

# Um unserer Freiheit willen

Ursprung und Ziel biblischer Ethik im »Hauptgebot« des Dekalogs

*Von Christoph Dohmen*

Als sich 1979 die Deutsche Bischofskonferenz zusammen mit dem Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland in der in Staat und Gesellschaft lebhaft geführten Grundwertediskussion mit einer gemeinsamen Erklärung unter dem Titel »Grundwerte und Gottes Gebot« zu Wort meldeten, merkte die *Herder Korrespondenz* in der Einleitung des von ihr vollständig abgedruckten Textes der Erklärung an: »Die Originalität der Erklärung liegt im Ansatz beim Dekalog, der es ermöglicht, axiomatische Leitlinien und konkrete Anwendungsfelder zu verbinden, ohne daß damit auf kontroverse Naturrechtskonstruktionen zurückgegriffen werden mußte.«<sup>1</sup> Dieser »christliche Rückgriff« auf die Zehn Gebote des Alten Testaments bei schwierigen Fragestellungen hat eine lange und gute Tradition, die ihren Anfang bei Jesus selbst nimmt, der auf die Frage nach dem Hauptgebot Dtn 6,4 und Lev 19,18 zitiert, um das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu betonen, und er gibt damit die Grundstruktur des Dekalogs von Gottes- und Sozialgeboten wieder. Zahllose Katechismusfassungen der Zehn Gebote haben sodann das ihre dazu getan, daß der Dekalog zum ethischen Grundgesetz für das Christentum werden konnte. Insofern hieße es wirklich, Eulen nach Athen tragen, wenn man »Dignität und Wirkung des Dekaloges erläutern«<sup>2</sup> wollte. Vielmehr muß jede theologische Aktualisierung und moraltheologische, ethische Rezeption dieses Spitzentextes des Alten Testaments sich fragen lassen, wie ihr Verhältnis zu dem ist, was der Bibeltext sagt und meint. Mit dieser Rückfrage nach dem biblischen Befund ist aber ein Grundproblem des Dekalogs angeschlagen: Der Dekalog liegt im Alten Testament in zwei nicht identischen Fassungen vor.<sup>3</sup>

---

1 In: HerKorr 33 (1979), S. 561.

2 F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog* (OBO 45). Freiburg/Göttingen 1982, S. 13.

3 Die wichtigste Literatur zum Dekalog findet sich bei F.-L. Hossfeld/K. Berger, Art. »Dekalog«, in: *Neues Bibellexikon* I, S. 400-405; E. Otto, Art. »... und neue Perspektiven der Dekalogforschung«, in: *EvErz* 42 (1990), S. 125-133; L. Perlitt, Art. »Dekalog I«, in: *TRE* 8, S. 408-413; H.D. Preuß, *Theologie des Alten Bundes* I. Stuttgart u.a. 1991, S. 111ff.; H. Schmid, *Die Gestalt des Mose* (EdF 237). Darmstadt 1986, S. 49ff.

*Zwei Fassungen – ein Sinn?*

Mit anderen – besonders wichtigen – Bibeltexten, wie dem Vaterunser, der Bergpredigt, den Abendmahlsworten Jesu etc., teilt der Dekalog das Schicksal der Mehrfachüberlieferung, die sich vor allen Dingen dadurch auszeichnet, daß ein hohes Maß an Kongruenz verbunden ist mit einer Menge von Detaildifferenzen, die Eigengewicht und Bedeutung der jeweiligen Fassungen ausmachen. Ihren Grund haben derartige Mehrfachüberlieferungen vor allem im gemeinsamen Erzählgerüst unterschiedlichster theologischer Entwürfe, wie zum Beispiel bei den Evangelien oder auch der Darstellung der Ereignisse am Gottesberg im Buch Exodus und im Buch Deuteronomium. Man kann aus diesem Faktum sehr schnell den Schluß ziehen, daß den biblischen Autoren nicht so sehr am Wortlaut, sondern mehr am Sinn solcher Zentralaussagen gelegen war. Jedoch wird in bezug auf den Dekalog dieses Erklärungsmuster fraglich, weil der Dekalog sich von allen anderen Gesetzesmitteilungen des Alten Testaments dadurch absetzt, daß er randscharf abgegrenztes, gebietendes Jahwe-wort ist, das zudem noch dadurch ausgezeichnet wird, daß Jahwe selbst diese Worte – und nur diese – aufschreibt (vgl. z.B. Ex 31,18; 32,15f.; 34,1; Dtn 4,13; 5,22; 10,2 u.ö.). Gerade diese Beobachtung läßt sich nicht anders erklären als mit der Feststellung, daß die Aussage vom »redenden und schreibenden Gott« Autorität und Anspruch des Dekalogtextes betonen will, nicht aber ein historisches Faktum aus der Begegnungssituation Jahwes mit Israel am Gottesberg sein will. Insofern muß jede Dekalogexegese und auch jeder verantwortungsvolle Umgang mit dem Dekalog beim Faktum der Doppelüberlieferung einsetzen: »Das AT hat die Unterschiede nicht getilgt, sondern ohne Ausgleich kanonisiert und der außeralttestamentlichen Rezeptionsgeschichte die Vereinheitlichung überlassen.«<sup>4</sup>

*Dekalogsynopse*

Ex 20,2-17

Dtn 5,6-21

- |   |  |   |   |
|---|--|---|---|
| 2 | Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus.   | 6 | Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus.  |
| 3 | Du sollst für dich keine anderen Götter haben neben mir.   | 7 | Du sollst für dich keine anderen Götter haben neben mir.  |
| 4 | Du sollst für dich kein Kultbild machen und keine Gestalt von irgendetwas am Himmel droben, auf Erden unten, im Wasser unter der Erde. | 8 | Du sollst für dich kein Kultbild machen, keine Gestalt von irgendetwas am Himmel droben, auf Erden unten, im Wasser unter der Erde. |

