15 Die römischen Eroberer bringen die Menora u.a. Tempelgegenstände aus Jerusalem nach Rom (Titusbogen; 1. Jh. n. Chr.). © Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart
- Abb. 16 Die Bindung Isaaks (Fußbodenmosaik in der Synagoge von Bet Alfa; 6. Jh.).

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balinger Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)