

Friedhelm Hartenstein | Michael Moxter

Hermeneutik des Bilderverbots

Exegetische und
systematisch-theologische Annäherungen



Hermeneutik des Bilderverbots

Forum Theologische Literaturzeitung

ThLZ.F 26 (2016)

Herausgegeben von Ingolf U. Dalferth
in Verbindung mit Albrecht Beutel, Beate Ego,
Andreas Feldtkeller, Christian Grethlein,
Friedhelm Hartenstein, Christoph Marksches,
Karl-Wilhelm Niebuhr, Friederike Nüssel
und Nils Ole Oermann

Friedhelm Hartenstein
Michael Moxter

Hermeneutik des Bilderverbots

Exegetische und systematisch-
theologische Annäherungen



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt

Printed in Germany · H 8039

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Umschlag und Entwurf Innenlayout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig

Coverfoto: © Aintschie – Fotolia.com

Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig

Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03060-6

www.eva-leipzig.de

Vorwort

Dieses Buch ist das Resultat einer Zusammenarbeit zwischen (alttestamentlicher) Exegese und systematischer Theologie zu einem aktuellen und – wie wir meinen – theologisch und anthropologisch fundamentalen Thema. Sie begann mit gemeinsamen Seminaren in Hamburg, weshalb die Wurzeln des Unternehmens und die Verabredungen über die Vorgehensweise schon einige Jahre zurückliegen. Die gegenwärtige Brisanz der Themenstellung in Kultur und Politik unterstreicht die Bedeutung des Themas, hat uns aber nicht davon abgehalten, unsere eigene Arbeitskraft und Aufmerksamkeit vor allem auf den Problembereich des biblischen Bilderverbots zu richten. Es ging und geht uns um Sondierung und Sortierung von historischen und gegenwärtigen Deutungsschichten an einem exemplarischen Fall, um den sich implizit oder explizit Bildkonzepte und Bildtheorien angehängt haben. ‚Hermeneutik‘ dient dabei als eher pragmatisches Schlüsselwort für eine gemeinsame Verständigungsbemühung zwischen Text und Bild, zwischen den Disziplinen und über die Fächergrenzen hinaus.

Der Genese des Bandes geschuldet sind einige „Ungleichzeitigkeiten“ (manche Abschnitte und Teile lagen schon länger vor, andere wurden erst kurz vor Abschluss geschrieben). Es würde die Autoren freuen, wenn das Buch als „dialogisches“ Unternehmen wahrgenommen würde. Man kann und soll seine beiden unterschiedlich situierten Hauptteile (II und III) stets aufeinander hin lesen und bedenken (dazu helfen die wechselseitigen Verweise). Die Einleitung (I) und der Ausblick

(IV) werden von beiden Autoren gemeinsam verantwortet, wobei Ersteres in seiner Grundfassung von M. Moxter, Letzteres von F. Hartenstein geschrieben wurde. Der Prozess eines solchen Buchprojekts „zu zweit“ ist deutlich aufwändiger, bietet aber einen Zugewinn an Perspektiven und Argumenten, den die Autoren und – hoffentlich – auch die Leserinnen und Leser nicht missen möchten.

Dass der Band nun fertiggestellt werden konnte, verdankt sich auch der Mitarbeit vieler Personen. Wir danken sehr herzlich für alle Anregungen, Gespräche, Anmerkungen und Korrekturen aus Hamburg: Nina Heinsohn, Markus Firchow und Olivia Brown (die sich auch um die redaktionelle Seite kümmerte), aus München: Ann-Cathrin Fiss, Elisabeth Kühn sowie Mathias Neumann und Susanne Schlegler (die die Endkorrektur von Teil II und IV gelesen haben). Ein wichtiges Gesprächsforum bildete zudem das DFG-Projekt „Bild und Zeit. Exegetische, hermeneutische und systematisch-theologische Untersuchungen zur Bildlichkeit religiöser Repräsentationsformen“. Schließlich danken wir den Herausgebern der Reihe ThLZ.F, insbesondere Ingolf U. Dalferth, die den Band angeregt haben, sowie der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig, vor allem Frau Dr. Annette Weidhas, für ihre engagierte Unterstützung und für die Geduld angesichts einer langen Inkubationszeit.

Im Februar 2016

Friedhelm Hartenstein, Michael Moxter

Inhalt

I	Einleitung	11
II	Exegetische und religionsgeschichtliche Perspektiven	23
1.	Religionsgeschichtliche Kontexte	24
1.1	Grundzüge altorientalischer Bilderkulte	24
	a) Was ist ein Heiligtum?	24
	b) Anthropomorphe Kultbilder: Herstellung, Verehrung, Bedeutung	34
	c) Göttersymbole: gleichwertige oder konkurrierende Medien?	45
	d) „Anikonische“ Kultsymbole: komplementär oder konträr zu Bildern?	52
	e) Was wissen wir über die Kultsymbolik Jerusalems?	58
1.2	Der Vorstellungsrahmen des Kultes: die „mentale Ikonographie“	66
	a) Die Körper der Götter	66
	b) Die Transzendenz der Gottheiten	69
2.	Das Bilderverbot: Eigenart und Entstehung	72
2.1	Die Bilderkritik der Vorsokratiker	72
2.2	Antike jüdische Bilderkritik	73
	a) Hellenistisch-römische Autoren über Monotheis- mus und Bilderverbot: Der Blick von außen	73
	b) Die Bilderkritik in antiken jüdischen Zeugnissen und in Texten der nachexilischen Zeit (5.-3. Jh. v. Chr.): Der Blick von innen	81
	b1) Antike jüdische Texte	81
	b2) Alttestamentliche Bilderkritik aus nachexilischer Zeit	85
2.3	Das Bilderverbot: Entstehung, Varianten, Begründung	95
	a) Das dekalogische Bilderverbot	95

	b) Die weiteren expliziten Bilderverbote des Alten Testaments und ihr Verhältnis zum Dekalog ...	106
2.4	Die Entstehungsvoraussetzungen des Bilderverbots	115
	a) Der judäisch-babylonische Kulturkontakt und die Entstehung des Bilderverbots	115
	b) Zwei ältere Voraussetzungen einer Bilderkritik in Israel und Juda	128
	b1) Das Stierbild von Bethel im Nordreich Israel: Hoseabuch und Exodus 32 (8./7. Jh. v. Chr.) ..	128
	b2) Die Reformmaßnahmen Joschijas von Juda (Ende 7. Jh. v. Chr.)	142
3.	Folgerungen für eine Hermeneutik des Bilderverbots aus exegetischer Perspektive	153
3.1	Das Bilderverbot und sprachlich vermittelte Gottesbilder	157
	a) Biblische Metaphorik als Grenzbegrifflichkeit	
	b) Ikonik der Psalmen	159
3.2	Modelle einer kritischen Bildhermeneutik im Alten Testament	162
	a) Die Sinaitheophanie: Transitorische Bildlichkeit und das Bild im Wort	165
	b) Das „bleibende Vergehen“ der Theophanie als Erinnerungs-„Figur“	170
	c) Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Priesterschrift und ihre bildhermeneutische Relevanz	174
III	Systematische Perspektiven	183
1.	Kontexte	183
2.	Bilder der Macht	188
	2.1 Herrschaftsrepräsentation	188
	2.2 Königskörper und Königsbild	192
	2.3 Bilderverbot als Machtkritik	195
3.	Bild und Leiblichkeit	197
	3.1 Leiblosigkeit Gottes?	198
	3.2 Negative Bewertung der Leiblichkeit	201
	3.3 Philosophische Bilderkritik (Platon)	203
	3.4 Philosophische Kritik der Imagination (Descartes)	206
	3.5 Verdrängung des Sinnlichen	209