---

4 F.-L. Hossfeld/K. Berger, Art. »Dekalog«, a.a.O., S. 40f.

- 5 Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und nicht vor ihnen Dienst tun. Denn ich bin JHWH, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott. Ein Gott: Schuld der Väter prüfend bei den Söhnen, der dritten und vierten (Generation), wo immer man mir feind ist. 6 Ein Gott: bewahrend den tausenden (Generationen) Gunst, wo immer man mich liebt und meine Gebote beachtet.
- 7 Du sollst den Namen JHWH, deines Gottes, nicht für Magisches aussprechen, denn JHWH spricht den nicht frei, der seinen Namen für Falsches ausspricht.
- 8 Denke an den Sabbattag und heilige ihn.
- 9 Sechs Tage kannst du schaffen und jede Arbeit tun,  
10 der siebente Tag aber soll Sabbat sein für JHWH, deinen Gott. Du sollst keinerlei Arbeit machen: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde in deinen Stadttoren.  
11 denn in sechs Tagen hat JHWH Himmel und Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört, am siebten Tag aber hat er geruht.  
Darum hat JHWH den Sabbattag gesegnet und geheiligt.
- 12 Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit deine Tage lange währen auf dem Ackerboden, den JHWH, dein Gott, dir gibt.
- 13 Du sollst nicht morden.  
14 Du sollst nicht die Ehe brechen.  
15 Du sollst nicht stehlen.  
16 Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als Lügenzeuge aussagen.  
17 Du sollst nicht trachten nach dem Haus deines Nächsten. Du sollst nicht trachten nach der Frau deines Nächsten und seinem Sklaven und seiner Sklavin und seinem Rind und seinem Esel und irgend etwas, was deinem Nächsten gehört.
- 9 Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und nicht vor ihnen Dienst tun. Denn ich bin JHWH, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott. Ein Gott: Schuld der Väter prüfend bei den Söhnen und der dritten und vierten (Generation), wo immer man mir feind ist. 10 Ein Gott: bewahrend den tausenden (Generationen) Gunst, wo immer man mich liebt und seine Gebote beachtet.
- 11 Du sollst den Namen JHWH, deines Gottes, nicht für Magisches aussprechen, denn JHWH spricht den nicht frei, der seinen Namen für Falsches ausspricht.
- 12 Achte auf den Sabbattag und heilige ihn, wie dir JHWH, dein Gott, geboten hat.  
13 Sechs Tage kannst du schaffen und jede Arbeit machen, 14 der siebte Tag aber soll Sabbat sein für JHWH, deinen Gott. Du sollst keinerlei Arbeit machen: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Rind und dein Esel und all dein Vieh und der Fremde in deinen Stadttoren, damit ausruhen kann dein Sklave und deine Sklavin ebenso wie du.
- 15 Denke daran: du warst Sklave im Land Ägypten, und JHWH dein Gott, hat dich von dort herausgeführt mit starker Hand und erhobenem Arm. Darum hat dir JHWH, dein Gott, geboten, den Sabbattag zu machen
- 16 Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie dir JHWH, dein Gott, geboten hat, damit deine Tage lange währen und es dir wohlgerhet auf dem Ackerboden, den JHWH, dein Gott, dir gibt.
- 17 Du sollst nicht morden.  
18 und du sollst nicht die Ehe brechen  
19 und du sollst nicht stehlen  
20 und du sollst gegen deinen Nächsten nicht als Falschzeuge aussagen  
21 und du sollst nicht trachten nach der Frau deines Nächsten und sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten, sein Feld und seinen Sklaven und seine Sklavin, sein Rind und seinen Esel und irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.

Die genaue Betrachtung der Textunterschiede zwischen beiden Fassungen zeigt sehr schnell, daß zum einen jede Fassung andere theologische Akzente setzt, zum anderen aber beide Fassungen unter dem normativen Druck der Reihe stehen und nicht beliebig formulieren, ergänzen oder weglassen können.

Die gravierenden Differenzen – zum Beispiel beim Sabbatgebot – machen sogar dafür sensibel, daß beide Fassungen nicht als Alternativen gedacht sind, sondern im Horizont biblischer Fortschreibungsliteratur, die das Prinzip des Kanons in sich birgt, entstanden sind, so daß nicht zwei unterschiedliche Dekaloge kanonisiert worden sind, sondern zwei Fassungen des einen Dekalogs, die in ihrer Zusammenschau den Blick für das im Dekalog Gesagte und Angezielte freigeben. Insofern ist die Doppelüberlieferung des Dekalogs vom kanonischen Standpunkt aus gesehen eine Art Lesehilfe zum tieferen Verständnis dieses Zentraltexes.

Eine theologisch fundierte Zusammenschau beider Fassungen, die den Sinn des Dekalogs zu erheben vermag, setzt aber eine differenzierte Beurteilung von Alter und Abhängigkeit der beiden Fassungen voraus, damit die inneralttestamentliche Biographie des Dekalogs greifbar wird, die alleine Hinweise darauf geben kann, wie dekalogische Aussagen in unterschiedlicher Zeit rezipiert worden sind. Eine auf dieses Ziel hin abgestimmte Analyse der beiden Dekalogfassungen kann sich aber nicht auf den synoptischen Vergleich der beiden Fassungen und die daraus resultierenden Erklärungen der Unterschiede beschränken, sondern muß den literarischen Kontext der jeweiligen Fassung im Buch Exodus auf der einen Seite und im Buch Deuteronomium auf der anderen Seite berücksichtigen und diese Redaktionsgeschichte in Verbindung mit den erkannten Unterschieden erklären können. Die Dekalogforschung hat im Laufe der Zeit fast alle sich daraus ergebenden theoretischen Möglichkeiten zur Erklärung der beiden Dekalogfassungen – ein Urdekalog, der beiden Fassungen zugrunde lag; die Ursprünglichkeit des Exodusdekaloges gegenüber dem Deuteronomiumdekalog sowie die umgekehrte Lösung – vorgelegt und diskutiert. Vor allem die Einbeziehung der komplizierten Entstehungsgeschichte des Pentateuch hat das Modell favorisiert, das davon ausgeht, daß die ursprüngliche Fassung des Dekalogs im Buch Deuteronomium zu finden ist, während die Fassung des Exodusbuches eine spätere Novellierung des Dekalogs darstellt.<sup>5</sup> Diese Erklärung baut vor allen Dingen darauf auf, daß der Dekalog in Sprache und Theologie sehr stark vom Deuteronomium und der daraus entstandenen deuteronomistischen Bewegung geprägt ist und daß die Dekalogfassung in Dtn 5 sich organisch in den gesamten literarischen Kontext ein-

---

<sup>5</sup> Diese These wird vorgelegt von F.-L. Hossfeld, Dekalog, a.a.O., und im Gespräch mit Kritikern weiterdiskutiert in: Ders., Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen, in: Ders. (Hrsg.), Vom Sinai zum Horeb (FS E. Zenger). Würzburg 1989, S. 73-117.



fügt<sup>6</sup>, während sie in Ex 20 wie ein Fremdkörper isoliert bleibt. Dies wird schon allein daran sehr schön deutlich, daß der Dekalog in Ex 20 nicht in die kontextuelle Redesituation hineingeholt wird, denn nach der Dekalogmitteilung sieht das Volk Blitze und hört Donner (Ex 20,18) und bekommt daraufhin Angst und bittet Mose um Vermittlung, aber davon, daß es diese Gebotsmitteilung gehört habe, weiß der Text nichts. Ganz anders im Buch Deuteronomium, wo in der parallelen Darstellung das Volk Gott reden gehört hat und ob der Rede erschrocken Mose um Vermittlung bittet: »Sieh, der Herr, unser Gott, hat uns seine Herrlichkeit und Macht gezeigt, und wir haben seine donnernde Stimme mitten aus dem Feuer gehört. Heute ist es uns geschehen, daß Gott zu Menschen sprach und sie am Leben blieben« (Dtn 5,24).

Auch lassen sich die Einzelunterschiede zwischen den beiden Dekalogfassungen unkomplizierter und schlüssiger von der These der Ursprünglichkeit der Deuteronomiumfassung her erklären, weil entsprechende Sachparallelen aus anderen Texten das Gefälle vom Deuteronomium- zum Exodusdekalog hin stützen.

