



**HAL**  
open science

# Gott im Bild: Eidôlon: Studien zur Herkunft und Verwendung des Septuagintabegriffes für das Götterbild

Stefanie Plangger

► **To cite this version:**

Stefanie Plangger. Gott im Bild: Eidôlon: Studien zur Herkunft und Verwendung des Septuagintabegriffes für das Götterbild. Religions. Université de Strasbourg, 2018. German. NNT: 2018STRAK017. tel-03091997

**HAL Id: tel-03091997**

**<https://theses.hal.science/tel-03091997>**

Submitted on 1 Jan 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

*ÉCOLE DOCTORALE 270*

**EA 4377 Théologie Catholique et Sciences Religieuses**

**THÈSE** présentée par :

**Stefanie Plangger**

soutenue le : **28 septembre 2018**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Théologie catholique**

<p><b>Gott im Bild</b></p> <p><b>Eidôlon – Studien zur Herkunft und Verwendung des Septuagintabegriffes für das Götterbild</b></p>
--

**THÈSE dirigée par :**

**M. Eberhard Bons**

Professeur d'Ancien Testament,  
Faculté de Théologie Catholique, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**M. Martin Rösel**

Professeur d'Ancien Testament,  
Faculté de Théologie Protestante, Université de Rostock

**M. Kai Brodersen**

Professeur de cultures anciennes,  
Faculté de Sciences Historiques, Université d'Erfurt

---

**AUTRE MEMBRE DU JURY :**

**M. Daniel Gerber**

Professeur de Nouveau Testament, Faculté de Théologie  
Protestante, Université de Strasbourg

# GOTT IM BILD

Eidôlon – Studien zur Herkunft und Verwendung  
des Septuagintabegriffes für das Götterbild

*„Ich hatte Moses früher nicht sonderlich geliebt,  
wahrscheinlich weil der hellenische Geist in mir vorwaltend war,  
und ich dem Gesetzgeber der Juden seinen Haß gegen alle Bildlichkeit,  
gegen die Plastik, nicht verzeigte. Ich sah nicht, daß Moses,  
trotz seiner Befehdung der Kunst,  
dennoch selber ein großer Künstler war und den wahren Künstlergeist besaß.*

*Nur war dieser Künstlergeist bei ihm, wie bei seinen ägyptischen Landsleuten,  
nur auf das Kolossale und Unverwüstliche gerichtet.  
Aber nicht wie die Ägypter formierte er seine Kunstwerke aus Backstein und Granit,  
sondern er baute Menschenpyramiden, er meißelte Menschenobelisken,  
er nahm einen armen Hirtenstamm und schuf daraus ein Volk,  
das ebenfalls den Jahrhunderten trotzen sollte,*

*ein großes, ewiges, heiliges Volk, ein Volk Gottes,  
das allen andern Völkern als Muster,  
ja der ganzen Menschheit als Prototyp dienen konnte – er schuf Israel!  
Mit größerm Rechte als der römische Dichter darf jener Künstler,  
der Sohn Amrams und der Hebamme Jochebet, sich rühmen,  
ein Monument errichtet zu haben, das alle Bildungen aus Erz überdauern wird!“*

HEINRICH HEINE, Geständnisse Kapitel 7

# Vorwort

*„Denn bei dir ist der Quell des Lebens,  
in deinem Lichte sehen wir Licht.“*

Ps 36,10

Der Weg, der zum Abschluss dieser Arbeit geführt hat, war nicht immer einfach und geradlinig. Das Vorankommen auf den steinigen und steilen Pfaden verdanke ich vielfältiger Unterstützung. Bei der intensiven Auseinandersetzung mit dem biblischen Text hat mir die Führung des *EWIGEN* die nötige Kraft für die Fertigstellung gegeben.

An erster Stelle möchte ich Herrn Univ.-Prof. DDr. Eberhard Bons für die Geduld, sein Interesse und die wohlwollende Begleitung danken. Herrn Univ.-Prof. Dr. Georg Fischer SJ verdanke ich die Kontaktherstellung zur Katholisch-Theologischen Fakultät in Straßburg und die Entdeckung meiner Leidenschaft für das Alte Testament.

Das Arbeiten mit der Forschergruppe des HTLS-Lexikonprojektes habe ich als erfrischend und motivierend empfunden. Namentlich seien Frau Univ.-Prof. Dr. Emanuela Prinziavalli, Frau Dr. Anna Passoni Dell'Acqua, Herr Univ.-Prof. Dr. Christoph Kugelmeier und Herr Dr. Ralph Brucker genannt.

Auch die Gespräche mit meinen Straßburger Kolleginnen Frau Dr. Daniela Scialabba, Frau Antonella Bellantuono und Frau Cristina Buffa waren in jeder Hinsicht eine Bereicherung.

Eine prägende und fruchtbare Zeit erlebte ich während eines Forschungsaufenthaltes an der Universität Cambridge. Die inspirierende Atmosphäre dieses großartigen Studienortes und die Begegnung mit Frau Dr. Jennifer Dines CSA beflügelten meine eigene Forschung.

Auch die Zeit an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau habe ich als sehr gewinnbringend erlebt. Besonders der umfassende und unkonventionelle Zugang zur griechischen Sprache in den Seminaren von Herrn Privatdozent Dr. Markus Mülke eröffneten mir einen ganz neuen Blick auf das Neue Testament und die Septuaginta.

Mit viel Engagement hat meine Tante Frau Renate Klein die mühsame Arbeit des Korrekturlesens übernommen.

Meinen Freunden Thomas Wittwer, Andreas Liebl, Clemens Danzl und Elisabeth Nocker möchte ich ganz herzlich für die freundschaftliche Verbundenheit und für die wertvollen Anregungen danken.

Meinen Eltern und meinem Bruder möchte ich einen ganz herzlichen Dank aussprechen für ihre grenzenlose Hilfsbereitschaft und das geschenkte Vertrauen in mich.

Schließlich danke ich Matthias für die jahrelange Weggemeinschaft, die Geduld und das große Verständnis für meine Tätigkeit. Dafür bin ich unendlich dankbar.

Innsbruck, im Juli 2018

Stefanie Plangger

Vorwort	4
Einleitung	12
<b>I. VORÜBERLEGUNGEN: ΕΙΔΩΛΟΝ IN NICHTJÜDISCHEN TEXTEN UND HEBRÄISCHE WORTSTUDIEN</b>	<b>22</b>
<b>I. ΕΙΔΩΛΟΝ IN DER GRIECHISCHEN LITERATUR</b>	<b>22</b>
1. Allgemeiner Überblick	22
(a) Einleitung	22
(b) Die Verwendung von εἶδωλον im Zusammenhang von Aussagen über Tote	24
(c) Die εἶδωλα bei den Epikureern	26
(d) Die vielseitige Verwendungsweise von εἶδωλον bei Platon	28
(1) Dialog Sophistes	28
(2) Respublica	30
(3) Vorkommen von εἶδωλον in anderen Werken	31
(e) Die positive Verwendung bei Isokrates	32
2. Εἶδωλον als Götterbild	33
(a) Bildliche Darstellungen und göttliche Manifestationen	34
(b) Der kultische Kontext bei Plutarch	36
3. Zusammenfassung	39
<b>II. ΕΙΔΩΛΟΝ IN ÄGYPTISCHEN QUELLEN</b>	<b>40</b>
1. Klageschrift in P. Strasb. 2.91	40
(a) Übersetzung	40
(b) Einführung	41
(c) Die Rolle der Götterkleider im Kult	42
(d) Die Bedeutung der heiligen Tiere in Ägypten	43
(e) Die Kultbildtheologie Ägyptens	44
2. Orakelbefragung an Athene (P. Worp 7)	46
(a) Übersetzung	46
(b) Erläuterungen	46
(c) Die heiligen Fische der Neith	47
3. Papyrus Chester Beatty XVI	48
(a) Einführung	48
(b) Übersetzung (Frame 5abcfp →) und Erläuterungen	48
(c) Übersetzung (Frame 7a1–7 ↓) und Erläuterungen	50
(d) Idolatrie in P. Chester Beatty und in der LXX	50
<b>III. HEBRÄISCHE ÄQUIVALENTE</b>	<b>52</b>
1. Bildliche Repräsentationen	52
2. Götterbezeichnungen	61
3. Kultvokabular	66
<b>II. ΕΙΔΩΛΟΝ IM PENTATEUCH</b>	<b>69</b>

I. GENESIS 31	70
1. Kontext	70
2. Die Beschaffenheit und die Bedeutung der Teraphim	70
3. Die Götter Labans und die Götter(bilder) des Erzählers	72
(a) Kommunikationsstruktur	72
4. Genesis 31 im Vergleich mit 1 Samuel 19 und Richter 17–18	74
II. DER DEKALOG	77
1. Textkritische Beobachtungen	77
(a) Wortgetreue Übersetzung versus theologische Deutung	77
2. Deuteronomium 4 und das Kultbilderverbot	79
(a) Einleitung	79
(b) Begriffsbestimmungen	79
(c) Idolatrie und Schöpfung	83
(d) Die Rolle des Bildverbotes für Israels Zukunft	85
3. Das Bilderverbot in Ex 20,4 und Dtn 5,8	86
4. Zusammenfassung	88
III. LEVITIKUS 19	89
1. Kontextuelle Einordnung	89
(a) Die Molechpraxis	89
(b) Verbot der Divination	91
(c) Levitikus 19 und der Dekalog	92
2. Aktualisierung des Fremdgötterverbotes	94
IV. LEVITIKUS 26	97
1. Kontext und innere Kohärenz	97
2. Übersicht über das Fremdgötter- und Kultbilderverbot	97
3. Die todbringenden Fremdgöttheiten	100
(a) Intertextuelle Beziehung zu Ezechiel 6	103
V. NUMERI 25	103
1. Kontext	103
(a) Der Abfall zu Baal-Peor	104
2. Εἰδωλον als Bezeichnung für Fremdgöttheiten	106
3. Zusammenfassung	108
VI. NUMERI 33	109
1. Kontext	109
(a) Literarischer Aufbau von Num 33,50–56	110
(b) Analyse	110
2. Εἰδωλον als göttliche Repräsentation	112
VII. DEUTERONOMIUM 29	114
1. Kontext	114

2. Die Scheusale der anderen und ihre Bilddarstellungen	115
3. Materialien für die Kultbildherstellung	117
VIII. DEUTERONOMIUM 32	119
1. Die Bedeutung des Moseliedes	119
2. Der Kontext von Dtn 32,21	120
3. Das Motiv des Reizes in Dtn 32,16–21	121
(a) Die Hinwendung zu fremden (Gottheiten)	122
(b) Opfer für die Dämonen	123
(c) Das Verlassen und Vergessen des Schöpfers	126
(d) Die Reaktion Gottes	126
(e) Gott wendet sein Angesicht von Israel ab	127
4. Die Bild-Gottheiten in Dtn 32,21	131
(a) Der kunstvolle Aufbau des Verses	131
(b) Abschluss der Reizthematik	132
<b>III. PSALTER</b>	<b>136</b>
I. <i>LXX</i> PSALM 96	136
1. Einführung	136
2. Theologische Deutung in der griechischen Übersetzung	137
(a) Der tiefe Fall der Fremdgötterverehrer	138
(b) Die Betonung der Proskynese in der <i>LXX</i>	138
(c) Theologisch-motivierte Textabweichungen in der <i>LXX</i>	139
II. <i>LXX</i> PSALM 151	140
1. Einleitung und Querverbindungen zu 1 Königtümer	140
2. Goliath und seine Götter(bilder)	141
3. Gemeinsamkeiten zwischen <i>LXX</i> Ps 96 und Ps 151	142
(a) Die Psalmüberschrift	143
III. <i>LXX</i> PSALM 113 // <i>LXX</i> PSALM 134	144
1. Ein Theologischer Diskurs über die Götter(bilder)	144
2. Das Weltbild in <i>LXX</i> Ps 113	147
<b>IV. PROPHETIE</b>	<b>149</b>
I. JESAJA	149
1. Das Baummotiv in Jesaja 1	149
(a) Die εἰδωλα als Heilige Bäume	150
2. Jesaja 1 im Vergleich zu Jesaja 57	152
3. Das Material Holz und die εἰδωλα	154
4. Bewertung der Fremdgottheiten	156
5. Die Ohnmacht der Götter(bilder)	157
6. Kontext Orakel	158
II. JEREMIA	159

1. Tradition und Nutzlosigkeit der Fremdgötterverehrung	160
(a) Tradition	160
(b) Der Schöpfergott und die εἰδῶλα der Nationen	162
III. EZECHIEL	163
1. Höhenheiligtümer	163
2. Ritzzeichnungen an der Wand	166
3. Götter(bilder) aus Flickern	167
4. Opferhandlungen	168
5. Kultische Reinheit/Unreinheit	170
6. Die Mehrdeutigkeit von גלילימים in Ezechiel 18	173
DODEKAPROPHETON	174
IV. HOSEA	174
1. Das Exodus- und Schöpfungsmotiv	174
(a) Ägypten und Exodus bei Hosea	174
(b) Die δικαιώματα und das Exodusgeschehen und die Verfügung	175
(c) Χώνευμα als Symbol des Bundesbruches	177
2. Gemeinsamkeiten mit Hosea 8	180
3. Schöpfung und Götter(bilder) bei Hosea	184
(a) Imitatio Dei	185
(b) Genesis 1 und Hosea 13	188
(c) Kultkritik	190
4. LXX-Zusatz in Hos 13,4	192
(a) Gott als Schöpfer und Wegführer aus dem Land Ägypten	192
5. Die Götterbilder als σκάνδαλα	196
(a) Begriffsdeutung	196
(b) Σκάνδαλον in Verbindung mit Fremdgöttern in anderen biblischen Büchern	197
(c) Kontext von Hos 4,17	199
(1) Verbotene Kultpraktiken (V.12–14)	199
(2) Warnung vor Wallfahrten zu den Heiligtümern (V.15)	203
(d) Höhepunkt und Besiegelung des Bundesbruches in Hos 4,17	205
6. Die Besonderheit der Prophetie Hoseas	206
V. MICHA, ZEFANJA, SACHARJA	207
VI. HABAKUK	208
1. Das letzte Wehe-Wort	208
(a) Stilistische Besonderheiten	209
(b) Die Nutzlosigkeit der Bild-Gottheiten	210
Exkurs: Φαντασία	211
(c) Φαντασία in Hab 2,18–19	213
(d) Divination und menschlicher Ursprung der Bild-Gottheiten	214

<b>V. KÖNIGTÜMER, CHRONIK UND DAS BUCH DANIEL</b>	<b>215</b>
I. DIE KÖNIGTÜMER	216
1. Goliat und seine Götter/Idole	216
2. Die gute Nachricht für die Gottheiten der Philister	216
3. Salomos Verhältnis zu den Fremdgöttheiten in 3 Königtümer 11	217
4. Εἰδωλον und der Abfall der Könige in 4 Königtümer	220
(a) Die Eroberung Samarias in 4 Königtümer 17	220
(b) Die Vergehen des Königs Manasse von Juda	221
(c) König Amon und die tradierte Idolatrie	222
(d) Parallele in 2 Chronik 33	222
(e) Die Kultreform Joschijas	222
(f) Parallele in 2 Chronik 35	225
II. THEOLOGISCHE AKZENTUIERUNGEN IN DER LXX CHRONIK	226
1. Das Moment der Degradierung	226
2. Die εἰδωλα und die Baalim	228
3. Die Verbindung zwischen den מַלְאָכִים und den εἰδωλα	228
4. Neudeutung und Aktualisierung in der LXX	229
5. Der neutrale Bildbegriff מַלְאָכִים als Äquivalent für εἰδωλον	230
III. DIE VERWENDUNG VON ΕΙΔΩΛΟΝ IM BUCH DANIEL	230
1. Die Bild-Göttheiten in Daniel 3	231
2. Die Bild-Göttheiten und der ewige, lebendige Gott in Daniel 5–6	232
<b>VI. DAS BUCH DER WEISHEIT, DAS BUCH TOBIT, DER BRIEF DES JEREMIA UND DIE BÜCHER DER MAKKABÄER</b>	<b>233</b>
I. DAS BUCH DER WEISHEIT	233
1. Die Götterbildverehrung und ihre Folgen (Weish 14,11–31)	234
(a) Die εἰδωλα als σκάνδαλα (Weish 14,11)	234
(b) Der Entstehungsprozess der εἰδωλα als Ursache des Glaubensabfalls	236
(c) Konkrete Formen der Idolatrie in Weish 14,15–21	238
(1) Künstlerischer Ehrgeiz bei der Götterbildherstellung (Weish 14,18–20)	239
(2) Der Name Gottes	240
(d) Die Folgen der Idolatrie (Weish 14,22–26)	241
(e) Verehrung der namenlosen εἰδωλα (Weish 14,27)	242
(1) VERTRAUEN auf unbelebte εἰδωλα	243
(f) Falsches Gottesverständnis (Weish 14,30)	243
2. Die Ohnmacht der εἰδωλα in Weish 15,15 (Anspielung auf LXX Ps 113)	244
3. Töpfergleichnis	248
(a) Die Verbindung zu 13,1–9: Vergötterung der Geschöpfe	251
(b) Schlechte Imitatio Dei	251
(c) Die Verfehlung Israels und die Beziehung zum wahren Gott (15,1–6)	252

4. Zusammenschau	253
II. DAS BUCH TOBIT UND DER BRIEF DES JEREMIA	254
1. Traditionsbruch der Nationen und Umkehr zum Gott Israels	254
2. Götter(bild)polemik	256
III. DIE BÜCHER DER MAKKABÄER	257
1. Opferkult für die Götter(bilder) in 1 Makk 1,43	258
2. Die Tora Israels und die Bild-Gottheiten in 1 Makk 3,48	260
3. Kultreinigung	261
4. Die Anhänger der Bild-Gottheiten (2 Makk 12,40)	262
<b>SCHLUSSBETRACHTUNG UND ZUSAMMENFASSUNG</b>	<b>264</b>
1. Vermeidet die LXX einen neutralen Begriff für das Götterbild?	264
2. Ist εἰδωλον ein pejorativer Begriff?	267
3. Die mosaikartige Begriffsstruktur von εἰδωλον	268
Literaturverzeichnis	281

# Einleitung

## *Das moderne Idol*

Der Begriff Idol hat sich in der Gegenwart in die Trivialsphäre des Personenkultes verlagert, enthält aber dennoch Spuren des antiken Wortsinnes. Im Unterschied zum Star, der Bewunderung genießt, wird das Idol in übertriebenem Maße verehrt.

Es wird von seinen Verehrern angehimmelt, vergöttert und schließlich kann es zu einer Nacheiferung („Nachfolge“) kommen. In gewissem Sinne dient es als Vorbild, das man anstrebt. Der Ausdruck Ikone wird oft als Synonym zu Idol verwendet, dennoch lässt sich eine Unterscheidungsnuance feststellen. Zum Beispiel bei einer Filmikone wird spontan eine visuelle Erinnerung aktiviert und das Bild der in den Medien dargestellten Person abgerufen.<sup>1</sup> Im Vordergrund steht das transportierte Bild als Kunstfigur: Marlon Brando, als alternder Pate, in gedämpftem Licht am Schreibtisch sitzend oder Audrey Hepburn im kleinen Schwarzen mit Hut, Sonnenbrille und Zigarettenstab als Holly Golightly in „Frühstück bei Tiffany“.

Als ikonographische Bilder gelten auch: Neil Armstrong, der nach der Mondlandung die US-amerikanische Flagge hisst,<sup>2</sup> der zungenzeigende Nobelpreisträger Albert Einstein oder die alliierten Siegermächte bildlich als „die Vier im Jeep“ festgehalten. Die in der Orthodoxie kultisch verehrte Ikone wird in der Moderne aus ihrem religiösen Zusammenhang gerissen und bezeichnet seither herausragende Bilder, die als kulturell prägend gelten. Diese Wiederkehr der Bilder gilt als ikonische Wende („iconic turn“).<sup>3</sup>

Im Unterschied dazu ist James Dean als verwegener, draufgängerischer Rebell mit einer makellosen Anmut, einem griechischen Gott gleichend, ein Idol der jungen Nachkriegsgeneration. Nachgeeifert wird beispielsweise der Modestil – Blue Jeans und weißes T-Shirt –, den bis heute die Coca Cola Werbung für sich in Anspruch nimmt. Ikonographisch dagegen ist sein Auftritt als Cowboy (Ranchgehilfe Jett Rink) in „Die Giganten“ zu bewerten.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu PAUL, Bilder, 8.

<sup>2</sup> Bei der Mondlandung kommt das ikonographische Moment besonders gut zum Ausdruck, denn Neil Armstrong tritt durch den Astronautenanzug völlig in den Hintergrund. Nicht der individuelle Mensch steht im Vordergrund, sondern die technisierte Eroberung des Menschen, die sich über die Erde hinausstreckt. Armstrong hat es selbst treffend formuliert: „Ein kleiner Schritt für einen Menschen, aber ein großer Sprung für die Menschheit.“

<sup>3</sup> Siehe dazu BOEHM, Wiederkehr, 11–38.

Der Idolbegriff betont stärker das Moment der Verehrung, und genau darin liegt die Krux: die Kombination aus Adoration und Bildhaftigkeit steht im Widerspruch mit der alttestamentlichen Theologie der bildlosen Alleinverehrung JHWHs.

Aus einem modernen Blickwinkel heraus stellt sich die Frage, was Idol ursprünglich bedeutet. Ein wesentlicher Aspekt dabei ist auch die Begriffsklärung der Übersetzung. Während im angelsächsischen Kontext das griechische εἶδωλον in seiner latinisierten Form ins Englische übertragen wurde, *idolum* – “idol”, dient als Standardäquivalent im deutschen Sprachraum bis zum heutigen Tag die Wortschöpfung „Götze“ bzw. „Götzenbild“. Der folgende Abschnitt widmet sich einer genaueren Betrachtung dieser Wiedergabe und einer begründeten Abgrenzung davon.

### *Der Götzenbegriff*

Nach dem Grimm’schen Wörterbuch lauten die Grundbedeutungen von Götze „Dummkopf“, „Bildwerk“, „Abgott“. Erst Luther wendet den Wortsinn zur bis heute grundlegenden Bezeichnung „Abgott“. <sup>4</sup> Vorher lassen sich nur die Bedeutungen „Dummkopf“, „Bildwerk“ nachweisen. Nach der Reformationszeit und insbesondere durch die Lutherbibel setzt sich Götze im Sinne von „Abgott“ in der hochdeutschen Sprache gegen das ältere, im niederländischen Raum vorherrschende *Afgod* durch. <sup>5</sup>

Götze als Bezeichnung für „Bildwerk“, „plastische Figur“ ist im 15. und 16. Jahrhundert bezeugt, der verächtlich machende Beiklang steht erst in der Reformationszeit im Fokus. Bei Luther beinhaltet der Begriff Götze, als Bezeichnung für ein Bildwerk, verächtliche Bedeutungsmomente des nur „äusseren, nichtigen und des verabscheuungswürdigen“. Nicht eindeutig ist dabei, ob Luther ältere Nuancen aufnimmt oder den Wortsinn ins Negative wendet. <sup>6</sup>

Seit Luther dominiert jedoch die Identifikation des Götzens mit einem Abgott und bezieht sich auf heidnische Götter, „insofern diese bildwerke und plastiken sind oder doch stets als bildlich darstellbar gedacht werden können. Wesentlich werden die bedeutungsmomente des

---

<sup>4</sup> „... für die etymologie von götze darf nicht auszer acht gelassen werden, dasz seine früheste bedeutung die von ‘bildwerk’ ... zu sein scheint, und dasz, falls ein rückschlusz von dem gebrauch LUTHERs her erlaubt ist, das bild im sinne des äusserlich sichtbaren, der maske gemeint ist ...“, GRIMM, Deutsches Wörterbuch, 1431.

<sup>5</sup> GRIMM, Deutsches Wörterbuch, 1430–1431.

<sup>6</sup> GRIMM, Deutsches Wörterbuch, 1434.

äusserlichen, des nichtigen und des verabscheuungswürdigen, die dem wort einen stark verächtlichen ton geben ... .“<sup>7</sup>

Der Begriff εἶδωλον wird durch das griechische Alte Testament zu einem religiösen Terminus, bis heute ist sein Wesenskern im modernen Sprachgebrauch erhalten geblieben. Verehrt wird nicht mehr ein anderer Gott, sondern ein Mensch wird zu einem Idol erhoben. Es kommt zu einer säkularisierten Form der Anbetung durch das Anhimmeln, der Vergötterung eines berühmten Vorbildes. Auch die geistige Bewegung der Mystik war für die Entwicklung des abstrakten Wortschatzes im Deutschen wesentlich. In Predigten und Schriften versuchten die Mystiker, religiöse Erfahrungen und Gottesbegegnungen sprachlich darzustellen. Dafür benötigten sie allerdings ganz neue Ausdrucksmittel und unverbrauchte Wörter, die das Unsagbare verstehbar machen sollten. Metaphorische Wortbildungen wie „Einfall, einbilden, Eindruck, Einfluss, einleuchten, Einsicht“, haben ihren Ursprung in der Mystik. Bald darauf erhielten sie eine allgemeinere Bedeutung, um Denkvorgänge sprachlich auszudrücken.<sup>8</sup>

Die stark pejorative Ausrichtung des Begriffes Götzen ist als Übersetzung für die Fremdgötter und deren Bilddarstellungen als problematisch zu bewerten. Bei dieser Wortwahl kommt es bereits bei der Wiedergabe zu einer Interpretation, die nur eine Negativierung bezweckt bzw. verursacht. Die vordergründige Ablehnung überschattet jedoch ein tieferes Verstehen der Fremdgötterthematik. Aufgrund dieser Übersetzungsproblematik wird auf die Bezeichnung Götze bzw. Götzenbild in der vorliegenden Arbeit gänzlich verzichtet. Als Alternativübersetzungen ergeben sich Bild-Gottheiten oder Götter(bilder). Ersteres dient als Wiedergabe in Kontexten, wo die Gottheiten selbst im Vordergrund stehen, Letzteres wird verwendet, wenn εἶδωλον primär Bilddarstellungen von Fremdgöttern bezeichnet. Die Klammern bringen die Verbindung zwischen Bild und Gottheit zum Ausdruck. Wichtig ist jedoch, dass die Grenzen fließend sind und es sich nicht immer eindeutig feststellen lässt, welche Nuance überwiegt.<sup>9</sup> Manchmal wird auch die Transliteration Idol (bzw. Idolatrie) verwendet, weil diese in der deutschen Sprache keine grundsätzliche pejorative Einfärbung aufweist.

---

<sup>7</sup> GRIMM, Deutsches Wörterbuch, 1435.

<sup>8</sup> Auch Abstraktbildungen mit den Suffixen -heit, -keit, -ung und substantivierte Infinitive Sein, Wesen, Tun gehen auf die Mystiker zurück. STEDJE, PRELL, Deutsche Sprache, 128–129.

<sup>9</sup> Auch AMMAN meidet den negativen Begriff Götze und weist ebenfalls auf die oft fehlende Unterscheidung zwischen Gott und Bild bei εἶδωλον hin. DIES., Götter, 15. Für eine grundsätzliche Sensibilität plädiert auch WOYKE, Götter, 37–103.

### *Wegweisende Literatur*

Ausgangspunkt der vorliegenden Studie ist das griechische Wort εἶδωλον, das seit der Septuaginta in der Götter(bild)thematik verankert ist und als fester Terminus zur Kennzeichnung von Fremdgottheiten dient. Die nun folgenden Beiträge waren ausschlaggebend für die Weichenstellung und die Ausrichtung der Untersuchung. GRIFFITH<sup>10</sup> weist auf den Facettenreichtum des Begriffes in der griechischen Literatur hin und bemerkt, dass Spuren der spezifisch biblischen Verwendungsweise auch in außerbiblischen Quellen vorhanden sind. Als großes Verdienst GRIFFITHS ist die Lenkung der Aufmerksamkeit auf papyrologische Zeugnisse zu betrachten, die für den biblischen Gebrauch erhellend sind. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Präsentation einer neuen Sichtweise von εἶδωλον, allerdings bleibt noch Raum für weitere Vertiefungen. Die vorliegende Untersuchung möchte besonders eine eingehendere Darstellung der wertvollen papyrologischen Quellen und deren ägyptischen Kontext liefern.

Die Studie SCHEERS<sup>11</sup> über das griechische Götterbild ist wegen ihrer grundsätzlichen These für εἶδωλον relevant, weil diese Einfluss auf die generelle Begriffsdeutung hat. Demnach gab es nämlich keinen Standardausdruck für ein Kultbild.

Im Bereich der Gräzistik ist noch VERNANT<sup>12</sup> zu nennen, der auf die Gemeinsamkeiten zwischen εἶδωλον und εἰκών hinweist und sich auch für einen synonymen Gebrauch ausspricht.

WOYKE<sup>13</sup> erarbeitet in seiner Doktorarbeit zur paulinischen Götter(bild)theologie den gräzistischen und alttestamentlichen Hintergrund von εἶδωλον. Anhand einer neuen Auswahl an Texten der griechischen Literatur ebnet er die Bahn für einen neuen Blick auf εἶδωλον. Spuren einer nicht von vornherein negativen Kategorisierung der Fremdgötter und deren Bilddarstellungen sind wesentliche Anknüpfungspunkte für die vorliegende Betrachtung. Die gräzistischen Ausführungen in der vorliegenden Arbeit folgen im Wesentlichen der von WOYKE präsentierten Auswahl. An entscheidenden Textdokumenten kommt es zu Vertiefungen und zu einer intensiveren Berücksichtigung von Sekundärliteratur.

---

<sup>10</sup> T. GRIFFITH, ΕΙΔΩΛΟΝ as ‚Idol‘ in Non-Jewish and Non-Christian Greek, *JThS* 53 (2002), 95–101. Vgl. den grundlegenden Artikel BÜCHSELS, DERS., Art. εἶδωλον, *ThWNT II*, 373–374.

<sup>11</sup> T. S. SCHEER, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (Zet. 105), München: C.H. Beck, 2000.

<sup>12</sup> J. P. VERNANT, Figuration et image, *Méris* 5 (1990), 225–238.

<sup>13</sup> J. WOYKE, Götter, ‚Götzen‘, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen ‚Theologie der Religionen‘ (BZNW 132), Berlin; New York: De Gruyter, 2005.

Anhand der hebräischen Äquivalente geht WOYKE auf die Vorkommen von εἰδωλον im Alten Testament ein und leistet damit wertvolle Vorarbeiten. Eine genauere Begriffsstudie der oft schwer fassbaren hebräischen Äquivalente bleibt noch offen. Die vorliegende Arbeit möchte diese Lücke schließen. Eine umfassende Betrachtung und Auslegung der fast hundert Textbelege, die eine rein lexikalische Untersuchung übersteigt, ist das erklärte Ziel dieser Untersuchung.

Einen wichtigen Beitrag zum Verständnis von εἰδωλον leistet HAYWARD,<sup>14</sup> weil er die Pentateuch-Belege intertextuell in Beziehung setzt und auch die Kontexte (Fremde – Divination) berücksichtigt. Eine sorgfältige und pointierte Entscheidung verbirgt sich seiner Ansicht nach hinter der Auswahl von εἰδωλον. Als Dreh- und Angelpunkt betrachtet er den Beleg innerhalb des Moseliedes, weil die Flüchtigkeit und die Nichtexistenz der Fremdgötter an dieser Stelle zum Ausdruck kommen („Nichtse“). Diese Positionierung und Deutung wird allerdings kritisch betrachtet und ausgewertet (→ II. viii. Deuteronomium 32).

#### *Grundsätzliche Vorüberlegungen*

Bei einer Übersetzung kommt es zu einer Diskrepanz zwischen Ursprungs- und Zielsprache. Eine deckungsgleiche Übereinstimmung zwischen den beiden Sprachen ist nicht möglich, da Unterschiede in der Grammatik und den kulturellen Gegebenheiten nicht überwunden werden können. Ein wesentlicher Zugang der vorliegenden Arbeit ist die grundsätzliche Betrachtung der Übersetzung als Form der Auslegung: „die Übersetzung ist damit der Extremfall eines Bemühens um das Verstehen von Texten, letztlich ist sie die ‘Vollendung der Auslegung’.“<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> R. HAYWARD, Observations on Idols in Septuagint Pentateuch, in: S.C. Barton (Hg.) *Idolatry. False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, London: T&T Clark, 2007, 40–57.

<sup>15</sup> Siehe RÖSEL, der in einer Studie zur griechischen Urgeschichte den Titel „Übersetzung als Vollendung der Auslegung“ wählte, DERS., *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, Berlin: De Gruyter, 1994. Im Hintergrund steht GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 361–362: „So wird der sprachliche Vorgang besonders aufschlußreich, in dem ein Gespräch in zwei einander fremden Sprachen durch Übersetzung und Übertragung ermöglicht wird. Der Übersetzer muß hier den zu verstehenden Sinn in den Zusammenhang hinübertragen, in dem der Partner des Gespräches lebt. Das heißt bekanntlich nicht, daß er den Sinn verfälschen darf, den der andere meinte. Der Sinn soll vielmehr erhalten bleiben, aber da er in einer neuen Sprachwelt verstanden werden soll, muß er in ihr auf neue Weise zur Geltung kommen. Jede Übersetzung ist daher schon Auslegung, ja man kann sagen, sie ist immer die Vollendung der Auslegung, die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort hat angeeignet lassen.“

Die Aufgabe des Übersetzers ist es, das seiner Ansicht nach ursprünglich Gemeinte unter der Berücksichtigung der sprachlichen und kulturellen Veränderungen vollgültig wiederzugeben.<sup>16</sup>

Die Septuaginta wird als eigenständiges Zeugnis der Tradition von biblischen Texten des hellenistischen Judentums betrachtet.<sup>17</sup>

Die grundlegende Fragestellung lautet: Wie haben die Übersetzer den ihnen vorliegenden hebräischen Text verstanden? Welche möglichen Intentionen verbergen sich hinter Abweichungen (Abklärung von möglichen theologisch-kulturell motivierten Übertragungen)?<sup>18</sup>

Die Septuaginta kann in manchen Fällen helfen, den garstigen Graben zwischen den modernen Sprachsystemen und der semantisch oft schwer zugänglichen hebräischen Begrifflichkeit zu überwinden und nimmt daher eine Brückenfunktion ein.

Die vorliegende Studie ist nicht in erster Linie textkritisch bzw. textgeschichtlich angelegt, aber bei Unstimmigkeiten der Lesarten, die Auswirkungen auf die Auslegung haben, werden die verschiedenen Texttraditionen berücksichtigt.

Das Hauptaugenmerk liegt auf dem theologischen Zeugnis der LXX, die einen Einblick in den Denkhorizont der alexandrinischen Juden in hellenistischer Zeit gewährt. Differenzen zwischen hebräischem und griechischem Text werden vordergründig auf mögliche unterschiedliche theologische Ausrichtungen hin untersucht.

### *Methodik*

Eine wesentliche Grundhaltung stellt die Wahrnehmung und Berücksichtigung der unterschiedlichen Textebenen dar, dadurch soll eine voreilige pejorative Zuordnung bzw.

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu NIDA, *Toward a Science of Translating*, 145.

<sup>17</sup> Siehe dazu RÖSEL, *Auslegung*, 4, mit Verweis auf Z. FRANKEL, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig: Joh. Ambr. Barth, 1851; I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies* (Hrsg. R. Hanhart, H. Spieckermann, FAT 40), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004; R. HANHART, *Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung. Jesaja 9:1(8:23)-7(6)*, in: A. Rofé, Y. Zakovitch (Hgg.), I. L. Seeligmann, Volume III, Jerusalem: E. Rubinstein's, 1983, 331–346. E. TOV, *Die Septuaginta in ihrem theologischen und traditionsgeschichtlichen Verhältnis zur hebräischen Bibel*, in: M. Klopfenstein u.a. (Hgg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposium vom 6.–12. Januar 1985*, (Judaica et Christiana 11), Bern u.a.: Lang Verlag, 1987, 237–268.

<sup>18</sup> Grundsätzlich ist von einem sorgfältigen Umgang mit der Vorlage der LXX-Übersetzer auszugehen, die ein Textverständnis wiedergeben, das ihrer Meinung nach der Aussageabsicht der Texte entsprach. Vgl. dazu RÖSEL, *Auslegung*, 9, mit dem Verweis auf HANHART, *Translation*, 342–343 (“The LXX is essentially conservation [343]”); AEJMELAEUS, *Translation*, 25; AEJMELAEUS, *Sprache*, 21–23.

Beurteilung vermieden werden.<sup>19</sup> Problematisch ist diese, weil dadurch eine dominante Auslegungsrichtung eingeschlagen wird, die andere Facetten des Wortes εἶδωλον überschattet. Zu Beginn steht die *exegetische* Ebene, wo das Vorverständnis eines jeden Interpreten ausgeblendet werden soll. Die Exegese besteht in einer möglichst wertfreien Beschreibung. Bei der zweiten Ebene handelt es sich um die *interpretative*. Im Unterschied zur ersten kommt es bei der Interpretation nicht nur zur Beschreibung und Erklärung von Texten, sondern auch zu Werturteilen.<sup>20</sup>

Die Ebenen betreffen die erste Textannäherung und bereiten den Weg für die Exegese, die sich in eine linguistische und kontextuelle Exegese aufspalten lässt.<sup>21</sup>

Die linguistische Exegese besteht in der „grammatikalischen Identifikation und semantischen Interpretation der Worte“.<sup>22</sup> Diese linguistische Exegese ist die Grundlage jeder Übersetzung. Einen wesentlichen Teil stellen der Vergleich und die genaue Untersuchung der hebräischen und griechischen Äquivalente dar. Im Fall von εἶδωλον gibt es kein Standardäquivalent, sondern eine Vielzahl an hebräischen Begriffen, die alle mit demselben griechischen Begriff in der LXX wiedergegeben werden. Zum Beispiel bedarf es weiterer Erklärung, warum im Kultbilderverbot Ex 20,4 פסל nicht mit γλυπτόν, sondern mit εἶδωλον übersetzt wurde.

Durch die Wahl bestimmter griechischer Worte für hebräische Ausdrücke könnten sich auch Rückschlüsse auf die theologischen Überzeugungen der Übersetzer ziehen lassen. Die trifft bei

---

<sup>19</sup> EISSFELDT weist zumindest darauf hin, dass die Begriffe „Götter“ und „Bilder“ prinzipiell neutral verwendet werden können, führt diese aber als Bezeichnungen für Götzen eng, siehe EISSFELDT, Gott, 271–273. Zu einer Unterscheidung zwischen deskriptiven und theologisch wertenden Begriffen für Götter(bilder) siehe CURTIS, Idol, 378. TATUM bewertet die Begriffswahl εἶδωλον eindeutig polemisch, DERS., LXX Version, 186. Im Unterschied dazu betrachtet KENNEDY εἶδωλον als neutralen Oberbegriff, DERS., Idolatry, 204. Bei SCHROER findet sich folgende Unterteilung des Wortfeldes Bild/Götterbild: Bilderterminologie; Götter(bilder); und Alttestamentliche Spottbezeichnungen, siehe DIES., Bilder, 304–353; BERLEJUNG, unterscheidet zwischen technisch handwerklichen Begriffen der Götterbildterminologie, die als Menschenwerk klassifiziert werden und den Spottbezeichnungen, die sich auf die Wirkungsweise (Handlungsbeziehungen) beziehen, siehe DIES., Theologie, 305–306, 314.

<sup>20</sup> Siehe dazu LUZ, Theologische Hermeneutik, 77, der sich auf die Interpretationsebenen von Theodore Stylianopoulos bezieht (DERS., New Testament, 200). STYLIANOPOULOS weist auch dem Glauben eine entscheidende epistemologische Bedeutung zu: “if faith is not granted cognitive value, then an unbridgeable gap is created between God’s self-disclosure and human understanding”. (200) Eine dritte Ebene betrifft das persönliche Leben, die transformative Ebene, wo der einzelne Mensch aus der Schriftlektüre heraus sein Leben verändern soll. LUZ, Theologische Hermeneutik, 78.

<sup>21</sup> Das methodische Vorgehen orientiert sich an RÖSEL, der sich in seiner Genesis Übersetzung explizit mit theologischen Fragestellungen auseinandersetzt, siehe DERS., Auslegung, 18–24.

<sup>22</sup> RÖSEL, Auslegung, 19. RÖSEL bezieht sich bei der Begrifflichkeit auf TOV, Septuaginta, 243. Vgl. auch SEELIGMANN, Isaiah, Ch. 1, 2, 135–221.

bedeutsamen theologischen Begriffen wie *יהוה, ברית*, aber auch bei schwierigen, seltenen Worten wie bei *תהו ובהו* (Gen 1,2) zu.<sup>23</sup>

Eine lexikalische Untersuchung kommt aber an ihre Grenzen, besonders bei einem facettenreichen Begriff wie *εἰδωλον*.<sup>24</sup>

Unter kontextueller Exegese versteht man die Verbindung zwischen den Wörtern, nicht nur in „ihrem unmittelbaren, sondern auch in ihrem weiteren Zusammenhang“.<sup>25</sup> Der Kontext bezieht sich auf den Text selbst, aber auch auf die Lebensumstände bzw. die Lebenssituation der Übersetzer. Greifbar wird die kontextuelle Exegese durch Abweichungen und Textveränderungen. „Die Analyse solcher exegetischen Elemente befasst sich mit allen Elementen, die von der wörtlichen Bedeutung eines gegebenen Wortes, Ausdrucks oder eines Satzes abweichen. Exegetische Übertragungen fügten zum MT Elemente hinzu, ließen solche aus und nahmen ebenso Änderungen am Text vor. Die meisten exegetischen Elemente jedoch zeigen sich in der Wortwahl selber, die vom unmittelbaren Kontext und von der Vorstellungswelt der Übersetzer beeinflusst war.“<sup>26</sup>

Diese Definition von kontextueller Exegese zeigt, dass der Schlüssel für das Verständnis von *εἰδωλον* in Kontextstudien liegt. Der innere Kontext betrifft die unmittelbare Verwendung innerhalb eines Buches und Kapitels, mit dem Blick auf Nachbarkapitel und größeren thematischen Einheiten. Intertextuelle Beziehungen (Parallelstellen) und Vergleiche ermöglichen es, weitere Aspekte für die Deutung des griechischen Äquivalents zu finden, und helfen dabei, einen „roten Faden“ der Verwendungsweise sichtbar zu machen.

Der äußere Kontext betrifft die religiöse und kulturelle Verortung der LXX in das hellenistische Alexandria, Abweichungen der Septuaginta werden somit als Aktualisierungen verstehbar. Papyri und literarische Quellen (griechische Literatur) dienen als wertvolles Hintergrundmaterial, die Auskunft über die Bedeutung und den Gebrauch bestimmter Wörter geben. Allerdings illustrieren diese nicht die Intentionen der LXX-Übersetzer, dies gilt es bei der Auslegung zu berücksichtigen.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> RÖSEL, Auslegung, 22.

<sup>24</sup> Problematisch ist die Reihung der Begriffsbedeutungen in *LSJ*, die eine semantische Engführung begünstigt → I. i. *ΕΙΔΩΛΟΝ* in der griechischen Literatur;

<sup>25</sup> TOV, Septuaginta, 243. Kontextuelle Exegese kann auf alle Formen der Exegese angewendet werden, da die Vorstellung der Übersetzer von Kontext umfassender war als heute. Vgl. SEELIGMANN, Isaiah, Ch. 3, 4, 222–294.

<sup>26</sup> TOV, Septuaginta, 243.

<sup>27</sup> Vgl. TOV, Septuaginta, 239.