3.6	Leib als Imago Dei	211
3.7	Leiblichkeit und Christologie	212
3.8	Christentum als Körperkrise?	215
3.9	Zwischenfazit	217
4.	Bilderverbot, Monotheismus und negative Theologie ..	218
4.1	Hermeneutik des Bilderverbots als Hermeneutik der Gewalt	219
4.2	Hermeneutik des Bilderverbots als rationalistische Apologetik	224
4.3	Hermeneutik des Bilderverbots als Phänomenologie der Alterität	229
4.4	Negative Theologie – vorsokratisch	230
4.5	Transzendenz als Negativität und Andersheit	232
4.6	Darstellung des Undarstellbaren: Kants Rezeption des Bilderverbots	237
4.7	Bilderverbot und Medienrevolution	240
5.	Unsichtbarkeit oder Verborgenheit Gottes?	246
5.1	Unsichtbarkeit Gottes	248
5.2	Dimensionen des Bildverständnisses in Luthers Theologie	251
5.3	Bilderverbot und Ebenbildlichkeit	260
5.4	„Bilder geben zu sehen“	263
6.	Die Macht der Bilder: Vergegenwärtigung und Präsenzverdichtung	267
6.1	Ambivalente Präsentationsleistungen	267
6.2	Verschränkung von Anwesenheit und Abwesenheit	268
6.3	Präsenz und Magie	271
6.4	(Re-)Präsentation und Bild	272
6.5	Zwischenfazit	278
6.6	Präsenzverdichtung und Verfügbarkeit	280
6.7	Bild und Sakrament	282
7.	Sehen versus Hören, Bild versus Wort: Protestantische Konstellationen einer Theologie des Bildes?	287
8.	Christologische Rehabilitierung der Bilder: Systematische Überlegungen zum Bilderverbot im antiken Christentum	292
8.1	Didaktische Rehabilitierung der Bilder	293
8.2	Theologische Perspektiven	296

INHALT

8.3	Partizipation am Heiligen	298
8.4	Bildtheologie und Christologie	301
9.	Ästhetik im Horizont des Bilderverbots	304
9.1	Das Bilderverbot in der Kritischen Theorie	305
9.2	Bildproduktive Dimensionen reformatorischer Theologie	309
9.3	Ikonoklasmus als ästhetische Strategie	315
9.4	Noch einmal: Die Darstellung des Undarstellbaren	338
9.5	Das Ende des Bildes?	339
10.	Schlussreflexion des systematischen Teils	341
IV	Ausblick	347

I Einleitung

„Verstehst Du auch, was Du liest?“ fragt Philippus den über eine Prophetenrolle gebeugten Kämmerer aus dem Morgenland (vgl. Apg 8,26–40). Theologische Hermeneutiken zitieren das gerne. Denn mit dieser Frage ist ein elementarer Bereich ihrer Aufgabe benannt, Missverständnisse auszuräumen, die sich zwischen Text und Rezeption ergeben und nicht nur die Kommunikation, sondern mitunter schon die Lust am Weiterlesen blockieren. In mancher Hinsicht ist die hier vorgelegte Skizze einer Hermeneutik des Bilderverbots an diese Frage des Philippus gut anschließbar. Zwar ist mit dem Abschnitt der Tora (sei es in Gestalt von Ex 20,4–6 oder Dtn 5, 8–10) ein anderer Text einschlägig, aber eigentlich müsste man den Textabschnitt der lukanischen Inszenierung nur etwas erweitern. Denn wenn der Kämmerer vor der Frage steht, wen der Prophet mit der Rede vom leidenden Gottesknecht eigentlich meine, so setzt dies eine Lektüre von Jes 53 voraus, in deren Kontext ihm kurz zuvor auch der Spott des Prophetenbuches über die wirkungslosen Götzenbilder der Heiden untergekommen sein muss (Jes 44). Ob es ihm gelungen sein mag, die Kritik der Götterstatuen, der anderen Kulte und Religionen mit dem Bilderverbot zu verbinden oder in ihm ein Alleinstellungsmerkmal monotheistischer Religion zu erkennen?

Es wäre also nicht aus der Luft gegriffen, die lukanische Geschichte auch in dieser Variante zu erzählen und in der Folge einer Hermeneutik des Bilderverbots die Aufgabe zuzuweisen, das Verständnis biblischer Textstellen, ihre Ausstrah-

lung auf andere Bereiche der Schrift und ihre Bedeutung für Kultstreitigkeiten, Bilderstürme und religiös motivierte Gewalt zu klären. Man könnte auch die für eine hermeneutische Theologie wichtige Frage nach dem Verhältnis von Textverstehen und Selbstverständnis aufnehmen. Denn nur Weniges irritiert das gläubige Bewusstsein stärker als das Zwielficht, in das Monotheismus und Bilderverbot, Rigorismus und Exklusivismus geraten sind. Wie oft in der Kirchen- und Theologiegeschichte fallen auch in unserer Gegenwart an biblischen Texten Entscheidungen über die eigene religiöse Orientierung. Sind Bilderverbot und Bilderkritik Ausdruck einer besonderen Vernünftigkeit (Intellektualität) und eines typischen Freiheitssinns monotheistischer Religionen – weil sie sich nicht länger in der Sinnlichkeit und ungeschützten Konkretion polytheistischer Kulte bewegen – oder bildet eine solche Vorstellung den Nährboden für Überlegenheitsgefühle und religiöse Intoleranz? Vor allem aber: Verstehen wir den Text überhaupt richtig, wenn wir ihn in diesem Sinne lesen?

Zu diesen und verwandten Fragen nehmen die vorliegenden Studien Stellung. Jedoch konnten und wollten sie auch der anderen Frage nicht ausweichen: ‚Verstehst Du, was Du siehst?‘ – Sie erinnert daran, dass das biblische Verbot der Anfertigung und Anbetung von Götterstatuen der Macht der Bilder nachhaltige Aufmerksamkeit verschafft. Wie man das Bilderverbot versteht, enthält eine Stellungnahme zu der Frage, was am Bild eigentlich so problematisch und verwerflich oder genauer: so unvereinbar mit dem Gott Israels ist oder sein soll. Die Auslegungsgeschichte zeigt, dass es auf diese Frage ganz unterschiedliche Antworten gibt und sich diese stillschweigend, d. h. oft ohne methodische Klarheit und ausdrückliche Reflexion, der Interpretation des Textes

oktroziert haben. Spezifische Bildtheorien bestimmen das Textverständnis kaum weniger als die Art und Weise, wie Gott gedacht wird.

Ob man versteht, was man sieht, wirft darüber hinaus die Frage auf, wie sich Begriff und Anschauung zueinander verhalten, ob Denken und Erkennen erschöpfend erfassen können, was anschaulich gegeben ist. Und weiter: Welchen Status hat Bildlichkeit für den humanen Weltumgang? Sind Bilder Steigerungsformen visueller Wahrnehmung, die nicht nur etwas zu sehen geben, sondern anderes auch dem Blick verweigern und unsichtbar machen? Dann etablierten Bilder – weit davon entfernt, die Wirklichkeit bloß zu reproduzieren und abzubilden – selbst Grenzen zwischen Sichtbarem und Verborgenen.

Eine Hermeneutik des Bilderverbots erweitert deshalb die methodische Arbeit am Textverständnis. Sie lässt sich von der Schrift (und ihrer Wirkungs- und Auslegungsgeschichte) auf den Pfad einer allgemeinen Hermeneutik des Bildes locken. War der protestantischen Theologie am Zusammenhang von Text-, Sach- und Selbstverständnis gelegen, so entstehen ihr neue Aufgaben aus den Einsichten der Bildwissenschaften.