Beide Fassungen hingegen stimmen auf je eigene Weise mit der Problemangabe in bezug auf den Widerspruch von Zehnernorm und Anzahl der vorliegenden Gebote überein. Die Reihe von Geboten und Verboten ist in keiner Fassung numeriert oder in entsprechende Einheiten unterteilt, so daß die durch den Begriff »Zehn Worte« (Dtn 4,13; 10,4; Ex 34,28) gegebene Norm sich an den Geboten abzählen ließe. Das Problem wird auch nicht geringer, wenn man auf das in der biblischen Tradition mit den Zehn Geboten verbundene »Zwei-Tafel-Motiv« (Ex 24,12; 31,18; 32,15f.19; 34,1.4.27f.29; Dtn 4,13; 5,22; 9,9ff.; 10,1ff.) blickt; denn der jedem aus der Kunst bekannte Versuch, die Zehn Gebote auf zwei Tafeln zu verteilen, führt wiederum zum erwähnten Problem der Doppelüberlieferung. So kommt man in der Exodusfassung des Dekalogs zu einer Aufteilung fünf zu fünf, wobei die erste Tafel folgende Verbzw. Gebote enthält: Fremdgötter, Bilder, Namen, Sabbat und Eltern, während die zweite sich auf die Delikte: Tötung, Ehebruch, Stehlen, Lügen, Begehren bezieht. Demgegenüber müßte man in der Fassung des Deuteronomium im Verhältnis vier zu sechs systematisieren, was bedeutet, daß hier Fremdgötter- und Bilderverbot zu einem einzigen »Hauptgebot« zusammengefaßt sind und mit Namensverbot, Sabbat und Elterngebot der Reihe von sechs Delikten, nämlich Tötung, Ehebruch, Stehlen, Lügen und einem aufgespaltenen Begehrensverbot in bezug auf Frau und Güter gegenüberstehen. Der Überschuß an Geboten gegenüber der Zehnernorm ist ein Faktum, das in den beiden Dekalogfassungen der Bibel selbst unterschiedlich in Übereinstimmung gebracht worden ist.<sup>7</sup> Die diesbezügliche Differenz in der Abzählung und Benennung

---

6 Vgl. insgesamt G. Braulik, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog (SBS 145). Stuttgart 1991.

7 Vgl. B. Reicke, Die Zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1973.

der einzelnen Gebote hat sich auch in den verschiedensten katechetischen Fassungen des Dekalogs wiederum niedergeschlagen, so daß man eine traditionell jüdische Einteilung (talmudisch) finden kann, die folgende Zehn Gebote »abzählt«:

1. Jahwes Herrschaft über Israel (Ex 20,2)
2. Anbetung des einen Gottes und Verbot des Götzendienstes
3. Verbot, Jahwes Namen zu mißbrauchen
4. Sabbatgebot
5. Elterngebot
6. Tötungsverbot
7. Ehebruchsverbot
8. Diebstahlsverbot
9. Verbot des falschen Zeugnisses
10. Verbot, die Güter des Nächsten zu begehren.

Aber auch innerhalb des Christentums gibt es noch unterschiedliche Zähl- und Benennungsweisen; so lautet die reformiert-anglikanische Einteilung:

1. Anbetung des einen Gottes
2. Verbot des Götzendienstes
3. Verbot, Jahwes Namen zu mißbrauchen
4. Sabbatgebot
5. Elterngebot
6. Ehebruchsverbot oder Tötungsgebot
7. Tötungsgebot oder Ehebruchsverbot
8. Diebstahlsverbot
9. Verbot des falschen Zeugnisses
10. Verbot des Begehrens (Frau und Güter);

die lutherische und römisch-katholische Einteilung lautet demgegenüber:

1. Anbetung des einen Gottes
2. Verbot, Jahwes Namen zu mißbrauchen
3. Sabbatgebot
4. Elterngebot
5. Tötungsverbot
6. Ehebruchsverbot
7. Diebstahlsverbot
8. Verbot des falschen Zeugnisses
9. Verbot, die Frau des Nächsten zu begehren
10. Verbot, die Güter des Nächsten zu begehren.

Sieht man diese verschiedenen Fassungen synoptisch an, so stellt man außer einigen Besonderheiten in bezug auf den Umfang (z.B. bei der talmudischen Fassung zu Beginn) fest, daß sich diese Fassungen nicht (ökumenisch) vereinheitlichen lassen, da sie jeweils auf der einen oder anderen Fassung des Dekalogs basieren. Eine Priorität der Exodusfassung oder Deuteronomiumfassung in bezug auf Zählweise und Einteilung und somit eine Qualitätsdifferenz ist jedoch zwischen beiden Fassungen nicht zu erheben. Beide stellen sich in gleicher Weise als direkte Gottesrede vor, aber auch damit sind in beiden Fassungen Probleme gegeben, weil der Dekalog ein formales Mischgebilde ist, das sich in drei Teile gliedern läßt: Im Bereich des Fremdgötter- und Bilderverbots redet Jahwe in 1. Pers., beim Namensverbot, Sabbat- und Elterngesetz wird von Jahwe in 3. Pers. gesprochen und mit dem Tötungsverbot beginnend wird ohne Bezug zum Sprecher formuliert.

Stellt man die genannten katechetischen Fassungen des Dekalogs einander gegenüber, so wird eine gewichtigere Differenz dabei ins Auge fallen. Während die talmudische Fassung die Eröffnung des Dekalogs mit in die Fassung einbezieht, tilgen die übrigen Einteilungen diese Einleitung und eröffnen die Gebotsreihe mit einer »Verstümmelung« des biblischen Eröffnungssatzes, von dem nur noch übrigbleibt: »Ich bin der Herr, dein Gott«. Von hierher muß man sich der Frage stellen, welche Bedeutung die Dekalogenleitung für das Verständnis der Einzelgebote hat.

### *Wer redet mit wem?*

Macht die verkürzte Einleitung der Katechismusfassungen den Eindruck, daß zu Beginn die gesetzgebende Autorität genannt sei, so ist im biblischen Text davon nichts zu spüren, denn hier stellt Gott sich selbst durch den Hinweis auf seine vorausgehende Befreiungstat vor: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.« Mit dieser Form der Selbstvorstellung Gottes wird zum einen an die Offenbarung Gottes an Mose erinnert, wie wir sie in Ex 3 bei der Berufung des Mose finden, dort offenbart Jahwe seine »Herkunft« und seine »Absicht«: »Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. [...] Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Anreißer habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen« (Ex 3,6ff.), wodurch schon ein Verhältnis zwischen Gott und Volk (vgl. »dein Gott« – »mein Volk«) begründet wird; zum anderen thematisiert die Dekalogenöffnung das Ur-Heilsereignis Israels, wie es zum Beispiel auch das sogenannte kleine geschichtliche Credo von Dtn 26 festhält: »Ein umherirrender Aramäer

war mein Vater. Mit wenigen Leuten zog er hinab nach Ägypten und weilte dort als Fremdling, wurde daselbst aber zu einem großen und starken und zahlreichen Volke. Als uns dann die Ägypter schlecht behandelten und unterdrückten und uns harte Fron auferlegten, schrien wir zu Jahwe, dem Gott unserer Väter. Und Jahwe hörte auf unser Rufen und sah unser Elend, unsere Mühsal und unsere Bedrängnis. Und Jahwe führte uns aus Ägypten mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit großen Schrecken unter Zeichen und Wundern. Er brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land« (Dtn 26,5b-9).