Die theologische Exegese kann im weitesten Sinne als Form von kontextueller Exegese bezeichnet werden.<sup>28</sup> Im Fall von εἶδωλον ist von einer theologisch motivierten Wortwahl auszugehen, deswegen spielt die Ebene der theologischen Exegese eine wesentliche Rolle für die vorliegende Studie.<sup>29</sup> Erkennt man die Septuaginta als Zeugnis der religiösen und exegetischen Traditionen des alexandrinischen Judentums an, schlägt sich diese Ausrichtung auch auf die Begriffswahl nieder. „Über die Sprache der Übersetzung des hebräischen Textes wurde ausgedrückt, wie der heilige Text recht zu verstehen ist, so der eigene Standpunkt definiert und von der Umwelt (und ihren Religionen) abgegrenzt.“<sup>30</sup> Der Begriff εἶδωλον dient in der Septuaginta als Bezeichnung für Fremdgötter mit dem Fokus auf deren Bilddarstellungen, und ist daher eindeutig religiös einzuordnen. Außerdem begegnet er in sehr autoritativen Texten, die als zentrale Glaubens Texte gelten (vgl. die Vorkommen innerhalb des zweiten Dekaloggebotes und des Moseliedes). Eine theologische Betrachtung liegt daher nahe und ist durchaus sinnvoll.

### *Fragestellung und Aufbau*

Der Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die grundlegende Frage nach dem Bedeutungsspektrum des Substantivs εἶδωλον im klassischen und hellenistischen Griechisch. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei besonders auf die ägyptischen Quellen (Papyri): Was lässt sich anhand dieser authentischen Zeitdokumente im Hinblick auf den Gebrauch und die kontextuelle Verortung des Begriffs εἶδωλον ablesen?

Die leitende bzw. zentrale Fragestellung ist, inwiefern und in welchen Texten der Septuaginta der komplexe Begriff εἶδωλον verwendet wird. Eine weitere bedeutsame Frage ist außerdem:

---

<sup>28</sup> TOV, Septuaginta, 244.

<sup>29</sup> Obwohl der Annahme einer theologisch motivierten Wortwahl mit großer Vorsicht und Zurückhaltung begegnet wird, lässt sich diese in manchen Fällen nicht bestreiten vgl. dazu z.B. die unterschiedliche Wiedergabe von מזבח mit θυσιαστήριον für einen JHWH-Altar und mit βωμός für einen fremden Altar im Pentateuch oder die Vermeidung der Gottesbezeichnung צור, die am häufigsten mit θεός, βοηθός, φύλαξ ins Griechische übertragen wurde. TOV sieht gerade bei einer individuellen Wortwahl eine theologische Exegese vorliegen, siehe DERS., Septuaginta, 250. Bei standardisierten Äquivalenten spricht dieser sich eher gegen eine theologisch motivierte Begriffswahl aus, TOV, Septuaginta, 244–250. Allerdings gesteht er bei der Begriffseinführung eine mögliche theologische Intention zu: „So haben zum Beispiel die Äquivalente יהוה – κύριος, הויה – νόμος etc., als sie zum ersten Mal gebraucht wurden, *möglicherweise* gewisse theologische Untertöne gehabt.“ Die Ansichten BARRS haben wesentlich zu einer Skepsis gegenüber theologisch motivierten Abweichungen geführt. Dieser plädiert für eine Untersuchung der Worte rein auf ihren linguistischen Hintergrund hin, anstatt Wörter als Ideen und Vorstellungen zu betrachten. Dahinter verbirgt sich eine Kritik am *ThWNT*, das seiner Ansicht nach die LXX nur im Hinblick auf das Vokabular und die Vorstellungen des Neuen Testaments hin verwendet. Siehe BARR, *Biblexegese*, 207–245. D. HILL, *Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms (SNTS.MS 5)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967; Zur Kritik an BARR, siehe KOCH, *Denken*, 18–23. Vgl. auch RÖSEL, *Auslegung*, 22. Tov, *Septuaginta*, 250.

<sup>30</sup> RÖSEL, *Auslegung*, 23.

für welche hebräischen Äquivalente dient dieser vielschichtige Ausdruck als griechische Übersetzung?

Daraus resultiert die Frage nach einem gemeinsamen Nenner und den charakteristischen Elementen, die ein εἶδωλον kennzeichnen. Schließlich noch die grundsätzliche Überlegung: welche Strategie (Beweggründe) verfolgten die Übersetzer mit der Wortwahl εἶδωλον?

Hinter diesen Teilfragen verbirgt sich eine weitere Frage von grundsätzlicher Bedeutung: welche Aussagen lassen sich anhand dieses Fremdgötter(bild)begriffes in abgrenzender Weise über den Gott Israels machen?

Aus den Fragestellungen und grundsätzlichen Überlegungen ergibt sich folgende Gliederung: Das erste Kapitel umfasst die *Vorüberlegungen: EΙΔΩΛΟΝ in nichtjüdischen Texten und die hebräischen Wortstudien* (I.) Zu Beginn steht ein Überblick der Belege in der *Griechischen Literatur* (i.) mit einer Schwerpunktsetzung auf der kultischen Verwendungsweise. Danach werden die *Ägyptischen Quellen* (ii.) behandelt: eine genaue Analyse der papyrologischen Zeugnisse und der Hintergrundinformationen die ägyptische Religion betreffend. Das Kapitel endet mit einer Studie über die *Hebräischen Äquivalente* von εἶδωλον (iii.).

Das nächste Kapitel umfasst eine Analyse aller Vorkommen im Pentateuch: *EΙΔΩΛΟΝ im Pentateuch* (II.), das als Herzstück der biblischen Untersuchung wegen der detaillierten Text- und Kontextanalysen betrachtet werden kann. Darauf folgen die Vorkommen von εἶδωλον im *Psalter* (III.). Innerhalb der *Prophetie* (IV.) gilt das besondere Augenmerk den Belegen bei *Hosea*, da diese von ihrer inhaltlichen Botschaft und ihrer Aussagekraft sehr bedeutsam sind. Darauf folgt eine gemeinsame Betrachtung der *Königsbücher*, der *Chronik* und des *Buches Daniel* (V.). Der biblische Teil endet mit den *Griechischen Büchern: Das Buch der Weisheit, Das Buch Tobit, Der Brief des Jeremia und die Bücher der Makkabäer* (VI.), wobei das Buch der Weisheit wegen der außergewöhnlichen Erörterung der Götter(bild)thematik eingehender behandelt wird. Das letzte Kapitel stellt eine Zusammenschau der Ergebnisse dar und zeigt die Anknüpfungspunkte bzw. Gemeinsamkeiten der außerbiblischen Quellen und der biblischen Texte auf: *Schlussbetrachtung und Zusammenfassung*.

# I. VORÜBERLEGUNGEN: ΕΙΔΩΛΟΝ IN NICHTJÜDISCHEN TEXTEN UND HEBRÄISCHE WORTSTUDIEN

## i. ΕΙΔΩΛΟΝ IN DER GRIECHISCHEN LITERATUR

### 1. Allgemeiner Überblick

#### (a) Einleitung

In der gräzistischen Literatur werden die Begriffe *ἄγαλμα* „Schmuckstück“ (von *ἀγάλλομαι*, „schmücken“, „verherrlichen“, „feiern“, „sich über etwas freuen“<sup>31</sup>), *ξόανον* „Schnitzbild“ (von *ξέω*, „bearbeiten, schaben, glätten“<sup>32</sup>) und *εἰκών* „Abbild“ (von *εἶκω* II, „ähnlich sein“) als gängige Ausdrücke für das Götterbild bzw. die Götterplastik angeführt.<sup>33</sup> Als weitere Kultbildbegriffe sind *ἱδρυμα* „Geweihetes“, *ἔδος* „Wohnsitz“, *βρέτας* (von *βροτοί* „Menschen“) und *ἀνδριάς* (von *ἀνήρ*, „Mann“) zu nennen. SCHEER behandelt in ihrer Studie über das griechische Götterbild als Hauptbegriffe *ἄγαλμα*, *ξόανον*, *ἔδος*, *βρέτας*, darüber hinaus werden auch *ἀνδριάς* und *εἰκών* angeführt. Der Begriff *εἶδωλον* wird jedoch nicht eigens behandelt. Aufschlussreich ist die grundsätzliche These SCHEERS, nach der die Begriffsauswahl in der Entscheidungsgewalt des einzelnen Autors liege. „Die Verwendung bestimmter Begriffe für Götterbilder liegt ganz offensichtlich in der Entscheidungsbefugnis der einzelnen Autoren ... (33). Anhand des bloßen Gattungsbegriffs – sei er nun *ἄγαλμα*, *ξόανον*, *βρέτας*, *ἱδρυμα*, *εἰκών*, *ἀνδριάς* etc., läßt sich im Einzelfall nicht sagen, wie die betreffende Statue aussieht und wo sie steht. Dies zeigt die Vergeblichkeit der Suche nach einem Begriff im Griechischen, der das genaue sprachliche Äquivalent zu dem uns geläufigen ‘Kultbild’ im Sinne von ‘Verehrung genießendes Götterbild im Tempel’ bedeuten würde. Was ein Kultbild bei den Griechen ausmacht, ist ganz offensichtlich *nicht* ein spezifischer Begriff ... . Nicht durch einen festen Terminus wird ein Götterbild, das Kult empfängt, innerhalb einer Statuenhierarchie von anderen Götterbildern geschieden, die möglicherweise nur illustrierende Funktion in einem Heiligtum besitzen. ... Welche Vorstellungen sich die einzelnen Autoren von den Kultbildern,

---

<sup>31</sup> Vgl. WOYKE, *Götter*, 39–41; SCHEER, *Gottheit*, 9.

<sup>32</sup> SCHEER, *Gottheit*, 19.

<sup>33</sup> Besonders FUNKE, *Art. Götterbild*, *RAC* 11, 663–665. FUNKE unterscheidet die zum Teil synonym gebrauchten Termini *εἰκών* und *ἄγαλμα* folgendermaßen: Ersteres betont den Abbildcharakter und Zweiteres drückt die „(lobende) Konzeption eines selbständigen Bildes“ aus, *ibd.*, 664.

von deren Geschichte, Funktion und Bedeutung machen, muß letztendlich immer aufgrund des unmittelbaren inhaltlichen Zusammenhangs ermittelt werden und darf nicht auf der unsicheren Grundlage einer formalistischen Terminologie basieren.<sup>34</sup>

Daher lässt sich die Vermeidung des griechischen Ausdrucks *ἄγαλμα* in der LXX nicht mit der Annahme erklären, ein neutraler allgemeiner Götterbildbegriff sei in der LXX bewusst vermieden worden, denn ein solcher existierte offenbar nicht. Das Fehlen einer konstanten und verbindlichen Terminologie liegt möglicherweise auch am Mangel eines heiligen Buches, als Zentrum der Religiosität, begründet.<sup>35</sup>

Der Kontext des Begriffes *εἶδωλον* nimmt starken Einfluss auf dessen Bedeutung, die als äußerst vielfältig betrachtet werden kann. Als gemeinsamer Nenner kann die „sichtbare Erscheinungsform“ genannt werden, die dem Begriff zugrunde liegt (vgl. *εἶδομαι* „[er]scheinen“, gleichen<sup>36</sup>). Eine Verengung und Verkürzung des griechischen Terminus wird begünstigt durch eine willkürliche Reihung in einschlägigen Lexika wie in *LSJ*, die zu inadäquaten Schlüssen in der Rezeption führen können.<sup>37</sup>

In der LXX begegnet der griechische Ausdruck besonders häufig im kultischen Kontext, der lange Zeit als Charakteristikum jüdisch-christlicher Texte angesehen worden ist und in klassisch-griechischer Literatur als unbekannt galt.<sup>38</sup> GRIFFITH hat in seinem Artikel

---

<sup>34</sup> SCHEER, Götterbild, 33–34. SCHEER verweist auf SPIVEY, Greek Sculpture, 46: „The search for definite terms may intrinsically be a lost cause.“ Siehe DIES., Götterbild, 34.

<sup>35</sup> SCHEER, Gottheit, 34.

<sup>36</sup> Vgl. GRIFFITH, ΕΙΔΩΛΟΝ, 99. Vgl. auch SAÏD, Deux noms, 310. Nach VERNANT drückt der Ausdruck *εἶδωλον* drei Arten von Phänomenen aus: « l'apparition surnaturelle, *phasma*, le songe, *oneiros* (*onar*), l'âme-fantôme des défunts, *psyché*. » DERS., Figuration, 233.

<sup>37</sup> Bereits AITKEN weist auf diese Problematik hin, der *LSJ* kritisiert, weil an erster Stelle die Übersetzung „phantom“ [*LSJ*, 483] angeführt wird. Dabei scheint die Bedeutung allerdings mit der Referenz verwechselt worden sein. AITKEN führt als Beispiel Homer an: „In Homer’s Hades we find ‘representations’ of mortals, indicating that they are ghosts, but that does not mean the ‘images’ of humans are to be translated as phantoms.“ AITKEN betrachtet auch die Bewertung biblischer Kommentatoren, laut denen der Begriff *εἶδωλον* „Idole“ bezeichne, die bloß Nichtse oder Phantome sind, als fragwürdig [mit dem Verweis auf E. P. MEADORS, *Idolatry and the Hardening of the Heart. A Study in Biblical Theology*, New York: T&T Clark, 2006, 12; C. T. R. HAYWARD, *Observations on Idols in Septuagint Pentateuch*, in: S. C. Barton (Hg.) *Idolatry. False worship in the Bible, early Judaism and Christianity*, London: T&T Clark, 2007, 40–57, 42]. Er plädiert daher für die grundlegende Bedeutung „image“, „representation“, weil es seltsam wäre, eine „Repräsentation“ als solche zu benennen und sie im gleichen Atemzug als nicht real zu bezeichnen. Siehe AITKEN, Outlook, 193.

<sup>38</sup> FUNKE, Götterbild, 665; BÜCHSEL verweist auf Polybios, Hist 30,25,13 (nach alter Zählung Hist. 31,3,13) als einzige Stelle an der die *εἶδωλα* gemeinsam mit den *ἄγαλματα* als Bezeichnung für Bilder von Göttern verwendet werden. Nach BÜCHSEL diene der Ausdruck *εἶδωλον* lediglich dazu, um das Verhältnis einer Gottheit zu ihrem Kultbild auszudrücken, siehe BÜCHSEL, Art. *εἶδωλον* κτλ., *ThWNT* II, 373 (Fn. 2); Gemeinsam mit *εἰκών* kommt der Ausdruck in DionHal, AntRom 1,68,1–2 vor und alleine in DiodSic, BibHist 4,51,1: Ἀρτέμιδος εἶδωλον κοῖλον, gemeint ist eine „hohle Statue“ Artemis. Diese Stelle widerlegt BÜCHSELS Auffassung, *εἶδωλον* drücke lediglich das Verhältnis zu einer Gottheit aus, sondern weist den Begriff als Fachbegriff für „Götterbild“ aus,

“ΕΙΔΩΛΟΝ as ‘Idol’ in Non-Jewish and Non-Christian Greek” überzeugend widerlegt, dass der Begriff εἶδωλον in klassisch-griechischen Texten in der Bedeutung ‘Götterbild’ weitestgehend unbekannt ist. Vor einer genaueren Betrachtung der kultischen Verwendungsweise, soll zuerst ein allgemeiner Überblick von εἶδωλον geboten werden.<sup>39</sup>

*(b) Die Verwendung von εἶδωλον im Zusammenhang von Aussagen über Tote*

*Homer*

Der griechische Ausdruck εἶδωλον steht im Zusammenhang mit der Existenzform von Verstorbenen und wird als Entsprechung in der äußeren Form, sozusagen als Spiegelbild der vormals lebendigen Menschen verwendet.<sup>40</sup> An einigen Stellen begegnet er als Komplementärbegriff zur ψυχή bei Homer (Od 11,476; Od 24,14; Il 23,72). Allerdings fungiert εἶδωλον auch als Defizitärbegriff, als Schattenbild wird damit die menschliche Existenz im Hades, im Unterschied zum eigentlichen Selbst (αὐτός), bezeichnet. Odysseus kommuniziert beispielsweise mit dem εἶδωλον des Halbgottes Herakles, obwohl dieser selbst (αὐτός) im Olymp weilt (Od. 11,601–602). Auch in der Begegnung mit seiner Mutter Penelopeia kommt eine gewisse Unzugänglichkeit zum Ausdruck: dreimal möchte Odysseus sie berühren, doch sie entflieht jedesmal als „Schatten“ oder „Traumbild“ (σκιά, ὄνειρος: Od 11,207) und wird daraufhin in einer Art Resümée eben als εἶδωλον bezeichnet (Od 11,213).

*Platon über die εἶδωλα in der Unterwelt:*

In der Abhandlung über die Gesetze der Begräbnisse identifiziert Platon die εἶδωλα mit den Körpern der Toten (die Leiber der Toten sind bloße „Abbilder der Verstorbenen“ εἶδωλα εἶναι τὰ τῶν νεκρῶν σώματα). Dagegen bezeichnet die Seele das wahre Selbst, das nach dem Tod zu den Göttern enteilt (Leg 12,959b). Im Unterschied zu Homer wird die Körperlichkeit der εἶδωλα als defizitär betrachtet. Der Ausdruck εἶδωλον gehört bei Platon dem Bereich des Körpers an und wird in fundamentaler Weise von der Seele unterschieden.

---

siehe dazu WOYKE, Götter, 40–41; FREDOUILLE erwähnt zumindest die seltene Bedeutung von εἶδωλον als „Statue, Bild“, DERS., Art. Götzendienst, RAC 11, 849;

<sup>39</sup> Die gräzistischen Ausführungen zu dem Begriff εἶδωλον orientieren sich sehr stark an der Studie von WOYKE im Hinblick auf Strukturierung und Textauswahl, zum Epos siehe bes. DERS., Götter, 39–43, 62;

<sup>40</sup> Auch der Ausdruck φάσμα wird verwendet, um die Erscheinung der körperlichen Gestalt eines Toten vor einem Lebendigen auszudrücken und kann in diesem Kontext als Synonym zu εἶδωλον betrachtet werden, siehe dazu PETRIDOU, Divine Epiphany, 65–66.

Im *Phaidon* wird der Hades als *das Unsichtbare* definiert, in den die guten Seelen hineingehen, um bei den Göttern zu weilen (Phaid. 81a), dagegen haften den bösen Seelen das Sichtbare und Körperliche an. Diese ψυχαί sind εἶδωλα, weil sie sich nicht vollständig vom Körperlichen gelöst haben. Sie haben „am Sichtbaren Anteil“ (τοῦ ὄρατοῦ μετέχουσαι) und können auch noch gesehen werden (Phaid. 81d). Der Ausdruck εἶδωλον steht an dieser Stelle als Parallelbegriff zu dem Ausdruck φαντάσμα, der die „Schattenbilder der Seelen“ bezeichnet.<sup>41</sup> Die εἶδωλα werden neben der körperlichen Zuordnung moralisch negativ bewertet, als „Phantasien“<sup>42</sup>, hervorgerufen durch den Leib (// zu Krankheiten, sexuellen Gelüsten, Begierden und Ängsten, vgl. Phaid 66c).

#### *Traumerscheinungen und die göttliche Erschaffung der εἶδωλα*

Im Kontext von (Traum)erscheinungen wird mit εἶδωλον eine sichtbare Entsprechung bzw. eine reale Manifestation ausgedrückt. Homer bezeichnet damit die Fortdauer des Verstorbenen Patroklos im Hades, dessen Seele Achill im Traum erscheint. Der Ausdruck εἶδωλον steht parallel zu ψυχή (Il 23,104) und bezeichnet offenbar die „sichtbare Existenzweise“ eines Verstorbenen im Hades, als „Schatten-“ wie als „Spiegelbild“.<sup>43</sup>

Besonders interessant ist die Verwendungsweise von εἶδωλον bei Herodot in Hist. 5,92η, und zwar wegen der Verbindung zu einer Orakelbefragung, nämlich einem Totenorakel (τὸ νεκυομαντήριον). Die verstorbene Frau Melissa erscheint ihrem Ehemann, gibt ihm jedoch keinerlei Auskunft wegen ihrer Kleiderlosigkeit im Hades. Nach einer rituellen Kleiderverbrennung ihres Mannes im Rahmen eines Festes erhält seine Frau Kleider im Hades. Der Ehemann betet daraufhin im *Heraion* zu seiner Frau, wo ihm schlussendlich τὸ εἶδωλον τὸ Μελίσσης Auskunft gibt (vgl. dazu Plutarch, Cim 6,5; NumVind 560F).<sup>44</sup>

Die göttliche Erschaffung eines εἶδωλον durch Pallas Athene schildert Homer in Od 4,796: ein εἶδωλον in Gestalt von Iphthima, Odysseus' Tante mütterlicherseits, soll der um ihren Sohn

---

<sup>41</sup> Übersetzung EBERT, Platon, Phaidon 81d, 44; Das Umherirren der Seelen Verstorbener in der sichtbaren Welt wird als Buße interpretiert (81d6-9), dieser Zustand hat erst durch eine erneute Einkörperung ein Ende (81d9-e2), siehe EBERT, Platon, Phaidon, Kommentar zu 81de, 270.

<sup>42</sup> Zur Übersetzung siehe EBERT, Platon, Phaidon 66c, 24;

<sup>43</sup> Siehe WOYKE, Götter, 44. WOYKE verweist auch auf Josephus, Bell. Jud. 7,452 und Bell. Jud. 5,513, DERS., Götter, 44, Fn. 209; Vgl. VERNANT, Figuration, 233.

<sup>44</sup> Vgl. dazu WOYKE, Götter, 44, Fn. 210.

Odysseus bangenden Penelopeia Trost spenden. Im Traum verwechselt sie allerdings das εἶδωλον mit ihrer lebenden Schwester, darauf offenbart es ihr, es sei seine Aufgabe ihr im Auftrag der Pallas Athene Mut zuzusprechen. Besonders interessant ist die Identifizierung des εἶδωλον mit der Göttin, denn Penelopeia redet es als Göttin (θεός) an (Od 4,831). Das εἶδωλον scheint allerdings nur dem Aussehen nach der Iphthima zu entsprechen.<sup>45</sup>

An dieser Textstelle kommt es zu einer Verwechslung, aber zu keiner Täuschung in Verbindung mit εἶδωλον. An anderen Textstellen ist jedoch die Rede von der Erschaffung eines εἶδωλον („Doppelgänger“) durch eine Gottheit. Dieses kann als Trugbild interpretiert werden. Homer erzählt von der Anfertigung eines εἶδωλον durch den Gott Apollon, nach dem Vorbild des Äneas, das die Rolle als sein Doppelgänger im Schlachtfeld einnehmen soll (Il 5,449–551, Plutarch über das εἶδωλον Äneas' in VivEpic 1105F).<sup>46</sup>

Eine göttliche Traumerscheinung ist bei Dionysius von Halicarnassus in AntRom 7,68,3–5 belegt, wo ein Bauer im Schlaf eine Botschaft von Jupiter/Zeus Kapitoliος für den römischen Senat erhält. Dieser beachtet zunächst den Traum nicht, worauf ihm das εἶδωλον des Gottes abermals im Traum erscheint. Nachdem der Bauer es erneut ignoriert, begegnet ihm daraufhin die ὄψις des Gottes. Auffällig ist die Parallelisierung des Begriffes εἶδωλον, sowohl mit der ὄψις, als auch mit dem Καπιτώλιος Ζεῦς. Der Ausdruck εἶδωλον repräsentiert damit die Gottheit selbst, d. h. die äußere Erscheinung, die mit der Gestalt der Jupiter/Zeus-Statue im Kapitol übereinstimmt.<sup>47</sup>

(c) *Die εἶδωλα bei den Epikureern*

Die Philosophenschule der Epikureer verwendet den Begriff εἶδωλον neben τύπος (bzw. *simulacra, imagines*) zur Erklärung des Sehvorgangs: „Das Sehen wird ermöglicht durch sogenannte ‚Bilder‘ ..., die von der Oberfläche der Körper abgeschleudert und deshalb nicht zerrissen werden.“<sup>48</sup> Auch im Kontext der Traumbilder kommen die εἶδωλα vor (→ b. Die

---

<sup>45</sup> Siehe WOYKE, Götter, 44–45. Vgl. auch VERNANT, Figuration, 233.

<sup>46</sup> Vgl. VERNANT, Figuration, 233; WOYKE, Götter, 46, siehe auch die Fertigung eines lebenden Abbildes (εἶδωλον ἔμπνονν) Helenas durch die Göttin Hera bei Euripides, Hel 33–34; Auch Zeus stellt ein εἶδωλον seiner Gattin Hera als Wolke her, DiodSic, BibHist 4,69,5, WOYKE, Götter, 46–47.

<sup>47</sup> Siehe WOYKE, Götter, 45.

<sup>48</sup> Siehe LEMKE, Theologie, 6; Epikur, Ep. Herod. 46: τούτους δὲ τοὺς τύπους εἶδωλα προσαγορεύομεν (Fn. 12).

Verwendung von εἶδωλον im Zusammenhang von Aussagen über Tote).<sup>49</sup> Epikur bezieht sich in dieser Thematik auf die Lehre Demokrits, wonach die Traumerscheinungen (φαντασία) dieser εἶδωλα die Alten scheinbar zu der Annahme geführt haben, es gebe Götter, und diese seien mit den εἶδωλα identisch (nach SextEmp, AdvMath 9,19.42).<sup>50</sup> Während Demokrit seine Götter als Bilder (εἶδωλα) bezeichnet hat<sup>51</sup>, kann dies nicht auf die Götter Epikurs übertragen werden.<sup>52</sup>

Wesentlich bei der Götterlehre Epikurs ist, dass die Götter einen Körper haben, der sie befähigt, kontinuierliche Bilder abzustößen.<sup>53</sup>

Epikur führt in ähnlicher Weise wie Demokrit die menschliche Gottesvorstellung auf Traumbilder zurück: von den „wahrgenommenen ἀνθρωπόμορφα εἶδωλα“ hätten die Menschen die ἀνθρωπόμορφοι θεοί hergeleitet (SextEmp, AdvMath 9,25.43).<sup>54</sup> Nach den Epikureern sind die Götter menschengestaltig und werden „sichtbar durch dünne Teilchen der Natur der Bilder“ (Aëtios, PlacPhil 1,7,34).<sup>55</sup>

Die Götter sind von einer „unsagbar feinen Struktur“, deshalb können sie nur mit dem Geist („mental erfassbar“) und nicht mit den Sinnesorganen (Augen) erkannt werden.<sup>56</sup> Eine Gottesvorstellung entsteht durch eine „schnelle Abfolge unzähliger vorüberziehender Bilder“,

---

<sup>49</sup> Siehe dazu LEMKE, Theologie, 14: „... Träume und Gedanken werden verursacht durch Bilder, die von außen kommen und die Seelenatome bewegen“, vgl. Gnom. Vat. 24: ἐνύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θείαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν, ἀλλὰ γίνεται κατὰ ἔμπρωσιν εἰδώλων „Träume haben keine göttliche Natur und keine mantische Kraft, sondern entstehen durch Einfall von Bildern.“

<sup>50</sup> Siehe WOYKE, Götter, 52–53.

<sup>51</sup> Diels-Kranz Bd. 2, Nr. 68, Fr. B 166, S. 178: Δ. δὲ εἶδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιὰ. ἔνθεν καὶ εὐχετο εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυσῆ καὶ δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις θεωρουμένα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. „Demokrit schreibt hier seinen Götterbildern ein Eingreifen in das Leben der Menschen zu. So ist es natürlich, daß er, wie H. Langerbeck (Δόξαι ἐπιρυσμῆ, Neue Philosophische Untersuchungen 10, 1935, 52) feststellt, ‘ein religiöses Verhältnis zu ihnen’ hat und darum bittet oder sich wünscht, günstiger Bilder teilhaftig zu werden. Die Bilder sind riesig groß, zwar nicht unvergänglich, aber doch schwer zu zerstören und verkünden den Menschen durch ihr Erscheinen und durch Laute die Zukunft.“ Siehe LEMKE, Theologie, 31, Fn. 56. Zu den εἶδωλα als Bezeichnung für die Götter, siehe auch H. EISENBERGER, Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter, RhM N.F. 113 (1970), 141–158, bes. 142–148. Demokrits Theorie scheint auf einer Verwechslung im Wahrnehmungsprozess zu beruhen, siehe LEMKE, Theologie, 32.

<sup>52</sup> LEMKE führt dazu Philodem an, der sich bei seinen Ausführungen z.B. in Bezug auf die Atmung der Götter, auf Hermarch, den langjährigen Freund und Nachfolger Epikurs bezieht, siehe DERS., Theologie 30–31 mit Textbeispielen (vgl. dazu auch die Erörterung über die Götter bei Sextus Empiricus, *ibd.*, 31);

<sup>53</sup> Für eine Zusammenfassung der Götter Epikurs siehe LEMKE, Theologie, 82–83;

<sup>54</sup> Vgl. WOYKE, Götter, 53; Siehe auch EISENBERGER, Vorstellung, 142–143, 145; Zur menschlichen Gestalt der Götter siehe LEMKE, Theologie, 44–45;

<sup>55</sup> Siehe WOYKE, Götter, 53; Im Diogenesscholion wird das menschliche Aussehen der Götter als Ergebnis der geistigen Anschauung beschrieben. Gewährleistet werden die menschengestaltigen Göttervisionen durch einen Strom von Götterbildern, der zu den Menschen kommt und einen einheitlichen Eindruck hervorruft, siehe LEMKE, Theologie, 54.

<sup>56</sup> LEMKE, Theologie, 36.

dadurch kann der Mensch einen Einblick in die ewige Natur der Götter gewinnen (Cicero, NatDeor 1,49).<sup>57</sup>

Verehrung genießen die Götter wegen ihrer „unvergleichlichen, ewigen und seligen Natur“.<sup>58</sup>

(d) *Die vielseitige Verwendungsweise von εἶδωλον bei Platon*

(1) Dialog Sophistes

Im Dialog *Sophistes* wird εἶδωλον im Kontext der Schöpfertätigkeit Gottes (ποιητική) verwendet (Soph 265b–266d). Die göttliche Tätigkeit umfasst sowohl das „selbsttätige Handeln“ (αὐτουργικά), das sich auf die Sache selbst (τὸ αὐτό, τὰ αὐτά) bezieht, als auch das „nachahmende Handeln“ (εἰδωλοποιική), das in die „nachahmenden Abbilder“ (τὰ εἶδωλα) mündet. Auch die εἶδωλα haben ihren Ursprung in Gottes Schöpferhandeln.

Die εἰδωλοποιική „nachbildende Tätigkeit“ wird von Platon in zwei Teile aufgespaltet in τὸ μὲν εἰκαστικόν und τὸ δὲ φανταστικόν (Soph 266d).<sup>59</sup> Diese Aufteilung und Unterscheidung wird bereits in Soph 235d–236c thematisiert. Während sich das εἰκαστικόν präzise an den Verhältnissen des Urbildes (κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας) orientiert und die Maßverhältnisse des Originals in korrekter Weise wiedergibt, ist das φανταστικόν nur scheinbar (φαίνεται) „symmetrisch“, d.h. die Verhältnisse stimmen nicht mit dem Urbild überein.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Siehe WOYKE, Götter, 53–54. MASO, Images, 75–76. Für Epikur handelt es sich bei den εἶδωλα um wahre, konkrete externe Objekte, siehe dazu MASO, Images, 77–78;

<sup>58</sup> „Die Erkenntnis der Ewigkeit und Glückseligkeit der Götter wird auf die Bildertheorie zurückgeführt. Aus den Bildern als solchen ergibt sich direkt die menschliche Gestalt der Götter, sie braucht also nicht erschlossen zu werden.“ Siehe LEMKE, Theologie, 45. Zur Frage, wie der Mensch zu dem Wissen um die Ewigkeit der Götter gelangt, führt LEMKE eine Lukrezstelle an, V 1169–1176: „Denn schon damals sahen die sterblichen Geschlechter die herrlichen Erscheinungen der Götter mit wachendem Geiste und noch mehr im Schläfe, von wunderbarem Körperwuchs. Diesen nun gaben sie Gefühl, deswegen, weil sie ihre Glieder zu bewegen schienen und mächtige Laute auszustoßen, angemessen der herrlichen Erscheinung und den mächtigen Kräften. Und ewiges Leben gaben sie ihnen, weil immer ihre Erscheinung ersetzt wurde und ihre Form unverändert blieb“ (53). LEMKE schließt aus dieser Lukrezstelle, das Wissen um die Ewigkeit der Götter entstehe dadurch, „daß die Menschen immer wieder die gleichen Visionen von ihnen hatten und aus dieser Konstanz der Visionen auf die Konstanz der hinter diesen Visionen stehenden Götter schlossen.“ Siehe, LEMKE, Theologie, 53; vgl. auch 56.

<sup>59</sup> Siehe IBER, Platon, Sophistes, Soph 266d, 342;

<sup>60</sup> „Während das Ebenbild die Maßverhältnisse des Originals korrekt wiedergibt, aber eben bildhaft und damit scheinhaft, begnügt sich das Trugbild nicht damit, die wirklichen Verhältnisse abzubilden, sondern zielt darauf, sie als schön erscheinen zu lassen. Zu diesem Zweck gibt es die wirklichen Verhältnisse des Originals in perspektivischer Verzerrung wieder, so daß sie von einem bestimmten Standpunkt aus als schön erscheinen (235e6f., 236b5ff) (238).“ Bei beiden Arten von Bildern (Ebenbild und Trugbild) handelt es sich um bewusste Illusionen. Das Ebenbild ist eine scheinhafte Erscheinung, weil es dem Original nur ähnlich ist, aber nicht das Abgebildete wirklich ist, dies wird aber erst bei näherem Hinzutreten sichtbar. Im Unterschied dazu wird der täuschende Anschein des Trugbildes sofort offenbar, wenn man einen anderen Standpunkt einnimmt. Siehe IBER, Platon, Sophistes, Soph 235d–236c, 238–239.

Platon verwendet εἶδωλον als einen bildlichen Oberbegriff, der positiv mit dem Ausdruck εἰκών bezeichnet wird (hervorgerufen durch die εἰκαστική), weil er dem Urbild gleicht, bzw. ähnlich ist (εἰκός ὄν 236a) in den Verhältnissen und in der Farbe. Das εἶδωλον ist εἰκός (= εἰκών) „es ist ein Ab-bild in einem ganz strengen Sinne des Ebenbildes, wie z.B. eine sklavisch hergestellte Plastik in Lebensgröße.“<sup>61</sup> Als εἶδωλον hat das εἰκών den Charakter des „Aussehens-wie im Sinne des Nicht-eigentlich-Seins dessen, was es darstellt.“<sup>62</sup> Das negative Gegenüber zu εἰκών ist das φάντασμα, „Trugbild“ (entstanden durch die φανταστική), weil es nur als ähnlich erscheint (φαίνεται), aber nicht im Sinne des εἰκός hergestellt ist. Das φάντασμα stellt im Gegensatz zum εἰκών das „Nur-so-Aussehen“ (236b) einer Sache dar.<sup>63</sup> Es ist jedoch „kein Ab-bild“ oder „Ebenbild“, weil es keine Übereinstimmung in den Verhältnissen (Größe, Länge, Breite, Tiefe) zu dem Urbild gibt.<sup>64</sup>

In Soph 239d wird der allgemeine Charakter der εἶδωλα unterstrichen, in Form einer Aufzählung des Theaitetos (stilistisch handelt es sich dabei um eine „methodische Überlegung“), der auf die Frage des Sophisten, was denn im Ganzen ein εἶδωλον umfasst, mit Beispielen antwortet, „die Spiegelbilder im Wasser oder die Bilder im Spiegel oder das Gezeichnete bzw. Gemalte oder das Gemeißelte, Geprägte und anderes dergleichen“.<sup>65</sup> Die konkrete Aufzählung wird in Soph 240 genauer betrachtet. Als wesentliches Charakteristikum des εἶδωλον wird der Ausdruck ἕτερον in Soph 240a eingeführt: „Das εἶδωλον, Bild, ist τὸ ἕτερον τοιοῦτον, «das, was ein anderes Solches ist», ein anderes nämlich als das Dargestellte, und dabei ἀφωμοιωμένον πρὸς τάλθηθινόν, «dem eigentlich Seienden gleich», ihm gleich ἀφ-, ἀπό: als von ihm gleichsam «ab-genommen».“<sup>66</sup> Das ἕτερον führt aber dazu, das Sein des εἶδωλον als Nichtsein zu interpretieren (240b).<sup>67</sup> Obwohl Theaitetos keinen positiven Begriff vom Sein des Bildes hat, sieht er aber: „daß das Bild ist, und zwar πῶς, «irgendwie», in bestimmtem

---

<sup>61</sup> HEIDEGGER, Platon: Sophistes, 401.

<sup>62</sup> Vgl. HEIDEGGER, Platon: Sophistes, 401.

<sup>63</sup> HEIDEGGER, Platon: Sophistes, 402. Vgl. WOYKE, Götter, 55.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, Platon: Sophistes, 402–403.

<sup>65</sup> Soph 239d: τὰ τε ἐν τοῖς ὕδασι καὶ κατόπτροις εἶδωλα, ἔτι καὶ τὰ γεγραμμένα καὶ τὰ τετυπωμένα καὶ τᾶλλα ὅσα που τοιαῦτ' ἔσθ' ἕτερα. Siehe HEIDEGGER, Platon: Sophistes, 426.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, Platon: Sophistes, 428.

<sup>67</sup> Siehe zur Auseinandersetzung zwischen dem Fremden und Theaitetos, HEIDEGGER, Platon: Sophistes, 429.

*Sinne*.<sup>68</sup> Gemeint ist nicht das dargestellte Seiende selbst, sondern als Bild ist es wirklich – „Sein Bildsein ist wirklich. *Das Bild ist etwas, eben als Bild*,“ „deshalb ist es irgendwie: ἔστι πως“.<sup>69</sup> In 240c gesteht der *Fremde* ein, „daß das Nichtseiende in irgendeinem Sinne ist“ (τὸ μὴ ὄν οὐχ ἐκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πως), deswegen besteht auch die Möglichkeit, dass ein εἶδωλον, ein ψεῦδος, existiert. Daraufhin wird in 240d die Existenz eines ἀπατᾶν, ein Täuschen im Hinblick auf die εἶδωλα, beschrieben, bei diesem handelt es sich um ein ὄν, das aber ein μὴ ὄν ist.<sup>70</sup> Diese Zuordnung der εἶδωλα (vgl. auch εἰκόν und φάντασμα) als Abbildungen des nur Ähnlichen zu dem Nichtseienden, bringt sie deshalb in Verbindung mit der Lüge (ψεῦδος), dem Schein (δόξα) und der Täuschung (ἀπάτη) (vgl. auch 241e; 260c; 264c).<sup>71</sup>

## (2) Respublica

Platon wendet sich im zehnten Buch der *Respublica* gegen die Dichter, besonders gegen Homer. Anhand eines Tisches unterscheidet er drei Gestaltungsarten. Gott erschafft mit der Idee „Tisch“ das Wesen und wird als φυτουργός „Wesensgestalter“ bezeichnet, der Tischler gibt der Idee als δημιουργός „Werkgestalter“ konkrete und handwerkliche Gestalt. Dagegen ist der Maler nur μιμητής „Nachbildner“ (Resp 10,597d–e), weil er sich nicht auf das Sein (τὸ ὄν), sondern nur auf die Erscheinung bezieht (τὸ φαινόμενον, Resp 10,598b; vgl. 596e). Die Malerei ist daher φαντάσματος und nicht ἀληθείας μίμησις (Resp 10,598b): „die Nachahmung des Scheinbildes und nicht der Wahrheit“, weil sie auf das εἶδωλον und nicht auf das ὄν Bezug nimmt.<sup>72</sup>

Platon bezeichnet Homer als εἰδῶλου δημιουργός „Werkgestalter des Abbildes“ (Resp 10,599d). Seiner Ansicht nach sind alle Dichter μιμηταὶ εἰδῶλων ἀρετῆς „Nachahmer von

<sup>68</sup> HEIDEGGER, Platon: Sophistes, 429.

<sup>69</sup> HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*, 430. Das traditionelle Verständnis von ὄν im starren Sinn des Parmenides ist damit erschüttert, siehe *ibd.*; Zur Bilddefinition vgl. NOTOMI, *The Unity of Plato's Sophist*, 155–162.

<sup>70</sup> HEIDEGGER, Platon: Sophistes, 431.

<sup>71</sup> Vgl. WOYKE, *Götter*, 56.

<sup>72</sup> Bild, Ding und Idee stehen in einer ontologischen Hierarchie zueinander, die vom „ontologisch Inferioren zum ontologisch Superioren reicht“ (307)... vom „ontologisch Unvollkommensten zum ontologisch Vollkommensten.“ Bild, Ding und Ideen „... unterscheiden sich nach Graden der Seiendheit: das Ding ist mehr seiend als das Bild, und die Idee ist mehr seiend als das Ding. Und da Seiendheit Wahrheit impliziert, verlieren die Gegenstände auch an Wahrheit: je tiefer sie auf dieser ontologisch-axiologischen Stufenleiter lokalisiert sind, desto weiter sind sie von der Wahrheit entfernt. (308)“ Mithilfe dieser Hierarchie kann das „demiurgische Gefälle“ erklärt werden, das vom „Ideenschöpfer“ über den „Hersteller von Artefakten“ zum Künstler dem „Gegenstands- und Artefaktimitator“ führt (597e), siehe KERSTING, *Platons »Staat«*, 308.

Schattenbildern der Tüchtigkeit“<sup>73</sup>, ohne jedoch die Wahrheit zu berühren: τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἄπτεσθαι (Resp 10,600e). Der Hersteller des Schattenbildes bezieht sich nämlich nicht auf das Sein, sondern nur auf die Erscheinung (Resp 10,601b: ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητής, ὁ μιμητής, φαμέν, τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαίει, τοῦ δὲ φαινομένου; vgl. 605c).<sup>74</sup>

In Resp 4,443c–d widmet sich Platon der Gerechtigkeit und beschreibt das Handwerk des Schusters als εἶδωλον τι τῆς δικαιοσύνης ein „Schattenbild der Gerechtigkeit“. Die Gerechtigkeit sei etwas dieser Art, aber beziehe sich auf eine innere Haltung („als inneres Wirken ... in bezug auf das Innere des Menschen“<sup>75</sup>) und nicht auf ein äußeres Tun, wie bei dem Schuster, der gut handelt, indem er ausschließlich Schuhe herstellt.<sup>76</sup>

In der Erkenntnislehre Platons findet εἶδωλον z.B. im Kontext des „Höhlengleichnisses“ (Resp 7) seine Verwendung. Das Gleichnis (griech. Ausdruck εἰκόν) kann zusammenfassend als Erkenntnisweg vom Gewordenen (ἐκ τοῦ γιγνομένου) zum Sein selbst (τὸ ὄν) bezeichnet werden (Resp 7,518c). Die εἶδωλα sind Teil dieses Weges, der von den Schatten zu den Bildern (Resp 7,516a: καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα – Spiegelbilder der Menschen und der anderen Dinge im Wasser<sup>77</sup>) hin zum Licht verläuft (Resp. 7,532b: μεταστροφή ἀπο τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἶδωλα καὶ τὸ φῶς).<sup>78</sup>

### (3) Vorkommen von εἶδωλον in anderen Werken

In Ep 7,342b wird der Weg der Erkenntnis (ἐπιστήμη) des wahrhaft Seienden (ἀληθῶς ὄν) über „Benennung“ (ὄνομα), „Erklärung“/„Begriffsbestimmung“ (λόγος) und „Abbildung“ (εἶδωλον) beschrieben.<sup>79</sup>

---

<sup>73</sup> Der Begriff Tugend meint in der klassischen Philosophie „Tauglichkeit“, „Fertigkeit“, „besondere Geschicklichkeit“. Wörtlich übersetzt bedeutet der griechische Ausdruck ἀρετή „Bestheit“. Die enge moralische Konnotation, die dem heutigen Tugendbegriff anhaftet, kann nicht auf die klassischen Texte übertragen werden, siehe dazu KERSTING, Platons »Staat«, 148.

<sup>74</sup> Vgl. WOYKE, Götter, 57, der auch auf die Kritik des Mythos bei Plutarch verweist, auffällig ist besonders das Hendiadyoin: εἰκόν καὶ εἶδωλον (Athen 348B), *ebd.* Fn 252.