Vor allem in der Exegese des Alten Testaments hat sich die Einschätzung des Bilderverbots gewandelt. Historische Beobachtungen zur altorientalischen Religionsgeschichte und also zu den Bilderwelten, in denen sich die antike Kultur artikuliert, haben die Vorstellung einer unvergleichbaren Sonderrolle Israels fragwürdig werden und vor allem die prägnante Formel des Bilderverbots als eine späte Erscheinung innerhalb der alttestamentlichen Theologiegeschichte erkennen lassen. Debattiert wird zur Zeit, ob das Bilderverbot aus der Not eine Tugend machte, ob es etwa den Verlust eines einst vorhandenen Kultbildes JHWHs durch die Fiktion kom-

pensierte, eine Götterstatue sei noch nie mit dem Gott Israels vereinbar gewesen. Die Mehrzahl exegetischer Stimmen vertritt die Meinung, der Kult im Jerusalemer Tempel sei *de facto* stets ohne ein anthropomorphes Kultbild ausgekommen, also in dieser Hinsicht „bildlos“ gewesen, aber dies aus kontingenten Gründen. Dann, so die auch von uns vertretene These, habe sich im Zusammenhang mit dem expliziten Monotheismus das Nichtvorhandensein eines JHWH-Bildes als Identifikationsmerkmal aufgedrängt, um eine prinzipielle Differenz dieses Gottes von allen anderen Göttern zu markieren. Authentizität und Souveränität des Schöpfergottes verlangten, dass ausgeschlossen wird, was ihm nicht zukommt, und stattdessen an dem festzuhalten, was er in seiner (Selbst-) Offenbarung zu erkennen gibt. Das Verbot eines (menschener- oder tiergestaltigen) Kultbildes erscheint so als sekundäre Rationalisierung einer Lage, die in exilischer Zeit im Selbstvergleich mit der babylonischen Religion erst als Mangel erfahren, hernach aber als Vorzug interpretiert werden konnte.

Eine solche Herleitung mahnt zur Vorsicht, aus dem Bilderverbot keine zu weitreichenden Schlüsse hinsichtlich der Frage zu ziehen, welche Bedeutung Visualität und Bildlichkeit in der altisraelitischen Gottesverehrung im Ganzen innehatten. Tempelkult, Ritus, Opfer und performatives gottesdienstliches Handeln sind jedenfalls immer an Sichtbarkeit gekoppelt, so dass Bildlosigkeit ein zu weit gefasster, abstrakter Begriff bleibt, um als Kennzeichnung der Religion alttestamentlicher Texte dienen zu können. Nicht allein die Theophanieerzählungen des Alten Testaments, sondern noch stärker die poetische Sprache, vor allem der Psalmen und der Prophetenbücher, lebt von mentalen Bildern, in denen der Glaube an JHWH sich ausspricht. Dürfte man also sagen: ein spezifisches Gottesbild verbietet die Götterbilder? Oder prägt

gar der jüdisch-christliche Gottesglaube das, was in Bildern gesehen wird?

Auch an den historischen Kontexten bestätigt sich also, dass Interpretationen des Bilderverbotes einen Begriff der Bildlichkeit mit sich führen. Das Verstehen des Textes verknüpft sich mit einer *Hermeneutik des Bildes*.

Gottfried Boehm hatte diesen Disziplinertitel eingeführt wie auch den vielzitierten Begriff eines *iconic turn* der Kulturwissenschaften. Beide Begriffe hatten entscheidenden Anteil an der Etablierung der sogenannten Bildwissenschaft(en). Sie enthalten aber auch Begrenzungen und Einseitigkeiten, auf die kurz einzugehen ist.

Nach Maßgabe des *linguistic turn* wurde der Begriff *iconic turn* geformt. Als Richard Rorty unter dem (Buch-)Titel „The linguistic turn“ den Paradigmenwechsel von einer mentalistischen Bewusstseinsphilosophie zu Logik und Sprachphilosophie beschrieb und mit der Sammlung einschlägiger Beiträge forcierte, war seine spätere Angleichung von Philosophie und Literaturwissenschaft nicht absehbar. Die Ausrichtung des Denkens an den Formen der Sprache und den Regeln der Sprachspiele sowie der Vorrang öffentlicher Bedeutungsetzung vor dem solipsistischen Akt des Meinens sollten eine Wende der Philosophie, ihrer Methode wie der Ausrichtung ihrer Inhalte, kennzeichnen. Alles kam auf die These an, das Verhältnis zur Wirklichkeit sei sprachlich geprägt, die Kategorien der Erkenntnis in die Kommunikationsformen eingelassen. Die für Paradigmenwechsel empfängliche akademische Öffentlichkeit konnte deshalb die spätere Aufforderung zum *iconic turn* kaum anders denn als die Einladung verstehen, das zuvor erreichte Reflexionsniveau noch einmal zu überbieten und die Analyse basaler Voraussetzungen zu vertiefen. Nicht erst die Sprache, sondern zuvor schon das Bild

wurde als das Medium identifiziert, in dem und durch das sich der menschliche Weltzugang vermittelt.

Die methodische Abkünstigkeit des *iconic turn* von der Theorie der Sprache und der in ihr fundierten Darstellungsformen prägte den Titel, den Boehm (zunächst) zur Kennzeichnung derjenigen Disziplin wählte, die die involvierten Aufgaben übernehmen sollte: eben die einer Bildhermeneutik. Mit diesem Disziplinentitel war die Überzeugung markiert, dass Bilder Erkenntnis konstituieren, Sinn manifestieren und Wirklichkeit erschließen, aber auch mit welchen geisteswissenschaftlichen Methoden dies dargelegt werden sollte. Die Schnittstelle zwischen Bildlichkeit und Sprache bestimmte darum auch das Sachprogramm: „Die Hermeneutik des Bildes hat ihren Ursprung, wo die Bilderfahrung des Auges in das Medium der Sprache übergeht.“¹ Dass Boehm Bildern eine der Leistung der Sprache analoge Funktion zuschrieb, bedeutete freilich eine implizite methodische Anpassung der neuen Disziplin der Bildwissenschaft an die ‚Logik‘ der Sprachwissenschaften, so sehr in der Sache die Behauptung eines Primats des Bildes gegenüber der Sprache betont wurde. Die darin angelegte Spannung tritt noch deutlicher zutage, wenn Boehm schreibt, das Bild sei „kein Ding unter Dingen [...], sondern eine eigene Sprache“² und zwar näherhin eine stumme, eine schweigende Sprache.³ Hermeneutik sollte vor diesem Hintergrund die wechselseitige Übersetzbarkeit⁴

1 G. Boehm, Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: Ders., H.-G. Gadamer (Hrsg.): Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt am Main 1978, 444.

2 A. a. O., 457.

3 A. a. O., 456.

4 Vgl. a. a. O., 469.

von Wort und Bild entfalten, ohne freilich der Programmatik einer Ikonologie im engeren Sinne (welche die Bedeutungen einzelner Bildelemente zu identifizieren versucht) zu folgen.

Die Frage legt sich nahe, ob Visualität und Bildlichkeit hinreichend zur Geltung gebracht werden, wenn man den methodischen Zugang an der Sinnorientierung der Sprache ausrichtet und gegenüber der Sinnlichkeit und Materialität der Bilder priorisiert. Geben Bilder nicht gerade deshalb zu denken, weil sie ein Nicht-Begriffliches repräsentieren, das sich der Einholung ins Verstandene widersetzt? Dann wäre dem *iconic turn* mit einer Bildhermeneutik nicht wirklich gedient.