Insofern ist die Bedeutung des Dekalogprologs gar nicht zu überschätzen, denn hier erläßt kein gebietender Gott Gesetze, sondern ein befreiender Gott verweist auf das in seiner Befreiungstat gründende Verhältnis zum Volk. Der Dekalog stellt sich so nicht als Reihe von Rechtssätzen dar, sondern eigentlich als »Aufforderungen«, die unmittelbar aus der zuvor genannten »Voraus-Tat« Gottes folgen. In diesem Sinne skizzieren sie den Rahmen der Antwort des Menschen auf das Evangelium, die Frohbotschaft von der Befreiungstat Gottes. Der Heidelberger Katechismus von 1563 hat dies sehr schön dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er den Dekalog unter der Rubrik »Von der Dankbarkeit« einordnete. Paraphrasierend könnte man dieses Verhältnis, das der Dekalog durch die vorausgesetzte Exodustheologie anzielt, wie folgt wiedergeben: Ich (Jahwe) habe dich (Israel) aus Ägypten befreit und als so Befreiter wirst/sollst du dich in folgender Weise verhalten, damit du diese geschenkte Freiheit weiterleben und weitergeben kannst. Von hierher läßt sich gut verstehen, warum das hebräische Wort *Tora* nur unzureichend durch »Gesetz« wiedergegeben wird, da *Tora* gerade vom Dekalog her gesehen »Weisung« ist oder anders gesagt: An-Weisung zu einem Leben in Freiheit, weil in der *Tora* der Gott Jahwe, der Israel aus Ägypten befreit hat, das gegenseitige und ausschließliche Verhältnis von Gott und Volk fixiert.

Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß alle Gebote und Verbote des Dekalogs von dieser Einleitung her zu lesen und zu verstehen sind<sup>8</sup>, denn der Dekalog ist nicht als kontextlose Gesetzessammlung übermittelt worden, sondern immer und ausschließlich durch seine Eröffnung und vor allen Dingen durch den literarischen Kontext der Erscheinung Gottes am Sinai/Horeb, eingebettet in die Geschichte Israels mit seinem Gott, näherhin in den unmittelbaren Kontext des Bundesschlusses am Gottesberg.

### *Die Jahwe-allein-Verehrung*

Die Forderung, Jahwe allein zu verehren, das sogenannte Fremdgötterverbot, findet sich im Dekalog in einer Form, die ein polytheistisches Referenzsystem

8 Vgl. in dieser Weise die Auslegung von F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*. München 1983.

voraussetzt. Die Formulierung: »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben«, oder wie Martin Buber übersetzt: »Nicht sei dir andere Gottheit mir ins Angesicht«, ergibt im Monotheismus, dem Bekenntnis, daß es nur einen einzigen Gott gibt, keinen Sinn, so daß sich gerade von hierher die Frage nach der speziellen Religionsform (Polytheismus–Monotheismus) in Israel aufdrängt und sich daran unmittelbar die Frage anschließt, woher die Konzentration auf den einen Gott Jahwe, die das erste Dekaloggebot zum Ausdruck bringt, stammt. Beim Versuch, diese Fragen zu beantworten, kann man von zwei Eckwerten ausgehen; zum einen gehen späte Texte des Alten Testamentes eindeutig vom Monotheismus aus, zum anderen läßt sich ausgeprägter Polytheismus im Alten Testament nicht nachweisen. Kurz gesagt, das Alte Testament bezeugt einen Weg zum Monotheismus, der seinen Ausgang jedoch nicht beim Polytheismus, sondern bei der sogenannten Monolatrie nimmt. Monolatrie meint im Gegensatz zum Monotheismus, daß eine bestimmte Gruppe einen Gott verehrt, dabei aber nicht wie im Monotheismus leugnet, daß es andere Götter gibt, sondern geradezu voraussetzt, daß es andere Götter gibt, die von anderen Menschen verehrt werden.<sup>9</sup>

Zahlreiche frühe Texte des Alten Testamentes geben in ihrer ausschließlichen Fixierung auf den Gott Jahwe ein Zeugnis von solcher Monolatrie, und auch bekannte Zentrallaussagen wie das »Höre Israel« in Dtn 6,4, das im nachhinein durch die »monotheistische Brille« der späteren Texte des Deuteronomium gelesen wird und werden kann, sind ursprünglich monolatratisch zu verstehen, wie die »profane« Parallele zu der Aussage »Jahwe, unser Gott, ist einer/einzig« aus Dtn 6,4 im Hohenlied zeigt, wenn es dort heißt: »Sechzig Königinnen (hat Salomo), achtzig Nebenfrauen und Mädchen ohne Zahl. Doch meine Taube, die makellose ist eine/einzig« (6,8f.).

Im Alten Testament läßt sich aber innerhalb der Monolatrie noch eine Entwicklung erkennen, die durch die beiden Aspekte Einheit und Einzigkeit verdeutlicht werden kann. Der wohl ältere Aspekt der Einheit wird verstanden im Sinne einer komplexen oder integrierenden Einheit, die später durch den Aspekt der Einzigkeit ergänzt oder abgelöst wird, das heißt, es kommt dann auf eine polemische Abgrenzung des einen Gottes von der Vielzahl anderer Götter an, so daß folglich auch von einer integrierenden und daneben einer exklusiven oder auch intoleranten Monolatrie gesprochen werden kann. Während in der Frühphase der Religion Israels die Einheit Gottes vor allem dadurch betont werden konnte, daß unterschiedlichste Gotteserfahrungen in dieses Gottesbild integriert werden können, so entsteht im 9. Jahrhundert v. Chr. im Nordreich Israels die Vorstellung von Jahwe als dem einzigen Gott, der in seiner

9 Zum Problem und zur Diskussion insgesamt E. Haag (Hrsg.), *Gott, der einzige* (QD 104). Freiburg u.a. 1985; M. Weippert, *Synkretismus und Monotheismus*, in: D. Harth (Hrsg.), *Kultur und Konflikt*. Frankfurt/Main 1990, S. 143-179.