<sup>75</sup> Siehe KERSTING, Platons »Staat«, 167 zu 443d.

<sup>76</sup> Vgl. WOYKE, Götter, 57

<sup>77</sup> In 516a gelangt der Geblendete aus der Höhle und sein Erkenntnisweg führt ihn über Abbilder (εἶδωλα) hin zu den „Gegenständen an sich“, siehe SCHUBERT, Platon: »Staat«, 120;

<sup>78</sup> Siehe WOYKE, Götter, 58–59 mit einer ausführlicheren Betrachtung des Höhlengleichnisses. Siehe auch KERSTING, Platons »Staat«, 224–229.

<sup>79</sup> Vgl. WOYKE, Götter, 59.

In der sokratischen Maieutik (Theait 150b–c) ist die Rede vom selbstständig „hervorbringenden“ (γόνιμόν) Denken, das mit der Wahrheit (ἀληθές) verbunden ist. Im Gegensatz dazu wird das unkritisch übernommene „nachahmende“ (εἶδωλον) Wissen, als trügerisch (ψεῦδος) abgewertet.<sup>80</sup>

Der Begriff εἶδωλον dient auch als Mittel zur Disziplinierung des unteren Seelenteils (Tim 71b).<sup>81</sup>

(e) *Die positive Verwendung bei Isokrates*

Hervorzuheben ist der Beleg von εἶδωλον in der *Rede des Nikokles*<sup>82</sup> (oder *Rede an die Zyprioten*) des Rhetorikers Isokrates wegen seiner positiven Verwendungsweise. In Nik 7 begegnet εἶδωλον im Kontext der Redekunst, wo die „kulturtragende Funktion des Logos“ erläutert wird. Bei Isokrates wird besonders dessen mündliche Seite fokussiert und beschrieben.<sup>83</sup> Das „gesetzestreue und gerechte Wort“ wird als „Abbild einer guten und vertrauenswürdigen Seele“ genannt (καὶ λόγος ἀληθῆς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἶδωλόν ἐστιν).

Nik 7: „Die Sprache nämlich ist es, die Richtlinien gegeben hat für das Gerechte und Ungerechte, für das, was schändlich und was ehrbar ist. Ohne diese Richtlinien könnten wir nicht miteinander leben. Mit unserer Sprache nämlich weisen wir die Schlechten zurecht und rühmen die Guten. Mit Hilfe der Sprache erziehen wir die Unvernünftigen und zeigen den Verständigen unsere Anerkennung. Denn reden zu können, wie es nötig ist (λέγειν ὡς δεῖ), dies betrachten wir als größtes Zeichen für Vernunft und ein aufrichtiges, gesetzestreu und gerechtes Wort ist Abbild einer guten und vertrauenswürdigen Seele.“<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Vgl. WOYKE, Götter, 60.

<sup>81</sup> Siehe dazu ausführlicher WOYKE, Götter, 60; WOYKE fasst weitere Vorkommen von εἶδωλον als „Konventionelle Übertragungen“ zusammen, siehe dazu, DERS., Götter, 60–62.

<sup>82</sup> Isokrates widmet sich in seinen Reden aktuellen Problemen, dabei handelt es sich um „publizierte Flugschriften in Redeform“, die Isokrates, wie seine Prozessreden, manchmal anderen Figuren in den Mund legt, siehe LEY-HUTTON, Isokrates, 2; wie z.B. III. die „Rede des Königs Nikokles ... von Salamis auf Zypern an seine Untertanen, um 370 v.C.“, Erläuterungen zu III., siehe BRODERSEN, in: LEY-HUTTON, Isokrates, 180;

<sup>83</sup> Siehe, USENER, Isokrates, Platon, 98; USENER bezieht sich auf die Antidosisrede, führt aber auch Nik. 7,7–8 an, wo der kulturelle Wert des Logos besonders durch die aus der Sprache gewonnenen Richtlinien über das Gerechte genannt wird. Diese Richtlinien haben eine positive Wirkung auf das Zusammenleben. Die §§ 5-9 benennt WILMS als Lobpreis auf den λόγος in Form eines Hymnus des Nikokles, wobei der λόγος als „Triebfeder der kulturellen Entwicklung“ in Nik 3,9 dargestellt wird, siehe DERS., Techne, 267; Zur moralischen Komponente der Sprache siehe auch EUCKEN, Isokrates, 253–255.

<sup>84</sup> Übersetzung nach LEY-HUTTON, Isokrates, 32.

## 2. Εἶδωλον als Götterbild

Bevor GRIFFITH in seiner Studie die Verwendung des griechischen Begriffs εἶδωλον als Bezeichnung für ein Götter- bzw. Kultbild aufgezeigt hat, galt Polybios, Hist. 30,25,13–15 (nach alter Zählung Hist. 31,3,13) als einziger Beleg, wo εἶδωλον in einem nichtjüdischen Kontext eindeutig als Kultbegriff bezeugt ist. Polybios beschreibt eine Prozession bei Spielen, die Antiochus IV. in Daphne (Antiochien) veranstaltete (Datierung: Sommer 166 v. Chr.<sup>85</sup>):

„Die Zahl der Götterbilder (ἀγάλματα) anzugeben ist unmöglich. Denn von allen Göttern, Dämonen, Heroen (θεοί, δαίμονες, ἥρωες<sup>86</sup>), von denen die Menschen wissen und an die sie glauben, wurden Bilder (εἶδωλα) im Zuge aufgeführt, vergoldet oder mit golddurchwirkten Gewändern angetan. Und neben einem jeden waren in kostbarem Material kunstvoll die Mythen dargestellt, die die fromme Überlieferung von ihnen berichtet. Auf sie folgte ein Bild (εἶδωλον) der Nacht und des Tages, der Erde und des Himmels, der Morgenröte, des Mittags.“<sup>87</sup>

Diese Textstelle parallelisiert εἶδωλον mit dem geläufigen Götterbildbegriff ἄγαλμα. Außerdem wird der Ausdruck eindeutig mit den Göttern (vgl. die Dämonen, Heroen) in Verbindung gebracht.<sup>88</sup>

Das zweite Vorkommen von εἶδωλον bei Polybios bezieht sich auf symbolische Repräsentationen von gegensätzlichen Paaren die Zeit und Natur betreffend – Nacht und Tag; Erde und Himmel; Morgenröte und Mittag.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Siehe dazu die Diskussion in WALBANK, Two Hellenistic processions, 85 (Fn. 39). WALBANK, Polybios, III, Einleitung zu Buch 30, 33.

<sup>86</sup> Hesiod war der Erste, der klar zwischen den unterschiedlichen vernunftbegabten Lebewesen unterschied: Götter, Dämonen, Heroen und Menschen in: Werke und Tage 122. Homer verwendet dagegen Dämonen als Synonym zu Götter, siehe RUSSEL, Plutarch, 76.

<sup>87</sup> Übersetzung DREXLER, Polybios, Hist. 31,3, 1201.

<sup>88</sup> Vgl. BÜCHSEL, Art. εἶδωλον, *ThWNT* II, 373, der die Bedeutung „Bilder für Götter“ bei Polybios als eine stilistische Variation erklärt und mit einer Vermeidung der Wortwiederholung (ἀγάλμα) argumentiert. Plausibler scheint jedoch, dass Polybios die semantischen Gemeinsamkeiten zwischen den Begriffen εἶδωλον und ἄγαλμα bezeugt, vgl. GRIFFITH, *EΙΔΩΛΟΝ*, 97.

<sup>89</sup> Scheinbar erinnert Polybios durch die Auflistung der Gegensätzlichkeiten an die Morgen- und Abendsterne Alexandrias. Außerdem waren kosmologische Personifizierungen in hellenistischer Zeit offenbar nicht unüblich, siehe WALBANK, Two Hellenistic processions, 88; “The third-century relief showing the ‘Apotheosis of Homer’, found at Bovillae and now in the British Museum, identifies Ptolemy IV with *Chronos* and Arsinoe, his wife, with *Oikoumene*.” (WALBANK, Polybios, 88, Fn. 56); Zu weiteren Hintergrundinformationen die Prozession betreffend, siehe WALBANK, Two Hellenistic processions, 85–89.

(a) *Bildliche Darstellungen und göttliche Manifestationen*

Ein wesentlicher Aspekt des semantischen Spektrums von εἶδωλον stellt die Bedeutung „bildliche Darstellung“ dar, die Statuen und Figuren unterschiedlichster Art umfasst. Dadurch besteht auch eine Nähe zu den Begriffen ἄγαλμα, ξόανον, βρέτας und εἰκών.

So erwähnt Herodot beispielsweise in Hist. 1,51 „... ein goldenes drei Ellen hohes Standbild einer Frau...“ (γυναικὸς εἶδωλον χρύσειον). Diese Frau wurde von den Delphiern als „Standbild“ (εἰκών) der Bäckerin Kroisos’ identifiziert.<sup>90</sup> Die unterschiedliche Übersetzung des „Standbildes“ spricht für die synonyme Verwendungsweise der Begriffe εἶδωλον und εἰκών und bezeugt die Verbindung zu den gängigen Kultbilderbegriffen. Das Frauenstandbild ist Teil von „Weihgeschenken“ (ἀναθήματα<sup>91</sup>), die Kroisos entsandte (Hist. 1,51: „... Kroisos sandte noch viele andere Weihgeschenke mit, ... runde Gießkannen aus Silber und ein goldenes drei Ellen hohes Standbild einer Frau...“<sup>92</sup>).

Von großer Bedeutung ist auch die Größenangabe drei Ellen (τρίπηχυς). Daher scheint εἶδωλον eindeutig eine Statue und keine Statuette bzw. Figurine zu bezeichnen.<sup>93</sup>

Plutarch führt in Anton. 86,6 eine Darstellung Cleopatras an, die bei einer Prozession getragen wurde (ἐν γὰρ τῷ θριάμβῳ τῆς Κλεοπάτρας αὐτῆς εἶδωλον ἐκομίζετο).

Dionysius Halicarnassus bezeichnet mit dem Begriff εἶδωλον Götterstatuen in AntRom 1,68,2: „We have seen many other statues also of these gods (εἶδωλα τῶν θεῶν) in ancient temples...“<sup>94</sup> In AntRom 1,77,2 wird im Kontext der Herkunft der Gründer Roms, Romulus und Remus, die irdisch temporäre Manifestation eines Gottes (Mars) thematisiert. Ein Unbekannter, der Ilia (eine Dienerin im heiligen Hain des Mars) vergewaltigt, wird wegen seines Aussehens (ὄψις) für τοῦ δαίμονος εἶδωλον, οὗ τὸ χωρίον ἦν „die Manifestation der

---

<sup>90</sup> Vgl. GRIFFITH, ΕΙΔΩΛΟΝ, 100.

<sup>91</sup> LSJ, 105: “that which is set up: hence like ἄγαλμα, votive offering set up in a temple, Hdt 1.14,92”;

<sup>92</sup> Übersetzung FEIX, Herodot, Hist. 1,51, 47. In Hist. 6,58 wird mit εἶδωλον ein Herrscherbild bezeichnet, das für einen König hergestellt wird, falls dieser im Krieg fallen sollte.

<sup>93</sup> Eine Elle entsprach nach griechischen Maßen 1 ½ Fuß. Der Fuß (πυς) war das Grundmaß, regional schwankend zwischen 27 und 35 cm lang. Siehe DILKE, Mathematik, 50. Herodot nennt vier Ellenmaße namentlich, „das ägyptische, das samische, das königliche babylonische oder persische und den μέτριος πήχυς, d.i. die gemeingriechische Elle...“, HULTSCH, Metrologie, 46; Die gemeingriechische Elle beläuft sich auf 472 Millimeter, *ibd.*, 47. Vgl. Herodot, Hist. 2,168; Polybios erwähnt in Hist 13,7,2 ebenfalls eine Frauenstatue (εἶδωλον γυναικεῖον – eigentlich eine Maschine μηχανή, die Nabis, dem Tyrann von Sparta als Folterinstrument diente), die Nabis’ Frau Apega sehr stark ähnelte. An dieser Textstelle steht εἶδωλον in Zusammenhang mit der Täuschung bzw. Hinterhältigkeit, weil Nabis mit der Statue, die unter ihren Kleidern Nägeln hatte, Geld von Bürgern zu erpressen versuchte.

<sup>94</sup> Dionysius of Halicarnassus, AntRom 1.68.2 (Cary, LCL); Vgl. GRIFFITH, ΕΙΔΩΛΟΝ, 97.

Gottheit des Ortes“ gehalten. Der Vergewaltiger wird aber auch durch übernatürliche Zeichen, die Begleiterscheinungen einer Theophanie sind, eindeutig vom Volk als Gott identifiziert (ἐξ οὗ γενέσθαι δῆλον ὅτι θεός ἦν). Interessant ist auch die Wendung, das εἶδωλον sei „von einer Wolke umschlossen und von der Erde durch die Luft emporgetragen“ worden (ταῦτα δὲ εἰπόντα νέφει περικαλυφθῆναι καὶ ἀπὸ γῆς ἀρθέντα φέρεσθαι δι' ἀέρος ἄνω). Dies macht die Flüchtigkeit der Manifestation deutlich. Die Vergewaltigung wird sowohl auf den τοῦ δαίμονος εἶδωλον, als auch auf den θεός zurückgeführt. Der Begriff εἶδωλον drückt eine Entsprechung aus, die in einem „temporären, körperlichen Sichtbarwerden“<sup>95</sup> der Gottheit zum Vorschein tritt und auch eine Offenbarung (die Geburt der zwei Söhne [Romulus und Remus]) enthält.

Diodorus Siculus beschreibt in BibHist 16,92,5 einen Festzug, den der makedonische König Philipp II. veranstaltete, bei dem „mit vorzüglicher Kunstfertigkeit gestaltete Statuen der zwölf Götter mitgeführt wurden, zum Staunen prächtig und kostbar geschmückt“ (σὺν ταῖς ἄλλαις ταῖς μεγαλοπρεπέσι κατασκευαῖς εἶδωλα τῶν δώδεκα θεῶν ἐπόμπευε ταῖς τε δημιουργίαις περιττῶς εἰργασμένα καὶ τῇ λαμπρότητι τοῦ πλούτου θαυμαστῶς κεκοσμημένα). Neben diesen zwölf wurde noch eine dreizehnte mitgetragen, „eine Gottes würdige Statue“ (θεοπρεπὲς εἶδωλον), von Philipp selbst, die seine Inthronisation darstellen soll.<sup>96</sup>

Auffällig ist der Gebrauch von εἶδωλον anstatt εἰκόν, das oft als Bezeichnung für eine Herrscherstatue dient. Diese Textstelle ist ein weiteres Indiz für die semantischen Überschneidungen, die die beiden griechischen Begriffe aufweisen.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Siehe WOYKE, Götter, 47. Eine weitere Belegstelle, für eine göttliche Manifestation befindet sich DionHal, AntRom 6,12,6, wo die Götter in „temporärer Menschengestalt“ als εἶδωλα bezeichnet werden, siehe WOYKE, Götter, 47–48.

<sup>96</sup> Übersetzung VEH, Diodorus, Griechische Weltgeschichte, BibHist 16,92,5, 111. FREDRICKSMEYER interpretiert die symbolische Inthronisation und den darauffolgenden Bau des Philippeion in Olympia (spätestens nach dem Sieg über die Perser) als eine Realisierung der Vergöttlichung und kultischen Verehrung Philipps, DERS., Final Aims, 94–96. Ein entscheidender Faktor ist, dass in der griechischen Sprache keine Unterscheidung zwischen der Gottheit und ihrer Statue besteht. Das griechische Wort für Gott oder Göttin, θεός kann beides bezeichnen, siehe PETRIDOU, Divine Epiphany, 51.

<sup>97</sup> Siehe dazu VERNANT, Figuration, 232–233. VERNANT kritisiert darin die von SAÏD vorgenommene Unterscheidung zwischen εἶδωλον und εἰκόν (siehe DIES., Deux noms de l'image en grec ancien: idole et icône, in: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 131<sup>e</sup> année, N. 2, 1987, 309–330): « ... on trouve en même temps qu' *eidolon*, l'ensemble des termes auxquels *eikôn* se rattache et sur lesquels S. Saïd a fait porter son analyse: le parfait *ἔοικα*, il convient, il semble, le participe *εἰκώς*, *ἔοικώς* (fém. *εἰκυῖα*), à la semblance de, les verbes *εἰσκω*, *εἰκάζω*, rendre semblable, assimiler, conjecturer, *εἴκελος* ou *ἕκελος*, semblable, comparable. Mais c'est précisément sur ce point que l'interprétation de S. Saïd semble rencontrer la plus grande difficulté: entre les deux champs sémantiques qu'elle a distingués l'opposition n'apparaît pas aussi rigoureuse qu'elle le dit. Il n'est pas exact, en particulier, que dans les cas où les dieux sont assimilés aux hommes,

Auch BibHist 4,51,1–6 handelt von einer Götterstatue, die im Rahmen der Fabel über die zauberkundige Medea von dieser als hohle Statue der Artemis hergestellt wird (αὐτὴν δὲ κατασκευάσασαν Ἀρτέμιδος εἶδωλον κοῖλον). Die Statue ist ein Symbol für die Anwesenheit der Göttin an einem Ort (Artemis reitet auf einem Himmelswagen, der von einem Drachen gezogen wird und bleibt grundsätzlich vor den Menschen verborgen), die für das Volk in ihrem Kultbild manifest wird. Auffällig ist die abwechselnde Bezeichnung der Artemisstatue als τὸ εἶδωλον und als ἡ θεός. Dies spiegelt einerseits die Sichtweise des abergläubischen Volkes und deren Volksfrömmigkeit wider, aber andererseits auch die bewusste Täuschung Medeas, die mittels einer Kriegslist König Pelias töten lassen möchte. An dieser Textstelle kann εἶδωλον im Sinne eines Trugbildes oder einer Attrappe interpretiert werden.<sup>98</sup>

(b) *Der kultische Kontext bei Plutarch*

In Nik 13,7 bezeichnen die εἶδωλα kleine Kultgegenstände im Kontext der Riten um Tod und Wiederauferstehung der Mysteriengottheit Adonis. Diese Statuetten wurden zur Zeit des Adonis-Festes bestattet, und begleitend wurden dabei Begräbnisrituale abgehalten:<sup>99</sup> „The women were celebrating at that time the festival of Adonis, and in many places throughout the city little images of the god were laid out for burial...“<sup>100</sup> (Ἀδώνια γὰρ εἶχον αἱ γυναῖκες τότε, καὶ προὔκειτο πολλαχόθι τῆς πόλεως εἶδωλα, καὶ ταφαὶ περὶ αὐτὰ...).

In PrincIner 780F wird der Begriff εἶδωλον ausdrücklich positiv verwendet, „die Sonne wie der Mond [wird] als wunderschönes himmlisches Abbild [Gottes] bezeichnet, das seiner selbst geweiht ist“ (ἥλιον ἐν οὐρανῷ περικαλλές εἶδωλον ἑαυτοῦ καὶ σελήνην ὁ θεὸς ἐνίδρυσε).<sup>101</sup>

---

contrairement à ceux où les hommes sont comparés aux dieux, «cette assimilation est toujours exprimée par des mots de la famille d’eidolon». Quelques exemples parmi d’autres : quand Arès (*Iliade*, V, 604), Poséidon (*Il.*, XIII, 357), Poséidon et Athéna (*Il.*, XXI, 285) prennent pour agir la semblance d’un être humain, cette assimilation du dieu à l’homme s’exprime par εἰκώς ou εἰκτεν; ... La «semblance» de l’eidolon s’exprime par les termes mêmes dont eikôn est un dérivé. » Siehe VERNANT, *Figuration*, 232.

Siehe auch die Begriffsstudie zu εἶδωλον und εἰκών von SAÏD, *Deux noms*, 309–330.

<sup>98</sup> Siehe ausführlicher WOYKE, *Götter*, 51–52.

<sup>99</sup> Vgl. Woyke, *Götter*, 50.

<sup>100</sup> Plutarch, *Lives*, Nic 13.7 (Perrin, *LCL*), 257.

<sup>101</sup> WOYKE weist auf die Anlehnung an die Wendung ἄγαλμα ιδρύεσθαι hin, die die Errichtung/Weiheung eines Götterbildes zum Ausdruck bringt, DERS., *Götter*, 48. Vgl. HIRSCH-LUIPOLD, *Plutarchs Denken*, 165; Allerdings erwähnt HIRSCH-LUIPOLD die positive Verwendung von εἶδωλον nicht (bereits von WOYKE angemerkt, DERS. *Götter*, 49, Fn. 226); Plutarch führt auch die Tradition an, nach der die Sonne mit dem Orakelgott Apollon identifiziert wird (Vgl. *De E* 393C-E; *De lat. viv.* 1130A.), HIRSCH-LUIPOLD, *Plutarchs Denken*, 165; HIRSCH-LUIPOLD erwähnt auch ROSKAM, dieser beschreibt das Verhältnis zwischen Sonne und Apollon als symbolisch d.h. die Sonne ist das schönste μίμημα der Gottheit (= sein εἶδωλον), siehe ROSKAM, *Apollon*, 198, vgl. auch 192–199; Die Verbindung zur Divination (Gottheit Apollon) ist im Hinblick auf εἶδωλον erwähnenswert, da der Begriff häufig in diesem Kontext verwendet wird.

In PrincIner 781F wird abermals die Sonne als wunderschönes Bild (*μίμημα*) Gottes genannt, das als sein „gespiegeltes Abbild“, für diejenigen, die zu sehen vermögen, erscheint.

In PrincIner 780 verwendet Plutarch auch noch andere Begriffe, die zum Wortfeld Bild gehören: in 780E wird der irdische Herrscher (*ἄρχων*) als *εἰκὼν θεοῦ* bezeichnet, und anstatt sich in Statuen mit göttlichen Insignien darstellen zu lassen, soll er durch seine Tugend zu einem Abbild Gottes (*ὁμοίότης θεοῦ*) werden, um so ein gotteswürdiges Götterbild (*ἄγαλμα*) zu erschaffen.

In diesem Abschnitt kann *εἶδωλον* als ein gleichwertiges Synonym zu den anderen Bildbegriffen bewertet werden, mit einer eindeutig positiven Konnotation.<sup>102</sup>

In IsOsir 359B bezeichnet Plutarch den Apis-Stier als *εἶδωλον* der Seele Osiris': *ἐν δὲ Μέμφει τρέφεσθαι τὸν Ἄπιν εἶδωλον ὄντα τῆς ἐκείνου ψυχῆς* „in Memphis werde der Apis-Stier gehalten, ein Abbild seiner Seele.“<sup>103</sup>

Auch in 362 C–D wird Apis erneut als *Abbild der Seele* des Osiris genannt, allerdings wird in diesem Abschnitt der Begriff *εἰκὼν* verwendet: *ὡς ἔμμορφον εἰκόνα χρῆ νομίζειν τῆς Ὀσίριδος ψυχῆς τὸν Ἄπιν* (362B) „der Apis sei als gestaltgewordenes Abbild der Seele des Osiris zu betrachten.“<sup>104</sup> Als „lebendiges Abbild des Osiris“ (*τὸν δ' Ἄπιν εἰκόνα μὲν Ὀσίριδος ἔμψυχον εἶναι*) wird der Apis in 368 B–C beschrieben.

Es ist anzunehmen, dass Plutarch auch in IsOsir *εἶδωλον* als Synonym zu *εἰκὼν* gebraucht.

Grundsätzlich verehrte man den Apis, weil ihm die Eigenschaften Kraft und Fruchtbarkeit zugeschrieben wurden. Der Kult um den Apis-Stier, der zunächst mit *Ptah* in Verbindung gebracht wurde, entstand in Memphis, der Hauptgottheit der Stadt.<sup>105</sup>

Ein Schlüsselbegriff in 359B (vgl. auch 362 C–D) ist die „Seele“ (*ψυχή*), die als übliche Übersetzung von *ba* fungiert. Dieser Ausdruck der ägyptischen Theologie hat oft die Bedeutung „Erscheinungsform“.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Vgl. dazu WOYKE, Götter, 48–49.

<sup>103</sup> Übersetzung GÖRGEMANNS, Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften, IsOsir 359B, 169. Allgemein zur ägyptischen Tierverehrung: Tiere als Bilder des Göttlichen bei Plutarch in *De Iside et Osiride*, siehe HIRSCH-LUIPOLD, Plutarchs Denken, 211–224.

<sup>104</sup> Übersetzung GÖRGEMANNS, Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften, IsOsir 362 C–D, 185.

<sup>105</sup> GRIFFITHS, De Iside, 363;

<sup>106</sup> GÖRGEMANNS, Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften, Erläuterungen zu IsOsir 359B (= Kap. 20,7), Anm. 7, 390. Die Bezeichnung Apis sei die ‘Seele des Osiris’, kommt im Ägyptischen so nicht vor, ist aber möglich, siehe *ibd.*;

Das Konzept *ba* meint die “manifestation of the soul”, die auch die ”representation of the soul” beinhaltet. Bei einem Verstorbenen handelt es sich dabei um einen Vogel mit menschlichem Gesicht.<sup>107</sup>

Es scheint so, als ob Plutarch den Begriff *ba* in 359B auch auf εἶδωλον überträgt, zumindest die sichtbare Entsprechung der „permanenten Manifestation“ des Osiris (Apis) bezeichnet er damit (vgl. dazu ἔμμορφον εἰκόνα in 362D).<sup>108</sup>

Der lebende Apis galt als Seele des Ptah bzw. Osiris, wogegen der Tote als ‘Osiris-Apis’ (griech. Sarapis) mit Osiris identifiziert wurde und im *Serapeum* bestattet wurde.<sup>109</sup>

An anderer Stelle bezeichnet Plutarch die Seelen von Göttern als Sterne (= *ba* – als Erscheinungsform einer Gottheit, siehe 359D<sup>110</sup>). Die Übersetzung von *ba* mit ψυχή „Seele“ führt Plutarch zu der Annahme, der *ba* sei „das Überdauernde, das sich in der Erscheinungsform zeige und vom tödlichen Schicksal des Osiris nicht betroffen sei“. Deswegen behauptet er in 359B nicht, der Apis sei *ba*, „Seele“ des Osiris, sondern „Abbild“ seiner Seele.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> Siehe GRIFFITHS, *De Iside*, 364. MORENZ über die theologische Bedeutung des *ba*-Begriffes: Der *ba* der Gottheit kommt vom Himmel herab und vereinigt sich mit dem Bild, vogelgestaltig vertritt er das „eigentlich Göttliche, das lebendige Wesen der Gottheit, das sich dem toten Bilde mitteilt.“ Demzufolge ist das „Göttlich-Sein“ wesentliches Charakteristikum des *Ba*: „Wie das Sehen den Augen, das Hören den Ohren usw. ist das Göttlich-Sein dem *Ba* zugeordnet.“ Bei *ba* handelt es sich aber nicht um niedere Gottheiten, denn sogar große Gottheiten werden als *ba* bezeichnet. In späteren Zeugnissen wird ein irdisches Wesen, überwiegend ein lebendiges Tier als *ba* eines Gottes bezeichnet. „Der Phoenix ist *Ba* des Osiris, der Widder *Ba* des Re, des Schu, des Osiris, das Krokodil *Ba* des Sobek, der Apisstier *Ba* des Osiris usw.“ Der *ba* eines Gottes ist ambivalent, teilt er doch einerseits dem Bild „die göttliche Wesenheit und Lebendigkeit“ mit, andererseits drückt er aber das „niedere irdische Wesen“ aus und wird dadurch zu einer Erscheinungsform des „hohen Gottes“, siehe DERS., *Religion*, 165.

<sup>108</sup> Vgl. dazu WOYKE, *Götter*, 49; GRIFFITHS betrachtet εἶδωλον als Übersetzung von *ba*, siehe DERS., *De Iside*, 364.

<sup>109</sup> GÖRGEMANNS, *Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften, Erläuterungen zu IsOsir 362 C–D* (Kap. 29,4), Anm. 4, 393: „Der lebende Apis galt als »Seele« des Ptah bzw. Osiris, der tote wurde dagegen als »Osiris-Apis«, griechisch Sarapis, mit Osiris gleichgesetzt und im Serapeum bestattet.“ Der Apis-Stier fungierte als heiliges Tier des Gottes Ptah (auch als ‘Ba’) und war als Ptah-Sokar-Osiris seit langer Zeit mit Osiris verschmolzen, siehe GÖRGEMANNS, *Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften, Erläuterungen zu IsOsir 359B* (= Kap. 20,7), Anm. 7, 390; Generell steht Plutarch der Tierverehrung im Unterschied zur verbreiteten Abwertung von griechischer Seite positiv gegenüber, siehe dazu ausführlicher HIRSCH-LUIPOLD, *Plutarchs Denken*, 211–224.

<sup>110</sup> Siehe GÖRGEMANNS, *Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften, Erläuterungen zu IsOsir 359C–D* (Kap. 21,3), Anm. 3, 390–391.

<sup>111</sup> Diese ägyptische Konzeption interpretiert er im Sinne seiner Seinsphilosophie, GÖRGEMANNS, *Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften, Erläuterungen zu IsOsir 373A* (= Kap. 54,1), 403.

### 3. Zusammenfassung

Die ausgewählten Texte bezeugen eine vielfältige Verwendungsweise des Begriffes εἶδωλον in der griechischen Literatur. Der Ausdruck beinhaltet auch doppeldeutige und kontradiktorische Aspekte. Grundsätzlich handelt es sich bei εἶδωλον um eine präzise, konkrete und vollwertige „Erscheinung“. Gleichzeitig lässt sich ein εἶδωλον aber nicht fassen, sobald man es greifen will, verflüchtigt es sich wie ein Schatten, Rauch oder ein Traum. Dies bedeutet aber nicht, dass es grundsätzlich nicht existiert und als „Nichts“ definiert werden könnte.<sup>112</sup> Häufig ist εἶδωλον durch seinen göttlichen Charakter gekennzeichnet, der sich auf die „Übernatürlichkeit“ bezieht. Das εἶδωλον gilt als eine Erscheinung aus dem Jenseits, kann sich aber auch auf die menschliche Existenzweise im Hades beziehen. Die Unverfügbarkeit über seine Präsenz prädestiniert εἶδωλον gerade, göttlichen Erscheinungen (Manifestationen) Ausdruck zu verleihen, denen immer ein flüchtiger Moment innewohnt.

Ähnlich ist ein εἶδωλον dem von ihm Repräsentierten im Sinne eines Duplikates, das auch dessen individuelle Identität berührt.<sup>113</sup> Die Begriffsweite und Ambivalenz des Terminus εἶδωλον, der sich nicht auf die kultische Sphäre eingrenzen lässt, könnte möglicherweise den seltenen Gebrauch als Götterbild in der griechischen Literatur erklären. Außerdem lässt sich εἶδωλον (vgl. auch εἰκών) im Unterschied zu anderen Begriffen etymologisch auf „Erscheinung“, „Anschein“ zurückführen. Daraus erklärt sich auch das breite Spektrum seiner Verwendung. Der Ausdruck kann alle Formen von handwerklich hergestellten Bilddarstellungen bezeichnen, aber auch mentale „Bilder“. <sup>114</sup> Im Gegensatz dazu ist der umfassende und allgemeine Charakter ein ideales Äquivalent für die Bezeichnung der Fremdgötter bzw. deren Bilddarstellungen in der LXX. Mit nur einem Begriff werden damit wesentliche Aspekte der „anderen“ Götter abgedeckt.<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Vgl. dazu VERNANT, *Figuration*, 234.

<sup>113</sup> Siehe VERNANT, *Figuration*, 235–236: « Au-delà du simple aspect physique, ce que simule l'*eidôlon* c'est l'identité d'un individu... (235). Similitude à soi donc, constitutive de l'identité et dont l'*eidôlon* présente comme un duplicata, au même titre que les enfants par rapport au père qui, pour les engendrer, imprime son modèle, son τύπος, dans la matrice de l'épouse afin qu'ils soient «semblables à lui» ... (236) »

<sup>114</sup> Siehe VERNANT, *Figuration*, 228. Zu den anderen Begriffen wie ἄγαλμα, ἀνδριάς, βρέτας oder ξόανον siehe VERNANT, *Figuration* 225–228.

<sup>115</sup> Vgl. dazu GRIFFITH, *ΕΙΔΩΛΟΝ*, 99.

## ii. ΕΙΔΩΛΟΝ IN ÄGYPTISCHEN QUELLEN

Anhand der ägyptischen Zeugnisse lässt sich besonders die kultische Verwendungsweise des Begriffes εἶδωλον beobachten. Die Papyri geben einen authentischen Einblick in das tägliche Leben im antiken Ägypten unter griechischer und römischer Herrschaft. PEREMANS hat den Wert der Papyri treffend beschrieben: « Les papyrus nous renseignent abondamment sur la vie journalière de l'homme de la rue, son travail et ses peines, ses obligations envers l'état, sa famille, ses distractions et autres aspects de la vie privée, dont les sources littéraires et les inscriptions ne parlent guère »<sup>116</sup>.

Außerdem wird durch Papyri oder auch Inschriften erkennbar, wie Begriffe (z.B. εἶδωλον) im Alltag verwendet wurden. Aufschlussreich sind dazu zwei Papyri (P. Strasb. 2.91; P. Chester Beatty XVI), ein Ostrakon und eine Inschrift, die die kultische Seite von εἶδωλον unterstreichen.

### 1. Klageschrift in P. Strasb. 2.91

#### (a) Übersetzung

„An den Laarchen Isidotos mit dem Range der ‘Ersten Freunde des Königs’. Absender Harmiysis, Sohn des Phatres, und Genossen, Ibis- und Falkenmumienarbeiter des in Tebtynis gelegenen Hermestempels. Als am 5. Schalttage des Jahres 31 einer von uns namens Harmiysis die Linnengewänder der Ibis- und Falken-Götterbilder (τὰ βύσσινα περιβόλαια τῶν ἐν τῷ ἱερεῶν ἰδῶλων ἰβίων καὶ ἱεράκων; Zeile 9–11) des Tempels wusch, kamen der Sohn des Phanesis, und Siueris, Sohn des Siueris, und dessen Sohn hinzu, verprügelten ihn, raubten die Linnentücher der Götter (τὰ βύσσινα ὀθόνια τῶν θεῶν; Zeile 16) und seine eigenen Linnenkleider, so daß wir fast (?) auf die Neujahrsprozession und die sonst üblichen Feierlichkeiten verzichten mußten, ohne daß wir den Übeltätern irgendeinen Anlaß gegeben hätten. Ebendieselben gingen auch im Jahre 30 auf uns los und bedrängten uns, sie drangen in den Tempel ein und raubten 40 Silberdrachmen. Da nun die Gefahr vorliegt, daß wir dieser Leute wegen den Tempel in Stich lassen, so überreichen wir dir diese Klageschrift, damit du sie dem Strategen unterbreitest und ihm dabei alle dir bekannt gewordenen

---

<sup>116</sup> PEREMANS, Valeur des papyrus, 82–83.

Einzelheiten klarlegt, für die Zwecke meines Rechtsstreites wider sie, mit einem Ersatzansprüche von 40 (?) Silbertalenten (?).<sup>117</sup>

(b) *Einführung*

Datiert wird der Papyrus von PREISIGKE – aufgrund der Schriftzüge, die auf das 1. Jahrhundert v. Chr zu deuten scheinen – in das Jahr 87/86 v. Chr. Das im Text angeführte Jahr 31 (Zeile 6–7) bezieht er daher auf Soter II.<sup>118</sup>

Die Klageschrift ist von Harmiysis und seinen Kollegen verfasst, die als Mumienarbeiter für Ibis- und Falkenleichen am Hermestempel<sup>119</sup> im Dorf Tebtynis im Faiyum beschäftigt waren. Adressiert ist sie an Isidotos, der den Amtstitel *λαάρχης* (militärischer Befehlshaber) und den Rangtitel *τῶν πρώτων φίλων* führt.<sup>120</sup>

Der Aufgabenbereich der Mumienarbeiter bestand auch darin, die Leinengewänder für die Standbilder der heiligen Ibis und Falken, die sich im Tempel befanden, zur rechten Zeit zu waschen. Am Vortag der Neujahrsprozession (5. Schalttag) gehörte es offenbar dazu, deren Gewänder zu waschen, damit diese am nächsten Tag in voller Pracht präsentiert werden konnten. Jedoch wurde Harmiysis bei der Waschung von Räubern überrascht, die ihn verprügelten und die Götterkleider sowie anscheinend auch seine eigenen Kleider raubten.

Dieses Ereignis hatte zur Folge, dass die Neujahrsfeierlichkeiten am nächsten Tag nicht stattfinden konnten.<sup>121</sup> Daraus lässt sich schließen, dass für die Vogelgottheiten keine Ersatzkleider zur Verfügung standen. Bei dem in Silber angegebenen Schadenersatzanspruch scheint es sich um eine höhere Summe zu handeln. Dies spricht einerseits für die Kostbarkeit der Kleider, aber andererseits auch für die essentielle Bedeutung, die sie im Rahmen des Kultes innehatten.<sup>122</sup>

Besonders hervorzuheben ist die Identifikation der Götterbilder (*εἶδωλα*<sup>123</sup>) in Zeile 16 mit Göttern (*θεοί*). Dieser Papyrus gibt eindeutig Zeugnis für den Gebrauch von *εἶδωλον* als

---

<sup>117</sup> Übersetzung nach PREISIGKE, Papyrus, 33.

<sup>118</sup> Siehe PREISIGKE, Papyrus, 31.

<sup>119</sup> Hermestempel waren weit verbreitet in Alexandrien, in Apollinopolis Heptakomias, in Antinopolis, in Arsinoe, in Hermupolis, in Oxyrhynchos, in Ombos usw., siehe dazu ausführlicher PREISIGKE, Papyrus, 32. Eine mit dem Hermestempel verbundene Grabstätte der heiligen Ibis ist in Teb. I 88,53 (115/114 v. Chr.) belegt: *ἰβηταφίου καὶ Ἑρμαίου*, siehe *ibd.*

<sup>120</sup> Ausführlicher dazu PREISIGKE, Papyrus, 32.

<sup>121</sup> Allgemein zum Neujahrsfest siehe LEITZ, Quellentexte, § 10: Das Neujahrsfest, 81–82;

<sup>122</sup> Siehe PREISIGKE, Papyrus, 32.

<sup>123</sup> In P. Strasb 2.91 ist *ἴδωλα* statt *εἶδωλα* belegt.

Kultbildbegriff, der auch wie aus P. Strasb. 2.91 hervorgeht eine Gottheit repräsentieren kann.

*(c) Die Rolle der Götterkleider im Kult*

In Ägypten, aber auch in Mesopotamien,<sup>124</sup> spielte die rituelle Bekleidung der in Form von Kultbildern präsenten Gottheiten neben der Proskynese eine wesentliche Rolle bei Kulthandlungen als Teilaspekt der sozialen Behandlung (vgl. die Ernährung der Götterbilder).<sup>125</sup> Besonders in ägyptischen und griechischen Texten ist eine umfassende Morgentoilette belegt (nach dem Vorbild des Königs). Dabei handelt es sich um ein morgendliches Kultbildritual, das Waschen, Bekleiden und Schminken der Kultbilder beinhaltete. Die Riten der Entkleidung und Einkleidung sind in einem Bildzyklus im Tempel Sethos I. in Abydos und im Amun-Papyrus (Reliefszenen 15.17.19.21) bezeugt. Neben den Darstellungen sind auch schriftliche Dokumente (Sprüche) belegt.<sup>126</sup> Die Reinigungs- und Bekleidungsriten dienen zu einer Identifizierung des Sonnengottes mit den Kultbildern, dieser wird jeden Morgen „gereinigt und wiederbelebt“.

Durch die allmorgendliche Bekleidung der Kultstatue „entsteht“ die Gottheit im Kult und im Kosmos und wird „epiphan“.<sup>127</sup> Das Bekleidungsprozedere ist Teil der Riten, die die göttliche Einwohnung in die Menschenwelt möglich macht. Der in P. Stras. 2.91 geschilderte Diebstahl der Götterkleider verdeutlicht deren wesentliche Funktion im Rahmen von Kulthandlungen, die mit Sicherheit an Festen wie am Neujahrstag sehr ausgeprägt waren.<sup>128</sup> Die Bekleidung der Götterbilder ermöglicht somit die Epiphanie und die Einwohnung in das Kultbild.

---

<sup>124</sup> Im Unterschied zu Ägypten gab es keinen täglichen Kultritus zur Bekleidung einer Kultstatue, sondern die Götterkleider waren Teil der Reparatur eines Kultbildes, der Neuschaffung eines Kultbildes (im Rahmen der Heiligtumserneuerung/-gründung) oder des Festkultes, siehe PODELLA, Lichtkleid, 107–132, bes. 120–124.

<sup>125</sup> Der griechische Schriftsteller Pausanias (2. Jh. n. Chr.) erwähnt jedoch auch bekleidete Kultbilder, Pausanias 2,30,1–2: „ein nacktes Holzbild des Apollon, ein bekleidetes der Artemis und des Dionysos in Aegina“; 5,16,2: „in jedem fünften Jahr weben Frauen der Hera ein Gewand (πέπλος) in Olympia“; siehe PODELLA, Lichtkleid, 85, Fn. 9.

<sup>126</sup> Siehe PODELLA, Lichtkleid, 97 mit weiteren Literaturhinweisen; siehe auch die Abbildungen und Sprüche, *ibd.*, 98–102.

<sup>127</sup> PODELLA, Lichtkleid, 103.

<sup>128</sup> In ägyptischen Tempeln befindet sich das Götterbild in einem für die Öffentlichkeit verborgenen Schrein und verlässt seinen Platz im Heiligtum nur während der Feste, siehe PODELLA, Lichtkleid, 84. PODELLA lässt zwar offen, ob die Götter neben der Morgentoilette auch an den Hauptfesten gewaschen und bekleidet wurden, spricht sich aber nicht dagegen aus. Zu Kleidung und Textilien im Alten Testament siehe C. BENDER, Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (BWANT 177), Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

*(d) Die Bedeutung der heiligen Tiere in Ägypten*

Die Prinz-Joachim-Ostraka belegen die göttliche Tierverehrung. Bei den Ostraka handelt es sich um demotische und griechische Dokumente, die einen Einblick in die Pflichten und Einkünfte der im Rahmen für Ibis und Falken abgehaltenen Begräbniskulte geben (Datierung: zwischen 79 und 53 v. Chr.).<sup>129</sup> In der klassischen Zeit des Pharaonenreiches beschränkte sich die Verehrung auf bestimmte Tierarten, wie den Apis, Mnevis und den Phoenix. Seit der saitischen Zeit (Sechszwanzigste Dynastie: 672 v. Chr. – 525 v. Chr.) dehnte sich der Kult so stark aus, dass die Gesamtheit der Tiere als heilig erachtet wurde.<sup>130</sup>

Herodots ägyptischer Reisebericht aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. ist ein wichtiges Zeugnis für die ausgeprägte Tierverehrung, die eine wesentliche Komponente innerhalb des religiösen Lebens einnahm. Die lebenden Tiere mussten von frommen Ägyptern versorgt werden. Eine große Gefahr stellte dabei die Verletzung oder sogar die Tötung dieser heiligen Tiere dar. Bei absichtlicher Tötung erwartete den Missetäter die Todesstrafe, hingegen musste bei einer unabsichtlichen Tötung nur ein Bußgeld bezahlt werden. Bei Ibissen und Falken galt diese Unterscheidung allerdings nicht; auch bei einem unabsichtlichen Tiertod verlor man selbst das eigene Leben.<sup>131</sup>

Neben der intensiven Betreuung der lebenden Tiere pflegten die Ägypter auch einen ausgeprägten Totenkult (zur Einbalsamierung und Bestattung siehe Diodorus Siculus, *BibHist* 1,83). Heilige Begräbnisstätten gab es in ganz Ägypten, wobei eine Schlüsselposition die Falken und Ibis inne hatten, die als allgemein verehrte Tiere im ganzen Land verteilt Begräbnisstätten hatten. Besonders ausgedehnte Begräbnisorte für Vögel befinden sich in Kom Ombo, wo man sogenannte Vogel mumienpakete entdeckte.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Siehe KRUSE, *Der königliche Schreiber*, 15.