Dieses Problem wird nicht dementiert oder bagatellisiert, wenn wir im Folgenden von einer Hermeneutik des Bilderverbots sprechen. Die Arbeitsgemeinschaft zwischen alttestamentlicher und systematischer Theologie, die in der vorliegenden Publikation ihren Niederschlag findet, begann mit einem gemeinsamen Hamburger Hermeneutik-Seminar, an dessen Ausklang die Arbeit am programmatischen Aufsatz Gottfried Boehms zur Bildhermeneutik stand. Da die hermeneutische Frage eine bewährte Basis der Zusammenarbeit zwischen Exegese und Systematik bildet, lag es nahe, die damals beschlossene gemeinsame Studie zum Bilderverbot unter den Leitbegriff einer Hermeneutik zu stellen und andere (zu umfassende und anspruchsvolle: ‚Das Bilderverbot‘ oder falsche Erwartungen weckende: ‚Verbotene Bilder‘) zu vermeiden. Die problemorientierte Skizze ist ein Versuch des Textverstehens wie der interdisziplinären Verständigung. Dass die Autoren in diesem Sinne am Titel ‚Hermeneutik‘ festhalten, heißt aber nicht, dass sie für Bedenken unzugänglich wären.

5 J. Hörisch, Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik, Frankfurt am Main, 1988.

Die ‚Wut des Verstehens‘⁵ wissenschaftlich (und lebenspraktisch) zu disziplinieren, wäre durchaus eine – und nicht die schlechteste – Definition hermeneutischer Aufgaben. Jene Wut bricht aus im übereilten Zugriff auf die Sache, die sie deutend identifiziert, ohne Alternativen gründlich geprüft, den Umhof der Möglichkeiten hinreichend gewichtet zu haben.

Hermeneutik als Kunstlehre des Verstehens ist ein Gegenmittel, das durch Verzögerung eine methodische Anstrengung zugunsten des Anders-Verstehen-Könnens auf den Weg bringen will. Diese Kunst einzuüben erscheint uns wichtiger als eine programmatische Beanspruchung des Hermeneutikbegriffs. Manches, was im Folgenden vorgetragen wird, ließe sich wohl auch unter den Titel einer Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte des Bilderverbots stellen. Entscheidender als die Nomenklatur ist für die vorliegenden Studien jedoch die Frage, ob die historische Interpretation biblischer Texte im Horizont kulturwissenschaftlicher Fragestellungen so durchgeführt werden kann, dass sich Aufgaben einer Theologie des Alten Testaments abzeichnen – bzw. ob und wie es der systematischen Theologie gelingt, ihr Verhältnis zur Schrift nicht nur im abstrakten Streit um Prinzipien (im Prolegomena-Teil der Dogmatik) zu traktieren, sondern bestimmte biblische Texte, die sich aufdrängen, denkend ernst zu nehmen. Diesen Zusammenhang von Exegese, Hermeneutik und Systematik zu wahren, war eines unserer Interessen. Dass Interdisziplinarität sich vor allem im wechselseitigen kritischen Vorhalt zuvor unbedachter Fragen zeigt, muss nicht verschwiegen werden. Doch auf diesen Austausch kam es gerade an.

Gemeinsam ließen wir uns von der Behauptung Hans Blumenbergs leiten, symbolische Formen vermöchten Prä-

gnanzen herauszubilden, ohne dass diese von Haus aus in den geprägten Formen bereitliegen.⁶ Die Arbeit der Rezeption bringt Sinn an den Tag, den man keiner immer schon wirksamen, gleichsam *a priori* vorhandenen Entelechie zuschlagen kann. Letzteres ginge zu Lasten historischer Erfahrung, die zur bloßen Entwicklung herabgestuft wäre – mit dem einzigen Restrisiko, dass niemand vorhersehen kann, wann genau jedwedes sein *telos* erreicht. Die Geschichte wartet indes mit größeren Unsicherheiten auf und ihre Kontingenzen werfen oft Gewissheitsfragen für die Subjekte auf. Niemand wird darum die Entwicklung alttestamentlicher Theologie als eine natürliche Entfaltung immanenter Anfänge beschreiben, vielmehr findet der Gottesglaube aufgrund neuer, oft krisenhafter Erfahrungen zu Transformationsgestalten, bei denen es als falsch gestellte Frage gelten darf, ob sich das Frühere im Späteren hätte wiedererkennen können.

Die Gegenüberstellung des ‚ursprünglichen‘ Textsinnes und dem, was spätere Zeiten oder andere kulturelle Kontexte unter ihm verstanden und aus ihm gemacht haben, dient der Erkenntnis des historischen Abstandes, muss aber nicht einem Positivismus der ersten Anfänge zuarbeiten. Statt die vermeintlichen Fakten und Ausgangslagen von der späteren Deutung zu trennen, verdient der Satz Beachtung: ‚Im Anfang war die Umdeutung‘. Er schließt eine Zuordnung der theologischen Disziplinen aus, nach der zunächst die historische Exegese unter Zurücksetzung aller hermeneutischen Fragen und systematischen Perspektiven vervollständigt und abgeschlossen werden soll, um hernach und sekundär nach

⁶ „Zeit schleift die Prägnanzen nicht ab, sie holt aus ihnen heraus, ohne daß man hinzufügen dürfte: ‚was darin ist““ (H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* [1979], Frankfurt am Main 41986, 79).

Deutung, Bedeutsamkeit und Geltung zu fragen. Den Unterschied zwischen Genesis und Geltung ernstzunehmen ist jedoch etwas anderes als mit der Trennung von Fakten und Interpretationen die Grenzen der Disziplinen zementieren zu wollen. Da Zeichen und Symbole mehr zu denken geben als ein historischer Positivismus wahrzunehmen vermag, gehört Auslegung zu den denkenden, sich den denkbaren Fragen stellenden Tätigkeiten. Gerade die Geschichte des Bilderverbots zeigt das. Trotz seiner festen Form als Rechtssatz unbedingten Gottesrechts ist es in Kontexten überliefert und wird in ihnen rezipiert, in denen sein Sinn reflektiert, präzisiert und korrigiert wurde. Die Vielzahl späterer Auslegungstraditionen spiegelt und greift auf, was in den biblischen Texten selbst beginnt. Insofern ist die Rezeptionsgeschichte des Bilderverbots mit diesem von Anfang an verbunden und ihm nicht äußerlich.

Die vorliegenden Studien zerfallen darum auch nicht in einen ersten (exegetischen) und einen zweiten (systematischen) Teil, womit der Bruch zwischen historischer Identifikation des ursprünglichen Textsinnes und gegenwärtiger Verantwortung seiner Wahrheit nur verstärkt würde. Beide Teile sind vielmehr von gemeinsamen Überzeugungen und Fragen bestimmt, die jede Disziplin mit ihren je spezifischen Mitteln vertritt bzw. stellt und die – wo immer es möglich war – abgestimmt wurden. Vor allem aber blicken sowohl der exegetische wie der systematische Teil dieser Studie vom Späteren auf Früheres zurück, sei es dass im Ausgang von monotheistischen Redaktionen auf die Schichten früher prophetischer Überlieferungen zurückgegriffen, sei es dass mit den Kategorien gegenwärtiger Bildwissenschaften die Unruhe früher Debatten ausgelotet wird. Mit diesem Zugang war darüber entschieden, dass wir nicht beanspruchen, eine um-

fassende Theologiegeschichte des Bilderverbots zu schreiben oder einen hinreichenden Überblick über die einschlägige Forschungsliteratur zu geben. Das entspräche im Übrigen auch nicht dem Charakter dieser Reihe, die Anstöße zu aktuellen Debatten geben und darum problemorientiert, nicht aber enzyklopädisch, informieren will.

Das historische Urteil über die theologische Arbeit, die Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte bereits geleistet haben, steht in Nachbarschaft zur systematischen Vermutung, es werde das Wichtigste erst im Nachhinein erfasst. Luther konnte das über den Gott der Sinaitheophanie (Ex 33), Hegel über die Reflexionsbestimmung des Wesensbegriffs, Kierkegaard über die Art und Weise sagen, in der das Subjekt sich selbst erfährt, und schließlich konnte Lévinas sie in die Frage fassen: „Die großen ‚Erfahrungen‘ unseres Lebens sind nie im eigentlichen Sinne des Wortes erlebt worden. Kommen nicht vielleicht die Religionen auf uns zu aus einer Vergangenheit, die nie reines Jetzt war?“⁷ Sie ist nicht desillusionierend gemeint, sondern gibt der Arbeit der Erinnerung einen systematischen Ort im Selbstverhältnis wie in der Religionsgeschichte.