Beziehung zu Israel keine anderen Götter duldet. Als »Hauptakteur« dieses Programms ist der Prophet Elija namhaft zu machen, was schon in seinem programmatischen Namen (»Mein Gott ist Jahwe«) zum Ausdruck kommt (vgl. 1 Kön 17ff.). Die Form der exklusiven Monolatrie begegnet vor allen Dingen dann im sogenannten jehowistischen Geschichtswerk, das zur Zeit des Königs Manasse (ca. 690 v. Chr.) in Jerusalem entstanden ist und die theologische Bewältigung der national-religiösen Krise vom Untergang des Nordreiches (722 v. Chr.) vor allem dadurch leistet, daß es eine Fülle von prophetischen Traditionen aus der Nordreichprophetie integriert und theologisch auswertet. Auf dem Höhepunkt seiner Darstellung der Sinaitheophanie (Ex 19-34) führt das jehowistische Geschichtswerk erstmals ein kleines Gesetzeskorpus in die Geschichtserzählung ein, das sogenannte Privilegrecht in Ex 34, und formuliert in dessen Zentrum das Hauptgebot der ausschließlichen Jahweverehrung. Im Kern heißt es dort: »Hüte dich, daß du keinen Bund schließt mit den Bewohnern des Landes, in das du kommst, denn du sollst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen; denn Jahwe, Eifersüchtiger ist sein Name, ein eifersüchtiger Gott ist er« (Ex 34,12-14\*). Recht urtümlich wird hier das, was wir aus dem Dekalog und anderen Texten als Fremdgötterverbot kennen, eingeführt, nämlich das Verbot, einen anderen Gott zu verehren, das hier gerahmt wird zum einen von der nachfolgenden Begründung, daß Jahwe ein eifersüchtiger Gott sei, und von der vorausgehenden Warnung, mit den Bewohnern des Landes einen Bund zu schließen, was als Voraussetzung für die Verehrung eines anderen Gottes angesehen wird. Der Gedanke, die Ausschließlichkeit der Jahweverehrung mit einem Hinweis auf die »Eifersucht Jahwes« zu motivieren, stellt wohl eine Umsetzung der Theologie des Nordreichpropheten Hosea dar, denn Hosea hat für das Alte Testament erstmals das Verhältnis Jahwes zu Israel im Bild der Ehe ausgedrückt, wobei die Vorstellung dieser »Ehe« bei Hosea vom Gedanken des Ehebruchs in den Blick kommt. Wenn also bei Hosea Jahwe als Mann der untreuen Frau Israel dargestellt wird, dann ist es nicht verwunderlich, daß in Anlehnung und Aufnahme dieser Verkündung Hoseas der Gott Jahwe als eifersüchtiger Gott beschrieben werden kann, wenn es um seinen Ausschließlichkeitsanspruch geht.<sup>10</sup>

Das jehowistische Privilegrecht von Ex 34 gehört in mehrfacher Hinsicht zu den Ahnen des späteren Dekalogs, und in bezug auf die Forderung nach ausschließlicher Jahweverehrung kann man sagen, daß das Privilegrecht noch recht konkret formuliert, indem es an den kultischen Vollzug der Fremdgötterverehrung denkt: »Du sollst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen«, demgegenüber formuliert der Dekalog schon in ganz abstrakter Form. Das Fremdgötterverbot des Dekalogs zieht schon »Bilanz unter einen jahrhundertlangen Kampf um die Alleinverehrung des für Israel einzigen Jahwe und steht

<sup>10</sup> Vgl. C. Dohmen, »Eifersüchtiger ist sein Name« (Ex 34,14), in: ThZ 46 (1990), S. 289-304.

an der Schwelle zum später durchbrechenden Monotheismus.«<sup>11</sup> Der Bezug zu Ex 34 und damit zu den Leitgedanken der Nordreichprophetie geht aber noch über die zitierte Forderung nach ausschließlicher Jahweverehrung hinaus, denn der Dekalog begründet sein »Hauptgebot« nicht nur unter Hinweis auf die Eifersucht Gottes, sondern auch unter Hinweis auf die Selbstvorstellung Gottes in Ex 34. Der Dekalog schließt diese Begründung aber erst an das auf das Fremdgötterverbot folgende Bilderverbot an, so daß dieses zuerst näher zu betrachten ist.

### *Die Bilderfeindlichkeit der intoleranten Monolatrie*

Im Horizont der Forderung nach exklusiver Jahweverehrung begegnet für das Alte Testament beim Propheten Hosea erstmals eine theologisch motivierte Bildkritik.<sup>12</sup> Hosea erkennt, daß Bilder und ihre Verehrung der Forderung nach Alleinverehrung Jahwes im Wege stehen können; denn es sind die Formen und Symbole, in und mit denen Götter verehrt werden, die gleichzeitig der Religionsvermischung den Weg bereiten, da diese Formen und Symbole sich meist nicht eindeutig auf einen Gott beziehen lassen, sondern stattdessen zumeist auf bestimmte Eigenschaften (z.B. Fruchtbarkeit, Heilung, Schutz usw.) bezogen sind, welche durchaus aber verschiedensten Göttern zugesprochen werden können. Darin steckt also das Proprium der Bilderkritik des Hosea. Hosea erkennt die Ambivalenz des Bildes, das heißt unabhängig von den damit verbundenen Vorstellungen ist jedwede Darstellung immer schon »besetzt«. Die Ikonographie kann im Normalfall die spezifische Differenz zwischen Jahwe und kanaanischem Baalkult nicht liefern, und daher muß das Bild als polyvalenter Träger religiöser Ideen abgelehnt werden. Hosea kritisiert also nicht das Bild als Bild, sondern das Bild als Träger unterschiedlicher und für ihn nicht zu vereinbarender, weil nicht differenzierbarer religiöser Ideen. Es ist die Ambivalenz des Bildes, die Hosea veranlaßt, eine solche Bilderkritik in seine massive Forderung nach Alleinverehrung Jahwes mit einzubeziehen. An der Form dieser Bilderkritik des Hosea läßt sich ein Faktum der Religionsgeschichte Israels ablesen, das aller Wahrscheinlichkeit nach seinen Ursprung in der (halb-)nomadischen Vergangenheit hat: Das Fehlen einer spezifischen Jahwe-Ikonographie. Da Nomaden die Verehrung von gefertigten Götterbildern und Ähnlichem nicht kennen – lediglich Amulette und kleinere Idole begegnen bei ihnen –, statt dessen »natürliche Objekte« (Steine, Bäume, Orte usw.) eine grö-

11 F.-L. Hossfeld, Art. »Dekalog«, a.a.O., S. 403.

12 Vgl. hierzu und im folgenden C. Dohmen, Das Bilderverbot (BBB 62). Frankfurt/Main<sup>2</sup>1987, sowie S. Schroer, In Israel gab es Bilder (OBO 74). Freiburg/Göttingen 1987, bes. zum archäologischen und ikonographischen Hintergrund des Problems.

Bere Rolle in ihrem Kult spielen, ist ihre Bildlosigkeit sowie die der Kulturen, die auf nomadische Vergangenheit zurückblicken, ein eigenes, häufiger anzutreffendes Phänomen. Diesem ist für Israel zuzurechnen, daß Israel keine Jahwe-Ikonographie entwickelt hat. Es gibt weder eine einzige eindeutige Jahwedarstellung noch ein Muster oder Modell einer solchen Jahwedarstellung, wie dies für andere altorientalische Götter bekannt ist. Die mit der anikonischen nomadischen Vergangenheit in Verbindung stehende fehlende Jahwe-Ikonographie hat in der Form nachgewirkt, daß in Jerusalem, Bethel und vielleicht anderswo eine Präsenztheologie Raum gewinnen konnte, die den unsichtbaren, nicht darstellbaren Jahwe in Verbindung brachte mit Symbolen wie Lade oder Stierbild, die auf seine Gegenwart lediglich hinweisen. Diesem Traditionsdruck konnte selbst König Salomo nicht ausweichen und mußte auf das vom Bautyp her für das Innere seines Tempels geforderte Götterbild verzichten. Als Kompromiß ließ er die beiden figürlich gestalteten Keruben anfertigen, die mit ihren Flügeln den Thron für den unsichtbaren Gott Jahwe bildeten.