<sup>130</sup> Siehe SPIEGELBERG in: PREISIGKE, SPIEGELBERG, *Die Prinz-Joachim-Ostraka*, 1.

<sup>131</sup> Vgl. dazu Herodot, *Hist.* 2,65: „Die Ägypter sind in der Ausübung ihrer religiösen Sitten überaus genau. ... Alle dort lebenden Tiere gelten bei ihnen als heilig, Haustiere so gut wie wilde. ... Tötet jemand eines von den Tieren, dann trifft ihn, wenn er es absichtlich getan hat, die Todesstrafe, wenn fahrlässig, dann zahlt er die Strafe, die die Priester festsetzen. Wer aber einen Ibis oder Habicht tötet, absichtlich oder unabsichtlich, muß sterben“ (τὸ δ' ἂν τις τῶν θηρίων τούτων ἀποκτείνῃ, ἢν μὲν ἐκῶν, θάνατος ἢ ζημίη, ἢν δὲ ἀέκων, ἀποτίνει ζημίην τὴν ἂν οἱ ἱρέες τάζωνται. ὃς δ' ἂν ἴβιν ἢ ἰρηκα ἀποκτείνῃ, ἢν τε ἐκῶν ἢν τε ἀέκων, τεθνάναι ἀνάγκη). Zur Übersetzung siehe FEIX, *Herodot, Hist.* 2,65, 255–256. Vgl. auch Diodor 1,83, statt Falken nennt dieser allerdings neben dem Ibis die Katze.

<sup>132</sup> Siehe dazu ausführlicher C. GAILLARD, G. DARESSY, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. La faune momifiée de l'antique Égypte*, Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1905. L. Lortet, C. GAILLARD, *La faune pharaonique*, *Archives du Musée d'histoire naturelle de Lyon VIII–X*. 1903–

Die Sonderstellung des Ibisses beruht auf seiner Zugehörigkeit zu Hermes als sein „Bild“,<sup>133</sup> der mit dem ägyptischen Thot gleichgesetzt wird und als Mondgott Verehrung genießt. Der Name ist oft bildhaft als Ibis geschrieben, und die Gottheit wird als Ibis oder als Mensch mit Ibiskopf dargestellt. Möglicherweise betrachteten die Ägypter den gekrümmten Schnabel als Symbol für die Mondsichel. In der Spätzeit der ägyptischen Geschichte erlangte der Kult der Gottheit Thot Bekanntheit durch sein Hauptzentrum in Khmun (Hermopolis Magna).

Das heilige Tier Ibis diente als lebendes Individuum, als ein „Ort“ in das sich die Gottheit Thot in dieser Welt manifestieren konnte.<sup>134</sup>

Im Unterschied dazu galt der Falke als lebendige Repräsentation der Gottheit Horus. Außerdem werden die „heiligen Fische“ der Göttin Neith (= Athene), als ihre εἶδωλα bezeichnet (→ 2. Orakelbefragung an Athene [P. Worp 7]) und der Apis-Stier wird in Verbindung mit der Gottheit Osiris gebracht (→ i. ΕΙΔΩΛΟΝ in der griechischen Literatur, 2. b.).<sup>135</sup>

#### (e) Die Kultbildtheologie Ägyptens

Der zentrale Aspekt in der Götterbildtheologie ist, dass Götterbilder in ägyptischen Tempeln nicht a priori Götter sind. Ihre Rolle besteht in der Vermittlung zwischen dem Betrachter und der Gottheit. Die Gottheit kann im Bild präsent sein, indem sie darin „einwohnt“.<sup>136</sup> Dabei handelt es sich jedoch um einen freiwilligen Akt der Gottheit, der besonders in Tempeln der griechisch-römischen Zeit genannt wird (ab 332 v. Chr). Ein „Sich-Niederlassen des immateriellen Gottes (sein Ba – seine „Seele“) in seinem Tempel, auf seinen Bildern“<sup>137</sup> wird

---

1905; Siehe die Abbildungen einer Falkenmumie und eines Vogel mumien-Paketes in: PREISIGKE, SPIEGELBERG, Die Prinz-Joachim-Ostraka, 3.

<sup>133</sup> Vgl. dazu PREISIGKE, Papyrus, 32.

<sup>134</sup> Siehe dazu CLARYSSE, Egyptian Religion, OHP, 569.

<sup>135</sup> Eine Inschrift auf einer Säule des ersten *Serapeums* auf der Insel Delos aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. belegt sowohl εἰκῶν als auch εἶδωλον, siehe ROUSSEL, Inscriptiones Graecae, XI.4, 1299. Der Begriff εἶδωλον bezieht sich auf die Frevler (Zeile 85); Zeile 88–89: “In truth by divine operation they stood like heaven-struck phantoms (*or, idols*) [εἰδῶλοισιν – bezeichnet eher Statuen, vgl. dazu GRIFFITH, ΕΙΔΩΛΟΝ, 100, Fn. 29] or stones” (52). Zeile 9–11 handelt von Demetrius, dem Vater des Priesters, dessen Frömmigkeit durch eine Bronzedarstellung (εἰκόνη χαλκῆ) von der Gottheit gewürdigt wurde: “My father Demetrius succeeded him and continued in the service of the gods, and for his piety was honoured by the god with a representation in bronze which is dedicated in the god’s shrine” (51). Zu den Übersetzungen siehe, NOCK, Conversion, 51–52;

<sup>136</sup> Das Konzept der „Einwohnung Gottes“ geht auf H. JUNKER zurück, DERS. Die Stundenwachen in den Osirimysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae (=Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse Bd. 54), Wien: Alfred Hölder, 1910. Vgl. dazu auch ESCHWEILER, Bildzauber, 287–289. Die Idee der „Einwohnung Gottes“ ist seither ein fester Bestandteil der ägyptischen Theologie, siehe dazu MORENZ, Religion, 157–159; ASSMANN, Ägypten, 50–52; DERS., Einwohnung, 123–134 und DERS., Altägyptische Bildpraxen, 79–81.83–85.

<sup>137</sup> Der lateinische Begriff „*descensio*“ – die „Herabkunft“ der Gottheit auf ihr Kultbild bringt den Vorgang der Einwohnung zum Ausdruck: „die Gottheit steigt als ‚Ba‘ (Verkörperung der vitalen Lebenskraft) vom Himmel,

in Dendara 10,1, 151 bezeugt: „Er (d.i. Osiris als Ba) betritt in Frieden sein Heiligtum, zusammen mit den Bau der Götter, die in seiner Begleitung sind. Er sieht sein geheimes Bild, das gezeichnet ist an seinen Platz, und sein Relief, das in die Mauer gemeißelt ist. Er tritt ein in sein geheimes Bild, er lässt sich nieder auf seinem Kultbild, er vereinigt sich mit (wörtlich: er umarmt) seiner Verkörperung in Herzensfreude. Die Bau der Götter nehmen Platz an seiner Seite. Sie entfernen sich nicht von ihm in alle Ewigkeit.“<sup>138</sup>

Bei dem Bild selbst handelt es sich jedoch um keine Gottheit, jedoch kann sich diese in dem Bild manifestieren. Das Bild wird damit zum Leib des Gottes, dessen Seele – sein Ba – darin einwohnen kann. Das Götter- oder Kultbild in Ägypten wird nicht als „Bild eines Körpers“ betrachtet, sondern selbst als „Körper“ angesehen.<sup>139</sup> Erst in der Spätzeit der ägyptischen Religion wird diese Differenzierung zwischen Götterbildern (Leib) und Göttern (Ba) von ägyptischer Seite selbst schriftlich dokumentiert.<sup>140</sup>

Einen essentiellen Beitrag für das Hinabsteigen auf die Erde und die Beseelung der Bilder der himmlischen Gottheiten leisteten die in spätägyptischen Tempeln von Dendera, Edfu, Esna vollzogenen Kultbildriten der Salbung, Bekleidung und Versorgung (zur Rolle der Götterkleider: → b. c.).<sup>141</sup>

Das Einwohnen beinhaltet im Unterschied zum „Wohnen“, das einen Zustand darstellt, den Aspekt der Flüchtigkeit, des Temporären, der regelmäßig stattfindet, aber auf menschliche Kulthandlungen angewiesen ist.<sup>142</sup>

Die Gottheit konnte sich nicht nur in Bildern (Statuetten), sondern auch in lebendigen heiligen Tieren manifestieren. In gleicher Weise verbirgt sich, sowohl hinter den

---

ihrer ältesten Heimat, herab, um in Gestalt ihrer Bilder am Kult teilzunehmen.“ Die Götter sind allerdings als ‚Ba‘ im Himmel, wogegen ihre Bilder auf der Erde stehen. Im Rahmen des Kultes findet aber täglich die „Einwohnung“ oder „Einkörperung“ statt, siehe JANOWSKI, Einwohnung, 6.

<sup>138</sup> BEINLICH, Götter, 45.

<sup>139</sup> ASSMANN, Altägyptische Bildpraxen, 80. Das Bild ist ein Leib, dem die Gottheit oder auch ein verklärter Toter temporär einwohnt, *ebd.* 83; Vgl. auch ASSMANN, Ägypten, 57: „Die Statue ist nicht Bild des Leibes, sondern Leib der Gottheit. Sie bildet nicht seine Gestalt ab, sondern gibt ihm Gestalt.“

<sup>140</sup> Siehe BEINLICH, Götter, 45. Seit Ptolemaios VIII. gibt es zweidimensionale Wiedergaben von dreidimensionalen Götterbildern (Beischriften zu Wandbildern, die abgebildete Figuren mit Angaben über das verwendete Material und die Größe beinhalten), wobei die Originale nicht mehr vorhanden sind, DERS., Götter, 45–50.

<sup>141</sup> Vgl. dazu JANOWSKI, Einwohnung, 9.

<sup>142</sup> „Der ›Einstrom göttlicher Gegenwart‹ erscheint als eine Energie, die die Statuen belebt und im Falken (sowie im König) Fleisch wird.“ ASSMANN, Altägyptische Bildpraxen, 86. DERS., Ägypten, 57–58. JANOWSKI beschreibt den „Einstrom göttlicher Gegenwart“ zunächst als „incarnatio“ oder „incorporatio“, dabei nimmt er Bezug auf ASSMANN, der in Verbindung mit dieser Thematik von „Inkarnation“ spricht (siehe ASSMANN, Altägyptische Bildpraxen, 79–81; JANOWSKI, Einwohnung, 10, Fn. 34). Im Vergleich dazu benennt JANOWSKI die alttestamentlichen Schekina-Aussagen als „inhabitatio“, DERS., Einwohnung, 10. Zur alttestamentlichen Schekina-Theologie als „Einwohnung Gottes“ in Israel, DERS., Einwohnung, 10–37;

Götterbildern als auch den heiligen Tieren, die unsichtbare Gottheit, die in „einer Art Ikone“ dargestellt ist.<sup>143</sup>

## 2. Orakelbefragung an Athene (P. Worp 7)

Der Ausdruck εἰδῶλον ist auch auf einem Ostrakon belegt (Datierung: 1./2. Jh. n. Chr.), dessen Text (neben zwei weiteren Dokumenten) von dem Archäologen J. Garstang 1905/1906 in der Nekropole der Heiligen Fische von Esna im antiken Latopolis in Oberägypten entdeckt worden ist. Das Original ist leider verloren gegangen (O. Garstang 1; auch das Original von O. Garstang 2 ist nicht mehr erhalten).<sup>144</sup>

### (a) Übersetzung

« Aux images d'Athéna, les très grands dieux (Εἰδῶλοις Ἀθηνᾶς θεοῖς μεγίστοις), de la part d'Ammonios fils de Peteèsis et de ses collègues les ensevelisseurs de béliers, contre Petorméthis et Phaouèris, les fils de Phmoïs, et Petèsis le marchand. Nous demandons à être jugés avec eux et à être secourus par vous, les seigneurs images et tous les dieux (τῶν κυρίων εἰδῶλων καὶ τῶν σὺν ὑμῖν ἀπάντων θεῶν) qui sont avec vous. Nous faisons l'objet d'une accusation par ces maudits pendant votre jour (de fête). »<sup>145</sup>

### (b) Erläuterungen

Die Struktur des Dokuments lässt erkennen, dass es sich um eine Petition handelt, die an die „Bilder“ der Athene adressiert ist (im Dativ).<sup>146</sup> Ammoniôs und seine Kollegen wenden sich in Form eines Orakels (?) an die Götterbilder der Athene<sup>147</sup>, und bitten sie um Hilfe in einer Auseinandersetzung mit drei Brüdern.<sup>148</sup>

---

<sup>143</sup> BEINLICH, Götter, 49. BEINLICH erklärt die Ikone folgendermaßen: „Ikone wird hier als existentielle Verbindung zwischen dem Betrachter des Bildes und dem nur geistig existenten Gott verstanden“, *ebd.*

<sup>144</sup> Vgl. dazu GASCOU, Justice d'Athéna, 30.

<sup>145</sup> GASCOU, Justice d'Athéna, 33; Zur Textwiedergabe bzw. Textkritik von O. Garstang 1 siehe auch BOYAVAL, Note, 311; Vgl. auch GALLAZZI, Supplica ad Atena, 103, Fn. 5;

<sup>146</sup> Siehe GASCOU, Justice d'Athéna, 32 mit ausführlicheren Informationen zum Aufbau des Dokuments.

<sup>147</sup> Herodot beschreibt in Hist. 2,83 ägyptische Orakel und nennt Orakelorte einzelner Gottheiten, auch Orakelstätten der Athene werden aufgelistet.

<sup>148</sup> Ammoniôs und seine Kollegen werden als *κρῖσταφοί* bezeichnet, *LSJ* übersetzt den Ausdruck „one who buries sacred rams“ (996); GASCOU gibt den seltenen Ausdruck mit « ensevelisseurs de béliers » wieder (siehe oben); Der Ausdruck kommt noch in einem anderen Papyrus aus der Ptolemäerzeit vor, in P. Teb. I 72,411 und in einem weiteren Text, ebenfalls aus ptolemäischer Zeit aus Trikomia, CPR XIII 5,75; Der Widder war in Latopolis eine Abbildung der Gottheit Khnum, siehe dazu GASCOU, Justice d'Athéna, 33;

Die εἰδωλα repräsentieren in dieser Petition die Göttin Athene, dadurch fungiert der Ausdruck eindeutig als Kultbildbegriff und wird mit einer Gottheit identifiziert (dafür spricht auch die Apposition [θεοί μεγιστοί]).

(c) *Die heiligen Fische der Neith*

Die Göttin Athene wird mit der ägyptischen Göttin Neith gleichgesetzt, die in Saïs verehrt wurde.<sup>149</sup> Latopolis galt als eine „Außenstelle“ von Saïs. In beiden Städten steht die Göttin Neith in Verbindung mit dem Fisch Latos, darauf weist auch der Name Latopolis hin. Der Fisch Latos wird in Saïs kultisch verehrt<sup>150</sup> und zwar deshalb, weil Neith/Athene einer Ätiologie zu Folge die Gestalt des Latos angenommen habe, seither gilt der Latos als Personifizierung der Neith.<sup>151</sup>

Diese Hintergrundinformationen sprechen dafür, die εἰδωλα als die heiligen Fische (Latoi) der Neith/Athene zu identifizieren, die wiederum die Göttin selbst symbolisieren.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> Zur Identifikation von Athene mit der Göttin Neith siehe QUAEGEBEUR, CLARYSSE, VAN MAELE, Athena, 217–232, bes. 218–219. Siehe auch GALLAZZI, Supplica ad Atena, 102, Fn. 3; Auch Herodot beschreibt ein Kultfest mit Illuminationen zu Ehren der Göttin Neith, siehe Herodot, Hist. 2,62;

<sup>150</sup> Die Verehrung des Latos, neben dem Oxyrynchos wird auch von Strabon in Geographie 17,40 beschrieben; Vgl. auch GAMER-WALLERT, Fische und Fischkulte, 88–89;

<sup>151</sup> Siehe GASCOU, Justice d’Athéna, 30; Strabon erwähnt in Geographie 17,47 Latopolis und assoziiert Athene mit dem Latos. Latoskult – GAMER-WALLERT, Fische und Fischkulte, 89–90; Allgemein zum Fischkult in Ägypten siehe D. SARHAGE, Fischfang und Fischkult, im alten Ägypten (Kulturgeschichte der Antiken Welt 70), Mainz: Philipp von Zabern, 1998, bes. 135–146;

<sup>152</sup> Auch in einem Papyrus aus dem 1. Jahrhundert (46 n. Chr.) bezeichnen die εἰδωλα „heilige Fische“ – Bilddarstellungen der heiligen *Oxyrynchoi* (εἰδωλα θεῶν ὀξυρύγχων; PSI 8.901.14). Inhaltlich handelt es sich um einen Kaisereid der Fischer der Fayyum-Dörfer Narmouthis und Berenikis Thesmophorou, gegenüber dem Nomarchen Sarapion. Diese schwören, niemals den Fischfang spezieller Fischarten zu unterstützen, weil es sich um heilige Tiere handelt: „εἰδωλα der Götter Oxyrynchoi und Lepidotoi (Z. 13)“; PSI 8.901, Z. 10–14: „... die dreizehn Ältesten der Fischer der Dörfer Narmouthis und Ber(e)nikis Thesmophorou, die vierzehn (scil. einschließlich des Sekretärs der Fischer, Herakleides, Sohn des Tryphon), wir schwören vor den Vertretern des Sarapion, Sohn des Ptolemaios, des Nomarchen und Beauftragten für die Einkünfte und für die Steuerveranlagung (?) des Arsinoites, bei Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus imperator, daß wir keineswegs Komplizen waren noch sein werden von solchen, die mit der Angel, dem Schleppnetz oder dem Wurfnetz Jagd auf die Gestalten der Götter Oxyrynchoi und Lepidotoi machen, entsprechend der von uns wie auch von den übrigen Fischern öffentlich abgegebenen schriftlichen Erklärung.“ Zur Übersetzung und Interpretation siehe HEINEN, Thoeris, 50; Vgl. auch GAMER-WALLERT, Fische und Fischkulte, 83, 95; Ausführlicher siehe H. HENNE, PSI. 901 et la police de la pêche dans l’Égypte gréco-romaine dans ses rapports avec la religion, Aegyptus 31 (1951), 184–191. Vgl. dazu GRIFFITH, ΕΙΔΩΛΟΝ, 99, Fn. 21; Auch AITKEN erwähnt diesen papyrologischen Beleg von εἰδωλον als Beispiel für seine kultische Verwendung, DERS., Outlook, 193; Der Oxyrynchos wird auf einer Inschrift eines Hibistempels als Erscheinungsform der „Hathor, Herrin von Esna“ bezeichnet, siehe GAMER-WALLERT, Fische und Fischkulte, 91, ausführlicher zum Fisch Oxyrynchos, DIES., Fische und Fischkulte, 92–95;

### 3. Papyrus Chester Beatty XVI

#### (a) *Einführung*

Der Papyrus Chester Beatty XVI handelt von den ägyptischen Magiern Jannes und Jambres, den Gegnern Moses und Aarons. PIETERSMA datiert den Papyrus in das vierte Jahrhundert n. Chr.<sup>153</sup> Der Papyrus ist im Hinblick auf εἶδωλον besonders interessant, weil der Begriff zweimal auf sehr unterschiedliche Weise verwendet wird. Einmal wird damit der „Schatten“ bzw. die „Erscheinungsform“ von Jannes bezeichnet, stärker wird damit Bezug auf die außerbiblischen Zeugnisse genommen (→ i. EΙΔΩΛΟΝ in der griechischen Literatur, 1. b.). Dieser Beleg steht im Kontext einer Nekromantie (Frame 5a20), in der typisch biblischen Bedeutung kommt εἶδωλον etwas später im Dokument (Frame 7a5) vor.

#### (b) *Übersetzung (Frame 5abcfp →) und Erläuterungen*

“... after opening the books under the apple tree, performed necromancy and brought up from Hades the shade (εἶδωλον) of his brother... (5a19–21).”<sup>154</sup>

Frame 5 beginnt mit einer Klage, anscheinend der Mutter Jannes', die ihn als τέκνον in Zeile 2 anspricht. Auffällig ist der Vergleich mit anderen Leichnamen (νεκροί Zeile 1)<sup>155</sup> und der Verweis auf die fundamentale Veränderung seines Erscheinungsbildes (εἶδος Zeile 3). Der verfrühte Tod Jannes' und die damit verbundene Nekromantie rufen die Trauer des Vaters über sein zu früh verstorbenes Kind aus Weish 14,15 in Erinnerung, der dieses daraufhin wie einen Gott verehrte (→ VI. i. Das Buch der Weisheit, 1. c.; vgl. auch die Verbindung zu den Mysterienkulten). Aufgrund des vorzeitigen Todes besitzt das εἶδωλον (der „Schatten“, die „Erscheinung“) von Jannes außerordentliche Kraft, deswegen versucht Jambres offenbar mittels magischer Texte (τὰ βιβλία Zeile 19) Zugang zu Jannes' Geist zu bekommen.<sup>156</sup> Auffällig ist auch die Ortsangabe der Nekromantie, die nämlich „unter einem Apfelbaum“

---

<sup>153</sup> Siehe die Diskussion in PIETERSMA Apocryphon, 89–90.

<sup>154</sup> Zur Übersetzung siehe PIETERSMA, Apocryphon, 214; Der rekonstruierte Text befindet sich auf S. 213 und der transkribierte auf S. 212. Die Nummerierung bezieht sich auf die Rekonstruktion, der Begriff εἶδωλον ist Teil des a-Fragmentes.

<sup>155</sup> PIETERSMA weist auf eine ähnliche Klage bei Lukian von Samosata hin: *Von der Trauer um die Verstorbenen* (Περὶ Πένθους); Achilles Tatius 1,13 bietet auch eine Klage eines Vaters über seinen, durch einen Unfall verunstalteten Sohn, die ebenfalls einen Vergleich mit anderen Leichnamen beinhaltet. Als biblisches Zeugnis führt PIETERSMA die Klage Davids über Absalom an (2 Sam 18,32–19,1). Siehe PIETERSMA, Apocryphon, 215;

<sup>156</sup> Vgl. PIETERSMA, Apocryphon, 219.

(μηλέα Zeile 19) stattfindet.<sup>157</sup> An manchen Textstellen kommt der Begriff εἶδωλον in Zusammenhang mit Bäumen vor und zwar im Kontext von Orakelbefragungen und Kulthandlungen (→ IV. i. Jesaja, 1.; 2.).

Die Nekromantie diente üblicherweise dazu, die Zukunft zu erfragen.<sup>158</sup> Der konkrete Anlass für die von Jambres abgehaltene Totenbeschwörung scheint an dieser Stelle darin zu bestehen, Instruktionen für seine weiteren Handlungen zu bekommen, weil er jetzt alleine übriggeblieben ist (auch seine Mutter starb [Zeile 15–18]).<sup>159</sup>

Wie eingangs bereits erwähnt, erinnert die Verwendungsweise des Ausdrucks εἶδωλον an die Begriffsvorkommen im Kontext des Epos. Homer bezeichnet damit das Erscheinungsbild von Verstorbenen. Platon assoziiert mit dem Begriff εἶδωλον in Verbindung mit der Existenzweise von Verstorbenen deren Körperlichkeit. Auch an dieser Textstelle scheint εἶδωλον eine sichtbare Erscheinung zu bezeichnen, nämlich den Verstorbenen Jannes.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Im Unterschied zu P. Chester Beatty XVI, nennt die lateinische Überlieferung als Ort der Nekromantie den Gipfel eines Berges, siehe PIETERSMA, Apocryphon, 218–219;

<sup>158</sup> PIETERSMA führt als möglichen Grund für eine Nekromantie, auch eine Problemlösung an. DERS., Apocryphon, 220.

<sup>159</sup> Nähere Hintergründe die Nekromantie betreffend, wie den Ritualablauf, den Zeitpunkt, lässt sich anhand des Textes nicht ablesen. Üblicherweise scheint eine Nekromantie in der Nacht stattzufinden. PIETERSMA verweist auf Zauberpapyri, die Auskunft über rituelle Handlungen geben (vgl. PGM 4.1455–1456), DERS., Apocryphon, 220. PIETERSMA interpretiert Z. 22–29 als Klage des „Schattens“ (das εἶδωλον von Jannes) wegen der Störung, (DERS., Apocryphon, 221) und führt dazu BUTLER, Ritual Magic, 22 an: “The complaint of being ‘disquieted’ by being brought up, heard here as far as I know for the first time [BUTLER bezieht sich auf die Erzählung von Saul und der Hexe von Endor], was to be a constant refrain of ghosts constrained to appear before necromancers.” Die fehlende Übung im Umgang mit dem Buch der Magie und die inkorrekte Abhandlung der Nekromantie könnten zusätzlich Grund der Verärgerung sein, siehe PIETERSMA, Apocryphon, 221;

<sup>160</sup> PIETERSMA beschreibt die Bedeutung von εἶδωλον folgendermaßen: “Here however, εἶδωλον carries the sense it normally has in extra-biblical literature, namely, ‘the less than real’ or ‘the unreal,’ especially the ‘shade’ or ‘phantom’ of a person...” (DERS., Apocryphon, 220), als weiterführende Literatur führt er TATUM, Septuagint Version, 185–186 an. Allerdings vermag TATUM nicht zu überzeugen (siehe zur Kritik ausführlicher → II. ii. Der Dekalog); Die gängige Bewertung von εἶδωλον als Bezeichnung für etwas Irreales ist abzulehnen, weil es auch in klassisch griechischen Texten „sichtbare Erscheinungsformen“, selten auch „Kultbilder“ benennt. Man kann sagen, es fehle ihm an Substanz und beschränke sich auf sichtbare Abbilder, aber nicht, dass es gar nicht existiere. PIETERSMA führt u. a. Zauberpapyri an sowie Apollonius und Lukian von Samosata, siehe DERS., Apocryphon, 221, allerdings sind die Textbeispiele zu einseitig und nicht repräsentativ für das breite Bedeutungsspektrum von εἶδωλον.

(c) *Übersetzung (Frame 7a1–7 ↓) und Erläuterungen*

“... those that are worshiped and those that  
worship (οἱ προσκυνούμενοι) idols (εἰδώ[λοις]) both molten (χωνευτοῖς) and  
graven (γλυπτ[οῖς]) as though they were gods shall come to(?) de-  
struction together with their idols (εἰδῶλοις). For God the king neither  
5 tolerates(?) idols (εἰδῶλα) nor is he pleased with  
those that worship (σεβομ[ένους]) them ...  
and in Hades no one anything(?)...”<sup>161</sup>

Der Abschnitt thematisiert die Sünde der Idolatrie, deren Folge Zerstörung bzw. Verderben, sowohl für die Idole als auch für die Idolanbeter (Zeile 1–7)<sup>162</sup> bedeutet, weil deren Anbetung Gott missfällt. Auch andere Vergehen werden aufgezählt, im Zusammenhang mit Geborgtem, der Zauberei und dem Meineid (Zeile 9–13). Gegen Ende der Textpassage wird der Hades als Ort beschrieben, an dem alle Unterschiede aufgehoben werden (Zeile 25–27), und am Schluss werden noch die Höllenqualen angeschnitten (Zeile 32 und Frag 1,2).<sup>163</sup>

Die beiden Brüder Jannes und Jambres werden mit dem Apiskult und möglicherweise auch mit Serapis in Verbindung gebracht (vgl. I.6.2, 6). Allein wegen der ägyptischen Herkunft der Zauberer machen sie sich *ipso facto* der Idolatrie schuldig. Außerdem gibt es einige ägyptische Traditionen, die Jannes und Jambres als Gottheiten betrachten. Anhand von Papyrus Chester Beatty XVI lässt sich dies aber nicht ablesen.<sup>164</sup>

(d) *Idolatrie in P. Chester Beatty und in der LXX*

Der Beginn von Frame 7 weist einige Parallelen zu Texten der LXX auf, die sich gegen Fremdgötterverehrung bzw. Kultbilderverehrung wenden. Das Verb προσκυνέω (Zeile 1 und 2) gilt als *terminus technicus* der Götterverehrung und wird auch im Kontext des Dekalogs verwendet (Ex 20,5; Dtn 5,9). Auch der Begriff χωνευτός begegnet in der LXX an Schlüsselstellen der Fremdgötterverehrung, in Ex 32,4; 34,17 wird damit z.B. das „Goldene Kalb“ bezeichnet (vgl. auch Lev 19,4; Num 33,52; Dtn 9,16 [Anspielung auf das „Goldene

---

<sup>161</sup> Übersetzung nach PIETERSMA, Apocryphon, 248; auf S. 247 befindet sich der rekonstruierte Text und auf S. 246 das transkribierte Fragment.

<sup>162</sup> Die Zeilenangaben beziehen sich auf den von PIETERSMA rekonstruierten Text, DERS., Apocryphon, 247;

<sup>163</sup> Vgl. PIETERSMA, Apocryphon, 250.

<sup>164</sup> PIETERSMA, Apocryphon, 250.

Kalb“]; 2 Chr 34,3; 2 Esdr 19,18 [Anspielung auf das „Goldene Kalb“]; Dan 11,8) parallel dazu steht oft der auch in Frame 7 angeführte Ausdruck *γλυπτόν* ([alleine in Dtn 5,8 – im Kontext des Zweites Dekaloggebotes]; Dtn 27,15; Ri 17,3, 4; 18,14.18.20; Jes 42,17; 48,5; u. a.).<sup>165</sup>

In diesem Abschnitt scheinen die *εἰδῶλα* allgemein Götterbilder bzw. Kultbilder zu meinen, die entweder als Gussbilder oder als Schnitzbilder in Erscheinung treten. Dafür spricht auch Zeile 3, wo diese als angebliche Götter (*θεοί*) abgewertet werden. Daraufhin wird als Konsequenz der Idolatrie die Zerstörung der Verehrer sowie der *εἰδῶλα* selbst zur Sprache gebracht. Auch vergöttlichte Personen sind allem Anschein nach gemeint. Diese Heimsuchung ruft Weish 14,8–11 (→ VI. i. Das Buch der Weisheit, 1. a.) in Erinnerung (14,11 die Heimsuchung der Götter[bilder] der Völker; vgl. auch Ester LXX 4,17 C19<sup>166</sup>).<sup>167</sup>

Die Bezeichnung Gottes als König ist eindeutig biblisch: *ὁ θε(ε)ὸς ὁ βασιλε{ο}ύς* (Zeile 6), jedoch ist diese konkrete Ausdrucksweise in griechisch-biblischer Literatur nicht belegt (vgl. aber Ps 144,1: *ὁ θεός μου ὁ βασιλεύς*). Gott, der König, toleriert weder die *εἰδῶλα* noch deren Verehrer (Partizipialform von *σέβομαι*, Zeile 5).<sup>168</sup> Besonders interessant ist die Verwendung des Verbs *σέβομαι* (M: “to worship”, “to revere [God]”<sup>169</sup>), das im Gegensatz zu *φοβέω* in der LXX tendenziell in Verbindung mit fremden Nationen/Völkern vorkommt (vgl. dazu Jonas Gottesbekenntnis vor den Seeleuten in Jona 1,9: *Δοῦλος κυρίου ἐγὼ εἶμι καὶ τὸν κύριον θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐγὼ σέβομαι, ὃς ἐποίησεν τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν*).

All die erwähnten bösen Taten, die eine Bestrafung nach sich ziehen, werden im Hades vollstreckt (Zeile 7).<sup>170</sup> Die Fremdgötterverehrung nimmt dabei eine prominente Rolle ein, da sie den ersten Teil des Frame 7 dominiert.<sup>171</sup>

---

<sup>165</sup> Vgl. PIETERSMA, Apocryphon, 250–251.

<sup>166</sup> Zählung nach *Septuaginta Deutsch*.

<sup>167</sup> Vgl. auch PIETERSMA, Apocryphon, 251.

<sup>168</sup> PIETERSMA, Apocryphon, 251.

<sup>169</sup> LEH, 550.

<sup>170</sup> Vgl. PIETERSMA, Apocryphon, 250.

<sup>171</sup> Für weitere Vorkommen von *εἰδῶλον* im Rahmen von Inschriften siehe GRIFFITH, EΙΔΩΛΟΝ, 97, Fn. 11. An dieser Stelle sei noch eine sehr späte Inschrift in OGI 201,8 erwähnt (6. Jh n. Chr.), in der der nubische König Silko seine besiegten Feinde auffordert, Frieden vor seinen „Idolen“ zu schwören (*ἐποίησα εἰρήνην μετ’ αὐτῶν καὶ ὤμοσάν μοι τὰ εἰδῶλα αὐτῶν*). GRIFFITH schließt einen christlichen Einfluss eher aus, weil eine Christianisierung wohl kaum vor dem Ereignis stattgefunden hat, *ebd.*

### iii. HEBRÄISCHE ÄQUIVALENTE

#### 1. Bildliche Repräsentationen

##### עצב

Häufig dient εἶδωλον als griechisches Äquivalent für den hebräischen Ausdruck עצב, der fast ausschließlich in der Pluralform עצבים vorkommt. Das Nomen wird von der Wurzel עצב (I.) „bilden, schaffen“, bzw. „flechten“, gestalten“ hergeleitet. Sekundär besteht möglicherweise auch ein Zusammenhang zu עצב (II.) „betrüben, kränken“; das Lexem kann sowohl „Kränkung“ als auch „anstrengende Arbeit“ bedeuten. Letztere Konnotation könnte auf den handwerklichen Entstehungsprozess eines Götterbildes anspielen und damit die menschliche Komponente hervorstreichen.<sup>172</sup> Der Begriff עצב zählt zur Götterbildterminologie des Alten Testaments (Wortfeld: „Skulptur“, „Plastik“<sup>173</sup>) und dient als zusammenfassende Bezeichnung für die Bilder fremder Gottheiten. Da in alttestamentlichen Texten oftmals nicht zwischen Gottheit und Bild unterschieden wird, können mit עצבים auch die Götter selbst gemeint sein (1 Sam 31,9 // 1 Chr 10,9; Ps 106,38; 2 Chr 24,18).<sup>174</sup>

Die semantische Weite des hebräischen Ausdrucks עצב, der Bilddarstellungen der Fremdgöttheiten bezeichnen kann und zugleich die Fremdgöttheiten selbst repräsentieren kann, stimmt in hohem Maß mit seinem griechischen Äquivalent εἶδωλον überein. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass es relativ häufig als Äquivalent von עצב in der LXX fungiert. Ansonsten wird עצב noch dreimal mit γλυπτόν wiedergegeben, das hauptsächlich das hebräische Wort פסל wiedergibt.

Im Dodekapropheten ist außer in Hab 2,18 (אליל) als hebräisches Äquivalent für εἶδωλον immer עצב belegt. Im Buch Hosea begegnen die עצבים im Kontext des von Jerobeam I. in Bet-El aufgestellten Stierbildes, angeprangert werden die (aus Silber und Gold) hergestellten עצבים / εἶδωλα (Hos 8,4; weitere Belege in 4,17 und in 14,9 allerdings ohne

---

<sup>172</sup> GRAUPNER, Art. עצב, *ThWAT VI*, 302–303; SCHROER, Bilder, 315. WOYKE weist auf den handwerklichen Aspekt der Wurzel עצב hin, siehe WOYKE, Götter, 72–73.

<sup>173</sup> SCHROER, Bilder, 315.

<sup>174</sup> In negativer Art und Weise kommen durch die עצבים zwei wesentliche Aspekte des JHWH-Glaubens zum Ausdruck: der „Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs“ und die „Bildlosigkeit seiner Verehrung“, siehe GRAUPNER, Art. עצב, *ThWAT VI*, 302. WOYKE interpretiert die עצבים unter Einbeziehung der Bedeutung von עצב II, als „Kränkung JHWHs“, DERS., Götter, 73. Jedoch lässt sich diese Verbindung nicht mit Sicherheit belegen.

Materialangaben).<sup>175</sup> In Hos 13,2 wird besonders der handwerkliche Ursprung der עֲצָבִים betont (vgl. dazu auch Ps 115,4<sup>MT</sup>[113,12<sup>LXX</sup>] bzw. Ps 135<sup>MT</sup>[134<sup>LXX</sup>],15). Die anderen Textstellen innerhalb des *Dodekaprophetens* benennen mit den עֲצָבִים Fremdgötterbilder und beziehen sich tendenziell auf die Fremdgötter selbst (vgl. Sach 13,2). Eindeutig bezeichnet עֲצָב / εἰδωλον in 1 Sam/1 Kgt 31,9 und wahrscheinlich auch in Jes 48,5 (עֲצָב im Sg.) fremde Gottheiten (→ IV. i. Jesaja, 5.; V. i. Die Königtümer, 1.).

## פֶּסֶל

Das Nomen פֶּסֶל bezeichnet eine „behauene oder geschnitzte, teilweise mit Metall überzogene Götterskulptur“<sup>176</sup> und lässt sich im alttestamentlichen Kontext auf den Begriff „Kultbild“ eingrenzen. Die Vorkommen des Nomens פֶּסֶל bezeugen allesamt eine Verwendung innerhalb der Bildterminologie (außer möglicherweise Ri 3,19.26<sup>177</sup>). DOHMEN ordnet die Belege fünf unterschiedlichen Bereichen zu, deren gemeinsamer Nenner die Beziehung zu Bilddarstellungen ist: 1. Erzählungen, 2. Kultreformtexte, 3. Texte mit polemischer Kritik, 4. Texte in Auseinandersetzung mit nichtisraelitischen Göttern und Kultpraktiken, 5. Texte, die in Verbindung mit dem Kultbilderverbot stehen.<sup>178</sup>

Das Nomen begegnet jedoch ausschließlich im religiösen Kontext, eine profane Verwendung wie bei צֶלֶם lässt sich nicht feststellen.<sup>179</sup>

Während im Singular das Nomen häufig mit „Verben der Herstellung“ vorkommt, lässt sich dieser Zusammenhang im Plural פְּסִילִים nicht beobachten. Der Plural hat stets eine abwertende Bedeutung und bezieht sich immer auf Götterbilder anderer Religionen, deswegen kann die pluralische Verwendung durchaus auf „Fremdgötterbilder“ eingrenzt werden.<sup>180</sup>

---

<sup>175</sup> Vgl. auch zu Hosea und den Stierbilderkult GRAUPNER, Art. עֲצָב, *ThWAT VI*, 303. Hosea stellt den als Götter(bilder) qualifizierten ‘Kälbern’ JHWH als lebendigen Gott gegenüber, siehe *ibd.*, 305.

<sup>176</sup> In anderen semitischen Sprachen lässt sich das semantische Feld der Wurzel פֶּסֶל auf die Holz- und Steinbearbeitung eingrenzen. In 1 Kön 5,32 ist eine neutrale Verwendungsweise bezeugt, mit der Verbform פֶּסֶל (in der LXX mit dem Verb ἐτοιμάζω: “to prepare” [siehe LEH, 246] oder mit der Verbform λαξέω: “to hew [in stone]” [siehe LEH, 367] wiedergeben) wird nämlich das „Zurechthauen, Behauen“ der Quadersteine für den Tempel ausgedrückt, vgl. DOHMEN, Art. פֶּסֶל, *ThWAT VI*, 692–693; DERS., Bilderverbot, 48–49, 56.

<sup>177</sup> DOHMEN, Art. פֶּסֶל, *ThWAT VI*, 692.

<sup>178</sup> Siehe DOHMEN, Art. פֶּסֶל, *ThWAT VI*, 692.

<sup>179</sup> Siehe WILDBERGER, Art. צֶלֶם, *THAT II*, 557–558.

<sup>180</sup> Siehe dazu HOSSFELD, Dekalog, 273.

Die LXX gibt לִבְּנֵי am häufigsten mit γλυπτόν<sup>181</sup> „geschnitzt, gemeißelt“ (ca. 40mal) wieder, εἰδῶλον kommt als griechisches Äquivalent nur insgesamt vier- bis fünfmal (→ II. ii. Der Dekalog, 1.) vor. Die Verwendung von εἰδῶλον anstatt der wörtlichen Wiedergabe mit γλυπτόν im Kontext des dekalogischen Bilderverbots (Ex 20,4) spricht für eine bewusste Abweichung der LXX mit dem Ziel zu einer stärkeren Verallgemeinerung. Der Begriff γλυπτόν kann im Unterschied zu εἰδῶλον auf bestimmte Materialformen eingegrenzt werden. Außerdem ist ein wesentliches Charakteristikum des Ausdrucks εἰδῶλον, andere Gottheiten zu repräsentieren. Dadurch besteht ein stärkerer Zusammenhang zwischen erstem und zweitem Gebot (→ II. ii. Der Dekalog).<sup>182</sup>

Das Bemühen um eine allgemeine Ausrichtung ist für den Dekalog als einen wesentlichen Zentraltext des Pentateuchs durchaus plausibel und nachvollziehbar. Der hebräische Ausdruck לִבְּנֵי ist im Unterschied zu seinem griechischen Äquivalent εἰδῶλον als engerer Kultbildbegriff zu betrachten.<sup>183</sup> Dagegen beinhaltet εἰδῶλον ein weites Bedeutungsspektrum, weil es alle Arten von Götterdarstellungen einschließt. Der Begriff εἰδῶλον trägt auch zu einer verstärkten Bündelung bei (vgl. die Parallelstellen Jes 30,22 → IV. i. Jesaja; 2 Chr 34,7; 2 Chr 33,22 → V. i. Die Königtümer, 4. f.), er vereint außerdem vielseitige Aspekte der Fremdottheiten mitsamt ihren Bilddarstellungen. Schließlich bringt εἰδῶλον das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen JHWH und den anderen Gottheiten, nämlich ihre Sichtbarkeit, zum Ausdruck.<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> LEH, 121: “carved, graven” Lev 26,1; “graven image” Ex 34,13. MSL<sup>3</sup>, 133: “subst. n. of carved images for pagan worship”.

<sup>182</sup> DOHMEN beschreibt die Verwendung von לִבְּנֵי im Kontext des Dekalogs folgendermaßen: „Daß eine auf Allgemeingültigkeit zielende Formulierung, wie sie für den Dekaloggrundtext anzunehmen ist, die Begrifflichkeit auf *pesel* hin engführt...“, siehe DERS., Art. לִבְּנֵי, *ThWAT VI*, 694; Vgl. WOYKE, Götter, 79;

<sup>183</sup> DOHMEN spricht sich zwar für die allgemeine Bezeichnung „Kultbild“ aus, allerdings ist es verwunderlich, warum der Begriff in der LXX hauptsächlich mit γλυπτόν übersetzt wird, das überwiegend ein aus Stein oder Holz hergestelltes Kultbild meint (siehe DOHMEN, Art. לִבְּנֵי, *ThWAT VI*, 692, 693; aber auch 694, wo DOHMEN auch auf die Engführung des hebräischen Dekalogtextes durch die Verwendung des Begriffes לִבְּנֵי hinweist); zur Bedeutung „Kultbild“, siehe auch DOHMEN, Exodus 19–40, 106–107;

<sup>184</sup> WOYKE interpretiert εἰδῶλον als einen zusammenfassenden Oberbegriff mit deskriptivem Charakter, DERS. 79–80; TATUM begründet die Verwendung des Ausdrucks εἰδῶλον, indem ein beschreibendes durch ein abwertendes Wort ersetzt wurde. Auch er plädiert für eine Tendenz in Richtung Verallgemeinerung – Israels Gott hat zwar viele Rivalen, Baal, Astarte, Zeus, Osiris etc. aber sie haben einen Namen εἰδῶλον. Dies betrachtet er als Bündelung der „Scheingötter“, siehe TATUM, LXX Version, 186 (zur Kritik von Tatums Schlussfolgerungen → II. ii. Der Dekalog);

## צלם

Der Begriff צלם leitet sich von einer im Hebräischen nicht belegten Wurzel צלם ab, wobei besonders das Arabische *ṣalama* „abhauen“, „behauen“, „schneiden“, „schneiden“ im Hinblick auf die Bedeutung aufschlussreich ist.<sup>185</sup> Bei צלם „Statue“, „Rundplastik“<sup>186</sup> handelt es sich um einen weiten „Bildbegriff“, der jede Art von Darstellung umfasst: „ein apotropäisches Bild, ein Relief, eine Zeichnung, eine Königsstatue<sup>187</sup>, eine Votivstatue bzw. -stele, bis hin zu einem Kultbild“.<sup>188</sup>

Berücksichtigt man für das Verständnis von צלם das akkadische *ṣalmu*, das primär als religiöser Terminus und weniger als künstlerischer Begriff zu betrachten ist, wäre dies eine mögliche Erklärung für die unterschiedlichen Kontexte, in denen צלם im Alten Testament vorkommt.<sup>189</sup> Für einige Textstellen gilt, dass „weniger das Moment der genauen Reproduktion einer dargestellten Wirklichkeit als vielmehr die machtvolle Repräsentation des Dargestellten im Vordergrund steht.“<sup>190</sup> Als entsprechende Wiedergabe wäre eine „repräsentative Darstellung“ oder ein „Repräsentationsbild“ zu nennen.<sup>191</sup>

Der Ausdruck צלם bezeichnet etwas, das das Dargestellte machtvoll repräsentiert, das Moment des Abbildens steht dagegen weniger stark im Fokus.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen dahingehend die drei Belege in 1 Sam 6,5 (zweimal).11 (Kontext: Ladeerzählung): die Philister fertigen darin „Bilder“ (צלם) von „Beulen“ und „Springmäusen“ an und schicken diese JHWH, um ihr Land von der Plage echter „Beulen“ und „Springmäusen“ zu befreien.<sup>192</sup> An dieser Textstelle repräsentieren die Bilder das, was sie abbilden, sie erhalten damit eine eigene Wirkmächtigkeit.