Es verband uns schließlich auch die Absicht, den Bildbegriff möglichst offenzuhalten. Einerseits ist mit einem vieldimensionalen Bildverständnis zu rechnen, das sich nicht durch eine Definition vereinheitlichen lässt, andererseits aber auch mit der Vergeblichkeit des Verbotes, der Attraktivität des Bildes durch Entsagung zu begegnen. (Nichts dürfte die anthropologische Bedeutung des Bilderkultus deutlicher

7 E. Lévinas, Rätsel und Phänomen, in: Ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers. u. hrsg. v. W. N. Krewani, Freiburg i. Br./München (1983),³1992, 236–259: 250.

unterstreichen als die Vergeblichkeit aller Versuche, ihn zu verbieten oder im Interesse der jeweiligen Macht zu kanalisieren.) Gewiss gibt es entsetzliche Bilder, die loszuwerden man begehrt. Aber um sich gegen Bilder zu wehren, muss man der Kraft der Gegenbilder vertrauen. Diese bild-anthropo-theologische Einschätzung verbietet einen scharfen Schnitt, mit dem das Bilderverbot des Alten Testaments allein auf skulptierte Statuen konkurrierender Götter bezogen und als kulturelle Sonderentwicklung aufgefasst würde. Die Behauptung, nur darum sei es gegangen, rechnet nicht hinreichend mit der Prägnanz des Bildlichen, der Virulenz des Visiblen auch für die Gottsesimaginationen biblischer Texte. Das Bilderverbot leiht seine Dramatik von der des Bildes.

Es kam deshalb darauf an, die Beziehungen zwischen Theologie und Anthropologie, zwischen ordnender Gewalt und Bildmacht, zwischen Imagination und Erkenntnis in den Blick zu nehmen, aber auch die biblischen Texte daraufhin zu befragen, was sie über die Sichtbarkeit JHWHs, sein Angesicht, seine Residenz im Tempel oder über Christus als Bild Gottes zu sagen haben.

Die Faszination des Bilderverbots, das immer wieder Interpretationen hervorruft, die weit über die Texte hinausführen, seine Kraft, unterschiedliche Gehalte der Religion zu organisieren, aber auch der Schrecken und Terror, zu deren Rechtfertigung es diente und dient, standen uns am Ende unserer Arbeit noch deutlicher vor Augen als zu Beginn. Wenn sie bei der Lektüre des entstandenen Textes noch erkennbar sein sollten, wäre das Projekt nicht verunglückt.

II Exegetische und religions- geschichtliche Perspektiven¹

Das alttestamentliche Bilderverbot gehört zu den wichtigsten Besonderheiten der jüdischen Tradition. Seine Wirkung in der Religions-, Kultur- und Philosophiegeschichte ist kaum zu ermessen (vgl. III). Durch die christlichen Transformationen hindurch hat es etwa im byzantinischen Bilderstreit oder im Bildersturm der Reformation hohe Bedeutung erlangt (s. III 5.2; 8). Unter Berufung auf das Bilderverbot wurde um Gottesvorstellungen gerungen und die Frage nach der Angemessenheit visueller Vermittlungsformen für Gott/das Göttliche begrifflich zu erfassen versucht. Mit Blick auf das Bilderverbot wurden aber auch Kunstwerke zerstört und geschaffen (s. III 9). Die folgenden Überlegungen zu einem reflektierten Umgang mit dem Bilderverbot aus exegetischer Perspektive verfolgen einen doppelten Zugang:

a) Denjenigen einer *Religionsgeschichte des antiken Israel*, die Perspektiven einer historisch-kritisch rekonstruierten *Theologieggeschichte des Alten Testaments* und die *Auswertung außerbiblischer Quellen* vereinigt. Dazu muss besonders auch der weitere kulturelle Kontext über Palästina hinaus (vor allem altorientalische Tempel und ihre Kultbilder) betrachtet werden.

¹ Die Fußnoten bieten – dem Charakter eines Essays entsprechend – neben den direkten Nachweisen für Zitate lediglich eine begrenzte Auswahl an vertiefender Literatur. Wenn in Klammern auf andere Abschnitte von Teil II verwiesen wird, so ohne nochmalige Nennung der römischen Ziffer, anders aber bei Verweisen auf den folgenden Teil III.

b) Denjenigen einer *hermeneutischen Reflexion des Bilderverbots* aus der Position einer christlichen (evangelischen) Theologie, unter Aufnahme der exegetisch-religionsgeschichtlichen Ergebnisse.

1. RELIGIONSGESCHICHTLICHE KONTEXTE

Um die Frage nach dem alttestamentlichen Bilderverbot bearbeiten zu können, soll zunächst der Rahmen skizziert werden, in dem allein dieses Verbot angemessen verstanden werden kann: In den Religionen des Alten Orients und der klassischen Antike spielten kultisch verehrte Bilder als Medien der Gottespräsenz eine herausragende Rolle. Sie standen im Mittelpunkt der Heiligtümer und Tempel. Auf sie waren Opfer, Gebete und Feste ausgerichtet. Deshalb kommen im Folgenden zunächst die Tempel als Hauptkontext der Bilder zur Sprache (1.1a). Anschließend werden die Bilder und ihre wichtigsten Formen (menschengestaltig, symbolisch, anikonisch) sowie ihre Herstellung und Funktionen in den Blick genommen (1.1b–e). Schließlich ist über die mit dem Kult verbundene „mentale Ikonographie“, die visuelle Imagination der Kultteilnehmer vom Körper der Götter und von deren Transzendenz, zu handeln (1.2).

1.1 *Grundzüge altorientalischer Bilderkulte*

a) *Was ist ein Heiligtum?*

Wenn man über einen chronologisch und regional stark unterschiedlichen Kulturraum wie den der altorientalischen Antike in einer auf gemeinsame vergleichbare Strukturen abhebenden Perspektive etwas sagt, besteht die Gefahr der Pauschalisierung. Dennoch ist es hilfreich, sich für unsere Frage-

stellung einige Grundzüge vor Augen zu führen, die für die Kulturen Vorderasiens und Ägyptens im Ganzen gelten:

Seit den ältesten neolithischen Heiligtümern in Anatolien (Göbekli Tepe, Nevalı Çori) lassen sich im Alten Orient Tempel(-gebäude) nachweisen.² Es ist bemerkenswert, dass dies so früh (um 9500 v. Chr.) bereits der Fall ist. Schon vor der Entstehung von Dauersiedlungen und sogleich mit ihrer Etablierung entstanden auch Heiligtümer (außerhalb und innerhalb von Dörfern/Städten). Sie wurden als architektonische Räume aus umliegenden Landschaften (bzw. aus den Ortschaften) „herausgeschnitten“ (vgl. griechisch *temenos* und lateinisch *templum* „Herausgeschnittenes“ für einen heiligen Bezirk). In der elementaren räumlichen Unterscheidung zwischen *innen* und *außen* zeigt sich der religiös-kulturelle Symbolbereich der Schwelle.³ Er ist fundamental für alles, was im Folgenden entfaltet werden soll. Mit Schwellen werden sowohl Grenzen/Abschränkungen als auch Überlappungen/Zugänge markiert: Ein Heiligtum stellt insofern vor allem eine *Übergangszone* zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Reinem/Heiligen und Unreinem/Profanen dar.⁴ Es

² Vgl. dazu K. Schmidt, Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe, München 2006; J. Mellaart, Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia, London/Southampton 1967.