Hoseas vom Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes her motivierte Kritik und Polemik gegenüber Bildern setzt aber kein Bilderverbot voraus und wollte sicherlich auch kein Bilderverbot schaffen. In gewissem Sinne kann man sogar die Bilderkritik Hoseas als Gipfel seiner Gesamtverkündigung bezeichnen, denn das *Wesen* seiner Kritik an Staatsführung und Kult wird hier greifbar, da beide Bereiche nach außen hin als an Jahwe orientiert deklariert werden, innerlich aber gerade durch die Distanzierung von Jahwe bestimmt werden (vgl. Hos 8,4f.), so daß die erkannte und kritisierte Ambivalenz der Bilder bei Hosea Widerspiegelung der Ambivalenz ist, die durch den Bruch des Sonderverhältnisses Jahwe–Israel entsteht. Die prophetische Kritik des Hosea, die von der Forderung nach exklusiver Jahwe-Verehrung angetrieben wird, hat quasi konkrete Formen angenommen, indem sie die Grenzen bildnerischer Darstellung als Bedeutungsträger erkennt und diese Erkenntnis im Interesse der eigenen Sache, d.h. der exklusiven Jahwe-Verehrung, fruchtbar zu machen versteht. Ein Bilderverbot entsteht hieraus aber noch nicht, dazu bedarf es weiterer Schritte.

Die eigentliche Geburtsstunde des Bilderverbotes liegt in dem schon oben zitierten jehowistischen Geschichtswerk aus der Zeit des Königs Manasse. In diesem Geschichtswerk wird in Ex 32 die berühmte Geschichte vom Goldenen Kalb erzählt, die den Grundstein zu einem ausformulierten Bilderverbot dadurch legt, daß sie Bildverehrung als Sünde charakterisiert. Die besondere Qualität dieser Sünde bringt dieses Geschichtswerk dadurch zum Ausdruck, daß es die Geschichte an exponierter Stelle in die Sinaitheophanie einsetzt, und zwar zwischen den Bericht von der Theophanie samt Antwort des Volkes durch das Opfer und das erste Gesetzeskorpus innerhalb der Sinaitheophanie, das sogenannte Privilegrecht Jahwes. Die Geschichte von Ex 32 demonstriert



an dieser Stelle Bedeutung und Folgen der Abkehr des Volkes von Jahwe. Die Taten ohne Jahwe sind nicht einfach Sünden neben anderen Sünden, das wird besonders dadurch deutlich, daß die Geschichte kein einziges Mal auf ein irgendwie vorliegendes Gebot rekurriert, das übertreten worden sei, vielmehr wird das Vergehen aus sich selbst heraus dargestellt, so daß die entscheidende Sünde im Kontext des Exodus- und Sinaiereignisses sich deutlich als »Abwendung von dem sich hinwendenden Gott« profiliert. Jahwes Antwort auf diese Tat besteht nun darin, daß er als Hilfe für die Schwachheit des Volkes Gesetze gibt (Ex 34). Dadurch erhält das Gesetz eine kaum zu überbietende positive Konnotation, weil durch Gesetzesbeobachtung dem Volk selbst die Verwirklichung und Sichtbarmachung der Hinwendung Gottes zu ihm anheimgestellt wird.

Insofern gelingt im jehowistischen Geschichtswerk die eigentliche Synthese, die zur Entstehung des Bilderverbotes führte. In einer großartigen theologischen Konzeption hat es die Konkretion, die zur Entstehung eines Bilderverbotes nötig war, geliefert. Es vollzieht den eigentlichen Übergang von der Forderung nach exklusiver Jahwe-Verehrung hin zur Klassifizierung der Bildverehrung als Sünde, die die genannte Forderung verhindert. Das Bilderverbot verdankt also seine Entstehung der konkreten Situation einer theologischen Reflexion nach dem Untergang des Nordreiches. In der Sprache des späteren Dekalogs, der aus diesem Kontext sein Bilderverbot formuliert, kann man folglich sachlich zusammenfassend sagen: Das Fremdgötterverbot hat als Spezialfall das Bilderverbot im 7. Jahrhundert v. Chr. geboren.

Die älteste sprachliche Formulierung des Bilderverbotes findet sich im Kurzprohibitiv des Dekaloggrundtextes im Dtn 5,8: »Du sollst dir kein Kultbild machen!« Dieser Kurzprohibitiv faßt sachlich die zu seiner Entstehung führende Entwicklung präzise zusammen, indem er terminologisch präzise lediglich *Kultbilder* verbietet. Damit ist der Entstehungskontext, die Forderung nach exklusiver Jahweverehrung, eingefangen, und das neue Verbot auf diesen Bereich festgelegt. Konsequentermaßen faßt die ältere Dekalogfassung in Dtn 5 folglich auch Fremdgötter- und Bilderverbot als ein einziges Verbot in der Reihe der Zehn Gebote auf.

Dies wird dadurch unterstrichen, daß die ausführliche Begründung in Dtn 5,9 mit ihrem Plural auf das Nebeneinander von anderen Göttern (Dtn 5,7) und Kultbildern (Dtn 5,8) zurückgreift. Die ausführliche Erklärung, die im Dekalogtext im Zusammenhang der Begründung des Fremdgötter- und Bilderverbotes vorgestellt wird, führt bei genauerer Betrachtung, wie oben schon angedeutet, zurück zu Ex 34. Der Dekalogtext unterstreicht die Forderung des Hauptgebotes durch den Hinweis: »Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen, denn ich bin Jahwe, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter prüft an den Nachkommen bis in die dritte und vierte (Generation) derer, die mich hassen und der Huld erweist bis in die tausend-

ste (Generation) derer, die mich lieben« (Dtn 5,9).<sup>13</sup> Die hier benutzte Erklärung der Eifersucht entstammt eindeutig Ex 34,5ff., der Selbstvorstellung des sich Mose offenbarenden Jahwe, die ein theologisch reflektiertes ›Credo‹ darstellt: »Jahwe ist Jahwe, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und von großer Huld und Treue. Er bewahrt tausenden (Generationen) Huld, er nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, aber er spricht keineswegs einfach frei, er prüft (vielmehr) die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten (Generation)« (Ex 34,6-7). Die Bedeutung dieses Textes läßt sich klar umreißen: »Jahwe gibt keine Beschreibung von seinem Sein für sich, sondern von seinem Sein für andere. Seine Erfahrungen aus der Begegnungsgeschichte mit den Menschen gießt er in diese ›Regel‹. In Jahwe gibt es ein Ungleichgewicht von Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit. Seine Güte und Treue sind unendlich dauernder und wirksamer – d.h. die Generationenfolge von tausend Generationen – als sein Zorn, der die Schuld über die vier Generationen einer altisraelitischen Großfamilie verfolgt. Auf unendlich lange Sicht ist er gewillt, die Schuld mit ihren Konsequenzen wegzutragen bzw. aufzuheben, beharrt aber auch auf Bestrafung der Sünder im überschaubaren Rahmen, d.h. er behaftet sie bei ihrem Ungehorsam.«<sup>14</sup> Von dem hier genannten Gedanken des Ungleichgewichtes von Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit her wird das Moment der Rezeption hoseanischer Theologie wiederum unübersehbar. Der zweite Teil des Hoseabuches (Kapitel 4-11) findet seinen Abschluß in Hos 11, wo sich in der Selbstauskunft Jahwes (Vv. 8-9) der Höhepunkt des Ganzen findet: »Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, wie dich aufgeben, Israel? Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma, dich behandeln wie Zebojim? Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Ephraim nicht vernichten, denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zornes« (Hos 11,8-9). Das in Ex 34,6f. erkannte Ungleichgewicht von Barmherzigkeit und Strafericht kommt hier in Hos 11,8-9 in der Differenz von Gott und Mensch, die sich vor allem in der »Selbstbeherrschung« Gottes zeigt, in den Blick. »Jahwe kann Israel nicht vernichten, weil er Gott ist. Der eigentliche Abstand Gottes zum Menschen besteht für Hosea nicht in unnahbarer Erhabenheit, sondern im Sieg über seinen gerechten Zorn, in seinem Willen, die des Todes Schuldigen vor dem Untergang zu bewahren. Für diese Selbstbeherrschung Gottes versagen alle Analogien menschlichen Denkens und Handelns. Bis in welche Tiefe Hosea diese