Vermutlich verbirgt sich hinter den Stellen, an denen der Begriff „Götter(bilder)“ meint, ein ähnliches Verständnis. Dies wäre eine mögliche Begründung für die vehemente Ablehnung, die diese Gegenstände in alttestamentlichen Texten erfahren. Zumindest scheinen sie keine

---

<sup>185</sup> Siehe STENDEBACH, Art. צלם, *ThWAT VI*, 1048.

<sup>186</sup> Zur Begriffsbedeutung siehe auch SCHROER, *Bilder*, 322–324.

<sup>187</sup> Vgl. dazu Dan 2–3 und die Königsstatue von Tell Fekherye. In der akkadischen Inschrift wird diese *ṣalmu* genannt. Siehe BERLEJUNG, 308, Fn. 1469 mit ausführlicheren Informationen.

<sup>188</sup> Siehe STENDEBACH, Art. צלם, *ThWAT VI*, 1049.

<sup>189</sup> Mit BERLEJUNG, *Theologie*, 62–63, bezogen auf das akkadische *ṣalmu*; Vgl. GARR, *Image*, 137.

<sup>190</sup> SCHROER, *Israel*, 324.

<sup>191</sup> JANOWSKI, *Statue*, 147 mit Verweis auf WILDBERGER. Art. צלם, *THAT II*, 558. SCHROER, *Bilder*, 324. Siehe auch JANOWSKI, *Statue*, 152–153 (צלם im Vergleich zu דמוות in Gen 1).

<sup>192</sup> Darin spiegelt sich ein magisches Bildverständnis, das die Mäuse als Apotropaia beschreibt. BERLEJUNG, *Theologie*, 308–309. Vgl. SCHROER, *Bilder*, 115–117. BERNHARDT, *Gott*, 65–66.

harmlosen Kultobjekte zu bezeichnen, wie man es bei den prophetischen Spotttexten vermuten könnte.

Die erste dieser Stellen ist Num 33,52, an der צלם in der negativen Bedeutung „Götterbild“ begegnet (vgl. auch 2 Kön 11,18: die Bilddarstellungen des Gottes Baal // 2 Chr 23,17: Zerstörung des Baal-Tempels mitsamt „seinen Bildern“; Ez 7,20: Vorwurf der Herstellung von „Gräuelbildern ihrer Scheusale“; Am 5,26: Bilder der babylonischen Astralgötter *Kewan* und *Sakkut*<sup>193</sup>). In Ez 23,14 handelt es sich bei צלם um ein zweidimensionales Bild – eine Wandzeichnung, genauer gesagt Abbildungen von chaldäischen Männern. Die Darstellungen beziehen sich aber nicht auf fremde Gottheiten.

Der Begriff wird auch an Textstellen mit hoher theologischer Relevanz verwendet, und zwar am Beginn der Genesis (Gen 1,26–27; 5,3; 9,6). Das komplexe צלם bringt die Gottebenbildlichkeit des Menschen zum Ausdruck. Der Mensch ist „Bild/Statue Gottes“ (צלם אלהים), der ihn auf Erden repräsentiert. Im Fokus steht eine besondere Verbundenheit des Menschen zu Gott.<sup>194</sup> In Gen 1 steht צלם parallel zu dem Begriff דמות „Gestalt“, „Ähnlichkeit“, beide Termini ergänzen sich und geben eine Bildrelation mittels zwei Bildbegriffen in Gen 1,26 wieder.<sup>195</sup>

Außergewöhnlich sind die Vorkommen von צלם in Ps 39,7 und 73,20. An beiden Textstellen bezeichnet der Begriff etwas Flüchtliges bzw. Vergängliches: in Ps 39,7 steht der Begriff parallel zu הבל und meint ein „Traumbild“. In Ps 73,20 kommt צלם neben חלום „Traum“ vor und bezieht sich wahrscheinlich auf ein „Götterbild“, „Idol“.<sup>196</sup>

Das Wortfeld von צלם umfasst דמות (siehe oben), סמל „Bild“ (z.B. in Dtn 4,16), פסל „Kultbild“ (Ex 20,4; Dtn 5,8), האר „Form“, „Gestalt“ (z.B. 1 Sam 28,14), תבנית „Bauart“,

---

<sup>193</sup> Verspottung der Namen durch die Vokalwiedergabe von שקין, siehe STENDEBACH, Art. צלם, *ThWAT VI*, 1051 mit weiteren Literaturangaben.

<sup>194</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Mensch*, 115.

<sup>195</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Mensch*, 81. Vgl. *LXX Gen 1,26*, beide Bildbegriffe sind durch ein „und“ verbunden. Dies kann auch als Trennung aufgefasst werden.

<sup>196</sup> In Ps 39,7 wird צלם auch mit „Schattenbild“ wiedergegeben. Diese Wiedergabe scheint sich auf die Wortableitung צל „Schatten“ zu beziehen, die sich aber nach STENDEBACH nicht halten lässt, DERS., Art. צלם, *ThWAT VI*, 1048. Vgl. *LXX.D* und E. BONS *LXX.D-EK*, II, 1703: צלם bzw. seine griechische Entsprechung εἰκὼν meint „ein (materielles) Abbild, in weiterem Sinne eine geistige Vorstellung.“ Vgl. auch die unterschiedliche Interpretation von צלם bei GARR, *Image*, 132–137.

„Modell“, „Bild“ (Ex 25,9.40; Dtn 4,16–18) sowie תמונה „Gestalt“, „Erscheinung“, „Figur“ (Ex 20,4; Dtn 5,8; Dtn 4,12.15).<sup>197</sup>

Der aramäische Begriff צלם begegnet oft im Buch Daniel, in Dan 2,31.32.34.35 bezeichnet es die Kolossalstatue in der Vision des Nebukadnezars. In Daniel 3 beschreibt der Ausdruck das „Götterbild“ Nebukadnezars (z.B. in Dan 3,1–3; V.7.10).

In der LXX wird צלם hauptsächlich mit εἰκών übersetzt. In Num 33,52 und 2 Chr 23,17 ist das Äquivalent allerdings εἰδωλον (// zu 2 Kön/4 Kgt 11,18: εἰκών) und in 1 Sam 6,5 wird der Ausdruck mit ὁμοίωμα übersetzt (in der LXX fehlen die „Abbilder der Beulen“, auch 1 Kgt 6,4 weicht vom hebräischen Text ab<sup>198</sup>). Der Beleg in 1 Sam 6,11 hat in der LXX keine Entsprechung, außerdem ist der Vers von textkritischer Uneinheitlichkeit gekennzeichnet.

In Am 5,26 wird צלם mit τύπος<sup>199</sup> „Statue“ wiedergegeben.

In Qumran ist צלם in der Bedeutung „Götterbild“ in CD 7,15.17 (vgl. Am 5,26) belegt.

Im Unterschied zu anderen Bildbegriffen, die eindeutig als negativ zu bewerten sind (vgl. dazu פסל „fremdes Kultbild“), handelt es sich bei צלם grundsätzlich um einen neutralen „Bildbegriff“, der je nach Kontext in zwei diametral entgegengesetzte Richtungen gedeutet werden kann, positiv als „Bild“ Gottes oder negativ als „Bilder“ von fremden Gottheiten, die als Idole abgewertet werden. Der Repräsentationsgedanke bei צלם spielt eine wichtige Rolle, wobei die Unterschiede zwischen alttestamentlichem Verständnis und der altorientalischen Umwelt beachtet werden müssen. Auch wenn der Mensch als „Bild Gottes“ JHWH repräsentiert, besteht immer ein Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Im Gegensatz dazu kommt es zu einer Verschmelzung zwischen ao. Kultstatuen und den jeweiligen Gottheiten, die sich in ihren Bilddarstellungen irdisch manifestieren können.

## תרפים

Bei dem Begriff תרפים scheint es sich um materielle Objekte zu handeln, menschenähnliche Statuetten.<sup>200</sup> Außerdem lässt sich an manchen Textstellen eine Verbindung zur Nekromantie/Divination beobachten. Am eindeutigsten in Sach 10,2: התרפים דברו־און / oí

---

<sup>197</sup> Vgl. STENDEBACH, Art. צלם, *ThWAT VI*, 1049.

<sup>198</sup> Vgl. dazu S. KREUZER, M. MEISER, *LXX.D-EK*, I, 758.

<sup>199</sup> *MSL*<sup>3</sup>, 690: “pattern or model to be followed”; “carved figure resembling its original” als vorgeschlagene Übersetzung für Am 5,26.

<sup>200</sup> Vgl. VAN DER TOORN, LEWIS, Art. תרפים, *ThWAT VIII*, 770; VAN DER TOORN, *Nature*, 205–206.

ἀποφθεγγόμενοι ἐλάλησαν κόπους (vgl. auch Ez 21,21[26]<sup>201</sup> : Orakelbefragung Nebukadnezars: שאל בתרפים / ἐπερωτήσαι ἐν τοῖς γλυπτοῖς; 1 Sam/1 Kgt 15,23; in 2 Kön/4 Kgt 23,24 [// zu εἶδωλα, hebr. Äquivalent [גלילי] gemeinsam mit אוב / θελητής und ידעני / γνωριστής). Auch die Wurzel ססק (Verbform: „wahrsagen“; Nomen: „Wahrsagung“, „Erkundung der Zukunft“<sup>202</sup>) ist an den angeführten Textstellen (Sach 10,2; Ez 21,26; 1 Sam 15,23) häufig belegt. In Ri 17,5; 18,14.17.18.20. sowie in Hos 3,4 kommt תרפים gemeinsam mit אפוד vor.<sup>203</sup> Auch in Genesis 31 gibt es Anzeichen für einen Zusammenhang zwischen den תרפים und divinatorischen Praktiken (→ II. i. Genesis 31).

VAN DER TOORN differenziert zwischen Götterbildern und *Teraphim*.<sup>204</sup> Besonders im Hinblick auf *LXX* Genesis 31 ist diese Unterscheidung interessant, weil der hebräische Ausdruck in der griechischen Übersetzung mit εἶδωλον wiedergegeben wird. In der Diskussion über die Begriffsbedeutung kristallisieren sich zwei Positionen heraus. Die erste These geht davon aus, dass תרפים Schutzgötter bzw. Schutzgeister meint.<sup>205</sup> HOFFNER stellt einen Zusammenhang zwischen תרפים und dem luwisch/hethitischen *tarpi-* her.<sup>206</sup>

Nach der zweiten vertretenen These bezeichne der Begriff תרפים „Ahnen-Figurinen“.<sup>207</sup>

Wesentlich ist bei dieser Argumentation die Verortung der תרפים in den häuslichen Kontext, dadurch kann eine Verbindung zu den Erbschaftsverträgen von Nuzi und Emar hergestellt

<sup>201</sup> Verszählung nach GÖ; In Klammer RA und MT;

<sup>202</sup> HALAT, 1041–1042.

<sup>203</sup> In Ri 17–18 wird nur auf die Herstellung der Kultgeräte verwiesen, ohne Hinweis auf ihren mantischen Gebrauch. Diese Funktion ist aber für beide Begriffe an Parallelstellen belegt (*Teraphim*: 1 Sam 15,23; 2 Kön 23,24; Ez 21,26; Sach 10,2; *Ephod*: 1 Sam 23,9–12; 30,7–8). RUDNIG-ZELT interpretiert ihre Aufzählung neben לַפְסֵל/גְּלֻפְטוֹן (וּמִסְכָּה / וְכַיִן חֹנֵטוֹן) als Anspielung auf das zweite Dekalogsgebot und identifiziert sie als Gottes- oder Götterbilder, DIES., Propheten, 384–385. Außerdem argumentiert RUDNIG-ZELT überzeugend für die ursprüngliche Bezeichnung des *Ephod* als Teil der Priesterkleidung. Sie spricht sich daher gegen die Interpretation des Begriffes als Orakelgerät oder Schrein in 1 Samuel aus (gegen VAN DER TOORN, *Nature*, 212–213), RUDNIG-ZELT, *Propheten*, 385–387.

<sup>204</sup> VAN DER TOORN, *Israelite Figurines*, 55: “Besides divine images, the teraphim are the only kind of figurines explicitly mentioned in the Bible.”

<sup>205</sup> HOFFNER, *Linguistic Origins*, 230–238, bes. 235–237.

<sup>206</sup> HOFFNER, *Hittite Tarpiš*, 68: “The name *terāphim* is then, I suggest, a cultic term brought into Syria and Palestine by migrant cultic personnel formerly resident in Anatolia. It was adopted by the south Canaanites at the end of the Armana Age (thirteenth century) and preserved for us only (to date) in the pages of the OT as a designation for a type of idol or mantic device.”

<sup>207</sup> VAN DER TOORN, *Nature*, 204; VAN DER TOORN, LEWIS Art. תרפים, *ThWAT VIII*, 772. Die Theorie geht auf Friedrich Schwally zurück: F. SCHWALLY, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des Alten Israel und des Judentums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Giessen: J. Ricker, 1892, 35–38; Siehe auch H. ROUILLARD, J. TROPPEL, *TRPYM, rituels de guérison et culte des ancêtres d’après 1 Samuel XIX 11-17 et les textes parallèles d’Assur et de Nuzi*, VT 37 (1987), 340–361, bes. 360–361.

werden. Teil des Erbes waren die *ilānu* (DINGER.MEŠ), die üblicherweise mit „Götter“ übersetzt werden, VAN DER TOORN identifiziert damit die “dead ancestors” und sieht darin eine Parallele zu den hebräischen תרפים.<sup>208</sup>

Obwohl VAN DER TOORN'S Position einflussreich und dominant ist, scheint sie für eine allgemeine Erklärung von תרפים nicht geeignet zu sein.<sup>209</sup>

Die Problematik der Begriffsbedeutung spiegelt sich möglicherweise auch in der häufigen Transliteration von תרפים mit *θεραφίν*, *θαραφείν*, *θεραπείν* oder *θεραφείμ* in die griechische Sprache. In der LXX wird der Ausdruck an einigen Stellen ins Griechische übertragen (vgl. Ri 17,5; 18,14.17<sup>A</sup>.18.20; 1 Kgt 15,23; 4 Kgt 23,24; 2 Chr 35,19). Besonders hervorzuheben ist das Äquivalent aus 1 Kgt 19,13.16 *κενοτάφια*<sup>210</sup>, das einige Fragen aufwirft. Neben der

---

<sup>208</sup> VAN DER TOORN parallelisiert 2 Kön 23,24 mit Dtn 18,11, weil beide Textstellen durch das gemeinsame Wortfeld der *Divination* verbunden sind. Diese Verknüpfung dient dazu, um seine Theorie zu stützen, DERS., *Nature*, 215. Allerdings unterscheiden sich die beiden Stellen im Vokabular und in der Reihenfolge. VAN DER TOORN sieht eine Verbindung zwischen תרפים (3. Begriff von 5 in 2 Kön 23) und נחיים (letzter Begriff in Dtn 18,11); siehe auch die Kritik bei FLYNN, *Teraphim*, 696–697, Fn. 12. Außerdem plädiert VAN DER TOORN dafür, in Gen 31,30 den Begriff אלהים (Bezugnahme auf V.19: תרפים) nicht auf „Götter“ zu beschränken, sondern auf „menschliche Geister“ auszuweiten. VAN DER TOORN versucht sein Argument durch den Verweis auf 1 Sam 28,13 und Jes 8,19 zu stützen, da an diesen Textstellen eine abweichende Bedeutung von אלהים vorliegen könnte (→ II. i. Genesis 31), siehe DERS., *Nature*, 211. Dagegen spricht jedoch, dass weder in 1 Samuel 28, noch in Jesaja 8 eine Verbindung zu תרפים besteht. Zur Interpretation der תרפים als Hausgötter siehe A. E. DRAFFKORN, *ILĀNI/ELOHIM*, JBL 76 (1957), 216–224.

<sup>209</sup> FLYNN setzt sich in einer kritisch-würdigenden Studie mit VAN DER TOORN'S Interpretation auseinander. Basis von VAN DER TOORN'S Argumentation ist die in Emar und Nuzi belegte Bezeichnung der *Götter* und *Toten* als *Hendiadyoin*, das er auf die תרפים überträgt. FLYNN zeigt, dass aus linguistischen Gründen, das von VAN DER TOORN angenommene nominale *Hendiadyoin* unwahrscheinlich ist (FLYNN, *Teraphim*, 698–699). Auch die Textsorte *Liste* (z.B. in JEN 5,478) spricht gegen das Konzept, da es schwer erklärbar ist, warum Götter und Tote als *Hendiadyoin* konzipiert sind und andere Elemente der Aufzählung nicht (siehe dazu FLYNN, *Teraphim*, 700 mit Verweis auf PITARD, *Care*, 129). Die Vergöttlichung der Toten in Nuzi und Emar scheint ebenfalls unwahrscheinlich (FLYNN, *Teraphim*, 701); PITARD räumt ein, dass die Verpflichtung zur Pflege der Toten zumindest Ähnlichkeiten mit der Kultbeziehung zu den Familiengöttern aufweist siehe DERS., *Care*, 140; Der dritte Kritikpunkt bezieht sich auf den familiären Kontext der *ilānu* aus Nuzi und Emar, dieser lässt sich nur in Gen 31 und 1 Sam 19 beobachten. Das häusliche Umfeld kann allerdings nur in der letztgenannten Perikope eindeutig festgestellt werden, weil es sich bei dem Aufbewahrungsort der תרפים in Gen 31 höchstwahrscheinlich um ein Zelt handelt. Auch in 1 Samuel 19 erfahren wir nicht genau, wo sich der תרפים befindet (gegen die Auffassung von VAN DER TOORN, der die/den תרפים im חדר lokalisiert, DERS., *Nature*, 209). Die anderen Vorkommen von תרפים stehen in einem anderen Kontext, vgl. FLYNN, *Teraphim*, 701.

<sup>210</sup> LEH, 337: “coffin shaped like a human being”, “household god, image?”; MURAOKA sieht die Übersetzung möglicherweise darin begründet, David als Buchhelden nicht mit außerisraelitischen Praktiken in Verbindung zu bringen. Außerdem stellt er in den Raum, dass der Übersetzer die Genesiserzählung kannte, in der das hebräische Nomen zuerst vorkommt und mit *εἰδωλον* wiedergegeben wurde, MURAOKA, *Discussions*, 226–227. Die Übersetzung in 1 Königtümer 19 betrachtet MURAOKA als Kompromiss, um David nicht in Zusammenhang mit dem Ausdruck *εἰδωλον* zu bringen, vgl. dazu MSL<sup>3</sup>, 395. LSJ, 938 “empty tomb”, “cenotaph”; “image”; Die Übersetzung “image” lehnt MURAOKA ab: “LSJ’s *image* said to be applicable to our two cases alone must be rejected as a case of too readily imposing a Hebrew meaning on a Greek word”, MURAOKA, *Discussions*, 227;

Übersetzung mit εἶδωλον in Genesis 31 wird das hebräische Nomen auch mit γλυπτόν in Ez 21,21[26]<sup>211</sup> und in Hos 3,4 mit δῆλος<sup>212</sup> übersetzt.

## גלולים

Die Herkunft des Begriffes גלולים ist unsicher. Erschwerend für die Etymologie ist auch, dass der Ausdruck außerhalb der jüdisch-christlichen Literatur nicht belegt ist.<sup>213</sup> Es gibt zwei unterschiedliche Ableitungsmöglichkeiten, die die Fülle der verschiedenen Möglichkeiten und Vorschläge dominieren. BAUDISSIN führt eine Übersicht der unterschiedlichen Positionen an, entscheidet sich aber für die Verbindung zu der Wurzel גלל „wälzen“, „rollen“. Er leitet aus der ursprünglichen Bezeichnung „heilige Steine“ bzw. „Gottesstein“, „Stelen“ die Bedeutung „Götterbilder“ ab.<sup>214</sup> Bei dieser Variante erhält der deskriptive Charakter einen gewissen Raum. Die zweite Deutungsmöglichkeit bezieht sich auf einen künstlich gebildeten Spottnamen: „Kothaufen“, oder „Mistding“ (vgl. die Begriffe אליל und שקץ) aus dem Bereich der *Kakophonie*, auf der Grundlage von גל (גלל II) „Mist“, „Kot“.<sup>215</sup> Diese zweite Variante enthält eine eindeutig pejorative Konnotation.

Die (Abstrakt-?) Pluralbildung ist vorzugsweise bei Ezechiel belegt und könnte möglicherweise eine Wortschöpfung Ezechiels sein. Im Pentateuch begegnet גלולים zuallererst im Heiligkeitgesetz, nämlich in Lev 26,30 und auch in Dtn 29,16. Einige Vorkommen sind auch in den Königsbüchern belegt, und in Jer 50,2 befindet sich ebenso ein Beleg.<sup>216</sup>

An einigen Textstellen fungiert εἶδωλον als Wiedergabe für das hebräische גלולים in der LXX. Neben dem Buch Ezechiel dient es auch als Äquivalent von גלולים in Lev 26,30; in Dtn 29,16<sup>MT</sup>[17<sup>LXX</sup>: GÖ], in vier von sechs Belegen im 2. Buch der Könige / 4. Buch der Königtümer (17,12; 21.11.21; 23,24;). Die meisten Belege von εἶδωλον befinden sich aber im Buch Ezechiel (6,4.6.13; 8,10; 18,12; 23,39; 33,25[A]; 36,18.[A] 25; 37,23; 44,12). Trotzdem kann εἶδωλον nicht als Standardäquivalent von גלולים betrachtet werden, da es nur ungefähr

---

<sup>211</sup> Verzählung nach GÖ; in Klammern RA und MT;

<sup>212</sup> LEH, 134: οἱ δῆλοι “manifestations, symbols of revelation”;

<sup>213</sup> PREUSS, Art. גלולים, *ThWAT II*, 1.

<sup>214</sup> W. W. GRAF BAUDISSIN, Die alttestamentliche Bezeichnung der Götzen mit gillūlīm, ZDMG 58 (1904), 395–425, 415, siehe auch 416–418.

<sup>215</sup> PREUSS, Art. גלולים, *ThWAT II*, 2;

<sup>216</sup> Vgl. die Belege von גלולים in Qumrantexten: 1 QS 2,11.17; 4,5; 1 QH 12(4),15.19; CD 20,9. Vgl. PREUSS, Art. גלולים, *ThWAT II*, 5.

zehnmal von den ca. 30 Vorkommen bei Ezechiel als griechisches Äquivalent für גלולים dient.<sup>217</sup>

Der hebräische Begriff wird auch noch mit ἐπιτηδεύματα oder ἐνθυμήματα übersetzt. Letzteres kommt relativ häufig als Äquivalent von גלולים im Buch Ezechiel vor (ca. 16mal), mit der Bedeutung „Gedanken“ oder „mentale Bilder“. Es bezeichnet „desires, that which one desires“, aber keine Götter(bilder) und ist außerhalb von Ezechiel nur sehr selten in der LXX belegt.<sup>218</sup> Einmal wird גלולים mit διανοήματα „Gedanken“ (LXX.D; LEH, 142: “thought”, “deed”) übersetzt, nämlich in Ez 14,4. Außerdem werden die גלולים zweimal mit βδελύγματα „Gräueln“ (LXX.D; LEH, 105: “abomination”) übersetzt.

## 2. Götterbezeichnungen

### אלהים

Bei אלהים handelt es sich im Unterschied zu אל ursprünglich nur um eine Gottesbezeichnung und nicht um einen Gottesnamen. Die Pluralform אלהים kommt insgesamt 2570 mal vor, mit pluraler („Götter“) oder singularer Bedeutung („ein Gott“, „Gott“).<sup>219</sup> Bisher gibt es keine hinreichende Erklärung, weswegen der Gott Israels mit einer Pluralkonstruktion bezeichnet wird. Möglicherweise hat der Plural ursprünglich statt einer Mehrheit eine Steigerung ausgedrückt, mit אלהים wäre der „große“, „höchste“ und damit der „einzige“ Gott, „d.h. Gott überhaupt“ gemeint.<sup>220</sup> Jedoch entwickelt sich der Ausdruck im Laufe der Geschichte zu einem Eigennamen.<sup>221</sup> Der Begriff bezeichnet nicht nur „Gott“, sondern auch „(die) (fremden) Götter“. Die Bedeutung von אלהים umfasst eine große Bandbreite, die sich von „Gott“, „Schutzgottheiten“ (Hausgottheiten, die die Familie schützen Ex 21,6; Gen 31,30; Ri 18,24), „Totengeistern“ (1 Sam 28,13; vgl. dazu auch Jes 8,19;) bis hin zu einem „göttlichen Wesen“

---

<sup>217</sup> Im Buch Ezechiel fungiert εἶδωλον einmal (Ez 36,17) als Äquivalent für עלילה „Tat“, „Handlung“ (→ IV. iii. Ezechiel)

<sup>218</sup> LUST, Idols?, 319.

<sup>219</sup> RINGGREN, Art. אלהים, *ThWAT I*, 291–292

<sup>220</sup> RINGGREN, Art. אלהים, *ThWAT I*, 292;

<sup>221</sup> RINGGREN, Art. אלהים, *ThWAT I*, 304–305; „Einerseits liegt im Gebrauch von אלהים als Ersatz des Gottesnamens eine Abstraktion: Der konkret persönliche, antropomorph aufgefaßte JHWH wird mit der Gottheit schlechthin gleichgesetzt, was eine abstraktere Gottesauffassung nahelegt. Andererseits liegt diese Identifikation in einer Linie mit der monotheistischen Auffassung: Nur wenn es nur einen Gott gibt und geben kann, wird es völlig sinnvoll, den eigenen Gott als Gott schlechthin (אלהים) zu bezeichnen.“ (*ibd.*, 205)

(Ps 8,6: griechische Übersetzung mit ἄγγελος<sup>222</sup>) erstrecken kann und sogar im übertragenen Sinne den Superlativ zum Ausdruck bringen.<sup>223</sup>

Die אלהים bezeichnen oft fremde Gottheiten und werden deswegen auch in Verbindung mit Gottesbildern gebracht, die im Gegensatz zu Israel eine wesentliche Rolle in der Götterverehrung der anderen Völker einnehmen (Ex 20,23: Verbot der Herstellung von „silbernen und goldenen Göttern“; das goldene Kalb wird als „Gott aus Gold“ bezeichnet: Ex 32,31 אלהי זהב; vgl. Lev 19,4; Dtn 4,28; Jes 42,17).

Dadurch ergeben sich Überschneidungen mit εἰδωλον, das als Bezeichnung für Kultbilder dient, in denen sich die Gottheiten manifestieren können und als „Götterbilder“ bzw. „Bild-Götter“ die sichtbare Komponente der Fremdgottheiten zum Ausdruck bringen. Die Identifizierung von εἰδωλον mit Fremdgottheiten wird durch das hebräische Äquivalent אלהים noch verstärkt (→ V. i. Die Königtümer, 3.). Im Buch Daniel dient εἰδωλον als Wiedergabe für das aramäische אלה (→ V. iii. Die Verwendung von EΙΔΩΛΟΝ im Buch Daniel).

Bei der Übersetzung von אלהים mit εἰδωλον handelt es sich um eine theologisch motivierte Übersetzung, die den Fokus auf die sichtbare Seite der vermeintlichen Gottheiten legt (→ II. v. Numeri 25). Diese Wiedergabe der LXX kann auch als Abwertung und Reduktion der Fremdgottheiten auf ihre Bilddarstellungen interpretiert werden.<sup>224</sup>

## אליל

Grundlegend für den hebräischen Begriff אליל ist seine abwertende Komponente. Es gibt mehrere Ableitungsmöglichkeiten:

(a) Eine plausible Variante wäre eine Diminutiv-Form von אל und אלהים in der Bedeutung von „Gottchen“ oder „Göttlein“. An einigen Stellen lässt sich ein abwertendes Wortspiel mit אל „der Starke“ oder אלהים beobachten (vgl. Ps 97,7<sup>MT</sup>). Bei diesem Gegensatz könnte auch das Adjektiv אליל „schwach, unbedeutend, nichtig“ mit einfließen.<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> Vgl. RINGGREN, Art. אלהים, *ThWAT I*, 302;

<sup>223</sup> SCHMIDT, Art. אלהים, *THAT I*, 155–156.

<sup>224</sup> In der Chronik fungiert εἰδωλον auch als Wiedergabe für die Gottesbezeichnung בעלים (2 Chr 17,3; 2 Chr 28,2 → V. ii. Theologische Akzentuierungen in der LXX Chronik, 2.).

<sup>225</sup> PREUSS, Art. אליל, *ThWAT I*, 306.

(b) Eine künstliche Bildung aus der Negation אַל in Assonanz an אלהים oder אלים mit der Übersetzung „Nichtse“, „nichtige Götter“ stellt eine weitere Herleitungsmöglichkeit dar.<sup>226</sup> Die bis heute vorherrschende Bezeichnung der Fremdgötter als „Götzen“ stammt von Martin Luther, der diesen Begriff als Übersetzung von אֱלִיל wählt und ihm dadurch eine neue Prägung gibt.

(c) Im Blick auf verwandte Begriffe aus anderen semitischen Sprachen beinhaltet der Begriff die Konnotationen „Schwäche“, „Kraftlosigkeit“ und auch „Nutzlosigkeit“.<sup>227</sup>

Hauptsächlich ist אֱלִיל bei Jesaja belegt. Dies führt auch zu der Vermutung, es sei ein von Jesaja selbst geschaffenes Wort.<sup>228</sup> Für die Verbindung zu den fremden Gottheiten sind Ps 96,5<sup>MT</sup>: כִּי כָל־אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים; (// in 1 Chr 16,26) und auch Ps 97,7<sup>MT</sup> ausschlaggebend, weil אֱלִילִים an diesen Textstellen im unmittelbaren Zusammenhang mit Fremdgöttern steht. Außerdem kommt der hebräische Ausdruck noch im Rahmen des Heiligkeitsgesetzes (Lev 19,4; 26,1) und in Hab 2,18 vor.

In der LXX wird אֱלִיל am häufigsten mit χειροποίητα „handgefertigte“<sup>229</sup> (Kultobjekte), „Menschenwerk“ (sechsmal) übersetzt, gefolgt von εἰδωλον „Götterbilder“ (insgesamt viermal: in Lev 19,4; 1 Chr 16,26; Ps 96,7<sup>LXX</sup> und in Hab 2,18). Weitere griechische Äquivalente sind βδέλυγμα „Gräuel“ (Jes 2,8,20), δαιμόνιον (Ps 95,5<sup>LXX</sup>), θεός (Jes 19,3), κακός (Hi 13,4) und οἰώνισμα (Jer 14,14: in der Bedeutung von „Vogelschauen“<sup>230</sup>).

Eine Tendenz zur Depotenzierung und Profanierung lässt sich durch das mehrmals belegte abwertende Wortspiel: אלהים – אֱלִילִים belegen. Die Betonung des menschlichen Ursprungs der אֱלִילִים, wird besonders in der Übersetzung mit χειροποίητα sichtbar. Der Begriff אֱלִיל zählt zu den Spotttermini (vgl. auch הבל), wobei der Bild-Zusammenhang nur indirekt erschlossen werden kann. Der Ausdruck greift jedenfalls das Wesen der anderen Gottheiten an und spricht ihnen sogar ihre Göttlichkeit ab. Der Bildcharakter kommt insbesondere durch die Übersetzung mit εἰδωλον zum Ausdruck, das auch fremde Gottheiten selbst repräsentieren kann.

---

<sup>226</sup> Siehe dazu den Verweis bei HIEKE, Levitikus 16–27, 714.

<sup>227</sup> Vgl. PREUSS, Art. אֱלִיל, *ThWAT I*, 306; Vgl. HIEKE, Levitikus 16–27, 714.

<sup>228</sup> Vgl. PREUSS, Art. אֱלִיל, *ThWAT I*, 307.

<sup>229</sup> Übersetzung nach *LXX.D*: Lev 26,1 oder Jes 2,18. *LEH*, 662: “made by hands”, “artificial (of idols)”. Vgl. SCHWERTNER, Art. אֱלִיל, *THAT I*, 169. *MM*, 687: “made by hands”– “in the LXX applied only to idols, but in the NT used of material temples (Ac 7<sup>48</sup>, 17<sup>24</sup>)”.

<sup>230</sup> *LEH*, 432: “omen from the flight or from the cries of birds”;

## הבל

Der Ausdruck הבל ist wahrscheinlich wie entsprechende Wörter in anderen Sprachen (Griech.: ἀτμός, ἀτμός; Deutsch: Atem, Odem) eine eigene onomatopoetische Wortbildung des Hebräischen.<sup>231</sup>

Das Bedeutungsspektrum von הבל erstreckt sich vom konkreten „Atem-, Lufthauch“ oder „Wind“ bis hin zur abstrakteren Bedeutung „Flüchtigkeit, Vergänglichkeit“. Sinnbild für ein flüchtiges Leben ist die Gestalt אβελ<sup>232</sup> aus Genesis 4. Sein Name ist programmatisch für die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens. Der Begriff הבל umfasst auch Teilaspekte des Lexems רוח, das ebenso „Wind“, „Hauch“, „Sturm“ oder „Lebensodem“ bedeuten kann.

הבל wird unter anderem im speziell religiösen Kontext verwendet (siehe Jer 16,19).<sup>233</sup>

Fast immer wird הבל entweder mit κενός oder mit Bildungen der Wurzel ματ (besonders häufig ματαιότης) ins Griechische übertragen. Dadurch wird die Abstraktbedeutung des hebräischen Begriffes gestärkt.<sup>234</sup>

An drei Textstellen wird הבל mit εἶδωλον übersetzt und begegnet im Kontext der Fremdgötterpolemik (Dtn 32,21; Jer 14,22; Jer 16,19). Der semantisch schwer verständliche Begriff הבל wird in Bezug auf Fremdgötter(bilder) häufig mit „Nichtse“ übersetzt. Diese Deutung lässt sich nur schwer auf das griechische Äquivalent εἶδωλον übertragen, das wesentlich durch sein sichtbares Erscheinungsbild gekennzeichnet ist. Die Wiedergabe mit εἶδωλον verwirklicht am ehesten die Bedeutungskomponenten der Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des hebräischen Ausdrucks (→ II. viii. Deuteronomium 32, 4.; IV. ii. Jeremia).

## שקץ

Die Wurzel שקץ steht etymologisch mit der akkadischen Wurzel šaqāšu „böse blicken“ in Verbindung. Eine šap‘el-Bildung von קץ „Ekel, Abscheu, Grauen empfinden“ wäre eine andere Herleitungsmöglichkeit für die hebräische Wurzel, die sonst nur im jüdisch-aramäischen Kontext belegt ist.<sup>235</sup>

---

<sup>231</sup> SEYBOLD, Art. הבל, *ThWAT II*, 335.

<sup>232</sup> Der Zusammenhang zwischen dem Namen Abel und der Wurzel הבל lässt sich nicht ganz sicher nachweisen, siehe SEYBOLD, Art. הבל, *ThWAT II*, 336.

<sup>233</sup> SEYBOLD, Art. הבל, *ThWAT II*, 336.

<sup>234</sup> SEYBOLD, Art. הבל, *ThWAT II*, 337. BAUERNFEIND, Art. μάταιος κτλ., *ThWNT IV*, 526–527.

<sup>235</sup> FREEDMAN, WELCH, Art. שקץ, *ThWAT VIII*, 462.

Die Grundbedeutung der Wurzel שִׁקַּץ ist „abscheulich, verabscheuen“ und beinhaltet zwei verschiedene Verwendungsweisen:

(a) im Buch Levitikus bezieht sich שִׁקַּץ auf verbotene Tiere, die für die Menschen gefährlich sind und die Gottesbeziehung gefährden. Im Unterschied dazu bezeichnet טָמֵא „unrein“ (Tiere, die nicht für den Verzehr vorgesehen sind) eine kultische Unreinheit.<sup>236</sup> Beide Begriffe benennen das Verbot, bestimmte Tiere nicht als Nahrungsmittel zu verwenden (vgl. Lev 11,10–12: Wassertiere; Lev 11,13–19: Vögel; Lev 11,20–23,41–43: Kleintiere).<sup>237</sup>

(b) Die Wurzel שִׁקַּץ wird auch in Zusammenhang mit der Verehrung von fremden Gottheiten und deren Kultbilderdienst verwendet. Außer in Sach 9,7 wird der Begriff שִׁקִּיץ nur in diesem Kontext gebraucht.

In Dtn 29,16<sup>MT</sup> bezeichnen die שִׁקִּיצִים gemeinsam mit den גִּלּוּלִים fremde Götter(bilder), die Israel bei anderen Völkern gesehen hat. Die parallele Begriffsverwendung findet sich auch im Buch Ezechiel (z.B. in Ez 8,10; 20,7–8; 37,23). Ezechiel kombiniert שִׁקִּיצִים auch mit dem ähnlich konnotierten Begriff תועבה „Gräuel“ (vgl. dazu Ez 5,11; 7,20; 11,18,21). Ohne Parallelbegriff kommt שִׁקִּיץ nur in Ez 20,30 vor. Im Buch Ezechiel steht der Terminus oft im Kontext der rituellen Unreinheit (vgl. die häufige Verbindung zu dem Ausdruck טָמֵא und der parallelen Stellung zu den גִּלּוּלִים). Im übertragenen Sinne bedeutet „unrein sein“ entfernt sein von JHWH und tritt im kultischen Bereich als „Fremdgehen“ zu anderen Göttern in Erscheinung. Auch der Prophet Jeremia verwendet שִׁקִּיצִים im Kontext der Fremdgötterverehrung (z.B. die Entweihung des Tempels in Jer 7,30 // 32,34).

In den Königsbüchern dient שִׁקַּץ als Bezeichnung für fremde Gottheiten (vgl. 1 Kön 11,5: Milkom; 11,7; 2 Kön 23,13). In 2 Kön 23,24 werden mit שִׁקִּיצִים die Fremdgöttheiten, repräsentiert durch ihre sichtbaren Kultbilder, zusammengefasst, die Joschija beseitigt.

Im Dtr-Geschichtswerk bezieht sich die Wurzel שִׁקַּץ auf die kanaanitische Religion, Götter, Bilder oder allgemein den Bereich Kult (vgl. das Entfernen der שִׁקִּיצִים aus Juda und Benjamin in 2 Chr 15,8).<sup>238</sup>

Die LXX gibt שִׁקַּץ häufig mit βδέλυγμα „Gräuel“ wieder. In 1 Kön 11,7/3 Kgt 11,5 wird שִׁקִּיץ mit εἰδωλον übersetzt. In der LXX wird durch die Äquivalentwahl die Sichtbarkeit von

---

<sup>236</sup> MILGROM, Leviticus 1–16, 665.

<sup>237</sup> HIEKE, Levitikus 1–15, 423. GERSTENBERGER schlägt als Übersetzung für שִׁקַּץ „gefährlich“ vor, weil das Verhältnis zu diesen Tieren eine Gefährdung der Gottesbeziehung bedeuten kann. Siehe GERSTENBERGER, Speisetabus, 179–195; HIEKE plädiert für eine freiere Übersetzung: „ihr sollt euch davon unbedingt fernhalten,“ DERS., Levitikus 1–15, 423; Vgl. auch DOUGLAS, Leviticus, 167;

<sup>238</sup> Vgl. FREEDMAN, WELCH, Art. שִׁקַּץ, *ThWAT VIII*, 463–464

Fremdgottheiten betont, dagegen tritt die polemische Ausrichtung eher in den Hintergrund.<sup>239</sup>

### 3. Kultvokabular

#### במה

Grundsätzlich wird mit **במה** eine Kultstätte bezeichnet, die zumeist von Israels Nachbarvölkern auf Anhöhen errichten wurden. Die Wiedergabe mit „Höhenheiligtum“ gibt nicht exakt die Bedeutung von **במה** wieder. Die folgenden Ausdrücke erweisen sich als geeignetere Übersetzungen: „kleine Erhebung zu kultischem Gebrauch“, „Kultstätte“ bzw. „Kultplatz“.<sup>240</sup>

Ein wichtiges Kultutensil einer **במה** ist ein Altar zur Opferdarbringung (vgl. 2 Kön 21,3; 2 Chr 14,2; Ez 6,6). Entweder wird dieser eigens aus Steinen errichtet (2 Kön 23,15; 2 Chr 34,3–4) oder durch die künstlich aufgebaute **במה** selbst gebildet.

Letzteres könnte eine Erklärung für das griechische *βωμός* „Plattform“, „Altar“ sein, das sich auf den kanaanitisch-israelitischen Begriff **במה** bezieht.<sup>241</sup>

Außer einem Altar sind wesentliche Bestandteile einer **במה** ein „hölzerner Pfahl“ (**אשרה**), eine oder mehrere steinerne Säulen (**מצבה**: 1 Kön 14,23; 2 Kön 18,4; 23,14;), „Räucheraltäre“ (**חמנים** Lev 26,30; 2 Chr 14,4; 34,4.7; Ez 6,4.6; → 3. **חמון**), kleineres Kultgerät wie Libationsschalen und Wasserbecken, sowie *Ephod* und *Teraphim*.

Eine **במה** scheint auch ein Zelt oder einen überdachten Raum für Opfermahlzeiten und die Aufbewahrung des Kultgeräts zu beinhalten (Ez 16,16; 1 Sam 9,22, vgl. auch 1 Kön 3,5 mit dem Hinweis auf ein zur **במה** zugehöriges Gebäude).

Neben dem Tempelgebäude war eine **במה** eine voll anerkannte Kultstätte im Kontext des kanaanitischen Kultes (vgl. Num 33,52). Auch Israel übernahm kanaanitische **במות**, die fortan als Kultstätten für JHWH dienten (vgl. 1 Sam 9,16–24 und 1 Kön 3,4–5), besonders im Nordreich.

---

<sup>239</sup> In 2 Chr 15,16 wird *εἰδωλον* als Äquivalent für **מפלצת** verwendet (→ V. ii. Theologische Akzentuierungen in der LXX Chronik, 1.)

<sup>240</sup> DE VAUX, Das Alte Testament, 100–102 ;Vgl. auch SCHUNCK, Art. **במה**, *ThWAT I*, 664.

<sup>241</sup> Siehe dazu ALBRIGHT, Die Religion Israels, 225–226 Allgemein zu *βωμός*, siehe VERGARI, Art. *βωμός*, HTLS, 61–86. Vgl. auch SCHUNCK, Art. **במה**, *ThWAT I*, 664.