³ Siehe E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken, Darmstadt ⁸1987 (1924), 127, der für die Symbolik der Schwelle ein „mythisch-religiöses Urgefühl“ annimmt; vgl. auch K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, 162.

⁴ Vgl. Hübner, Wahrheit (s. Anm. 3), 163–167; M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Frankfurt am Main ²1989 (frz. 1949), 423–444; zur Problematik und Unverzichtbarkeit der Kategorie des „Heiligen“ siehe C. Colpe, Über das Heilige. Versuch, seiner Verkenning kritisch vorzubeugen, Frankfurt am Main 1990.

vereinigt in sich auch das Zusammentreffen von horizontaler und vertikaler Symbolachse bzw. mit dem Ägyptologen und Kulturwissenschaftler Jan Assmann gesprochen, von „Zentrum“ und „Weg“.⁵

Die *horizontale* Bewegungsrichtung führt über die Schwel(le)n eines Tempels hinweg immer weiter nach innen; sie folgt dabei meistens einem geradlinigen Weg, der in beiden Richtungen benutzt werden kann (wobei offen bleibt, ob die Subjekte jeweils dieselben sind; oft führt vor allem der Weg der Menschen nach innen⁶). Die Wegachse des Heiligtums endet an einem letzten Punkt: der entscheidenden Schnittstelle zwischen außen und innen, die durch die stärkste Präsenz des Göttlichen gekennzeichnet ist. Es handelt sich um die heikelste und wichtigste Grenzmarkierung eines Heiligtums, den räumlichen Punkt, an dem „hier“ und „dort“, diese und eine andere („jenseitige“) Welt am stärksten zueinander durchlässig sind. An dieser letzten Schwelle, meist eigens als Naos oder Cella markiert, wird oft die *vertikale* Dimension bestimmt.

Ein berühmtes Beispiel ist die Vision des Propheten Jesaja in Jes 6,1–11 aus der zweiten Hälfte des 8. Jh.s v. Chr.⁷ In ihr erscheinen die Dimensionen des irdischen Tempelgebäudes

5 Vgl. J. Assmann, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, UT 366, Stuttgart u. a. 1984, 39–43; übergreifend zum ägyptischen Tempel: D. Arnold, Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Baudenkmäler, Kultstätten, Zürich 1992; D. Kurth, Edfu. Ein ägyptischer Tempel, gesehen mit den Augen der alten Ägypter, Darmstadt 1994.

6 Der Weg der Gottheiten besonders beim Fest führt eher von innen nach außen (s. u. Anm. 14).

7 Vgl. F. Hartenstein, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition, WMANT 75, 1997; B. Janowski, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Ders., Der Gott des

von Jerusalem transparent für den kosmischen Wohnsitz JHWHs: einen himmelhoch aufragenden Königsthron, von dem aus der Erdkreis seine Ordnung und Stabilität erhält (vgl. dazu, ebenfalls aus der staatlichen Zeit Judas, Ps 93*). Auch der Haupttempel der Weltstadt Babylon (Zeit Nebukadnezars II., 605–562 v. Chr.) hatte eine ähnliche Symbolik, die auf zwei Gebäudekomplexe innerhalb des Heiligtumsbezirks verteilt war: Esangil, der sogenannte „Tieftempel“, bildete die horizontale Achse mit der geregelten Zugänglichkeit des Reichsgottes Marduk (tägliches Opfer- und außeralltäglicher Festkult). Das Etemenanki „Haus, Fundament von Himmel und Erde“, die berühmte sechsstufige Zikkurat, war ein künstlicher Berg und verkörperte die vertikale Achse zwischen den Schichten der Welt. Auf seiner Spitze stand ein durch blaue Lasurziegel wahrscheinlich als dem inneren Himmelsbereich zugehörig markiertes Tempelgebäude, der sogenannte „Hochtempel“. Der Tempelturm galt als „Abbild“ des kosmologisch im „unteren Himmel“ verorteten Heiligtums Enlils/Marduks mit Namen Ešarra „Haus der Gesamtheit“.⁸

Besonders eindrücklich sind die bis heute erhaltenen ägyptischen Tempel der Ptolemäerzeit (hellenistisch-römisch).

Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 27–71: 35–41.

- ⁸ Vgl. R. Koldewey, *Das wieder erstehende Babylon*, hrsg. v. B. Hrouda, München 51990 (1912), 201–210, 303–342, 366; W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, *MesCiv* 16, Winona Lake 2013, 199 f.; H. Schmid, *Der Tempelturm Etemenanki in Babylon*, *BaghF* 17, Mainz 1995; übergreifend: E. Heinrich, *Die Tempel und Heiligtümer im Alten Mesopotamien*, *Denkmäler antiker Architektur* 14/1–2, Berlin 1982; S. M. Maul, *Das Haus des Götterkönigs. Gedanken zur Konzeption überregionaler Heiligtümer im Alten Orient*, in: K. Kaniuth u. a. (Hrsg.), *Tempel im Alten Orient*, *CDOC* 7, Mainz 2013, 311–324.

In ihnen, so etwa im großen Horustempel von Edfu⁹ (Bild 1), markierte zunächst eine Umfassungsmauer die Grenze zwischen dem Bereich des Gottes und der Außenwelt/seiner Stadt.

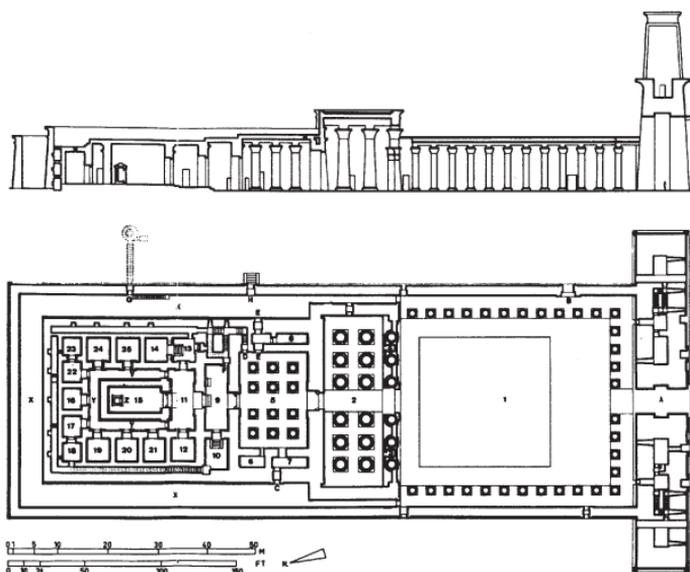


Bild 1: Horustempel von Edfu

Seitenansicht und Grundriss des Tempelgebäudes: Von den Eingangspylonen führt der Weg durch mehrere Säle und Vorhallen zum eigentlichen Kultzentrum, dem kleinen, für sich stehenden Naos/Schrein, in dem sich das Hauptkultbild befand und der von einem Korridor und einem Kranz von 13 Räumen umgeben ist.

Quelle: J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, UT 366, Stuttgart u. a. 1984, 40, Abb. 2 (= S. Sauneron, H. Stierlin, *Die letzten Tempel Ägyptens*, 1975, 36f.).

⁹ Vgl. zu ihm Kurth, Edfu (s. Anm. 5); ders., *Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*, Zürich 1994; Arnold, *Tempel* (s. Anm. 5), 98–102; E. Brunner-Traut, *Ägypten. Kunst- und Reiseführer mit Landeskunde*, Stuttgart u. a. 41982, 694–698.