13 Zur Übersetzung »die Schuld prüfen« vgl. A. Schenker, *Versöhnung und Widerstand* (SBS 139). Stuttgart 1990, S. 85f.

14 F.-L. Hossfeld, *Wie sprechen die heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament von der Vorsehung Gottes?*, in: T. Schneider/L. Ulrich (Hrsg.), *Vorsehung und Handeln Gottes* (QD 123). Freiburg 1988, S. 80.

Differenz durchdacht hat, zeigt die Tatsache, daß er es wagt, die Prädikation Jahwes als des Heiligen für seinen Rettungswillen in Anspruch zu nehmen.<sup>15</sup>

Während die Bekenntnisformel von Ex 34,6f. in Aufnahme und Weiterführung dieser hoseanischen Theologie die Barmherzigkeit, Gnade und Sündenvergebung Jahwes betont und dabei dann auch im letzten Teil festhält, daß aber Jahwe der Sünde nicht gleichgültig gegenüberstehen kann, sondern sie durchaus ahndet, verschiebt der Dekalogtext zur Begründung seines Hauptgebotes die Gewichtung dadurch, daß er die Prüfung der Schuld voranstellt und als Ausdeutung der Eifersucht Jahwes verstanden wissen will. So bekommt die Rede von der Eifersucht Jahwes schon eine andere Konnotation als in Ex 34,14 (vgl. oben), weil es nicht mehr um das Charakteristikum der Alleinverehrung geht, sondern die sich so auslegende Eifersucht Jahwes bezieht sich schon auf das im Prolog und Hauptgebot des Dekalogs begründete und umschriebene Sonderverhältnis Jahwes zu Israel.

Durch diese ausführliche Begründung bindet der Dekaloggrundtext im Dtn nicht nur Fremdgötter- und Bilderverbot zu einem einzigen Hauptgebot zusammen, sondern unterstreicht deren Bedeutung allein schon dadurch, daß dieses so formulierte Hauptgebot im Umfang alle anderen nachfolgenden Gebote in den Schatten stellt, und läßt den Dekalog insgesamt als Reihenbildung kopflastig werden.

Die inneralttestamentliche Entwicklung ist mit diesen Formulierungen des Dekalogtextes jedoch noch nicht abgeschlossen. Vor allem der sich im Exil deutlich artikulierende und durchsetzende theoretische Monotheismus hat eine weitere Entwicklung begünstigt und notwendig gemacht; denn der Glaube an den einen und einzigen Gott hat den ersten Teil des dekalogischen »Doppelgebotes«, bestehend aus Fremdgötter- und Bilderverbot, in gewisser Hinsicht überflüssig gemacht, beziehungsweise deutlich werden lassen, daß jegliche Begegnung mit »fremden Göttern« lediglich in der Form von Bildern stattfinden kann. Das Bilderverbot übernimmt nun also die Funktion des Fremdgötterverbotes, aus dem es selbst einst entstanden ist. Daß es diese Funktion in einer Zeit, die vom Monotheismus geprägt ist, vollständig zu übernehmen vermag, hängt vor allem damit zusammen, daß das Bild immer auch über sich selbst hinausweist, daß es in seinen Bedeutungen und Interpretationen nicht zu begrenzen ist, es auf der anderen Seite aber immer nur einen Ausschnitt aus der Wirklichkeit erfassen und wiedergeben kann. Dieser Doppelaspekt, die Begrenztheit bei gleichzeitiger Offenheit, kann dann zum Verhängnis werden, wenn konkurrierende Systeme nebeneinander auftauchen und begegnen. Für den Bereich der Religion bedeutet dies, daß Bilder dem Gedanken einer Definition des Glaubensgutes immer im Wege stehen, weil ihr Charakter ein anderer ist, als der des Abgrenzens, so daß Bilder immer dann »stören«, wenn es

---

15 J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24,1). Göttingen 1983, S. 146.

darum geht, Glaubensgut zu bestimmen bzw. zu wahren. Von hierher ist auch zu verstehen, daß das exilische und nachexilische Israel bei seinen vielfältigen Versuchen der Neuorientierung des Glaubens und der Konstituierung neuer religiöser Formen eine sachliche Ausweitung des beschriebenen dekalogischen Kultbildverbotes hervorgebracht hat. Die späten, aus dieser Zeit stammenden Erweiterungen des dekalogischen Bilderverbotes sowie auch andere Texte, die das Bilderverbot weiterführen (vgl. Dtn 4; Lev 19,4; 26,1 usw.), zeigen diese Tendenz deutlich. Es findet eine Ausweitung vom einfachen Kultbildverbot hin zum Verbot jedweder Darstellung im Kult statt. Dies gibt vor allem die gegenüber Dtn 5 spätere Dekalogfassung von Ex 20 deutlich wieder, wenn sie im Bilderverbot durch ein zusätzliches »und« sehr präzise formuliert: *Du sollst dir kein Kultbild anfertigen und keine Gestalt, die im Himmel oben und auf der Erde unten und im Wasser unter der Erde ist.* Der nachfolgende Begründungssatz, der sich auf die Verehrung bezieht, greift mit seinem Plural nun nicht mehr wie in der Deuteronomiumfassung auf Fremdgötter- und Bilderverbot zurück, sondern auf die beiden genannten Objekte: Kultbild *und* Gestalt. Die inhaltliche Verknüpfung mit dem »Verehrungsverbot« unterstreicht aber auch hier, daß es nicht um künstlerisches Gestalten grundsätzlich geht, sondern lediglich Darstellungen verboten werden, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden. Diese für den Bereich des Alten Testaments letzte und umfassendste Form des Bilderverbotes schließt eigentlich wieder an den Anfang an, denn Movers dieser Entwicklung ist wiederum die Frage nach dem besonderen Verhältnis des Gottesvolkes zu seinem Gott und den Formen, in denen sich dieses Verhältnis artikuliert und realisiert.

### *»Vater und Sohn« – Die Geschichte von Fremdgötter- und Bilderverbot im Alten Testament*

Der Tatbestand des Bilderverbotes hängt somit aufs engste mit dem des Fremdgötterverbotes zusammen. Jedoch verhalten sich beide zueinander in der Geschichte des Alten Testaments nicht wie Geschwister, sondern wie Vater und Sohn. Der eine entsteht aus dem anderen und löst diesen später ab. Bei aller Selbständigkeit und Verschiedenheit haben beide aber die Zugehörigkeit zur gleichen Familie gemeinsam.