Die Abwertung bis hin zur Ablehnung der **במה** geht auf die prophetische Kritik zurück, die sich gegen die Kultstätten und die dort praktizierten Riten wendet (vgl. dazu Am 7,9; Hos 10,8; Jer 19,3–5). Die Kultzentralisation spielte auch eine wesentliche Rolle für die Negativbewertung anderer Kultorte.<sup>242</sup> Anscheinend stand **במה** auch mit dem Totenkult in Verbindung, entweder als Bezeichnung für einen Grabhügel, oder **במה** konnte als Kultstätte dienen, innerhalb derer aufgestellte Stelen an hochrangige Verstorbene erinnerten.<sup>243</sup>

Dem hebräischen Begriff **במה** stehen eine Vielzahl an griechischen Äquivalenten gegenüber als Transliterationen: **Αβαμα**<sup>244</sup> (Ez 20,29) und **βάμα** (1 Chr 16,39; 2 Chr 1,13). Am häufigsten wird der Ausdruck **ὕψηλός** „Höhenheiligtum“ (→ 3. **הַמִּן**) als griechische Wiedergabe verwendet (bes. in den Königs- und Chronikbüchern: vgl. 3 Kgt 13,2.33; 22,44; 4 Kgt 14,4; 23,5; 2 Chr 1,3; 11,15; 34,3; **ὑψος** in 2 Kgt 1,19.25; 22,34). Auch die griechischen Ausdrücke **ἄσος** „Hain“ (Mi 3,12 und in Jer 33<sup>LXX</sup>[26<sup>MT</sup>],18), **βωμός** „illegitime Kultstätte“<sup>245</sup> (Hos 10,8; Am 7,9; Jes 15,2; 16,12; Jer 31<sup>LXX</sup>[48<sup>MT</sup>],35) und **στήλη** „Denkstein“ (Lev 26,30; Num 21,28; 22,41; 33,52) werden in der LXX als Wiedergabe für **במה** verwendet. Der Ausdruck **εἶδωλον** wird nur in Ez 16,16 als griechisches Äquivalent für den hebräischen Kultbegriff gebraucht.<sup>246</sup> In Jes 58,14 wird er mit **ἀγαθός** wiedergegeben, möglicherweise weil die „Höhen“ negative Assoziationen erweckten (vgl. dazu auch das griechische Äquivalent **ἰσχύς** in Dtn 32,13).<sup>247</sup>

## **הַמִּן**

Der hebräische Ausdruck **הַמִּן** bezeichnet einen Kultgegenstand, ein Kultgerät oder ein Kultgebäude im Kontext eines „Höhenheiligtums“ (**במה**) und ist insgesamt nur achtmal im hebräischen Kanon belegt.<sup>248</sup> Es könnte sich um einen besonderen Kult handeln (vgl. andere

<sup>242</sup> SCHUNCK, Art. **במה**, *ThWAT I*, 667.

<sup>243</sup> Während Grabhügel nicht abgewertet werden (vgl. Jes 53,9; 1QJsa; Hi 27,15 cj), sind die Begräbnisstelen der Kultstätte ebenfalls der Kritik ausgesetzt (vgl. Ez 43,7), SCHUNCK, Art. **במה**, *ThWAT I*, 667.

<sup>244</sup> Das hebräische **במה** (mit Artikel) ist in der LXX zu einem Eigennamen geworden, A. HAMMERSTAEDT-LÖHR, K. USENER, *LXX.D-EK*, II, 2910.

<sup>245</sup> Vgl. dazu A. VAN DER KOOIJ, On the Use of ΒΩΜΟΣ in the Septuagint, in: M. F. J. Basten, W. Th. van Peursen (Hgg.), *Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, OLA 118, 2003, 601–607, bes. 602–603;

<sup>246</sup> Für eine vollständige Auflistung der griechischen Äquivalente, siehe MURAOKA, *Hebrew/Aramaic Index*, 28.

<sup>247</sup> Siehe K. KOENEN, *LXX.D-EK*, II, 2681.

<sup>248</sup> FRITZ, folgert aus palmyrischen Inschriften, dass es sich bei dem Begriff **הַמִּן** um einen Kultbau für fremde Götter gehandelt habe und nicht um Altäre. Beachtenswert ist auch die Unterscheidung zwischen **הַמִּן** als einem von Privatpersonen errichteten „Kultbau“ für einen oder mehrere Götter, der eventuell Götterbilder enthielt und

stelenartige Kultgegenstände wie נציב oder מצב bzw. (מצבה), welche Gottheit jedoch durch die חמנים verehrt wurde, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Vermutungen zufolge bestehe ein Zusammenhang zu *Baal Hammon* und *Schamasch*.<sup>249</sup> *Baal Hammon* ist von GALLING als „Herrn des auf dem Räucheraltar brennenden Feuers“ gedeutet worden und die חמנים interpretiert er als seinem Kult dienende Räucheraltäre.<sup>250</sup> Blockförmige Räucheraltären aus Kalkstein sind auch in Palästina (vgl. Transjordanien, Südarabien, Mesopotamien und Zypern) vom 7. bis ins 1. Jh. v. Chr. in Verwendung gewesen.<sup>251</sup> Die Funde aus Tell Dschebe (6.–4. Jh. v. Chr.) sind besonders interessant, weil sie mit Ritzzeichnungen wie Bäumen, Tieren und Menschen sowie Dekormuster versehen sind.<sup>252</sup>

Die LXX übersetzt חמן auf unterschiedliche Weise, aber immer in Bezug auf fremde Gottheiten bzw. Kulte: Lev 26,30 ξύλινος χειροποίητος „handgefertigtes Schnitzbild“; 2 Chr 14,4; 34,7; in Jes 27,9 εἶδωλον; in 2 Chr 34,4 ὑψηλόν „Höhenheiligtum“; in Jes 17,8 βδέλυγμα „Gräuel“ und in Ez 6,4.6 τέμενος „heiliger Bezirk“, „shrine“, „sacred precinct.“<sup>253</sup>

Wesentlich für das Verständnis von חמן ist 2 Chr 34,4, weil an dieser Textstelle deutlich wird, dass חמן keinen Altar zu bezeichnen scheint, sondern Kultobjekte (LXX „erhöhte

---

an dem Opfer stattfinden konnten (vgl. die kontextuelle Nähe zu Altären) und dem mit היכל bezeichneten öffentlichen Tempel, DERS., Bedeutung, 9–20, bes. 19–20. Auch XELLA kommt in seiner umfassenden Studie über Baal Hammon zu einem ähnlichen Ergebnis: DERS., BAAL HAMMON, V. Conclusions, 229 : « Si j'ai pris la décision, dans cette enquête, de traiter en dernier lieu du problème de l'étymologie de l'épithète HMN, caractéristique de notre Baal, je désire en revanche le reprendre ici en premier afin de rappeler encore que celui-ci n'est ni le brûle-parfums, ni une localité géographique déterminée, ni le Mont Amanus, mais plutôt une sorte de chapelle, de petit temple et/ou peut-être de baldaquin. » Nach RASCHI und H. GROTIUS sind darunter „Sonnensäulen“ oder „Räucheraltäre“ zu verstehen, siehe BEYSE, Art. חמם, *ThWAT II*, III. חמן, 1048.

<sup>249</sup> BEYSE, Art. חמם, *ThWAT II*, III. חמן, 1049.

<sup>250</sup> GALLING, Ba'al Hammon, 67, vgl. auch 70. Räuchergeräte wurden im Heiligtum in Meniko-Litharkes auf Zypern gefunden, sie stammen aus der Mitte des 6. Jh.s v. Chr. – siehe V. KARAGEORGHIS, *Two Cypriote Sanctuaries of the End of the Cypro-Achaic Period*, Pubblicazioni del Centro di Studio per la Civiltà fenicia e Punica 17, Rome: Consiglio Nazionale delle Ricerche: 1977), 17–45, bes. 39–44 mit fig. 7. KARAGEORGHIS setzt die im Heiligtum verehrte Gottheit mit dem libyschen Gott Ammon gleich und identifiziert ihn mit der, in Syrien und Palästina verehrten Gottheit Baal-Hammon. Die חמנים definiert er als Kultgegenstände, die mit Baal-Hammon in Verbindung stehen (44). ZWICKEL interpretiert Baal-Hammon entweder als semitischen Namen für den nordafrikanischen Ammon, der auf die ägyptische Gottheit Amun zurückgeht, als „Baal des Amanusgebirges“ (siehe dazu EISSFELDT, *Wanderung*, 58) oder als Baal der Ortschaft Hammon. Aus diesen alternativen Deutungsmöglichkeiten verneint er eine Verbindung zwischen der Gottheit und den Kultgeräten, DERS., *Räucheraltäre*, 140, Fn. 15.

<sup>251</sup> Siehe eine Auflistung der Funde aus Palästina bei PRITCHARD, *Incense Burner*, 10–14;

<sup>252</sup> Siehe dazu SCHROER, *Bilder*, 374 (Fn. 102: F. Petrie, *Gerar*, London, 1928: *British School of Archaeology in Egypt and Bernhard Quaritch*, Pl. XL, 1.2) und Abb. 132, 547;

<sup>253</sup> Siehe LEH, 610. KARAGEORGHIS weist auf die Verbindung der Thymiateria mit dem Kultgötterbild hin, DERS., *Cypriote Sanctuaries*, 44: “Such *thymiateria*, as we saw above, form an important part of the votive offerings found in the main part of the sanctuary, together with the terracotta image of the god.”

[Kultobjekte“] – ὑψηλόν<sup>254</sup>), die sich auf einem Altar befanden.: καὶ κατέσπασεν κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ τὰ θυσιαστήρια τῶν Βααλιμ καὶ τὰ ὑψηλὰ τὰ ἐπ’ αὐτῶν. Die Wiedergabe mit dem griechischen ὑψηλόν „Höhenheiligtum“ kann als schwierige Übersetzung betrachtet werden.

Die naheliegendste Erklärung für die unterschiedliche und vermeintlich abweichende Übersetzungsweise liegt wahrscheinlich an der Unkenntnis der hebräischen Begrifflichkeit seitens der Übersetzer. Es könnte sich aber auch um eine Aktualisierung und Deutung handeln. Für diese Interpretationsweise spielen die Ergebnisse des Archäologen XELLA eine wesentliche Rolle. Nach XELLA bezeichnet ḤMN einen speziellen göttlichen Wohnsitz für eine Gottheit und war möglicherweise ursprünglich eine frühe und simple Form der göttlichen „Einwohnung“. Jedoch beziehe sich  $\eta\mu\tau$  nicht exklusiv auf eine spezifische Gottheit, sondern auf einen « type spécifique de figure divine ». <sup>255</sup> Mit diesem Hintergrundwissen könnte die Wortwahl der LXX durchaus bewusst auf εἶδωλον, das auch im Kontext der göttlichen Einwohnung seine Verwendung findet, gefallen sein (→ ii. ΕΙΔΩΛΟΝ in ägyptischen Quellen).

## II. ΕΙΔΩΛΟΝ IM PENTATEUCH

Der Begriff εἶδωλον wird im Pentateuch äußerst selten verwendet, nur zwölfmal, er kommt aber in allen fünf Büchern mindestens einmal vor. Besonders erwähnenswert ist die Verwendung des Terminus an sogenannten Schlüsselstellen, wie im Kontext des Dekalogs (Exodus 20) oder im Rahmen des Moseliedes ( $\eta\eta\eta\eta\eta$  Deuteronomium 32). Die Textbelege sprechen für eine sehr pointierte und bewusste Auswahl des griechischen Ausdrucks der LXX-Übersetzer. Hervorzuheben ist auch die Vielzahl an hebräischen Äquivalenten. Allein im Pentateuch fungiert εἶδωλον als griechische Wiedergabe von sieben sehr unterschiedlichen hebräischen Begriffen.

---

<sup>254</sup> LEH, 640: “cultic high place”, “high”, “elevated”. Es scheint fast so als ob die LXX-Übersetzer mit ὑψηλόν einen weiten Begriff für diverse hebräische Kulttermini wählten. Siehe DANIEL, Vocabulaire, 46: « En tant que tel, ὑψηλόν présentait au moins l’avantage d’être assez vague pour embrasser les réalités diverses auxquelles se réfèrent les textes bibliques. »

<sup>255</sup> XELLA, BAAL HAMMON, 230.

## i. GENESIS 31

### 1. Kontext

In Genesis 31 ist der Begriff εἰδωλον erstmals im Pentateuch belegt, als Äquivalent für das hebräische Lexem תרפים, das im gesamten Kanon nur in diesem Kapitel, insgesamt dreimal (Gen 31,19.34.35) mit εἰδωλον übersetzt wird. Der Ausdruck תרפים bezeichnet in Genesis 31 die „Hausgötter“ Labans.<sup>256</sup> Zur inhaltlichen Einordnung des Begriffs soll nun kurz ein Blick auf den Kontext geworfen werden. Die תרפים gehören Laban, Jakobs Onkel, dem „Aramäer“/„Syrer“ (אֲרָם/Σύρος<sup>257</sup>). Jakob diente Laban für seine Frauen Lea und Rachel in *Paddan-Aram*. Anhand von Gen 31,2 lässt sich das belastende Verhältnis zwischen Onkel und Neffe beobachten (vgl. auch Gen 31,5). Daraufhin wird Jakob von JHWH beauftragt, zu seinem Vater zurückzukehren (Gen 31,3) und dieser folgt Gottes Ruf, indem er mit seinem Hab und Gut flieht (31,17–18). Ohne Jakobs Wissen stiehlt aber Rachel die תרפים / εἰδωλα ihres Vaters (31,19).

### 2. Die Beschaffenheit und die Bedeutung der Teraphim

Während im hebräischen Text der Begriff תרפים auch singularisch aufgefasst werden kann, wird der Begriff an allen drei Stellen in der LXX im Plural mit εἰδωλα wiedergegeben.<sup>258</sup>

Obwohl das Aussehen der תרפים nicht näher erläutert wird, gibt Gen 31,34 zumindest einen Hinweis über ihre Größe und Beschaffenheit. Nach Gen 31,34 konnten die Kultgegenstände im „Kamelsattel“ כַּר הַנִּמְלִ / τὰ σάγματα<sup>259</sup> τῆς καμήλου verstaut werden. Bei dem Begriff כַּר handelt es sich in dieser Bedeutung um ein *Hapaxlegomenon*. So lässt sich die Größe nur

---

<sup>256</sup> Vgl. dazu WEVERS, *Notes Gen*, 505.

<sup>257</sup> Wegen der Identifizierung von פָּדָן (אֲרָם) (Gen 31,18) mit Μεσοποταμία bezeichnet in LXX Genesis Σύρια, wahrscheinlich das seleukidische Syrien, das im 3. Jahrhundert v. Chr. auch das Zweistromland umfasste. In Gen 25,20; 33,18 und 46,15 wird פָּדָן אֲרָם mit Μεσοποταμία Σύρια übersetzt, siehe dazu RÖSEL, Übersetzung, 239.

<sup>258</sup> Der Begriff תרפים steht grundsätzlich im Plural, auch wenn es sich um ein einzelnes Objekt handelt. Am ehesten scheint dies in 1 Samuel 19 (sing. Suffix in 19,13.16) zuzutreffen. In Gen 31 scheinen mehrere Gegenstände in den Blick zu kommen vgl. auch VANDER TOORN, LEWIS, Art. תרפים, 770; WENHAM, Genesis 16–50, 273; JACOB, Genesis, 614. GROSS, Richter, 756–757; Die singularische Übersetzung vertritt z.B. WESTERMANN, Genesis 12–36, 602, der die Begründung dafür in der Parallelstelle 1 Sam 19,13.16 sieht. In Gen 31,34 ist jedoch eindeutig ein plur. Suffix belegt: וְרַחֵל לָקְחָה אֶת־הַתְּרָפִים וְתַשְׁמֵם. Deshalb ist diese Deutung zu bevorzugen.

<sup>259</sup> Der Begriff σάγμα wird auch in *PRyl*. 562.30 (251 v. Chr.) als Satteltasche(n) für einen Esel belegt, siehe LEE, Pentateuch, 84. LSJ, in der Bedeutung „pack-saddle“, 1580; LEH: „packsaddle“, „saddlebag“, 546. Vgl. auch WEVERS, *Notes Gen*, 514.

ungefähr bestimmen und reicht von der relativ kleinen Satteltasche (30–35 cm)<sup>260</sup> bis zu einem größeren Tragsessel bzw. -korb.<sup>261</sup> Aus der Erzählung geht aber eindeutig hervor, dass die Gegenstände von einer Frau (Rachel) alleine getragen und auf einem Kamel heimlich versteckt werden konnten. Daher können die תרפים nicht allzu groß und schwer gewesen sein. Genesis 31 ist ein wichtiger Beleg für εἶδωλον, weil an dieser Textstelle Informationen über die Größe enthalten sind, aller Wahrscheinlichkeit nach sind in Genesis 31 Statuetten gemeint.

Bei der Lektüre dieser Perikope taucht die Frage auf, warum Rachel überhaupt die תרפים ihres Vaters stiehlt. Ein möglicher Grund dafür könnte der hohe Stellenwert und die Schutzfunktion für die Sippe sein, die Rachel für ihre eigene Familie sichern möchte. Offen bleibt aber, warum sie den Gegenständen nicht die ihnen gebührende Ehre erweist und sich stattdessen auf sie setzt: (תשב עליהם / ἐπεκάθισεν αὐτοῖς vgl. Gen 31,34). Es gibt jedoch auch eine andere Begründung, die eine für das Verständnis von εἶδωλον wichtige Facette des hebräischen Begriffs zum Ausdruck bringt. Das Wort תרפים kann in Verbindung mit Divination stehen.<sup>262</sup> Rabbinische Texte deuten den Diebstahl folgendermaßen: Rachel entwendet die Figur, damit Laban keine Orakelbefragung über Jakobs Fluchtort durchführen kann.<sup>263</sup> Diese Funktion kann auch unter Einbeziehung des Kontextes erschlossen werden Gen 30,27: ויאמר אליו לבן אסנא מצאתי חן בעיניך נחשתי ויברכני יהוה בגללך / εἶπεν δὲ αὐτῷ Λαβαν Εἰ εὖρον χάριν ἐναντίον σου, οἰωνισάμην ἄν· εὐλόγησεν γάρ με ὁ θεὸς τῆ σῆ εἰσόδῳ.<sup>264</sup> Das Verb נחש (Piel) bedeutet „wahrsagen“, „Vorzeichen suchen und geben“, als griechisches Äquivalent wird das Verb οἰωνίζομαι “to divine from omens”, “to learn by divination”

<sup>260</sup> VAN DER TOORN, LEWIS, Art. תרפים, 770.

<sup>261</sup> Eine persische Terrakottafigur aus Tell Halaf (B. HROUDA, Tell Halaf IV: Die Kleinfunde aus historischer Zeit, Berlin 1962) und zwei römische Figuren aus Syrien aus dem 2./3. Jh. n. Chr. könnten diese Bedeutung bezeugen, siehe dazu SCHROER, Bilder, 141.

<sup>262</sup> Vgl. WENHAM, Genesis 16–50, 273.

<sup>263</sup> Diese Theorie geht auf alte Ausleger zurück wie Rashbam oder Ibn Ezra, siehe VAN DER TOORN, LEWIS, Art. תרפים, 775. Vgl. auch GREENBERG, Look, 261. GREENBERG sieht unter Einbeziehung von Josephus (Ant. 18,9,5) in Rachels Diebstahl auch eine mesopotamische Sitte zugrunde liegen, nach der Repliken von Hausgöttern als Schutz auf Reisen mitgenommen wurden. Sie nahm jedoch wegen des überstürzten und raschen Aufbruchs die Originale anstatt angefertigte Kopien mit, siehe DERS., Look, 265–267. SPANIER versucht als Grund für den Diebstahl, die Stärkung von Rachels Position/Autorität in der Familie Jakobs nachzuweisen, DERS., Theft, 404–412.

<sup>264</sup> Ein Detail am Rande ist, dass Laban im MT den Gott Jakobs bei seinem Namen (יהוה) nennt, die LXX übersetzt das Tetragramm allerdings mit θεός. RÖSEL beobachtet die Übersetzung des hebräischen Gottesnamens mit θεός anstatt mit κύριος u. a. bei der Auseinandersetzung zwischen JHWH und Fremden (13,13; 15,6<sup>2</sup>; 30,27; 31,49), DERS., Gottesnamen, 370. Vgl. P. PRESTEL, S. SCHORCH, LXX.D-EK, I, 182, 210.

verwendet.<sup>265</sup> Für die Verbindung der תרפים zum Phänomen der Divination spricht auch die griechische Übersetzung mit εἶδωλον, weil der Begriff häufig im Kontext von Orakelbefragungen verwendet wird. Außerdem lässt sich in Gen 31,34 eindeutig ein polemischer Unterton beobachten: Rachel versteckt die תרפים im Kamelsattel und setzt sich darauf, damit werden die „Hausgötter“ lächerlich gemacht, anstatt ihnen Ehrerbietung entgegen zu bringen.

### 3. Die Götter Labans und die Götter(bilder) des Erzählers

#### (a) Kommunikationsstruktur

KN-Niveaus	Genesis 31
Erzähler <i>Textebene 2</i>	V.19b: וְהִגַּב רַחֵל אֶת־תְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיָּהּ / ἔκλεψεν δὲ Ραχὴλ τὰ εἶδωλα τοῦ πατρὸς αὐτῆς.
Personenrede: Laban <i>Textebene 1</i>	V.30b: לְמָה גָּנַבְתָּ אֶת־אֱלֹהֵי / ἵνα τί ἔκλεψας τοὺς θεοὺς μου;
Personenrede: Jakob <i>Textebene 1</i>	V.32: עַם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶת־אֱלֹהֶיךָ לֹא יִהְיֶה נֹגֵד אֲחִינוּ הַכֹּרֶלֶךְ מִהַ עַמִּדֵי וְקִדְלֶךָ וְלֹא־יִדַע יַעֲקֹב כִּי רַחֵל גָּנְבָתָם אֹתָם / ἐπίγνωθι, τί ἐστὶν τῶν σῶν παρ’ ἐμοί, καὶ λαβέ. καὶ οὐκ ἐπέγνω παρ’ αὐτῷ οὐθέν. καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἰακωβ Παρ ᾧ ἐὰν εὕρης τοὺς θεοὺς σου, οὐ ζήσεται ἐναντίον τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν. οὐκ ᾔδει δὲ Ἰακωβ ὅτι Ραχὴλ ἢ γυνὴ αὐτοῦ ἔκλεψεν αὐτούς.
Erzähler <i>Textebene 2</i>	V.34: וְרַחֵל לָקְחָה אֶת־תְּרָפִים וְחַשְׁבֵּי עֲלֵיהֶם וַיִּמְשֵׁשׁ לְבֵן אֶת־כָּל־הָאֵהָלָה וְלֹא מָצָא / Ραχὴλ δὲ ἔλαβεν τὰ εἶδωλα καὶ ἐνέβαλεν αὐτὰ εἰς τὰ σάγματα τῆς καμήλου καὶ ἐπεκάλυπεν αὐτοῖς
Erzähler <i>Textebene 2</i>	V.35b: וַיִּחַפֵּשׂ וְלֹא מָצָא אֶת־תְּרָפִים / ἤρεύνησεν δὲ Λαβαν ἐν ὄλω τῷ οἴκῳ <sup>266</sup> καὶ οὐχ εὗρεν τὰ εἶδωλα.

Anhand der Tabelle wird die unterschiedliche Beurteilung der gestohlenen Gegenstände sichtbar. Während der Erzähler konsequent Labans Kultobjekte als תרפים / εἶδωλα benennt, werden sie in den direkten Personenreden, sowohl von Laban als auch von Jakob als „Götter“ אלהים / θεοί bezeichnet.

Der Erzählerbericht führt deshalb zu einem Kontrast zwischen Labans vermeintlichen „Göttern“. In Gen 31,30b identifiziert Laban die תרפים als „meine Götter“ und in Gen 31,32 nennt diese auch Jakob im Dialog mit Laban „deine Götter“. Der Gott Jakobs wird dagegen

<sup>265</sup> HALAT, 652. LEH, 432. FABRY, Art. נחש, ThWAT V, 385. Auch Joseph wahrsagte mit dem silbernen Becher (in Gen 44,5 wird die Wahrsagung durch die Verwendung einer Figura etymologica betont: וְהוּא נחש ונחש בו / αὐτὸς δὲ οἰωνισμῷ οἰωνίζεται ἐν αὐτῷ; vgl. auch Gen 44,15 Übersetzung in LEH, ebd., “he practises divination”). Becherwahrsagung war eine übliche divinitorische Praxis in Mesopotamien, siehe ANDRÉ, Art. נחש, ThWAT IV, 380. Vgl. auch JACOB, Genesis, 793–795.

<sup>266</sup> „Im ganzen Haus“ ist in MT Gen 31,34 mit אֶת־כָּל־הָאֵהָלָה „das ganze Zelt“ wiedergegeben.

in Gen 31,29 als „der Gott eures Vaters“ אלהי אביכם und in der LXX als ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου „der Gott deines Vaters“ (direkte Rede Labans) bezeichnet. In Gen 31,5 spricht Jakob zu seinen Frauen: „... aber der Gott meines Vaters אלהי אבי / ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς μου ist mit mir gewesen“.

Die „Götter“ Labans werden vom Erzähler als Götterbilder abgewertet, im Unterschied zum Gott Jakobs, der klar bei seinem Eigennamen JHWH (יהוה / κύριος, vgl. Gen 31,3) als Gott der Patriarchen geschildert wird. In der LXX wird die Unterscheidung durch die konsequente singularische Wiedergabe der Gottesbezeichnung אלהים mit θεός für den Gott Jakobs sogar noch deutlicher. In eindeutiger Weise wird in der LXX zwischen dem „Gott“ Jakobs und den „Göttern“ Labans differenziert. Daher ist auch in Gen 31,30 אלהים mit „Götter“ zu übersetzen.<sup>267</sup> Stilistisch ergibt sich eine Parallelisierung und gleichzeitig eine Abgrenzung

---

<sup>267</sup> VAN DER TOORN versucht das Bedeutungsspektrum von אלהים mit Verweis auf 1 Sam 28,13 und Jes 8,19 auszuweiten: „In the biblical texts the designation ‘gods’ is not always to be taken in a strictly metaphysical sense. In 1 Sam 28:13, for instance, the witch of Endor calls the shade of Samuel ’ēlōhīm, i.e., a superhuman, spiritual being”, DERS., *Nature*, 211. Im Hinblick auf die innere Kohärenz von Genesis 31 ist eine alternative Übersetzung wie z.B. „human spirits” jedoch abzulehnen (vgl. die Gegenüberstellung zwischen Labans Göttern und dem Gott Jakobs). Im Hintergrund der alternativen Begriffswiedergabe scheint eine Stärkung der „ancestor theory” zu liegen, nach der die תרפים im Haushaltskontext als „ancestor spirits” aufzufassen wären. Vgl. dazu die ausführliche Kritik bei FLYNN, *Teraphim*, 696–697. Betrachtet man aber die angeführten Textstellen genauer, ist die Übersetzung mit „Geist“ in 1 Samuel 28 (bezogen auf Samuel) zu bezweifeln. In der LXX wird nämlich אלהים pluralisch mit θεοί übersetzt (... καὶ εἶπεν αὐτῷ Θεοὺς ἐόρακα ἀναβαίνοντας ἐκ τῆς γῆς). Im darauffolgenden Vers (28,14) identifiziert Saul die heraufbeschworene Gestalt zwar mit Samuel, dennoch kann θεοὺς rein sprachlich nicht auf ihn bezogen werden.

Auch im hebräischen Text (1 Sam 28,13) steht אלהים mit einem pluralischen Partizip (עלים) in Verbindung. SCHMIDT weist anhand von biblischen Belegen nach, dass אלהים, insofern es ein pluralisches Prädikatsnomen oder ein pluralisches Verb nach sich zieht, „Götter“ meint oder bewusst doppelsinnig ist, siehe SCHMIDT, *Art. אלהים*, *THATI*, 155–156; vgl. auch TROPPEL, *Nekromantie*, 219–220; Vgl. auch KLEINER, *Saul*, 134–135; In 1 Samuel 28 handelt es sich um eine Totenbeschwörung, daher kann אלהים mit den Ahnen identifiziert und als „Totengeister“ übersetzt werden. TROPPEL plädiert für eine pluralische Übersetzung, trotz der kontextuellen Spannung, DERS., *Nekromantie*, 219–220; Diese Deutung ist aus der oben angeführten Argumentation und unter Anwendung der *lectio difficilior* zu bevorzugen. 1 Sam 28,13 wird oft in Verbindung mit Jes 8,19 gebracht, aber nach einer genaueren Analyse werden gravierende Unterschiede zwischen den beiden Textpassagen deutlich.

Bei Jes 8,19 handelt es sich um eine Kritik an mantischen Praktiken (vgl. die Begriffe אבות und ידענים in 8,19a), zentral ist jedoch die Suggestivfrage: הלוֹאֵעִם אֱלֹהֵי / οὐκ ἔσθ' ἄρα θεὸν αὐτοῦ (8,19b), die vor allem die Nutzlosigkeit bzw. Sinnlosigkeit der Gottesbefragung aufdecken soll (V.19c); Vgl. BEUKEN, *Jesaja 1–12*, 235; BEUKEN bringt אלהי mit dem Gott Israels in Verbindung („Soll nicht ein Volk seinen Gott/seine Götter befragen“). Kritisiert werden mantische Praktiken, die keine adäquaten Mittel für Israel sind, um mit Gott in Kontakt zu treten, siehe BEUKEN, *Jesaja 1–12*, 241. Das Versende knüpft an אבות aus V.19a an: „Für die Lebenden die Toten befragen?“, als Anspielung auf Totenbefragungen. An dieser Stelle wird die Hilflosigkeit der Toten thematisiert, und die Erwähnung von nekromantischen Praktiken zielt darauf ab, ihre Nutzlosigkeit zu thematisieren; vgl. dazu auch TROPPEL, *Nekromantie*, 274–275. In Jes 8,19 lässt sich anhand des Textes aber nicht feststellen ob אלהים „Ahnen“ oder „Schutzgötter“ meint. Die LXX identifiziert אלהים im Gegensatz zu 1 Sam 28 eindeutig mit dem Gott Israels, ausschlaggebend dafür ist die singularische Übersetzung mit θεός. In 1 Sam 28 wird das Prozedere einer Nekromantie geschildert (vgl. dazu den Kontext in 28,9) daher können die אלהים als „Totengeister“ übersetzt werden. Die Gleichsetzung von נותים mit אלהים lässt sich in Jes 8,19 aber nicht

zwischen Labans Göttern (θεοί) und Jakobs Gott (θεός) auf der Textebene 1 (Personenrede), aber erst in der Textebene 2 (Erzähler) kommt es zu einer Wertung. Die Polemik wird auch durch das Verb ἐμβάλλω „werfen“ verstärkt, als griechische Entprechung für das neutrale hebräische Verb שׂים (Gen 31,34).<sup>268</sup> Eine Entfremdung zwischen Jakob und Laban lässt sich auch durch den Namenszusatz von letzterem, „der Aramäer“ bzw. „der Syrer“ (אַרם/Σύρος) an Schlüsselstellen beobachten: in Gen 31,20 täuscht Jakob Laban durch die Verheimlichung seines Aufbruchs (Entfremdung auf der zwischenmenschlichen Ebene). In Gen 31,24 erscheint der Gott Jakobs (אלהים/ὁ θεός) Laban, „dem Aramäer“, der durch die Verehrung der תרפים (= Labans Götter) auch im Kontext dem Gott Jakobs fremd ist.<sup>269</sup> Die Bezeichnung der תרפים als fremde Gottheiten und die Verbindung zu Divinationspraktiken machen εἰδωλον zu einem idealen Äquivalent, das sowohl Fremdgöttheiten repräsentieren kann und generell eine besondere Affinität zum Fremden aufweist, als auch im Kontext von Orakelbefragungen seine Verwendung findet (vgl. z.B. das Totenorakel bei Herodot in Hist. 5,92η belegt (→ I. i. 1. b.).

#### 4. Genesis 31 im Vergleich mit 1 Samuel 19 und Richter 17–18

Der eigenständige Charakter, den der Begriff תרפים in Genesis 31 einnimmt, soll durch den Vergleich mit Parallelstellen noch stärker aufgezeigt werden. Beginnend bei 1 Samuel 19, dieses Kapitel weist zwar einige Gemeinsamkeiten mit Genesis 31 auf, aber bei einer näheren Betrachtung kommen auch entscheidende Unterschiede zum Vorschein. Die Rahmenhandlung ist bei beiden Erzählungen eine Flucht. In Genesis 31 flieht Jakob vor Laban, in 1 Samuel 19 wird stattdessen die Flucht Davids vor Sauls Boten erläutert (19,11–12). Die תרפים stehen an beiden Textstellen in Verbindung mit Betrug, Täuschung und Lüge und kommen im Kontext eines Privathaushaltes vor (Zeltinventar Labans – Haus Davids). Protagonistin rund um die Kultfigur(en) ist jeweils eine Frau (Gen 31: Rachel – 1 Sam 19: Michal).

---

nachweisen. Gegen VAN DER TOORN, Nature, 211. Beide Textstellen stehen zwar im Zusammenhang von Toten(geistern), unterscheiden sich sowohl inhaltlich als auch sprachlich aber sehr stark. MÜLLER deutet אלהים als Machtbegriff, wobei das Gestaltliche der Gottheit in den Hintergrund tritt DERS., Wort, 71.

<sup>268</sup> Vgl. dazu P. PRESTEL, S. SCHORCH, *LXX.D-EK*, I, 214.

<sup>269</sup> Vgl. JACOB, Genesis, 615. „Denn durch den Bilderdienst war Laban erst recht dem Jakob fremd.“

Michal stiehlt den תרפים nicht, sondern zweckentfremdet das Kultobjekt, indem sie damit eine Attrape Davids herstellt. Beide Frauen gehen respektlos mit dem Gegenstand um, daher wird ein polemischer Unterton in beiden Erzählungen sichtbar.<sup>270</sup>

Als ein entscheidender Unterschied ist die differenzierende griechische Übersetzung zu sehen. In 1 Sam 19,13.16 wird תרפים jeweils mit κεντάφια (Plural von κεντάφιον, „Grabdeckel“<sup>271</sup>) übersetzt. Diese einzigartige Begriffsübersetzung könnte daran liegen, dass man Davids Haus nicht in Zusammenhang mit Fremdkulten bringen wollte.<sup>272</sup> Im Gegensatz zu Genesis 31 besteht in 1 Samuel 19 weder ein Zusammenhang zwischen dem תרפים / den κεντάφια zu einer fremden Gottheit noch findet man einen Hinweis auf einen Orakelkontext. In 1 Samuel 19 ist im hebräischen Text wahrscheinlich ein einzelner Gegenstand im Blick (sing. Suffix in 19,13.16), dessen Größe sich allerdings nur schwer bestimmen lässt.<sup>273</sup>

Nicht unbedingt muss es sich in 1 Samuel 19 im Vergleich zu Genesis 31 um ein unterschiedliches Objekt handeln. In 1 Sam 19,13 bedeckt Michal den תרפים mit כביר העזים (ἡπαρ τῶν αἰγῶν) „einem Geflecht aus Ziegenhaar“ und deckt ihn mit einer בגד (ἰμάτιον) „Decke“ zu, dadurch ist der Kultgegenstand hauptsächlich verhüllt und muss nicht notwendigerweise menschengroß sein.<sup>274</sup>

In Ri 17,5 und in Ri 18,14.17.20 kommt תרפים im Gegensatz zur vorher genannten Parallelstelle im Kontext eines Kultheiligtums (mit priesterlichem Dienst) vor, steht aber in Verbindung mit einer Privatperson (Michas Gotteshaus בית אלהים / οἶκος θεοῦ).<sup>275</sup> Die LXX gibt תרפים einheitlich als Transliteration θεραφιν<sup>276</sup> wieder. Einzige Gemeinsamkeit zu Genesis 31 ist das Motiv des Diebstahls, der in Ri 18,17 geschildert wird. In Ri 17–18 steht תרפים immer parallel zu אפוד<sup>277</sup>, das ebenfalls lediglich transliteriert wird (εφουδ). In 18,14.17 steht תרפים (θεραφιν) auch noch parallel zu נוסכה (χωνευτόν) und פסל (γλυπτόν), Letzteres

---

<sup>270</sup> Vgl. RUDNIG-ZELT, Propheten, 389.

<sup>271</sup> S. KREUZER, M. MEISER, *LXX.D-EK*, I, 784.

<sup>272</sup> S. KREUZER, M. MEISER, *LXX.D-EK*, I, 784. → I. iii. Hebräische Äquivalente. Für die bewusst abweichende Übersetzung spricht auch 1 Sam 15,23, dort begegnet תרפים im Kontext der Wahrsagerei und wird lediglich mit θεραφιν (A L; B: θεραπείαν) transliteriert.

<sup>273</sup> Vage Aussagen über die Größe z.B. bei RUDNIG-ZELT, Propheten, 389: „Es wird also anthropomorph und etwa lebensgroß dargestellt.“

<sup>274</sup> Vgl. auch DIETRICH, Samuel, 483.

<sup>275</sup> Vgl. auch COX, ACKERMAN, Micah's Teraphim, Art. 11 ([www.jhsonline.org](http://www.jhsonline.org));

<sup>276</sup> Bei der Endung (ε)ιν handelt es sich möglicherweise um einen Aramismus, siehe LEH, 274.

<sup>277</sup> Siehe diese Verbindung auch noch in Hos 3,4 (ἱερατεία / תרפים + אפוד / δῆλοι), an dieser Textstelle mit einer divinatorischen Funktion, GROSS, Richter, 757; E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 2296.

kommt auch in 18,20 vor (LXX: *χωνευτόν*).<sup>278</sup> Der springende Punkt ist jedoch, ob in 18,24 *אלהים* als Plural zu verstehen ist, dann würde nämlich *תרפים* auch in Richter 18 „eine Gottheit“/ „Götter“ bezeichnen.<sup>279</sup> Die LXX übersetzt *אלהים* jedoch mit *γλυπτόν* und bezieht sich daher eindeutig auf *פסל*, die den Fokus damit eindeutig auf das Kultbild legt. Die zentrale Bedeutung von *פסל* (*γλυπτόν*; A u. B) lässt sich auch am Ende des Kapitels im MT in 18,30 und 18,31 beobachten, wo klar hervorgeht, dass *פסל* (*γλυπτόν*) ein zentrales Kultbild meint.<sup>280</sup> Im Unterschied dazu bezeichnet *תרפים* zwar ein Kultobjekt, aber steht nicht explizit im Zusammenhang mit einer Gottheit. Nach Ri 17–18 lässt sich auch keine offensichtliche Nähe zu Orakelpraktiken beobachten. Möglicherweise spielen in dieser Perikope *תרפים* und *אפוד* neben *פסל* und *ומסכה* auf einen Verstoß gegen das zweite Dekalogsgebot an.<sup>281</sup> In Richter 18 wird *אלהים* eindeutig auf *פסל* / *γλυπτόν* bezogen, daher fehlt, die für Gen 31 wichtige Identifizierung der/des *תרפים* / *θεραφιν* mit „einer Gottheit“/ „Gottheiten“. Außerdem stehen die *תרפים* im Richterbuch im Gegensatz zu Genesis 31 nicht in Verbindung mit einem Fremden bzw. fremden Gottheiten, sondern mit Micha, einem Ephraimter (vgl. auch 1 Samuel 19).

In Gen 31 wird der Begriff *תרפים* eindeutig mit fremden Kulturen assoziiert, die Objekte gehören Laban dem „Aramäer“ („Syrer“). Außerdem repräsentieren die *תרפים* in Genesis 31 Gottheiten und stehen stärker im Zusammenhang mit divinitorischen Praktiken als die Parallelstellen. Diese klare Unterscheidung und Abgrenzung war wahrscheinlich ausschlaggebend für die ungewöhnliche griechische Übersetzung mit *εἰδωλον* in Genesis 31.

---

<sup>278</sup> Die Wendung *פסל* und *ומסכה* kann auf unterschiedliche Weise gedeutet werden, als Bezeichnung für einen oder zwei Gegenstände. GROSS hält zwei Theorien grammatikalisch für möglich: 1.: ursprünglich ist nur *פסל* belegt, *ומסכה* stammt von einem Bearbeiter. Daher handelt es sich um zwei separate Kultbilder; 2.: in 17,4d wird *פסל* und *ומסכה*, als *Hendiadyoin* aufgefasst, „ein *פסל*, und zwar eine *ומסכה*“, „ein Kultbild, und zwar ein Gußbild“ (760); GROSS begegnet der zweiten Variante jedoch mit Skepsis, siehe DERS., Richter, 759–760.

<sup>279</sup> Nach GROSS lässt der Erzähler jedoch offen, ob Micha „mein Gott“ oder „meine Götter“ (vgl. die *Vetus Latina*, die *Vulgata*) sagt. Die singularische Variante „mein Gott“ wird durch 30a.31a gestützt. Für die Übersetzung „meine Götter“ spricht, dass neben *פסל* u.a. auch *תרפים* entwendet wurde(n) (vgl. auch MOORE, Role, 316–329); vgl. den Anklang an die vorwurfsvolle Frage Labans nach seinen gestohlenen Göttern (*תרפים*) in Gen 31,30, siehe GROSS, Richter, 787–788. Auf der narrativen Ebene findet sich wie in Genesis 31 eine begriffliche Differenzierung, allerdings nur in MT Ri 18,24 (Micha: „mein Gott“ / „meine Götter“ – Erzähler: Kultbild);

<sup>280</sup> Auch GROSS weist auf die überragende, vielleicht sogar alleinige Bedeutung von *פסל* für die Daniten und den Erzähler hin, DERS., Richter, 786–787.

<sup>281</sup> Siehe RUDNIG-ZELT, Propheten, 384. Diese Verbindung wird besonders durch das Verb *עשה* gestützt, das auch im zweiten Dekalogsgebot vorkommt. Auffällig ist jedoch die Vorrangstellung von *פסל*, *תרפים* ist wahrscheinlich nur als ergänzendes Kultobjekt in Ri 17–18 zu betrachten.

## ii. DER DEKALOG

### 1. Textkritische Beobachtungen

	Ex 20,4	Dtn 5,8
MT	לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ	לא תעשה לך פסל כל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ
LXX	οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς.	οὐ ποιήσεις σεαυτῷ γλυπτὸν / εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς.

In Dtn 5,8<sup>LXX</sup> gibt es textkritische Differenzen der Lesarten, die den Begriff εἰδωλον betreffen. Während RA der Lesart des *Vaticanus* (B) zufolge εἰδωλον als Äquivalent für פסל wiedergibt, folgt GÖ, dem *Papyrus 963* (P. Chester Beatty VI., 2. Jh.) und dem *Codex Alexandrinus* (A), die γλυπτὸν belegen.<sup>282</sup>

Eine weitere textkritische Auffälligkeit, die Einfluss auf die Auslegung hat, betrifft die Wiedergabe von כל- oder וכל- in Dtn 5,8<sup>MT</sup>. Der syndetische Anschluss ist in Smr, 4QDeut<sup>n</sup>, Vg und auch in der Tg-Tradition belegt.<sup>283</sup> Die LXX (siehe GÖ + RA) übersetzt genauso wie in den letztgenannten Lesarten einen syndetischen Anschluss.<sup>284</sup>

#### (a) Wortgetreue Übersetzung versus theologische Deutung

Während in Ex 20,4 die LXX mit dem Begriff εἰδωλον von einer wortwörtlichen Übersetzung des Kultbildbegriffes פסל abweicht, wird in Dtn 5,8 nach der Lesart von *Papyrus 963* das hebräische Lexem mit dem ihm entsprechenden griechischen Terminus γλυπτὸν wiedergegeben. Ex 20,4 ist hingegen als eine bewusste und aus theologischen Gründen gewählte abweichende Übersetzung zu bewerten. Das griechische Wort εἰδωλον zeichnet sich

<sup>282</sup> WEVERS, *History*, 133: “In both instances [Dtn 5,8; 5,14] above the B text is clearly secondary, being taken over from the familiar parallel forms of the Decalogue in Exod 20; cf vv. 4 [Dtn 5,8] and 10 [Dtn 5,14] resp. For 5<sub>8</sub> the text is further assured in that εἰδωλον never renders פסל in Deut whereas γλυπτός is its regular equivalent.”