Der Eingang zum eigentlichen Tempelgebäude wurde durch zwei mächtige Pylone, riesige künstliche Berge, flankiert, die den Aufgangspunkt der Sonne zwischen den Horizontbergen darstellten und Unheil abwehrende und Ordnung stiftende Bildprogramme trugen. Hatte man sie passiert, bewegte man sich auf einem immer mehr verengten (unter zunehmend abgesenkten Decken leicht ansteigenden) Weg durch ein System von Höfen und Hallen, wobei deren Größe nach hinten abnahm.¹⁰ Mit jeder Schwellenüberschreitung nahm in sozialer Hinsicht die Zugangsbeschränkung zu – den innersten Tempelbereich durften nur noch die stellvertretend für den Pharaon und zugleich in Götterrollen agierenden Priester betreten. Am Ende des Weges befand sich der Naos (für das Kultbild). Es handelte sich um ein in der dunklen Cella/dem Sanktuar für sich stehendes kleines Gebäude, einen „Tempel im Tempel“¹¹. Dieser war mit Flügeltüren versehen, so dass die in ihm befindliche Präsenz der Gottheit zwar zugänglich, vor allem aber verborgen erschien. Die Entzogenheit des Kultbildraums konnte im alten Ägypten so beschrieben werden:

„Es ist unzugänglicher, als was im Himmel ist, verhüllter als die Dinge der Unterwelt, verborgener als die Bewohner des Urwassers.“¹²

Weil die Bilder auf diese Weise „entrückt“ waren, wurde der (indirekte) Kontakt mit ihnen manchmal auch durch einen sogenannten „Gegentempel“ ermöglicht, welcher der Cella außerhalb des Tempels gegenüberlag, oder aber durch eine

¹⁰ Assmann, Ägypten (s. Anm. 5), 40.

¹¹ D. Arnold, Art. Naos, in: Ders., Lexikon der ägyptischen Baukunst, Düsseldorf 2000, 171.

¹² Arnold, Tempel (s. Anm. 5), 32.

mit „Ohren“ (für die Erhörungsbereitschaft des Gottes) versehene Kultstelle an der Umfassungsmauer.¹³

Knapp zusammengefasst: Die grundlegende Struktur eines altorientalischen Heiligtums war die einer Schwelle. Sie vereinigte dabei in sich die räumlichen Symboliken von Zentrum und Weg.

Wichtig ist, sich nochmals die möglichen Blick- und Aktionsrichtungen deutlich zu machen: Wir denken – vor dem Hintergrund christlicher Kirchengebäude – vor allem von außen nach innen, imaginieren also den Weg zum Altar/Chorraum. Diese Aktionsrichtung traf im Alten Orient für die vielen Riten zu, die sich im „*alltäglichen*“ Tempelkult auf die Kommunikation mit den Gottheiten richteten (Opfer als Gabe und Audienzgeschenk, Bitten um Erhörung, Ehrerweis). Die *außerordentlichen* Rituale der Feste nahmen dagegen oft die umgekehrte Aktionsrichtung. Bei den altorientalischen Festen, kollektiven Inszenierungen einer „anderen Zeit“, traten Gottheiten (in ihren Kultbildern, die bei Prozessionen mitgeführt wurden) aus ihren Tempeln auch nach außen und wurden dort „epiphan“. Dabei blieben sie dennoch zu meist dem direkten Blick entzogen (abgeschirmt durch transportable Schreine und Vorhänge). Sie sakralisierten im Vollzug des Festes durch ihr Herauskommen kurzzeitig die Landschaft/Siedlungen, und das ansonsten „Profane“ wurde in ihre „heilige“ Präsenz mit einbezogen.¹⁴

¹³ Zum „Gegentempel“ siehe D. Arnold, Art. Gegenkapelle, in: Ders., Lexikon der ägyptischen Baukunst (s. Anm. 11), 91; zu den Ohren an der Außenmauer: H. Altenmüller, Gott und Götter im alten Ägypten. Gedanken zur persönlichen Frömmigkeit, in: F. Hartenstein, M. Rösel (Hrsg.), JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch, Neukirchen-Vluyn 2009, 17–58: 32 f.

¹⁴ Vgl. J. Assmann (Hrsg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte

Letztlich entscheidend für das antik-orientalische Verständnis eines Heiligtums ist, dass es der *von den Göttern selbst erwählte Ort* ihrer Anwesenheit war (vgl. die *hieroi logoi*, Legendenden von der Entdeckung dieser Orte durch Menschen, z. B. Gen 28,10–22¹⁵). Die grundlegende Bezeichnung für Tempel war daher einfach „Haus Gottes“ (hebräisch *bēt ’ēl*, akkadisch *bīt īli*; vgl. hebr. *hēkāl* von akk. *egallu*, sum. É.GAL „großes Haus“ = Palast, ägyptisch *ḥwt ntr* [*het-netjer*] „Gotteshaus“).

Wie ein menschlicher Herr wohnten auch die Götter in „Häusern“. Das schließt nicht aus und ist bei den großen kosmischen Gottheiten (wie Sonnen- und Mondgottheiten, Wettergöttern etc.) auch klar gesagt, dass sie zugleich über hintergründige „Wohnorte“ in der Tiefe der Welt verfügten, die dem menschlichen Zugriff entzogen waren. Diese transzendenten Räume (im Himmel, auf Bergen, in der Unterwelt und anderswo) werden z. B. in Hymnen und Gebeten beschrieben oder vorausgesetzt.¹⁶ Anfangs- und Schöpfungs-Mythen erzählen, wie die Götter lange vor der Erschaffung der Men-

zur Alltagswelt, Studien zum Verstehen fremder Religionen 1, Gütersloh 1991; darin: J. Assmann, Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, 13–30; ders., Das ägyptische Prozessionsfest, 105–122. Vgl. zu Mesopotamien: B. Pongratz-Leisten, Ina Šulmi Īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akītu*-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr., BaghF 16, Mainz 1994.

¹⁵ Zu Gen 28,10–22 siehe E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 7–35; F. Hartenstein, Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs, in: B. Janowski, B. Ego (Hrsg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, FAT 32, Tübingen 2001, 125–179: 156–160.

¹⁶ Vgl. A. Falkenstein, W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, BAWAO, Zürich 1953; M.-J. Seux, Hymnes et prières aux dieux

schen dort ihre Sitze etablierten.¹⁷ Es gab also ein deutliches Bewusstsein für die Übergröße und Ferne der Götter. Die „irdischen“ Heiligtümer erschienen in diesem Licht vor allem als Kontaktstellen aus der Initiative der Gottheiten heraus, die sich mittels eines „joint venture“ (A. S. Kapelrud: „temple building: a task for gods and kings“¹⁸) in der Welt der Menschen ansiedelten. Damit banden sie sich bewusst an die Menschen. Es blieb aber – auch das macht die Schwellenstruktur eines altorientalischen Heiligtums deutlich – ein in Krisenfällen (wie Katastrophen, Stadteroberungen) offen zugange tretendes Wissen um das Prekäre der Präsenz der Götter. Positiv pries man die Gottheiten in Hymnen und Gebeten als übermächtig und gütig, negativ schilderte man sie in Klagen und Krisenritualen als abgewendet, zornig und undurchschaubar.¹⁹

de Babylonie et d'Assyrie, LAPO, Paris 1976; J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, OBO, Freiburg, Schweiz/Göttingen 21999; O. Kaiser (Hrsg.), *Lieder und Gebete I-II*, TUAT II/5-6, Gütersloh 1989/1991; B. Janowski, D. Schwemer (Hrsg.), *Hymnen, Klagelieder und Gebete*, TUAT.NF 7, Gütersloh 2013; A. Lenzi (Hrsg.), *Reading Akkadian Prayers and Hymns. An Introduction*, SBLANEM 3, Atlanta 2013.

¹⁷ Vgl. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (s. Anm. 8); O. Kaiser (Hrsg.), *Mythen und Epen* TUAT III/3-6, Gütersloh 1993-1997; B. Janowski, D. Schwemer (Hrsg.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, TUAT.NF 8, Gütersloh 2015.