Aus diesem Zusammenhang wird deutlich, daß das Bilderverbot des Alten Testaments kein Kunstverbot ist, sondern eigentlich mit Kunst auch nur sekundär zu tun hat, denn primär ist es eingebunden in die Frage nach dem rechten Gottesverhältnis. Von seiner Funktion her könnte man das Bilderverbot »Wächter der Theologie« nennen. Ihm geht es um eine Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch. Voraussetzung dazu ist aber der Unterschied zwischen Gott und Mensch, und somit wahrt das Bilderverbot die Transzendenz

Gottes, ruft aber gleichzeitig nach einer Vermittlung in die Immanenz. Diese Vermittlung haben späte Schriften des Alten Testaments in der sogenannten Imago-Dei-Lehre dann auch entworfen. In dieser Wächterfunktion wird das Bilderverbot zum Indikator. Wird es auf den Plan gerufen, so signalisiert es offene theologische Fragen und Auseinandersetzungen. Die Wirkungsgeschichte des alttestamentlichen Bildverbotes, vor allen Dingen in den vielfältigen Bilderstürmen, bringt also wieder das zum Ausdruck, was durch seine Entstehungsgeschichte in es hineingelegt worden ist: Die Frage nach der richtigen Theologie als Frage der Verhältnisbestimmung von »Gottesbild und Menschenbild«.

Das Hauptgebot des Dekalogs, Fremdgötter- und Bilderverbot vereine, kann man in seinen beiden Aspekten auch als theoretische und praktische Seite derselben Sache umschreiben. Und dies macht auch die jüdische Tradition deutlich, die im babylonischen Talmud die »theoretische Seite« formuliert: »Wer die Verehrung anderer Götter ablehnt, wird Jude genannt.« Daneben ist dann aber auch eine Begebenheit zu stellen, die der jüdische Historiker Flavius Josephus in seinem Werk über den jüdischen Krieg beschreibt. Er erzählt dort (II,9), daß die Jerusalemer Juden vor Pilatus gegen die in der Stadt aufgestellten Kaiserbilder protestieren und in dem sich daraus zuspitzenden Konflikt sogar bereit sind, dafür mit dem eigenen Leben einzustehen. Diese Märtyrerhaltung zeigt, daß hier ein oder der Nerv jüdischen Glaubens getroffen ist, und auch Pilatus ist darüber so verwundert und erschreckt, daß er einlenkt.

### *Keine Nächstenliebe ohne Gottesliebe*

Die kurze Betrachtung der Entstehungsgeschichte des Dekalogs, vor allem in seinem Hauptgebot, macht ganz deutlich, daß der Dekalog als geschlossene Größe komponiert ist und daß sich von daher auch die Wirkungsgeschichte des einen Dekalogs trotz der beiden differierenden Fassungen erklärt. Daraus folgt, daß die Einzelgebote des Dekalogs ihren Sinn nur innerhalb dieser Einheit haben, die ihr Fundament in der im Prolog umschriebenen Befreiungstat Gottes hat und die sodann durch das breit ausformulierte Hauptgebot unterstreicht, daß unser »Gottesbild« über unser »Menschenbild« ebenso entscheidet wie an unserem zwischenmenschlichen Verhalten unser Verhältnis zu Gott ablesbar ist. Insofern bedarf jedes Ethos, das von der Bibel und speziell vom Dekalog her entwickelt wird, dieser Orientierung in der Einheit und Ganzheit des Dekalogs. Es kann also keine mit der Autorität des Dekalogs begründeten Sozialgebote geben, die aus ihrem Kontext des Hauptgebotes und des Prologs im Dekalog isoliert werden, wie gleichermaßen auch keine »Theologie des Dekalogs« unter Absehung der Sozialgebote formuliert werden kann. »In den Zehn Geboten bilden die Zusage der Verheißung Gottes, die Gebote, welche das

Verhalten gegenüber Gott betreffen, und die Gebote, welche das Verhältnis zum Nächsten regeln, eine Einheit. Die Verkündigung der Zehn Gebote enthält somit in einem den Zuspruch der Liebe Gottes für den Menschen und die Aufforderung an den Menschen zur Gottes- und Nächstenliebe. Dieser Zuspruch der Zuwendung Gottes zum Menschen und die Aufforderung an den Menschen, sich Gott zuzuwenden und den Mitmenschen liebend zu begegnen, ist der Inbegriff biblischen Zeugnisses und bildet auch den Kerngehalt der Zehn Gebote.«<sup>16</sup>

Gerade diesen Gedanken des Kerngehaltes der Zehn Gebote streicht auch Jesus hervor, wenn er den Dekalog auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe »reduziert«.<sup>17</sup>

»Von den Grundfragen der Ethik aus betrachtet, erschließt sich dieser Kerngehalt, wenn wir von der Unbedingtheit sittlichen Handelns ausgehen, die ihren Ursprung im Herzen hat. In seiner unbedingten Verantwortungsfreiheit weiß der Mensch um seine Würde, er weiß aber auch in radikaler, auf die Wurzel zugehender Weise um die Verstocktheit seines Herzens. Wo sein Herz nicht frei ist, dort vermag er auch die Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit nicht in voller Weise zu erschließen und ihr im Handeln gerecht zu werden. Wo aber sittliche Verantwortungsfreiheit ursprünglich, d.h. personal-dialogisch wahrgenommen wird, dort ist bereits etwas von der Verheißung Wirklichkeit geworden, von der Ezechiel spricht: ›Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz aus Fleisch‹ (Ez 36,26). ›Die Wirklichkeit ohne den Wirklichen verstehen zu wollen, bedeutet in einer Abstraktion leben, der der Verantwortliche niemals verfallen darf, bedeutet vorbeileben an der Wirklichkeit, bedeutet endloses Schwanken zwischen den Extremen der Servilität und der Auflehnung gegenüber dem Faktischen‹ (D. Bonhoeffer). Somit ist es bereits das ›Gesetz‹ der Gnade, das den Menschen im letzten dazu befähigt, das Ja zur Wirklichkeit zu sprechen und die ›Sprache‹ der Wirklichkeit als Wegweisung zur Freiheit zu verstehen.«<sup>18</sup>

---

16 In: HerKorr, a.a.O., S. 569f.

17 »Gottes- und Nächstenliebe erscheinen wie eine komprimierte Erläuterung der beiden Tafeln des Dekalogs«: J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus (EKK II,2). Zürich/Neukirchen 1979, S. 165, zu Mk 12,28ff.; zur Rezeption des Dekalogs im NT und den sich vom AT her dabei stellenden Fragen vgl. N. Lohfink, Kennt das Alte Testament einen Unterschied von »Gebot« und »Gesetz«?, in: JBTh 4 (1989), S. 63-89.

18 G. Höver, Der Dekalog – Gottes Gebot als Weisung zu einem Leben in Freiheit, in: M. Müller (Hrsg.), Senfkorn II/1. Stuttgart 1986, S. 73.