<sup>283</sup> Siehe eine genaue Auflistung und Analyse bei HIMBAZA, *Décalogue*, 126–127, der auch für die Wiedergabe von וכל-, aufgrund der mehrheitlichen Textzeugen plädiert. Vgl. auch WEVERS, *Notes-Deut*, 100;

<sup>284</sup> Vgl. M. LABAHN, *LXX.D-EK*, I, 548. BDR, 374 (§ 445): „... die Anknüpfung nach negiertem Satz mit οὐδέ (μηδέ) bzw nach positivem Satz mit καὶ οὐ (καὶ μή) entspricht klass. Gebrauch. ... οὐδέ (μηδέ) am Satzanfang oder nach οὐ (μή) innerhalb desselben Satzstückes = ‚auch nicht‘, ‚nicht einmal‘ ...“. Siehe auch DENNISTON, *Greek Particles*, 190–197.

besonders durch seine semantische Weite aus. Es lässt sich nicht auf ein bestimmtes Material reduzieren, kann auch (andere) Gottheiten repräsentieren, und im Hinblick auf andere Belegstellen im Pentateuch haftet ihm etwas *Fremdes* an, das nicht zu Israel gehört (vgl. Gen 31,19.34.35; Num 25,2; 33,52; Dtn 29,17[16]). Das hebräische Äquivalent פסל bezeichnet „etwas Behauenes (aus Stein) oder Geschnitztes (aus Holz)“ und speziell im alttestamentlichen Kontext meint es ein Kultbild (Verwendung ausschließlich im religiösen Bereich).<sup>285</sup> Durch die Übersetzung mit εἶδωλον wird das Bedeutungsspektrum noch ausgeweitet und eine stärkere Verbindung zwischen Fremdgötter- und Bilderverbot wird dadurch im LXX Sinaidekalog ausgedrückt. Daher kann das Bilderverbot und Fremdgötterverbot als Einheit betrachtet werden. Nimmt man dagegen γλυπτόν als ursprüngliche griechische Wiedergabe von פסל in Dtn 5,8 an, spricht dies zumindest im Hinblick auf die ersten beiden Gebote gegen die Auffassung, der Dekalog sei eine „unwandelbare ethische Norm in der Septuaginta“, und der Horebdekalog sei Moses Wiederholung des Sinaidekalogs.<sup>286</sup> Insofern man *Papyrus 963* als

---

<sup>285</sup> JACOB über den Begriff פסל in Ex 20,4: „... ein aus dem Stein gehauenes oder aus Holz zurechtgeschnitztes, also durch Bearbeitung eines Materialblockes geschaffenes plastisches Bild. Mit Einem [sic] neutralen Wort läßt sich der Begriff im Deutschen nicht wiedergeben. Bild, Abbild, Nachbild umfaßt auch Gemaltes, Schnitzbild ist nur ein solches von Holz, Standbild wäre zu speziell, Statue obendrein ein steifes Fremdwort.“, siehe DERS., Exodus, 556. In Dtn 4 kommt es gehäuft vor (V.16.23.25), immer mit γλυπτόν als Äquivalent. Oft begegnet פסל als *Hendiadyoin* mit מוסכה „Gussbild“, siehe Dtn 27,15; Ri 17,3; Jes 42,17; Nah 1,14 (vgl. BERGES, Jesaja 40–48, 143). Auch in Hab 2,18 steht פסל (γλυπτόν) parallel zu מוסכה (χώνευμα), hingeordnet auf die εἶδωλα (אֱלִילִים). Zwei Textstellen im Buch Jesaja deuten darauf hin, dass פסל auch ein Gussbild bezeichnen könnte. In Jes 40,19 (LXX: εἰκών) und in 44,10 (LXX: γλύφοντες Plural!) begegnet פסל mit dem Verb נסך „(Metall) gießen“ (Verbform zu מוסכה I „Gussbild/Götterbild“); In Jes 40,20 scheint für פסל (εἰκών) nicht ein zweites Kultbild aus Holz in den Blick zu kommen, sondern ein aus Sissoo-Holz (als תרומה „Weihegabe“) hergestelltes Podest für das metallene Götterbild, siehe BERGES, Jesaja 40–48, 144. Die LXX gibt dagegen Jes 40,19 ganz allgemein wieder, ohne Hinweis auf das verwendete Material: μὴ εἰκόνα (פסל) ἐποίησεν (נסך) τέκτων ... . DOHMEN weist darauf hin, dass das Verb נסך in der hebräischen Bibel selten im Kontext von Metallarbeiten vorkommt und argumentiert dafür, die Wendung allgemeiner zu verstehen, als „Kultbild herstellen (schmieden)“, siehe DOHMEN, Schmiedeterminus, 14, 18–19. Zu anderen hebräischen Begriffen, die in Verbindung mit der Metallbearbeitung stehen, siehe WEIPPERT, Metall, 221–223. In Jer 10,14 scheint פסל (γλυπτόν im Plural!) ein Gussbild zu bezeichnen: κατησχύνθη πᾶς χρυσοχόος ἐπὶ τοῖς γλυπτοῖς αὐτοῦ, ὅτι ψευδῆ ἐχώνευσαν / הַבִּישׁ כָּל־צוּרָה מִפֶּסֶל כִּי הִשְׁקִי נִסְכּוֹ (vgl. auch Jer 51<sup>MT</sup>[28<sup>LXX</sup>],17).

In Jes 48,5 stehen פסל (γλυπτά) und נסך (χωνευτά) den עֲצָבִים (εἶδωλα) gegenüber, wobei beide Begriffe unter die Kategorie εἶδωλον fallen. Die Textbelege zeigen, dass פסל in Ausnahmefällen ein Gussbild bezeichnen kann, am eindeutigsten bei Jeremia belegt. Die mehrheitliche Übersetzung der LXX mit γλυπτόν bringt פסל jedoch vorwiegend mit Kultbildern aus Holz oder Stein in Verbindung. Im Unterschied zu εἶδωλον haftet γλυπτόν stärker eine Materialverbundenheit an.

<sup>286</sup> Gegen OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 706–707; 670. Die Verbindung zwischen Fremdgötter- und Bilderverbot hängt an der Lesart von *MT* Dtn 5,8 (כל ohne Kopula). Deshalb kann das pronominale Suffix der proklitischen Präposition ׀לֶה (V.9) auf die „anderen“ Götter bezogen werden, weil תמונה als Apposition zu פסל zu lesen ist und in V.8 nur ein Objekt im Singular vorkommt. In Ex 20,4 ist auch im *MT* die Kopula belegt, daher ergibt sich eine syndetische Verbindung zwischen פסל und תמונה „ein Kultbild und irgendeine Gestalt“ und der pluralische Rückverweis von Ex 20,5 („nicht vor ihnen niederwerfen“) kann auf V.4 bezogen werden (vgl. die Argumentation bei OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 725; DOHMEN, Exodus 19–40, 98). OTTO

ursprünglichere Lesart annimmt, lässt sich diese Gebotszusammenführung im Horebdekalog nicht so eindeutig feststellen. Der *LXX* Horebdekalog stärkt durch die Übersetzung mit *γλυπτόν* die Eigenständigkeit des Bilderverbotes.

In beiden Dekalogfassungen liegt eine Syndese zwischen Kultbild und Gestalt/Abbild vor. Eine Nähe bzw. Verbindung zwischen Fremdgötter- und Bilderverbot lässt sich auf dem ersten Blick nur durch den Begriff *εἰδωλον* beobachten (→ 3. Das Bilderverbot in Ex 20,4 und Dtn 5,8). Eine Schlüsselrolle für das Verständnis des Bilderverbotes kommt Deuteronomium 4 zu, das durch Gemeinsamkeiten im Vokabular und in der Motivik, insbesondere mit Dtn 5,8 verbunden ist und auch im Hinblick auf das Bilderverbot einen deutenden Charakter beinhaltet.

## 2. Deuteronomium 4 und das Kultbilderverbot

### (a) *Einleitung*

Deuteronomium 4 hat eine Brückenfunktion, weil es einerseits auf den Sinaidekalog und andererseits auf den Horebdekalog verweist. In Dtn 4,13 wird zum Beispiel der Bund (*ברית* / *διαθήκη*) mit dem Dekalog (*הדברים* / *τὰ δέκα ῥήματα*) gleichgesetzt,<sup>287</sup> und in 4,24 lässt sich ein Dekalogzitat beobachten, das durch den Numeruswechsel gekennzeichnet ist: *כי יהוה קנא / אלהיך אש אכלה הוא אל קנא* / *ὅτι κύριος ὁ θεός σου πῦρ καταναλίσκων ἐστίν, θεὸς ζηλωτής*. JHWH als „eifernder“ Gott ist auch in Dtn 5,9 belegt und weist zurück auf den Sinaidekalog (Ex 20,5). In Dtn 4,23 wird durch die Promulgationsformel: *אשר צוך יהוה אלהיך / ὧν συνέταξεν κύριος ὁ θεός σου* (erneuter Numeruswechsel) auf Ex 20,4 (Bilderverbot) zurückverwiesen.<sup>288</sup>

### (b) *Begriffsbestimmungen*

Der Begriff *פסל* kommt in Deuteronomium 4 insgesamt dreimal vor (V.16.23.25) und steht immer im Kontext des Bilderverbots. An allen drei Textstellen wird *γλυπτόν* als griechisches Äquivalent verwendet. Die einheitliche Übersetzung von *פסל* mit *γλυπτόν* in Deuteronomium 4 und im zweiten Dekaloggebot (Dtn 5,8) stärkt die innere Kohärenz im Buch

---

schließt eine „Sekundäre Streichung“ von Seiten des MT (Targum<sup>o</sup> stützt MT) aus und erklärt, die Mehrheit der Textzeugen habe Ex 20,4 als Vorlage und sieht einen „sekundären Ausgleich“ als wahrscheinlicher (siehe OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 670).

<sup>287</sup> Siehe auch OTTO, Deuteronomium 1,1–4,43, 530–531.

<sup>288</sup> Siehe OTTO, Deuteronomium 1,1–4,43, 569–570. Zur Rolle von Deuteronomium 4 für das Kultbilderverbot (Ex 20,4; bes. Dtn 5,8), siehe HARTENSTEIN, MOXTER, Hermeneutik, 98–102;

Deuteronomium, die die LXX-Übersetzer offenbar einer identischen Wiedergabe der beiden Dekalogfassungen vorzogen. Diese interne Texttreue bezeugt und betont die Eigenständigkeit des Horebdekalogs.

Neben פסל / γλυπτόν kommt auch der zweite Bildterminus aus Dtn 5,8, תמונה / ὁμοίωμα in Dtn 4 vor. In Kapitel 4 werden die Begriffe jedoch breiter entfaltet. Der Ausdruck תמונה / ὁμοίωμα hat sogar die Funktion eines Leitwortes für den Zentralteil des Kapitels, der „großen Predigt über das Bilderverbot“<sup>289</sup>.

Bevor die einzelnen Verse, in denen die beiden Schlüsselbegriffe belegt sind, genauer betrachtet werden, folgt zuerst eine Einführung des Begriffes תמונה mitsamt seinem griechischen Äquivalent ὁμοίωμα.

Die Etymologie des Begriffes תמונה ist ungeklärt, er scheint mit dem Nomen מין „Art, Gattung“ verwandt zu sein, aber als gesicherte Verbindung ist nur das ugaritische *tmn* zu nennen, das wohl „Gestalt/Körper“ bedeutet.<sup>290</sup> Als Grundbedeutung kristallisiert sich „sichtbare Gestalt“ heraus, wobei sich keine Unterscheidung zwischen einer Gestalt als „Erscheinung“ und als „geschaffenen Figur“ ableiten lässt.<sup>291</sup> Eine Differenzierung zwischen „Abbild“ und „Urbild“ ergibt sich aus der vielseitigen Verwendung des Begriffes im Rahmen des Bilderverbotes und wird auch durch die griechische Übersetzung der LXX mit ὁμοίωμα noch verstärkt.<sup>292</sup> Im klassischen Griechisch bezeichnet der Begriff „das Gleichgemachte“, „das Abbild“ im konkreten Sinn. Dabei handelt es sich um einen Relationsbegriff, der vor allem als Äquivalent für דמות und תבנית verwendet wird, Letzteres kommt in V.16–18 vor und wird wie תמונה mit ὁμοίωμα übersetzt. Diese beiden hebräischen Lexeme sind auch Relationsbegriffe im Sinne von Urbild und Abbild.<sup>293</sup>

Das Wort ὁμοίωμα steht auch in Verbindung zu εἰκών und wird zum Teil auch gleichbedeutend verwendet. Platon beschreibt die ὁμοιώματα und εἰκόνες als „die irdischen Abbilder der urbildlichen Dinge im Himmel“ (Platon, Phaedr. 250b). Im Unterschied zu εἰκών, das den Gegenstand repräsentiert, betont ὁμοίωμα die Ähnlichkeit, wobei der Fokus auf

---

<sup>289</sup> KÖCKERT, Kultbild, 385.

<sup>290</sup> HARTENSTEIN, Angesicht, 126–127, bes. Fn. 138. Vgl. auch KORPEL, Rift, 89 (Fn. 11), die *tmn* mit “pelvis” (Becken) übersetzt (KTU 1.2 IV.18). Der Ausdruck war ursprünglich ein Architekturbegriff mit der Bedeutung: “foundation-stone” (ein akkad. Lehnwort *temmenu*).

<sup>291</sup> Vgl. WANKE, Art, תמונה, *ThWAT VIII*, 677–678.

<sup>292</sup> Vgl. DOHMEN, Bilderverbot, 220.

<sup>293</sup> *Ebd.*; PREUB, דמה, *ThWAT II*, 273–277; WAGNER, Art, בנה, *ThWAT I*, 704–706.

der Übereinstimmung liegt und kein notwendiger Zusammenhang zwischen Urbild und Abbild bestehen muss.<sup>294</sup>

Für den griechischen Begriff lässt sich keine einheitliche Übersetzung festlegen, und eine vorschnelle Identifikation mit „Abbild“ wird der Komplexität von *ὁμοίωμα* nicht gerecht.

Auch in der LXX bedeutet *ὁμοίωμα* an manchen Stellen „Gestalt“ wie in Dtn 4,12, in Jes 40,18 (MT: דמוות) und in Ez 1,26 (MT: דמוות), an allen drei Stellen ist die Rede von JHWHs „Gestalt“. Im Unterschied dazu bezeichnet *ὁμοίωμα* in Dtn 4,16, in Jes 40,19 (LXX-Zusatz) und in Ex 20,4 ein „Abbild“ im Sinne eines Gottesbildes, „das einem anderen gleichgemacht ist und nun mit ihm übereinstimmt“.<sup>295</sup>

Mehrheitlich ist תמונה im Umfeld des Bilderverbotes belegt, in den beiden Dekalogfassungen (Ex 20,4; Dtn 5,8) und in Deuteronomium 4 insgesamt fünfmal (V.12.15.16.23.25). Es steht an allen zehn Textstellen in Beziehung oder Abgrenzung zu JHWH und ist ein Wort, das der sakralen Sphäre zugeordnet wird.<sup>296</sup> Ist die Rede von JHWHs „Gestalt“, wird תמונה in der LXX selten mit *ὁμοίωμα* oder seinen Derivaten übersetzt.

Num 12,8 handelt von der Ausnahmeposition Moses, er allein darf die תמונה JHWHs schauen. Die LXX übersetzt im Unterschied zu den Deuteronomiumsstellen den hebräischen Terminus mit *δόξα* (siehe auch Ps 17<sup>MT</sup> [16<sup>LXX</sup>],15 // zu פנים / πρόσσωπον) und in Ijob 4,16 mit *μορφή*, als Bezeichnung für Gottes Anwesenheit, seine göttliche Offenbarung (Zitat aus 1 Kön/3 Kgt 19,12).

Einzigartig im Alten Testament ist die Verwendungsweise von תמונה/ὁμοίωμα in Dtn 4,12, weil darin eine Begründung und Erklärung des Kultbilderverbotes zum Ausdruck kommt. JHWH redete mitten aus dem Feuer, Israel hörte den Klang der Worte, aber sah keine Gestalt, nur den Klang (hörte es): ראים זולתי קול / και ὁμοίωμα οὐκ εἶδετε, ἀλλ' ἦ φωνήν. An dieser Stelle ist auch im griechischen Text die Übersetzung „Gestalt“ angebracht.<sup>297</sup> Der Begriff תמונה (*ὁμοίωμα*) hat die Funktion eines Leitwortes für den zentralen Teil des Kapitels, der „großen Predigt über das Bilderverbot“. In V.15 befindet sich

---

<sup>294</sup> Siehe, TRENCH, Synonyma, 33–34; Vgl. MM, 449: “As distinguished from *εἰκών*, which implies an archetype, the ‘likeness’ or ‘form’ in *ὁμοίωμα* may be accidental, as one egg is like another ...”.

<sup>295</sup> Siehe SCHNEIDER, Art. *ὁμοίωμα*, *ThWNT V*, 191.

<sup>296</sup> Siehe SCHROER, Bilder, 336.

<sup>297</sup> Allerdings liegt der Fokus in Deuteronomium 4 stärker auf dem Verbot einer Herstellung von JHWH-Bildern (bes. durch 4,12: weil die Israeliten am Horeb/Sinai keine Gestalt gesehen haben), siehe dazu HARTENSTEIN, MOXTER, Hermeneutik, 99–100.

noch eine eindringliche Wiederholung von V.12, die mit einer Warnung eingeleitet wird: מאד לנפשתיכם ונשמרתם / και φυλάξεσθε σφόδρα τὰς ψυχὰς ὑμῶν ... .

In V.16 folgt dann die Verknüpfung von תמונה (ὁμοίωμα) mit פסל (γλυπτόν). Insgesamt dreimal kommt die Wendung: פסל תמונת כל / γλυπτὸν ὁμοίωμα (+ πᾶς) vor. Diese Formulierung präzisiert und erweitert das Bilderverbot, weil sie die Herstellung eines פסל in allen Gestaltungsmöglichkeiten („eine Gestalt von etwas“) einschließt. Das Dekalogverbot ist als gesteigerte Erweiterung zu sehen (→ 3. Das Bilderverbot in Ex 20,4 und Dtn 5,8).<sup>298</sup>

In V.16 folgt im Unterschied zu V.23 und V.25 auf כל der Begriff סמל, der auf תמונה Bezug nimmt, תמונת כל-סמל ist als Einheit zu betrachten und auf פסל hingeordnet. Der Begriff bezeichnet ein dem Kultbild (פסל) beigelegtes Kultobjekt und ist als funktionaler Begriff aufzufassen.<sup>299</sup> Auffällig ist die Übersetzung der LXX mit εἰκών. In der LXX ist πᾶσαν εἰκόνα als Apposition zu γλυπτὸν ὁμοίωμα zu interpretieren.<sup>300</sup> Die Vielzahl der Gestaltungsmöglichkeiten wird durch den Begriff תבנית, der grundsätzlich „Gebilde, Gestalt“ bedeutet, erläutert (Dtn 4,16). In Deuteronomium 4 bezeichnet er eine „Nachbildung“ oder ein „Modell“.<sup>301</sup> Im Unterschied zu dem Ausdruck תמונה, der noch keine künstliche Reproduktion beinhaltet, beschreibt der Begriff תבנית das Beziehungsverhältnis zwischen einem künstlich geschaffenen Gegenstand zu einer ihm entsprechenden Wirklichkeit. Der Ausdruck תבנית ist als Vorbild (Modell, Plan, Entwurf) zu einer noch zu schaffenden Realität wie einem Heiligtum zu betrachten (z.B. Ex 25,9.40) oder als „Nachbildung“ einer gestalteten Wirklichkeit (wie in Dtn 4,16–18) aufzufassen.<sup>302</sup> Im Unterschied zu תמונה wird mit dem Begriff תבנית konkret Bezug auf Gottes Geschöpfe genommen (V.16: männlich, weiblich; V.17: Tier/Vieh [koll.]; Vogel, V.18: Kriechtiera, Fisch). Die LXX übersetzt es ebenfalls mit ὁμοίωμα und unterscheidet daher nicht zwischen den beiden hebräischen Begriffen.

---

<sup>298</sup> Zur Verbindung zwischen תמונה und פסל und eine Erklärung des Wechsels von תמונת כל zu תמונה כל (ת) siehe DOHMEN, Bilderverbot, 218–219. Inhaltlich lässt sich durch die Verbindung beider Begriffe eine Erweiterung bzw. Ausweitung ablesen.

<sup>299</sup> Siehe DOHMEN, סמל, 263–266; vgl. OTTO, Deuteronomium 1,1–4,43, 563–564;

<sup>300</sup> M. LABAHN, *LXX.D-EK*, I, 545.

<sup>301</sup> HALAT, 1554. Dabei handelt es sich um ein Derivat von בנה „bauen“, vgl. WAGNER, Art. בנה, *ThWAT I*, 704–705. Der Begriff wird auch beim Bau des Heiligtums in Ex 25,9.40 im Sinne von „Urbild“, „Vorbild“ (Modell, Plan, Entwurf) verwendet.

<sup>302</sup> Vgl. SCHROER, Bilder, 336–337; Vgl. auch OTTO, Deuteronomium 1,1–4,43, 564.

(c) *Idolatrie und Schöpfung*

Ab V.16 bis einschließlich V.18 bezieht sich das Bilderverbot auf alle drei Sphären der Schöpfung. Die Gesamtheit der geschaffenen Welt wird durch Himmel, Erde und Wasser ausgedrückt, und die Tiere werden als Bewohner der drei Sphären genannt. Die Aufzählung der drei Sphären lässt sich auch im Rahmen des Dekalogs in Dtn 5,8 beobachten, aber in Kapitel 4 wird die Thematik breiter entfaltet. Im hebräischen Text wird sogar zwischen Tieren auf der „Erde“ (אֶרֶץ V.17) und Kriechtieren auf dem „Erdboden“ (אֲדָמָה V.18) unterschieden. Die LXX übersetzt die beiden hebräischen Begriffe jeweils mit dem griechischen Lexem γῆ.

Die Aufzählung versinnbildlicht eine Abwärtsbewegung, je weiter ein potentiell Abbild vom Himmel als göttlichem Bereich entfernt ist, desto größer scheint die Abartigkeit der Nachbildung.<sup>303</sup>

Die Idolatrie wird dadurch auch mit dem Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,3) verknüpft. Sichtbar wird ein kosmosumspannedes Verbot, und implizit tritt auch ein Handeln gegen den Schöpfergott zutage.<sup>304</sup> Die LXX verstärkt die Verbindung durch einen Zusatz in V.18 „das Abbild jeglichen Kriechtieres“ (+ ὁ ἔρπει „das kriecht“, vgl. Gen 1,26<sup>LXX</sup>) noch.<sup>305</sup>

Es ist somit widersinnig, nach einer Gestaltung zu suchen, die JHWH entsprechen könnte, da seine Gestalt für die Menschen grundsätzlich nicht sichtbar ist. Spuren des Schöpfers spiegeln sich jedoch in seinen Geschöpfen wider. Die Abbildung eines Geschöpfes wäre aber bloß ein künstlich von Menschenhand hergestelltes Bild, eine Nachbildung, und entspricht nicht der Aufgabe des Menschen.<sup>306</sup> Die Ablehnung von Götterbildern auf Basis des

---

<sup>303</sup> JACOB, Exodus, 556–557.

<sup>304</sup> Die Schöpfungsthematik kehrt in Dtn 4,32 wieder (Erschaffung des Menschen mit dem Verb בָּרָא / κτίζω).

<sup>305</sup> Die Anspielung auf Gen 1,26<sup>LXX</sup> ist besonders interessant, weil an dieser Textstelle der Mensch als Bild Gottes erschaffen wird und gleichzeitig seine Aufgabe von Gott festgelegt wird: zu herrschen über „die Fische des Meeres und die Flugtiere des Himmels und die Haustiere und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen (LXX.D)“. Setzt man Gen 1,26 mit Dtn 4,18 in Beziehung, übersteigt die Bildherstellung des Menschen seine Fähigkeiten, außerdem entspricht diese nicht seiner ihm von Gott zugeteilten Aufgabe, dem Herrschen über die restlichen Geschöpfe; Zur Schöpfungsthematik vgl. auch OTTO, Deuteronomium 1,1–4,43, 522. Siehe auch FISHBANE, Interpretation, 321–322, der die Verbindung zwischen Gen 1 und Dtn 4,16b–19a als „aggadic adaption“ bezeichnet: „The result of this aggadic adaption, moreover, is to establish a distinct rhetorical nexus between the themes of creation and idolatry (322).“ Dtn 4,14–19 beschreibt FISHBANE als ein Handeln gegen den Schöpfergott (322): „... Moses' discourse powerfully reinforces the Israelite *theologoumenon* that idolatry is a sin against the creator and his transcendence.“ MACDONALD spricht sich gegen die Verbindung zur Schöpfung und zum zweiten Dekaloggebot aus. Die exklusive Verbindung durch die drei Sphären verneint er wegen der vierfachen Aufzählung siehe DERS., Deuteronomy, 196. Diese bezieht sich aber auf die Geschöpfe und nicht auf die Sphären (!). Die Unterscheidung zwischen אֶרֶץ u. אֲדָמָה ist Ausdruck der Abwärtsdynamik. Beide Begriffe beziehen sich jedoch auf die Erdsphäre. Vgl. Gen 1,26;

<sup>306</sup> Schon VON RAD betont den Zusammenhang zwischen Bilderverbot und Schöpfungsglauben, siehe DERS., Art. εἰκῶν, *ThWNT II*, 379. Vgl. die Parallelität zwischen Gen 1,26 und Dtn 4,17–18.

Schöpfungsglaubens ist besonders in Deuteronesaja belegt (siehe z.B. Jes 40,12–14.18). Für die Verbindung zwischen Bilderverbot und Schöpfungsthematik spricht auch der nachfolgende Vers, der von den Himmelskörpern handelt, mit der Warnung, diese nicht zu verehren (V.19).<sup>307</sup> Die verwendeten Verben προσκυνέω (II הוה [*Estafel*]<sup>308</sup>) und λατρεύω (עבד) sind *termini technici* im Kontext der Götterverehrung (vgl. Ex 20,5; Dtn 5,9).

Die Unterordnung der Gestirne als Geschöpfe JHWHs wird im Tempelweihspruch in der LXX in Form eines Zusatzes hervorgehoben, darin wird auf die Geschöpflichkeit und die Abhängigkeit der Sonne verwiesen: 3 Kgt 8,53a ... Ἡλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῶι κύριος (1 Kön 8,12<sup>MT</sup>: יהוה אמר לשכן בערפל / V.53<sup>LXX</sup>: εἶπεν τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ ...).<sup>309</sup> Der Begriff ערפל / γνόφος kommt auch in Dtn 5,22 und in Ex 20,21 (Dekalogabschluss) vor.<sup>310</sup> Die auditive Gegenwart Gottes wird hervorgehoben, dessen Stimme: ἐκ μέσου τοῦ πυρός, (+LXX: σκότος) γνόφος, θύελλα<sup>311</sup> Israel den Dekalog offenbarte (Dtn 5,22[19]). In Ex 20,21 wird im Anschluss an den Dekalog das Dunkel als Ort der Gottespräsenz beschrieben (רבושה ננש) / מושוש דה אלהים אל־הערפל אשר־שם האלהים / Μωσῆς δὲ εἰσηλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός).<sup>312</sup>

<sup>307</sup> Zur Theologie des Polytheismus vgl. auch JOOSTEN, Deutéronome 32,8-9, 97–98, mit einem Verweis auf Dtn 4,19 (98, Fn. 1); Zur positiven Bewertung der anderen Gottheiten als „Gottes Söhne“ (vgl. Dtn 32,8), siehe SCHENKER, Gott, 99–102. Die abweichende Übersetzung der LXX „Schmuck des Himmels“ wird als *al tigre*-Lesung von צבא interpretiert, um bei griechischsprachigen Lesern Verständnisprobleme bzw. Missverständnisse zu vermeiden, siehe C. DEN HERTOOG, M. LABAHN, T. POLA, *LXX.D-EK*, I, 528 mit dem Verweis auf weiterführende Literatur.

<sup>308</sup> HALAT, 283–284. Die ältere Interpretation deutet die Form als Hitpael von שוה, siehe HALAT, 1351–1352;

<sup>309</sup> Die trennende Gegenüberstellung zwischen JHWH und den geschöpflichen Elementen thematisiert bereits VON RAD und führt dazu den Tempelweihspruch an. Die Beziehung zwischen Sonne und JHWH im LXX-Text kommentiert er folgendermaßen: „Dieser Hinweis auf die kreatürliche Abhängigkeit des mächtigsten Gestirns von Jahwe legt doch die Annahme nahe, daß das Verbot der Darstellung Jahwes im Bild schon in sehr alter Zeit vom Schöpfungsglauben her seine innere Rechtfertigung empfing.“, siehe DERS., εἰκῶν, 379.

MEISER weist darauf hin, dass es sich bei den Divergenzen zwischen MT und LXX (RA) um Sondergut der jeweiligen Texttraditionen handelt (Siehe, MEISER, *LXX.H.1*, 235–236). RÖSEL führt den Bezug zwischen Sonne und JHWH auf die LXX-Vorlage zurück. Er betont aber, dass diese schöpfungstheologische Aussage nicht erst in hellenistischer Zeit aufkommt (vgl. Sir 42,15–16), sondern auch schon früher im Bereich des Möglichen liegt (mit Verweis auf Ps 19,2–7). Neben der Unterordnung der Sonne unter JHWH verbirgt sich seiner Ansicht nach hinter dieser Aussage auch eine polemische Auseinandersetzung mit dem ptolemäischen Ägypten, siehe RÖSEL, Salomo, 414–416.

<sup>310</sup> Die Übersetzung von ערפל mit γνόφος in 3 Kgt 8,53 sieht RÖSEL als Orientierung an der Exodus-LXX, DERS., Salomo, 412.

<sup>311</sup> Durch die Ergänzung der LXX steht Dtn 5,22 in enger Verbindung zu der Theophanieschilderung in Dtn 4,11, vgl. M. LABAHN, *LXX.D-EK*, I, 550.

<sup>312</sup> Während sich Mose im hebräischen Text Gott „nur“ nähert (ננש), geht Mose in Ex 20,21<sup>LXX</sup> in die Dunkelheit Gottes hinein. Der Begriff γνόφος steht in Verbindung zu Ex 19,16<sup>LXX</sup> durch das Derivat γνοφώδης (nicht im MT), siehe J. SCHAPER, *LXX.D.-EK*, I, 301.

Das Dunkel bringt die verhüllende Gestalt JHWHs zum Ausdruck, die im Gegensatz zur sichtbaren Gestalt (תמונה) steht und seine bildlose Gegenwart betont.<sup>313</sup>

Dtn 4,19b ist besonders erwähnenswert, weil an dieser Textstelle JHWH die Himmelskörper den Völkern<sup>314</sup> als Götter zugeteilt hat: אשר חלק יהוה אלהיך אתם לכל העמים תחת כל השמים / ἃ ἀπένειμεν κύριος ὁ θεός σου αὐτὰ πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν τοῖς ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ.<sup>315</sup>

(d) *Die Rolle des Bilderverbotes für Israels Zukunft*

Die beiden weiteren Belege der Formulierung פסל תמונת כל / γλυπτὸν ὁμοίωμα (+πᾶς) befinden sich in V.23 und in V.25.

In V.23 kommt das Bundesmotiv in den Blick, in Form einer Warnung, den Bund nicht zu vergessen (Sinaibund, vgl. auch V.13.20). Dtn 4,25 ist ein Vorausblick auf den Bruch des Kultbilderverbotes durch zukünftige Generationen.<sup>316</sup> Die Beachtung des Verbotes entscheidet über Israels Wohlergehen im Land. Deutlich wird dadurch der Stellenwert, den das Verbot für die Zukunft Israels hat.

Im Unterschied zu V.16 folgt auf כל (πᾶς) an beiden Stellen (V. 23.25) kein Objekt, daher ergibt sich als Übersetzung: „von irgendetwas“ oder „von jeglicher“ Gestalt. Diese Formulierung zeichnet sich durch ihre Offenheit aus und beinhaltet jegliche Gestaltform eines פסל / γλυπτόν.

In Dtn 4 wird פסל immer mit γλυπτόν wiedergegeben, diese Übersetzung wird auch beim Bilderverbot des Dekalogs in Dtn 5,8 gewählt (→ 1. Textkritische Beobachtungen; 3. Das Bilderverbot in Ex 20,4 und Dtn 5,8). In 4,28 befindet sich womöglich eine Näherbestimmung des gewählten Kultbildbegriffes. Es ist die Rede davon, dass Israel (ἕτεροί „anderen“: LXX-Zusatz) „Göttern“ dienen wird (עבד / λατρεύω), die sich aber als

---

<sup>313</sup> Auch in Dtn 4 wird eine Gestalt JHWHs vorausgesetzt, betont wird jedoch die Transzendenz seiner Gestalt, aus der sich das Bilderverbot theologisch begründen lässt. Siehe dazu HARTENSTEIN, Sichtbarkeit, 54, 56;

<sup>314</sup> Die LXX übersetzt das hebräische Wort עם nicht mit dem gängigen griechischen Äquivalent λαός, sondern mit ἔθνος, das Standardäquivalent für גוי.

<sup>315</sup> Für diese Interpretation spricht auch Dtn 29,25, an dieser Stelle wird das Verb חלק auch im Kontext anderer Götter verwendet, statt ἀπονέμω (nur noch in 3 Makk 1,7; 3,16 belegt) übersetzt die LXX das hebräische Verb mit διανέμω. Zu der Zuteilung der Himmelskörper als Götter für die Völker siehe auch OTTO, Deuteronomium 1,1–4,43, 562.

<sup>316</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium 1,1–4,43, 568.

Menschenwerk entpuppen und sich bloß auf Holz und Stein reduzieren lassen.<sup>317</sup> Diese Materialangaben stimmen mit der Bedeutung von פסל / γλυπτόν überein.

### 3. Das Bilderverbot in Ex 20,4 und Dtn 5,8

Deuteronomium 4 fungiert als „hermeneutischer Schlüssel“ für Deuteronomium 5 und für die Kapitel 5–11 insgesamt.<sup>318</sup> In Ex 20,4 ist εἰδωλον eindeutig als Übersetzung für פסל belegt, damit wird eine Verzahnung zwischen Fremdgötter- und Kultbilderverbot verstärkt, in Dtn 5,8 ist diese jedoch durch die Übersetzung mit γλυπτόν schwächer. Wenn man aber die „Götter“ aus Dtn 4,28 mit dem Kultbild פסל / γλυπτόν (Dtn 5,8) identifiziert, dann könnte auch eine Verbindung zum Fremdgötterverbot in Dtn 5,8 vorliegen. In der LXX wird diese durch das Adjektiv ἕτερος (vgl. 4,28) noch verstärkt.

Die textkritische Auseinandersetzung mit dem Kultbilderverbot bringt entscheidende Unterschiede ans Licht, die Auswirkungen auf die Auslegung haben. Im Buch Deuteronomium bevorzugt der Übersetzer – im Vergleich zum Buch Exodus (Ex 20,4) – eine stärker dem Wortsinn entsprechende Übersetzung (siehe γλυπτόν).<sup>319</sup>

Der Dekalog ist ein Text mit autoritativem und allgemeingültigem Charakter. Diese Ausrichtung schlägt sich auch in der Wortwahl und Textkomposition nieder. Daher ist auch die Wiedergabe von וכל (mit Kopula) in Dtn 5,8 als ursprünglicher zu betrachten. Diese textkritische Entscheidung führt dazu, תמונה nicht als Apposition dem Begriff פסל zuzuordnen, sondern den Ausdruck als ein eigenständiges Objekt („jegliche sichtbare Gestalt“) unabhängig von einem Kultbild aufzufassen.

Die syndetische Verbindung ist der Garant für eine weite und allgemeine Ausrichtung des Gebotes. Eine sekundäre Streichung erscheint wahrscheinlicher, weil sich das Verbot im

---

<sup>317</sup> Uneinigkeit herrscht darüber, ob sich das Bilderverbot aus Dtn 4 auf JHWH-Bilder oder auf Bilder fremder Götter bezieht, siehe die Diskussion in OTTO, Deuteronomium 1,1–4,43, 563. Die Entweder-Oder Diskussion greift jedoch zu kurz, deshalb ist von einem Verbot jeder Art von Gottesbildern auszugehen (siehe dazu Deuteronomium 1,1–4,43, 563). Der LXX-Zusatz in 4,28 lenkt den Blick stärker auf die fremden/anderen Gottheiten, denen aber im gleichen Atemzug die Gottheit wieder abgesprochen wird, indem sie als Kultbilder entlarvt werden (Stein und Holz = פסל / γλυπτόν).

<sup>318</sup> Siehe OTTO, Deuteronomium 4, 212, 222.

<sup>319</sup> Der Begriff γλυπτόν ist das Standardäquivalent für פסל und begegnet am häufigsten in der LXX als Übersetzung des hebräischen Kultbildbegriffes. Dagegen wird εἰδωλον ganz selten als Äquivalent für פסל verwendet. Ganz allgemein lässt sich in der griechischen Dekalogfassung des Deuteronomiums eine wortwörtlichere Übersetzung beobachten, als in der Exodussfassung. Siehe auch HIMBAZA, Décalogue, 182. WEVERS, The LXX Translator, 58–60.

Laufe der Zeit stärker zu einem Kultbildverbot entwickelte, mit mehr Toleranz gegenüber Bilddarstellungen.<sup>320</sup>

Wäre eine deckungsgleiche Übersetzung mit Ex 20,4 oberstes Ziel der LXX-Übersetzer gewesen, hätten sie wahrscheinlich לִפְסֵי mit εἰδωλον übersetzt.<sup>321</sup>

Wie schon in Verbindung und Abgrenzung zu Deuteronomium 4 erwähnt, ist das Bilderverbot als gesteigerte Erweiterung zu betrachten. Es handelt sich um einen Kurz-Prohibitiv<sup>322</sup>: לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ אֱלֹהִים כְּלָמוֹן (ו) / οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον (γλυπτόν) οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα (Ex 20,4/Dtn 5,8).<sup>323</sup>

Das Begriffspaar לִפְסֵי / εἰδωλον (γλυπτόν) und כְּלָמוֹן / ὁμοίωμα ergänzt sich. Während ersteres als spezifischer Terminus (לִפְסֵי / γλυπτόν) stärker den kultischen Bereich abdeckt, meint zweiteres als generischer Ausdruck grundsätzlich die Herstellung einer Nachbildung, ein irdisches Abbild nach dem Vorbild der von JHWH geschaffenen Geschöpfen. Die Formulierung παντὸς ὁμοίωμα impliziert größtmögliche Offenheit, und in Form eines Relativsatzes werden die drei Sphären, die die Gesamtheit der Schöpfung repräsentieren,

---

<sup>320</sup> Anders OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 670 (→ 1. Textkritische Beobachtungen); DOHMEN, Exodus 19–40, 93. TATUM argumentiert dafür, dass die Übersetzer der LXX das zweite Gebot als Polemik gegen Idole aber nicht gegen Bilder auffassten, DERS., ‘The Septuagint Version of the Second Commandment (Exod. 20,3-6 = Deuteronomy 5, 7-10). A Polemic Against Idols, Not Images’, JSJ 17 (1986), 177–195. Die Toleranz gegenüber figurativer Kunst begann im jüdischen Kontext aber erst nach 70 n. Chr. Siehe dazu LEVINE, Ancient Synagogue, 206–231. “However, beginning in the later Hellenistic or Hasmonean period, the pendulum swung sharply in the opposite direction. Strict avoidance of animal and human depictions became the norm in Jewish society for about three hundred years...” (209). “Thus, the reintroduction of figural representation beginning in the late second and third centuries C.E...” (210). SCHÜRER, Jewish people, II, 81–83: “... it was not until the second and third centuries that a somewhat more permissive attitude gained ground in Palestine.” (82); vgl. auch 443–444; VERMES, PBJs, 76–77: “In post-exilic times the commandment was strictly obeyed, and continued to be observed during the inter-testamental period (76). ... by the beginning of the second century A.D. a change of attitude is to be noticed in Jewish Palestine. When reproached for frequenting a public bath in Acco containing a statue of Aphrodite, Gamaliel II is said to have distinguished between cult and decoration and to have remarked that the Jew is not expected to avoid a place in which statues fulfil the role of ornament (77).” HOSSFELD argumentiert dafür, dass das zusätzliche ו auch in Ex 20,4 nicht explikativ, sondern kopulativ zu verstehen ist, damit würden sich die Plural-Suffixe in V.5a nur auf das “Kultbild” und die “Gestalt” beziehen, aber nicht auf die “anderen Götter” aus Ex 20,3 (Eigenständigkeit des Fremdgötterverbotes), siehe HOSSFELD, Dekalog, 21–26. Vgl. auch die Rezension von SMEND (ThRev 79, 1983, 458–459), der der Diskussion über das zusätzliche ו in Ex 20,4 nicht soviel Bedeutung beimisst. Siehe zu dieser Deutung auch HARTENSTEIN, MOXTER, Hermeneutik, 96–97; Die größere Toleranz gegenüber allgemeinen Bilddarstellungen im Verlauf der Geschichte (siehe oben) spricht für eine sekundäre Streichung und die explikative Interpretation von כְּלָמוֹן. Demzufolge steht in Dtn 5,8 das Kultbild (לִפְסֵי) im Zentrum der Aufmerksamkeit.

<sup>321</sup> Auch HIMBAZA argumentiert gegen eine Textharmonisierung der beiden griechischen Dekalogversionen, siehe HIMBAZA, Décalogue, 182.

<sup>322</sup> Vgl. DOHMEN, Exodus 19–40, 109.

<sup>323</sup> Erwähnenswert ist auch die Präposition ל mit dem Suffix der zweiten Person לָ (LXX: Reflexivpronomen, 2. Person, Dativ σεαυτῷ), das die Einverleibung, die Inbesitznahme des Hergestellten zum Ausdruck bringt, Vgl. HARTENSTEIN, MOXTER, Hermeneutik, 103.

darauf bezogen. Im Unterschied zu Dtn 4,16–18 werden nur die einzelnen Sphären (οὐρανός, γῆ, ὕδωρ) aufgezählt.

In beiden Dekalogfassungen des Bilderverbots wird die Bildherstellung sowohl als Bruch mit dem Gott des Exodus (vgl. die Dekalogueinleitung: Ex 20,2; Dtn 5,6), als auch mit dem Schöpfergott (drei Sphären) bewertet. Diese zweifache Ausrichtung verdeutlicht, dass auch im Kontext des Dekaloggebotes die Idolatrie als Handeln gegen die Schöpfungsordnung und gegen den Schöpfergott zutage tritt.

Daher ist der Dekalog auch als Richtschnur für Texte zu sehen, die gegen die Herstellung und Verehrung von Bildern primär schöpfungstheologisch argumentieren (bes. in Deuterocesaja).

Im Anschluss an das Herstellungsverbot folgt das Proskyneseverbot (Ex 20,5/Dtn 5,9), darin werden die *termini technici* der Götterverehrung verwendet: προσκυνέω (II הוה Eštafel) und λατρεύω (עבד).<sup>324</sup> Vielleicht fließen in Dtn 5,9 neben den Bildern auch die Himmelskörper aus 4,19 ein (exklusive Verbindung: II הוה Eštafel / προσκυνέω und עבד / λατρεύω).

Eine zweifache Ausrichtung des Gebotes zeigt sich auch anhand der Verben. Während in Ex 20,4/Dtn 5,8 der Herstellungsprozess der Götterbilder durch das Verb שׁוּע/ποιέω zum Ausdruck kommt, beschreiben in Ex 20,5/Dtn 5,9 die oben genannten Begriffe deren Anbetung. Im Dekalog als zwei Seiten der Medaille angeführt, kommen beide Handlungsweisen (HERSTELLUNG und ANBETUNG) im biblischen Kanon auch einzeln vor.