¹⁸ A. S. Kapelrud, *Temple Building: A Task for Gods and Kings*, Or.NS 32, 1963, 56-62; vgl. V. A. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, JSOT.S 115, Sheffield 1992; R. S. Ellis, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, YNER 2, New Haven/London 1968; zum Palastbau: S. Lackenbacher, *Le palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*, Paris 1990. – Im Alten Orient und in Ägypten war der Tempelbau immer ein zugleich auf der menschen- wie der götterweltlichen Ebene spielender Handlungszusammenhang, den die entsprechenden Rituale konstituierten.

¹⁹ Vgl. M. E. Cohen, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*,

Ein Heiligtum war ein asymmetrischer Ort von Herrschaft und Gaben-Zirkulation, aber auch Markierung einer Anwesenheit, die in Abwesenheit umschlagen konnte. Diese ungleichgewichtige *Ambivalenz* kennzeichnete einen altorientalischen Tempel – modern gesprochen – als ein *Medium*, einen in unserer Sicht ebenso realen wie imaginären Ort der *Vermittlung* zwischen dieser und jener Welt. Als solcher war er Gabe der Götter, aber auch bleibende Aufgabe der Menschen. Die Herrscher pflegten in Bau und Renovierung von „Gotteshäusern“ die Beziehung zu den Göttern und vermehrten so ihr eigenes Prestige (königsideologisch natürlich auch stellvertretend für das Kollektiv).

Bisher wurden bewusst die im Zentrum der Heiligtümer verehrten *Bilder* bzw. *Kultsymbole* noch nicht ausführlich erwähnt. Ihnen ist jetzt genauere Aufmerksamkeit zu schenken. Im Kultbild wiederholte sich nämlich *in nuce* alles, was bisher über das Heiligtum gesagt wurde: Das Götterbild war selbst Schwelle und Medium *par excellence*, es war die wichtigste Verkörperung von Gottespräsenz, aber zugleich spannungsvoller Ausdruck von deren Transzendenz. Was die Riten beim Bau und der Erhaltung von Tempeln kennzeichnete, galt verstärkt für die zentralen kultischen Objekte, um die herum ein altorientalischer Tempelkult inszeniert und ein Tempelgebäude errichtet wurde (vgl. den mittelalterlichen Kathedralbau, der mit dem Chorraum begonnen wurde, dem architektonischen Rahmen für die Gottespräsenz im Altar, in den Sakramenten und Reliquien; wie im Alten Orient baute man gewissermaßen von innen nach außen)²⁰.

Potomac 1988; T. Podella, *Şôm*-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament, AOAT 224, Kevealer/Neukirchen-Vluyn 1989.

²⁰ Siehe H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Herder Spektrum 4181,

b) Anthropomorphe Kultbilder: Herstellung, Verehrung, Bedeutung

Altorientalische und antike Kultbilder waren die herausragenden Medien der Gottespräsenz.²¹ Sie standen im Zentrum des gesamten religiösen Symbolsystems. Archäologisch sind Kultbilder aus Mesopotamien (Sumer, Babylon, Assur) und Syrien/Palästina kaum überliefert (auch aus Ägypten gibt es nur wenige Beispiele)²². Das verwundert angesichts ihrer Bedeutung und der verwendeten wertvollen Materialien nicht. Vielleicht ist die hervorragend gearbeitete große Bronzestatue eines thronenden Gottes (36 cm) aus dem Haupttempel der Akropolis der spätbronzezeitlichen Stadt Hazor in Galiläa (Gebäude 7050), als zentrales Tempelkultbild anzusprechen (Bild 2).

Zumeist ist die Forschung, was die *äußere* Erscheinung der zentralen Kultbilder angeht, auf literarische Beschreibungen,

Freiburg u. a. 1993 (1950), 104 f.; A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 432–439; vgl. zu Altägypten am Beispiel des Satet-Tempels von Elephantine, der um eine natürliche Felsnische herum gebaut und im Lauf der Jahrhunderte immer stärker erweitert wurde, Assmann, *Ägypten* (s. Anm. 5), 48–50.

²¹ Vgl. als interdisziplinäre Überblicke zur Thematik z. B. H.-J. Klimkeit (Hrsg.), *Götterbild in Kunst und Schrift*, Studium Universale 2, Bonn 1984; B. Groneberg, H. Spieckermann (Hrsg.), *Die Welt der Götterbilder*, BZAW 376, Berlin/New York 2007; M. M. Luiselli, J. Mohn, S. Gripenotrog (Hrsg.), *Kult und Bild. Die bildliche Dimension des Kultes im Alten Orient, in der Antike und in der Neuzeit*, Diskurs Religion 1, Würzburg 2013.

²² Vgl. dazu Arnold, *Tempel* (s. Anm. 5), 22, mit einem Beispiel (Falkengott). Zu ägyptischen Götterbildern siehe z. B. den Ausstellungskatalog S. Schoske, D. Wildung, *Gott und Götter im Alten Ägypten*, Mainz 1992; D. Lorton, *The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt*, in: M. B. Dick (Hrsg.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake 1999, 123–210.

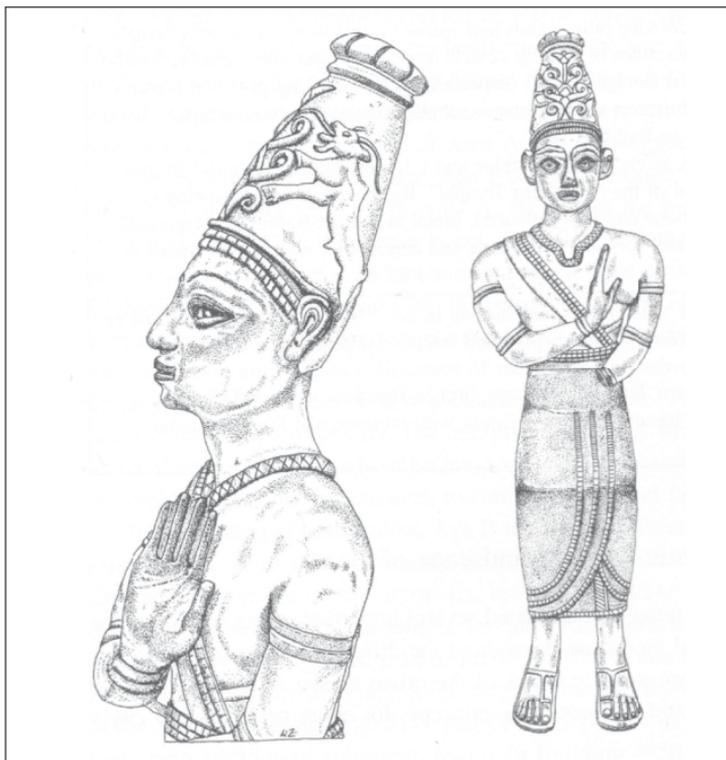


Bild 2: Bronzestatue eines Gottes aus Hazor

Die Bronzefigur ist detailliert ausgestaltet. Eine Besonderheit ist die Dekoration ihrer Kopfbedeckung mit einem stilisierten Palmettenbaum und daran fressenden Capriden (= Ziegen oder Steinböcke), einem uralten vorderasiatischen Symbol für Lebensfülle und Weltordnung, das auch zur Ikonographie des Jerusalemer Tempels gehörte. Die Statue aus Hazor dürfte einen Wettergott (Ba'al, Hadad?) repräsentieren.

Quelle: S. Zuckerman, The Temples of Canaanite Hazor, in: J. Kamlah (Hrsg.), Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.-1. Mill. B. C. E.), ADPV 41, Wiesbaden 2012, 99-125: 115, Fig. 4.1 (= T. Ornan, „Let Ba'al Be Enthroned“. The Date, Identification, and Function of a Bronze Statue from Hazor, JNES 70, 2011, 253-280, Fig. 2a-3).