#### 4. Zusammenfassung

Die Verwendung des Begriffes εἶδωλον in LXX Ex 20,4 unterstreicht die allgemeine Ausrichtung des Dekalogs, da sich der Ausdruck nicht auf ein bestimmtes Material reduzieren lässt (→ I. iii. Hebräische Äquivalente, 1.). Das Wort εἶδωλον bringt eine Begriffsbündelung zum Ausdruck und beinhaltet einen zusammenfassenden Charakter (vgl. dazu Jes 30,22).<sup>325</sup>

Eine theologisch begründete Abweichung ist als Begründung für die Begriffsübersetzung am einleuchtendsten. Fremdgötter- und Bilderverbot werden dadurch miteinander verknüpft, weil εἶδωλον nicht nur Bilddarstellungen, sondern auch fremde Gottheiten repräsentiert und

---

<sup>324</sup> Die Kombination beider Verben kommt in der LXX erstmals in Ex 20,5 vor. Eine einzige Parallelstelle lässt sich in MT Gen 27,29 beobachten (die LXX gibt עבד mit δουλεύω wieder); vgl. MARKL, Dekalog, 104; Im Buch Daniel stehen beide Begriffe auch im Kontext der Bildverehrung (Dan 3,14.18).

<sup>325</sup> Vgl. dazu WOYKE, Götter, 80.

auch Ausdruck göttlicher Manifestation sein kann.<sup>326</sup> Außerdem kann die Begriffswahl auch unter strategischen Gesichtspunkten betrachtet werden. Bei einem allgemeingültigen Gebot ist mit Sicherheit eine weitestgehende Offenheit ein erklärtes Ziel und mit εἶδωλον decken die LXX-Übersetzer ein großes Spektrum der Götter(bild)thematik ab.

### iii. LEVITIKUS 19

#### 1. Kontextuelle Einordnung

Das Kapitel ist Teil des „Heiligkeitgesetzes“ (Lev 17–26) und kann innerhalb dieses größeren Rahmens gemeinsam mit seinen Nachbarkapiteln als kompositionelle Einheit betrachtet werden (Lev 18–20).<sup>327</sup> Ein zentrales Thema, das sich durch die drei Kapitel durchzieht, ist das „Fremdgehen“ Israels bzw. die Hinwendung zum Fremden. Auch der Begriff εἶδωλον weist eine hohe Affinität zum Fremden auf (Fremdgottheiten).

In Levitikus 18 wird bereits zu Beginn des Kapitels eine Abgrenzung vom Volk Israel gefordert: nicht nach der Weise Ägyptens und des Landes Kanaans zu handeln (18,3). Auch in Lev 18,24–27 folgt nochmals eine Ermahnung, Abstand von den Praktiken der Nationen und der Landesbewohner zu nehmen. Stattdessen soll Israel die Vorschriften und Satzungen JHWHs einhalten (18,4–5.26). Dazwischen befindet sich eine lange Reihe von Verboten die Sexualpraktiken betreffen (18,6–23). Diese werden aber den Nationen zugeordnet (vgl. 18,24).

##### (a) Die Molechpraxis

Innerhalb dieser Verbotsreihe erscheint 18,21 wie ein Fremdkörper, da dieser Vers von der *Molechpraxis* handelt: וּמִזְרַעַךְ לֹא־תִתֵּן לְהַעֲבִיר לְמִלֶּךְ / και ἀπὸ τοῦ σπέρματός σου οὐ δώσεις λατρεύειν<sup>328</sup> ἄρχοντι ... .

HIEKE deutet „das Verbot, einen von seinen Nachkommen herzugeben, um ihn für den *Molech* hinübergehen zu lassen“, als eine Übergabe der eigenen Kinder in nachexilischer Zeit an die Perser für gewisse Dienste (Töchter als Nebenfrauen; Söhne zum Zweck einer

---

<sup>326</sup> Vgl. zu letzterem WOYKE, Götter, 80, der die göttliche Manifestation als Bindeglied zwischen erstem und zweitem Gebot betrachtet.

<sup>327</sup> Siehe mehr dazu in HIEKE, Levitikus 16–27, 643–645.

<sup>328</sup> Die LXX hat wahrscheinlich לְהַעֲבִיר („dienen lassen“) statt לְהַעֲבִיר („vorübergehen lassen“) gelesen oder in der Vorlage vorgefunden. Das griechische Verb λατρεύω zählt zu den Standardäquivalenten von עֲבָד und hat im Pentateuch außer in Dtn 28,48 immer eine kultische Bedeutung (Gottesverehrung oder bezogen auf andere Gottheiten), M. VAHRENHORST, *LXX.D-EK*, I, 390.

Militärkarriere).<sup>329</sup> Gründe dafür waren erhoffte ökonomische Vorteile. Das Weggehen von der jüdischen Gemeinschaft ist auch als Wegbewegen vom *Weg der Heiligkeit* zu sehen, da bei der Rückkehr oft nicht nur die fremde Kultur, sondern auch die fremde Religion importiert wird (Fremdgötterverehrung).<sup>330</sup> Der Ausdruck מלך wird von HIEKE als Chiffre interpretiert, weil es nicht möglich war, das Verbot, „die Nachkommen nicht in den Dienst der fremden Herrscher zu geben“, <sup>331</sup> offen anzusprechen. Demnach kommt *Molech* unter dem Deckmantel eines fremden Kultes vor. Dahinter verbirgt sich aber ein Kode für die Kollaboration mit der Besatzungsmacht. Auch in Lev 20,2–5 begegnet die *Molechpraxis* wieder. Das „Hinterherhuren“ (הז / ἐκπορνεύω 20,5) wird auch in diesen Kontext integriert, das normalerweise als Chiffre für Fremdgötterverehrung eingesetzt wird (vgl. Lev 17,7; Ezechiel 16; und Ezechiel 23). Während im Buch Ezechiel die Anbiederung an fremde Götter zum Ausdruck kommt, bezeichnet das Verb in Lev 18,21 die Übergabe der Kinder an fremde Machthaber. Gemeint ist damit der Verkauf der eigenen jüdischen Identität. In Levitikus 18 tritt die Anbiederung als unterwürfige Kollaboration zutage.<sup>332</sup>

Diese Interpretationsweise wird besonders von der LXX unterstützt, weil sie מלך mit ἄρχων „Herrscher“, „Anführer“ übersetzt und nicht wie in 2 Kön/4 Kgt 23,10 und Jer 39 (32<sup>MT</sup>),<sup>35</sup> einfach mit Μολοχ ins Griechische transliteriert (beide Stellen stehen in Verbindung mit Fremdgötterkulten).<sup>333</sup> Ein patristischer Beleg (*Theodoret von Cyrus*) knüpft daran an und

---

<sup>329</sup> Mehrheitlich wird angenommen, die Levitikusbestimmungen reflektieren die nachexilischen Begebenheiten, siehe HIEKE, Levitikus 16–27, 684. Gegen die Datierung von MILGROM (DERS., Leviticus 1–16, 3–35) siehe HIEKE, Levitikus 1–15, 66–67; Es gibt noch weitere Deutungen des Molech-Begriffes. Traditionell werden darunter Kinderopfer für eine kanaanäische Gottheit verstanden (z.B. RAMBAN, 258–267). Allerdings kritisiert HIEKE die Deutung der Kinderopfer für Molech/Moloch aus Ermangelung an archäologischen Zeugnissen. Der Begriff könnte auch einen Totenkult in Verbindung mit einer Königsgottheit als König der Unterwelt bedeuten oder eine Verbindung zur Mantik beinhalten (vgl. Lev 20,2–5; Lev 20,6: das Verbot der Nekromantie und der Divination). EISSFELDT geht von einem allgemeinen Opferbegriff aus (O. EISSFELDT, Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, [Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3, Halle, 1935]). Für eine Gottesverehrung aus dem 8. und 7. Jh. v. Chr. in Juda argumentiert WEINFELD (Worship, 133–154). *Molech* sei eine Verballhornung des Gotteseponyms mælæk, „König“, das wie bošæt vokalisiert ist (bereits bei A. GEIGER 1857, siehe dazu G. C. HEIDER, Art. Molech, AncBD 4, 896, 895–898), siehe HIEKE, Levitikus 16–27, 680–683 mit weiteren Deutungsversuchen und ausführlichen Literaturangaben.

<sup>330</sup> HIEKE, Levitikus 16–27, 643.

<sup>331</sup> *Ebd.*, 644.

<sup>332</sup> *Ebd.*, 786–787.

<sup>333</sup> WEVERS geht davon aus, die LXX habe statt der Gottheit *Molech*, *Mælæch* gelesen. Das Standardäquivalent von מלך ist ἄρχων, wenn es sich um einen israelitischen König oder Herrscher handelt. Stattdessen werden nichtisraelitische Herrscher als βασιλεύς bezeichnet. Gemeint ist damit, dass Israels Nachkommen jüdische Autoritäten nicht verehren sollten. Er räumt aber ein, dass auch die theologische Dimension der ptol. Herrschaft kritisiert wird. WEVERS deutet ἄρχων als unverfänglicher im ägyptischen Kontext des 3. vorchristlichen Jahrhunderts und bezieht es auf den Pharao sowie die göttliche Verehrung des Pharaos und die Ptolemäer, die sich als göttlich empfanden durch ihre Nachkommenschaft des vergöttlichten Alexanders, DERS., *Notes Lev*, 282.

verbindet *Molech* mit der Fremdgötterverehrung. *Theodoret von Cyrus* deutet die LXX-Übersetzung ἄρχων als einen irdischen Herrscher oder Hausherrn, dem man die eigenen Kinder nicht als Haussklaven oder Waffenträger übergeben darf, weil sie zur Idolatrie überführt werden könnten. *Moloch* wird bei ihm als „Götterbild“ bezeichnet und er setzt Lev 18,21 mit Amos 5 in Beziehung: „Daher sagt auch Gott durch den Propheten: ‘Habt ihr mir etwa Gaben und Opfer in der Wüste 40 Jahre lang dargebracht, Israeliten? Und ihr habt das Zelt des Moloch und den Stern eures Gottes Refan getragen, die Abbilder, die ihr gemacht habt, um sich vor ihnen niederzuwerfen’ (Amos 5,25–26). Er verbietet damit, die Kinder den Götzenbildern als Verehrer zu übergeben, wie auch einige sagen, dass man die Kinder nicht den fremdstämmigen Herrschern gibt, auf dass sie ihre Haussklaven oder Waffenträger seien, damit sie nicht Anteil haben an deren Gottlosigkeit“ (Questiones in Leviticum XXV).<sup>334</sup> Nimmt man eine Verbindung der „Molechpraxis“ zur Fremdgötterverehrung und zum Phänomen Divination an, gibt es dadurch Berührungspunkte mit dem Begriff εἶδωλον, dessen Bedeutungsspektrum beide Aspekte beinhaltet.

(b) Verbot der Divination

Ein gemeinsames Thema, das Levitikus 19 und 20 verbindet, ist das Verbot der Divination durch Toten- und Wahrsagegeister (LXX: Bauchredner). Diese Praktiken stehen im Zusammenhang mit fremden Kulturen und stören und belasten die Beziehung zwischen JHWH und Israel. Lev 19,31 ist als Gebot gegen Divinationspraktiken konzipiert: אֲלֹהֵי חַבְדֵי אֱלֹהֵי חַבְדֵי וְאֵלֵי הַיִּדְעָנִים אֲלֹהֵי חַבְדֵי וְאֵלֵי הַיִּדְעָנִים „Wendet euch nicht den Totengeistern zu und sucht die Wahrsager nicht auf ...“ / οὐκ ἐπακολουθήσετε ἐγγαστριμύθοις καὶ τοῖς ἐπαιδοῖς οὐ προσκολληθήσεσθε ἐκμιαυθῆναι ἐν αὐτοῖς: „Folgt nicht den Bauchrednern nach und hängt nicht den Beschwörern an ...“. Lev 20,6 steht parallel dazu: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תִּפְנֶה אֶל־הָאֱבֹת וְאֶל־הַיִּדְעָנִים לְזָנוּת אַחֲרֵיהֶם / καὶ ψυχῆ, ἢ ἐὰν ἐπακολουθήσῃ ἐγγαστριμύθοις ἢ ἐπαιδοῖς ὥστε ἐκπορνεῦσαι ὀπίσω αὐτῶν, ἐπιστήσω τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἐκείνην... .

Beide Textstellen sind durch das Verb פנה „abwenden“ / ἐπακολουθέω „nachfolgen“ und durch die Kritik an Orakelpraktiken verbunden. Im hebräischen Text werden die Begriffe אֱבֹת „Totengeister“ und יִדְעָנִים „Wahrsager“ verwendet. Die LXX übersetzt mit

---

Vgl. auch HARLÉ, PRALON, *Lévitique*, 162–163. Vgl. auch BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History*, 1, 194.

<sup>334</sup> Siehe HIEKE, *Levitikus* 16–27, 685.

ἐγγαστρίμυθος<sup>335</sup> „Bauchredner“ und mit ἐπαοιδός<sup>336</sup> „Beschwörer“, „Zauberer“. Das Verb פנה / ἐπακολουθέω wird auch in Lev 19,4 (Vorkommen von εἶδωλον) verwendet. Divinatorische Praktiken sind ein wesentliches Charakteristikum der Fremdgötterverehrung, in denen fremde Gottheiten angerufen werden. Indirekt stellen Orakelbefragungen und jegliche Form der Wahrsagerei einen Verstoß gegen das Fremdgötterverbot dar. Diese Verknüpfung könnte ein möglicher Grund für die Verwendung des griechischen Ausdrucks εἶδωλον in Lev 19,4 sein.

In Lev 20,6 wird durch das Verb הני / ἐκπορνεύω „hinterherhuren“ eine Verbindung zur *Molech*-Praxis hergestellt, die im vorigen Vers in 20,5 zur Sprache kommt. Lev 20,6 kann als Weiterführung der Aufzählung über die Fremdkulte betrachtet werden.

Kapitel 20 endet auch mit dem drastischen Verbot der Divination als Strafandrohung für die praktizierenden Personen (vgl. 20,27a).

Bereits in 19,26 wird das Verbot der Divination ausgesprochen, zu Beginn des Verses befindet sich eine interessante Abweichung der LXX: Μὴ ἔσθετε ἐπὶ τῶν ὀρέων, die ein Hinweis auf Fremdgötterkulte sein könnte (vgl. Ez 18,6.11.15; 22,9).<sup>337</sup> Der hebräische Text thematisiert dagegen das „Blutverbot“: „Ihr sollt nicht (etwas) mit Blut essen.“<sup>338</sup>

(c) *Levitikus 19 und der Dekalog*

Levitikus 19 fungiert als theologisches Zentrum, weil innerhalb dieses Kapitels wesentliche Gebote der Tora und die darin enthaltenen Zehn Gebote belegt sind.<sup>339</sup> Beachtenswert ist auch der Auftrag Gottes an Mose in 19,2a: die Worte „zur ganzen“ (אֵל-כָּל) Gemeinde der Söhne Israels zu sprechen, damit haben die folgenden Vorschriften weitreichende Folgen für die Gemeinschaft.<sup>340</sup> In der LXX ist dieser umfassende Sinn nicht bezeugt (τῆ συναγωγῇ „zur Versammlung“). Direkt im Anschluss folgt in 19,2cd der Aufruf zur Heiligkeit, der das Kapitel

---

<sup>335</sup> LEH, „ventriloquist“, 166.

<sup>336</sup> LEH, „enchanter“, „charmer“ (*Neologismus?*), 221.

<sup>337</sup> Denkbar wäre auch eine Buchstabenverwechslung statt הָרֵם „das Blut“ könnte die LXX auch הָרֵם (Pl. von הָרָה) „Berge“ gelesen haben (19,26a<sup>MT</sup>: לֹא תֹאכְלוּ עַל-הָרֵם). Siehe dazu M. VAHRENHORST, *LXX.D-EK*, I, 395; HARLÉ, PRALON, *Lévitique*, 171. Unter Berücksichtigung des Kontextes ist eine Anspielung auf ein Höhenheiligtum durchaus denkbar. Vielleicht verbindet die LXX die Obstbäume (Lev 19,23–25) mit fremden Kultpraktiken, da Bäume immer auch Bestandteile von Höhenheiligtümern waren.

<sup>338</sup> Siehe ausführlicher dazu HIEKE, *Levitikus 16–26*, 746.

<sup>339</sup> Siehe dazu BODENDORFER, *Horizont*, 365–367; Vgl. HIEKE, *Levitikus 16–26*, 703.

<sup>340</sup> Der Ausdruck „die ganze Gemeinde Israels/der Söhne Israels“ kommt in Weitergabeformeln vor, wie bei der Einführung des Pessach-Festes (Ex 12,3); bei der Ankündigung der Gotteserscheinung beim Wachtelwunder (Ex 16,9); beim Schabbatgebot (Ex 35,1), vgl. HIEKE, *Levitikus 16–27*, 710 und weitere Parallelstellen dazu.

eint.<sup>341</sup> Es geht darum, den Alltag zu heiligen, indem Israel die Heiligkeit Gottes auf Erden nachahmt und abbildet (*Imitatio Dei*: „Ihr sollt heilig sein, denn heilig (bin) ich, JHWH euer Gott“). Israel ist sozusagen der Repräsentant der Heiligkeit Gottes auf Erden. Die Heiligkeit spiegelt das Beziehungsverhältnis zwischen Israel und JHWH wieder. Wendet Israel sich fremden Gottheiten zu (vgl. dazu Lev 19,4), verlässt es den Bereich der Heiligkeit, weil damit das Naheverhältnis zu seinem Gott gestört ist. Ein wichtiges Strukturelement des Kapitels ist die Formel: „Ich (bin) JHWH [LXX: κύριος] (euer Gott)“.<sup>342</sup> Diese Wendung dient dazu, Abschnitte abzuschließen, aber beschließt auch gewichtige Einzelgebote, die als eigenständige Größen mit dieser Formel hervorgehoben werden, wie zum Beispiel in Lev 19,4. Neben der strukturellen Feingliederung wird JHWH auch inhaltlich ins Zentrum, als Dreh- und Angelpunkt Israels, gesetzt.<sup>343</sup> In 19,4b fungiert diese Wendung dann als Kontrast zu den Fremdgöttern aus 19,4a.

Wie schon erwähnt steht Levitikus 19 durch seine Vorschriften und Gebote dem Dekalog am Sinai (Exodus 20; Deuteronomium 5) nahe. So wurde das Kapitel beispielsweise mit « le décalogue revisité » tituliert.<sup>344</sup> Bei genauerem Hinsehen werden aber Unterschiede und neue Akzente sichtbar. Im unmittelbaren Kontext von 19,4, befindet sich in 19,3 das Elterngesetz, gefolgt vom Schabbatgesetz. Auffällig ist die vertauschte Reihenfolge der beiden Gebote im Unterschied zu den beiden Dekalogfassungen.<sup>345</sup>

In Levitikus 19 folgt auf das Schabbatgesetz das Fremdgötterverbot in 19,4 und das Verbot der Divination in 19,31. Beide Verbote weisen eine parallele Struktur auf, außerdem sind sie durch die Verbformen miteinander verbunden (פָּנֵה / ἐπακολουθέω)

Die Verwendung der gleichen Verbform unterstützt die thematische Einheit zwischen 19,4 und 19,31, weil divinatorische Praktiken als Teil der Fremdgötterverehrung gelten. Solche „Doppelbezüge“ ziehen sich durch das gesamte Kapitel hindurch, neben einer Verklammerung geben sie den behandelten Themen ein doppeltes Gewicht.<sup>346</sup>

---

<sup>341</sup> Vgl. MILGROM, Leviticus 17–22, 1598.

<sup>342</sup> Vgl. den Anklang an die Dekalog-Präambel aus Ex 20,2 („Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus“); Allerdings ist im Buch Exodus die Langform des Personalpronomens, der 1.P. Sg. comm. belegt (אֲנִי). Vgl. auch HARLÉ, PRALON, Lévitique, 164. Die „Herausführungsformel“ begegnet am Ende von Kapitel 19 in V.36 und hat einen rahmenden Charakter, HIEKE, Levitikus 16–27, 711.

<sup>343</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus 16–27, 704.

<sup>344</sup> MARX, Le Lévitique 17–27, 77. Vgl. dazu auch OTTO, Theologische Ethik, 243–248.

<sup>345</sup> Siehe dazu HIEKE, Levitikus 16–27, 712–713.

<sup>346</sup> Mehr dazu bei HIEKE, Levitikus 16–27, 705–706 mit einer Tabelle der Doppelbezüge.

Diese Reihenfolge bringt eine Entweihung des Schabbats durch Fremdgötterverehrung zum Ausdruck. Generell ist der Schabbat ein wichtiger Identifikationspunkt Israels (spätestens in nachexilischer Zeit) und symbolisiert die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft. Außerdem ist er ein Zeichen der Verbindung zwischen JHWH und Israel.<sup>347</sup>

## 2. Aktualisierung des Fremdgötterverbotes

### *Textvergleich*

MT Lev 19,4	LXX Lev 19,4
אל־תִּפְנוּ אֶל־הָאֱלִילִים	οὐκ ἐπακολουθήσετε εἰδώλοις
וְאֱלֹהֵי מִסְכָּה לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם	καὶ θεοὺς χωνευτοὺς οὐ ποιήσετε ὑμῖν
אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם	ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν

In 19,4 lassen sich Anklänge an das erste und zweite Dekaloggebot beobachten, wenn auch mit einer anderen Akzentuierung. Der hebräische Text beginnt mit dem Verbot, sich nicht „Idolen zuzuwenden“. Der dabei verwendete hebräische Begriff **אֱלִילִים** hat eine abwertende Bedeutung mit oftmals stark polemischen Zügen (Teil der Spotttermini). Der Ausdruck ist als Angriff auf die Göttlichkeit der fremden Gottheiten zu betrachten. Der hebräische Begriff **אֱלִילִים** und das dazugehörige Verb **פָּנָה**, das mit der Präposition **אֶל** „hinwenden zu“ (LXX: *ἐπακολουθέω*) bedeutet, bezieht sich wie in Dtn 31,18.20 auf andere Gottheiten bzw. Idole (Das Verb **פָּנָה** kommt positiv in Lev 26,9 im Anschluss an das Heiligkeitsgesetz in einer Segensverheißung vor: „Ich wende mich euch zu“). Diese Hinwendung zu anderen Gottheiten ist primär als Bruch des ersten Gebotes zu werten. Im Unterschied zu Ex 20,3 und Dtn 5,7 steht aber nicht die Gottesbezeichnung **אֱלֹהִים**, sondern der Ausdruck **אֱלִילִים**, der als Diminutiv-Form (→ I. iii. Hebräische Äquivalente, 2.) von **אֱלֹהִים** gedeutet werden kann. Auf der narrativen Ebene offenbart das abwertende hebräische Wortspiel (vgl. Ps 96,5<sup>MT</sup> // in 1 Chr 16,26) eine depotenzierende Aktualisierung im Buch Levitikus.<sup>348</sup> Es ist nicht mehr die

<sup>347</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus 16–27, 751–752; In Lev 19,30 steht die Heiligung des Schabbats in Verbindung mit dem Heiligtum.

<sup>348</sup> HIEKE deutet die Verwendung des Begriffes **אֱלִילִים** aus Lev 19 als eine Weiterentwicklung gegenüber dem Dekalog. Allerdings ist die Deutung, die Abwertung drücke die Nichtexistenz der anderen Götter aus, durchaus gewagt und lässt sich nur allein von dem hebräischen Lexem **אֱלִילִים** nicht ableiten. Die Entwicklung von einer Alleinverehrung JHWHs (Monolatrie) des Dekalogs zu einer alleinigen Existenz JHWHs kann nicht nur durch diesen hebräischen Begriff erschlossen werden, gegen HIEKE (*ibd.* 714), der auf NIHAN verweist: “...by introducing the designation of the other gods as ‘nothings’, **אֱלִילִים**, the H redactor makes clear that although the community *may* be tempted to worship such deities they nevertheless have no existence nor reality, an assumption which was probably not shared yet by the authors of the Decalogue.” DERS., Holiness Code, 97; Die

Rede von „fremden Göttern“, sondern von fremden „Göttchen“, also „Idolen“. Das Wortspiel steht ganz im Zeichen der Widersprüchlichkeit und weist eine gegensätzliche Struktur auf. In V.4 wird nicht die Hinwendung (siehe dazu oben: פנה) zu anderen Göttern ausgedrückt, sondern diese werden von vornherein zu „Idolen“ abgewertet. Demgegenüber stehen die אלהי מסכה „gegossenen/edelmetallinen Götter“, die Israel nicht herstellen soll. Widersprüchlich ist bei dieser Formulierung die Verbindung der אלהים (θεοί) mit der Materialangabe מסכה (χωνευτός), dadurch lassen sich die vermeintlichen Gottheiten auf einen menschlichen Ursprung reduzieren. Auch das dazugehörige Verb עשה (ποιέω) unterstützt diese Polemik, das die handwerkliche Herstellung der „gegossenen Götter“ unterstreicht. Der Ausdruck spiegelt das zweite Dekaloggebot, das Kultbilderverbot wider. Allerdings lässt sich eine Aktualisierung und Konkretisierung auf der narrativen Ebene im Unterschied zu Ex 20,4 beobachten. Das Kultbilderverbot der beiden Dekalogfassungen umfasst eine größere Bedeutungsoffenheit (vgl. dazu die Begriffe פסל / εἶδωλον und תמונה / ὁμοίωμα). Lev 19,4 ist als Reaktion auf die gemeinschaftlich erfahrene Verfehlung durch die Herstellung des Urgötterbildes, als die „größte anzunehmende Sünde“,<sup>349</sup> zu betrachten. Der Abfall und Bruch mit JHWH wird dadurch rekapituliert bzw. aktualisiert, weil das „Goldene Kalb“ in das Fremdgötter- und Kultbilderverbot im Buch Levitikus integriert wurde. Die Identifikation der „gegossenen/edelmetallinen Götter“ mit dem *Goldenen Kalb* lässt sich auch durch die Nähe zum Privilegrecht aus Ex 34,17: „edelmetallene Götter (אלהי מסכה / θεοὶ χωνευτοί) sollst du dir nicht machen“ (vgl. Ex 32,4.8: עגל מסכה / μόσχος χωνευτός; V.8<sup>LXX</sup> nur μόσχος), begründen. Unmittelbar davor wird die Erzählung rund um das *Goldene Kalb* geschildert. Während in Lev 19,4b die Verbform und die Materialangabe für die Abwertung ausschlaggebend sind, ist in V.4a der Idolbegriff für die abwertende Konnotation verantwortlich.

Die LXX gibt das Verb פנה mit einem Verb der Bewegung wieder, nämlich ἐπακολουθέω „nachfolgen“<sup>350</sup> (belegt auch in 19,31 und 20,6: Verbot der Nekromantie und der Divination). Auffällig ist die Wiedergabe des Begriffes אליל mit dem griechischen Wort εἶδωλον, weil dadurch in der LXX eine direkte Verbindung zum Dekalog hergestellt wird. In Ex 20,4

---

Reduzierung der anderen Gottheiten, die in der Übersetzung „Nichtse“ ausgedrückt wird, greift zu kurz und ist nur als Interpretation, aber nicht als Übersetzung geeignet, weil die anderen (Götter) im Unterschied zu JHWH materiell durch ihre Kultbilder repräsentiert werden (vgl. dazu auch das Äquivalent הבל für εἶδωλον in Dtn 32).

<sup>349</sup> HIEKE, Levitikus 16–27, 714.

<sup>350</sup> LEH, 220: “to follow”, “to attend to”;

(Kultbilderverbot; zu Dtn 5,8 → ii. Der Dekalog, 1.) dient es als Übersetzung für פסל, im Fokus steht das Verbot der Herstellung. Das Besondere am Begriff εἶδωλον ist sein weites Spektrum, das sich in dem Ineinanderfließen von Fremdgotter- und Kultbilderverbot widerspiegelt. Diese zweifache Ausrichtung (Kritik an Fremdgottheiten und an Kultbilddarstellungen) bestätigt sich in Lev 19,4, weil das Verb ἐπακολουθέω „nachfolgen“ eine Bindung zu einer Gottheit ausdrücken kann. Außerdem wird die Nähe zu Fremdgottheiten auch besonders durch das hebräische Äquivalent אֱלִילִים gestützt, das fremde Gottheiten zu „Göttchen“ degradiert. Bei dieser Übersetzung mit εἶδωλον rückt das Gegenständliche, Materielle und Sichtbare in den Vordergrund, denn bei אֱלִילִים handelt es sich um keinen Bildterminus. Der defizitäre Charakter des hebräischen Äquivalents אֱלִילִים wird in der Übersetzung mit εἶδωλον konkreter, die Schwäche tritt in der Sichtbarkeit und Gegenständlichkeit zutage. Die Abhängigkeit der Gottheiten von ihren Kultstatuen degradiert diese zu Idolen bzw. Götter(bildern). Das Wesen der im Kultbild verehrten Gottheit tritt als hilfloser Gegenstand in den Vordergrund und stellt deshalb deren Macht in Frage. Die Verbindung zum Fremden, genauer gesagt zu fremden Kulturen, wie z.B. Orakelpraktiken, könnte ein wichtiges Indiz für die gewählte Übersetzung mit εἶδωλον sein (vgl. das Verbot der Nekromantie und Divination und die *Molech*praxis in Lev 18–21 und die kontextuelle Verwendungsweise von εἶδωλον). Der enge Zusammenhang mit Fremdgottheiten ist ebenfalls ein wesentliches Merkmal von εἶδωλον. Dies lässt sich auch anhand des Parallelausdruckes θεοὶ χωνευτοί „gegossene Götter“ beobachten. Während die εἶδωλα neue Akzente und Bedeutungsnuancen mit sich bringen, sind die θεοὶ χωνευτοί als wortwörtliche Wiedergabe zu betrachten. Wesentlich ist die Parallelität der Ausdrücke, die beide sowohl das Verbot der Fremdgotter- als auch der Kultbildverehrung enthalten.<sup>351</sup> Die Besonderheit von εἶδωλον ist die Vereinigung beider Aspekte in nur einem Begriff, im Unterschied zu dem zusammengesetzten Ausdruck θεοὶ χωνευτοί.

Lev 19,4 spielt durch den Begriff εἶδωλον auf das erste und zweite Dekaloggebot an und ruft gleichzeitig durch den Ausdruck θεοὶ χωνευτοί die *Goldene Kalb*-Erfahrung in Erinnerung. Die Ausrichtung ist dabei sowohl allgemein und grundsätzlich (εἶδωλον) als auch spezifisch (θεὸς χωνευτός).

---

<sup>351</sup> Für eine Verschränkung zwischen Fremdgotter- und Bilderverbot in Lev 19,4 plädiert auch HARTENSTEIN, siehe DERS., MOXTER, *Hermeneutik*, 110.

## iv. LEVITIKUS 26

### 1. Kontext und innere Kohärenz

Levitikus 26 weist einige Gemeinsamkeiten mit dem vorherigen Kapitel, Levitikus 25 auf. Die Ortsangabe „Berg Sinai“ zu Beginn von Levitikus 25 und am Ende von Levitikus 26 kann als Rahmung betrachtet werden. Gemeinsame Themen sind die Befreiung aus Ägypten (Lev 25,38.42.55; 26,13.45), das Schabbatjahr (Lev 25,1–7; 26,34–35.43ab) und der Verlust des Landes für den Einzelnen (Levitikus 25) sowie für das gesamte Volk (Levitikus 26). In Levitikus 26 wird der Landesverlust mit der Missachtung der Gebote Gottes begründet. Das Prinzip des Loskaufens verbindet ebenso beide Kapitel. Während in Levitikus 25 das individuelle Loskaufen bei Schulden im Fokus steht, wird in Levitikus 26 die kollektive Rettung des Volkes aus dem Exil bzw. Feindesland durch JHWH thematisiert (Lev 26,39–45). Die Grundthematik in Levitikus 26, die sich wie ein roter Faden durchzieht, ist die Einhaltung der Gebote Gottes (*der Weisung Gottes zu folgen*), die zu reichem Segen führt (Lev 26,1–13). Bei Missachtung folgen zwar Konsequenzen in Form von Züchtigungen in Gestalt von Flüchen (ab Lev 26,14–39), aber Gott verwirft sein Volk nicht, sondern gedenkt seines Bundes (Lev 26,40–45, bes. Lev 26,42.45) und erweist sich als treuer Bündnispartner.<sup>352</sup>

### 2. Übersicht über das Fremdgötter- und Kultbilderverbot

In Lev 26,1 befindet sich der zweite Beleg von אֱלִילִים innerhalb des Pentateuchs. Im Unterschied zu Lev 19,4 wird der hebräische Begriff aber mit dem Adjektiv χειροποίητος „handgefertigte (Kultobjekte)“ (vgl. *LXX.D*) wiedergegeben, das als Hauptäquivalent von אֱלִילִים gilt. Die Übersicht und der direkte Vergleich von Levitikus 26 mit Levitikus 19 sowie Exodus 20 (Deuteronomium 5) sollen Gemeinsamkeiten und entscheidende Unterschiede veranschaulichen und auf eine mögliche Erklärung für die unterschiedliche griechische Übersetzung hinweisen.<sup>353</sup>

---

<sup>352</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus 16–27, 1054–1056 (zu Segen und Fluch bes. 1056–1059); MILGROM, Leviticus 23–27, 2274–2275.

<sup>353</sup> Siehe die Übersicht bei HIEKE, der auch noch auf weitere gemeinsame Dekaloganspielungen verweist, wie das Schabbatgebot und das Elterngebot, DERS., Levitikus 16–27, 1061.

<b>Ex 20 (Dtn 5)</b>	<b>Lev 19</b>	<b>Lev 26</b>
V.2: Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας.	V.4: ... ἐγώ κύριος ὁ θεός ὑμῶν	V.1: ... ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός ὑμῶν.
V.3: οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι (עֲלֵי־אֱלֹהִים) πλὴν ἐμοῦ	↓ V.4: οὐκ ἐπακολουθήσετε (פָּנֵה) εἰδώλοις (עֲלֵי־אֱלֹהִים)	
V.4: οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδῶλον (לִפְנֵי) οὐδὲ παντὸς ὁμοιώμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασι ὑποκάτω τῆς γῆς V.5: οὐ προσκυνήσεις (יִשְׁתַּחֲוֶה) αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης (יִשְׁתַּחֲוֶה) αὐτοῖς: ...	↑ V.4: καὶ θεοὺς χωνευτοὺς (אֱלֹהֵי כֶסֶף) οὐ ποιήσετε ὑμῖν·	↑ V.1: Οὐ ποιήσετε ὑμῖν αὐτοῖς χειροποίητα (עֲלֵי־אֱלֹהִים) οὐδὲ γλυπτὰ (לִפְסֵל) οὐδὲ στήλην (מַצֵּבָה) ἀναστήσετε ὑμῖν οὐδὲ λίθον σκοπὸν (אֲבָן מַשְׁכָּח) θήσετε ἐν τῇ γῇ ὑμῶν προσκυνῆσαι (יִשְׁתַּחֲוֶה) αὐτῶν·

Zu Beginn des Dekalogs steht die Bekenntnisformel: ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, die als Selbstvorstellung JHWHs zu betrachten ist, der als Gott Israels sein Volk befreit hat. Im Buch Levitikus schließt die Bekenntnisformel ἐγώ κύριος ὁ θεός ὑμῶν einzelne Gebote oder Gebotsgruppen ab und verleiht ihnen dadurch ein gewisses Maß an Autorität.<sup>354</sup> Die eindeutige Zuordnung zum Fremdgötter- oder Kultbilderverbot erweist sich sowohl für Levitikus 19 als auch für Levitikus 26 als schwierig, könnte aber ausschlaggebend für die unterschiedliche Übersetzung des hebräischen Begriffes אֱלֵי־אֱלֹהִים sein. Die Pfeile sollen die zweideutige Ausrichtung bzw. die Zuordnung zum Ausdruck bringen.

Ex 20,3 thematisiert das dekalogische Fremdgötterverbot. Lev 19,4 weist insbesondere durch das Verb ἐπακολουθέω „nachfolgen“ eine Nähe zum ersten Dekaloggebot auf, weil es die Hinwendung zu anderen Gottheiten und implizit deren Verehrung zur Sprache bringt. Der Begriff εἶδωλον kommt in Ex 20,4, im Rahmen des Bilderverbotes, vor. Er stellt aber auch eine Verbindung zum Fremdgötterverbot her (→ ii. Der Dekalog). In Verbindung mit dem Verb ἐπακολουθέω scheint es jedoch stärker auf das erste Gebot anzuspielen.

Die „gegossenen Götter“ θεοὶ χωνευτοί bringen durch das Verb ποιέω den Herstellungsprozess der Kultbilder zum Ausdruck und sind dadurch eher dem Bilder- bzw. Kultbilderverbot

<sup>354</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus 16–27, 704. Neben der gliedernden Funktion, wird JHWH als Mitte aller Lebensbereiche sichtbar. Die Gebote werden mit JHWH in Beziehung gesetzt und die Einhaltung oder Nichteinhaltung der Gebote wirkt sich unmittelbar auf die Gottesbeziehung aus. Siehe dazu auch DIESEL, Ich bin Jahwe, 255, 260–261; Es besteht auch eine Verbindung zum programmatischen Aufruf zur Heiligkeit aus 19,2: „Ihr sollt heilig sein, denn heilig (bin) ich, JHWH, euer Gott“, vgl. HIEKE, Levitikus 16–27, 704.

zuzuordnen. Beachtenswert ist die Widersprüchlichkeit, die die Rede von den „gegossenen Göttern“ mit sich bringt. Der Begriff εἶδωλον kommt in Lev 19,4 im Sinne einer Degradierung vor (→ iii. Levitikus 19). Vergleicht man Lev 19,4 mit den anderen Textstellen, an denen εἶδωλον als Äquivalent für אֱלִילִים verwendet wird, kristallisiert sich das Moment der Degradierung bis hin zur Absprache der Göttlichkeit als gemeinsamer Nenner heraus. Eine bewusste Kontrastierung kommt durch die Verbindung zu אֱלֹהִים zum Ausdruck (vgl. 1 Chr 16,26; Ps 96<sup>MT</sup>[95<sup>LXX</sup>],5; Ps 97<sup>MT</sup>[96,7<sup>LXX</sup>] → III. i. LXX Psalm 96; Hab 2,18 → IV. vi. Habakuk).

In Lev 26,1 steht die Herstellung von Kultobjekten im Vordergrund (עֲשֵׂה + אֱלִילִים). In der LXX könnte auch das Verb ποιέω dazu geführt haben, die אֱלִילִים mit χειροποίητα zu übersetzen. Beachtenswert ist nämlich die, durch die griechische Übersetzung entstandene sprachliche Verbindung zwischen Verb und Kultobjekt. Danach folgt die Aufzählung weiterer Kultbegriffe wie das Verbot der Herstellung eines פֶּסֶל, das sich direkt auf das zweite Dekaloggebot bezieht (Ex 20,4/Dtn 5,8) und besonders gehäuft in Deuteronomium 4 begegnet. In der LXX wird es dagegen mit seinem Standardäquivalent γλυπτόν (im Plural: γλυπτὰ) wiedergegeben, deswegen ist die Verbindung zum Dekaloggebot in der LXX schwächer (Ex 20,4 belegt εἶδωλον als Äquivalent für פֶּסֶל). Als nächster Kultterminus wird die מַצֵּבָה genannt, gemeint sind damit „aufrechtstehende Stelen“, die als Gedenkstein fungieren, aber auch die Funktion eines Kultbildes haben können.<sup>355</sup> Die LXX übersetzt den hebräischen Terminus mit στήλη „Denkstein (LXX.D)“.<sup>356</sup> Diese Übertragung ins Griechische kommt einer wörtlichen Wiedergabe sehr nahe.<sup>357</sup> Die Bedeutung des letzten Kultbegriffes lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Das hebräische Wort מַשְׁכִּית steht in Verbindung mit אֶבֶן und bezeichnet eine „Steinskulptur“.<sup>358</sup> Der Begriff מַשְׁכִּית kommt nur noch in Num 33,52 und Ez 8,12 vor und wird an beiden Textstellen als allgemeiner Götterbildterminus verwendet.<sup>359</sup> Die LXX übersetzt מַשְׁכִּית mit λίθος σκοπός.<sup>360</sup> Die Übersetzung nimmt damit die Bedeutung „Schaustück“, „Gebilde“ des hebräischen Terminus in den Blick (vgl. auch die

<sup>355</sup> Siehe HIEKE, Levitikus 16–27, 1063.

<sup>356</sup> LEH, 569: “cultic pillar”;

<sup>357</sup> Siehe dazu auch DANIEL, Culte, 39–40.

<sup>358</sup> HALAT, 605: „Bild“, „Bildwerk“;

<sup>359</sup> Siehe MILGROM, Leviticus 23–27, 2282–2283, der wegen des Ausdrucks „sich niederwerfen auf“ einen bildlich gestalteten Fußboden vermutet.

<sup>360</sup> LEH, 558: “object on which one fixes the eye”;

Übersetzung in Num 33,52: מַשְׁכִּית / σκοπιά). Dabei gibt es zwei Interpretationsmöglichkeiten für den hebräischen Ausdruck מַשְׁכִּית: (1) ein Stein, der, einem Wächter gleich, Ausschau hält, (2) ein Stein, der forschend betrachtet wird, um auf übernatürliche Weise Auskunft zu erlangen. Die zweite Variante erscheint von der jüdischen Auslegungsgeschichte her als wahrscheinlicher.<sup>361</sup>

Einen wesentlichen Aspekt stellt der Akt der Verehrung dar, der sich nur auf den letzten Begriff bezieht (להשתחוות עליה / προσκυνῆσαι αὐτῷ). Möglicherweise wurden mit dem Schausein Befragungen durchgeführt, ähnlich einem Orakelinstrument. Das wäre eine Erklärung für eine stärkere Verbindung zu einer göttlichen Verehrung als bei den anderen Termini. Im Anschluss an das Bilderverbot folgt das Proskyneseverbot in Ex 20,5/Dtn 5,9, das pluralisch formuliert ist (→ ii. Der Dekalog, 3. Das Bilderverbot in Ex 20,4 und Dtn 5,8). Vielleicht ist der fehlende Verehrungsmoment, die Fokussierung auf die Herstellung, tatsächlich der Schlüssel für die unterschiedliche Übersetzung des Begriffes אֱלִיל im Buch Levitikus. Lev 26,1 ist primär als Aufzählung verschiedenster Kultpraktiken zu bewerten, wobei im hebräischen Text eine größere Verbindung zum Kultbilderverbot durch den Begriff פֶּסֶל besteht.<sup>362</sup> In der LXX ist es genau umgekehrt, LXX 19,4 steht Ex 20,4 durch den Begriff εἰδῶλον näher.

### 3. Die todbringenden Fremdgöttheiten

Lev 26,30 <sup>MT</sup>	Lev 26,30 <sup>LXX</sup>
והשמדתו את־במתיכם והכרתו את־חמניכם	καὶ ἐρημώσω τὰς στήλας ὑμῶν καὶ ἐξολεθρεύσω τὰ ξύλινα χειροποίητα ὑμῶν
ונתתי את־פגריכם על־פגרי גלולים ונעלה נפשי אחכם	καὶ θήσω τὰ κῶλα ὑμῶν ἐπὶ τὰ κῶλα τῶν εἰδῶλων ὑμῶν, καὶ προσοχθιεῖ ἡ ψυχὴ μου ὑμῖν·

In Lev 26,30 ist die Rede von der zukünftigen Zerstörung der illegitimen Kultstätten durch JHWH. Einige Unterschiede im Hinblick auf das verwendete Vokabular lassen sich zwischen MT und LXX beobachten, beginnend bei dem Verb שָׁמַד (Hi.) „vertilgen“, „ausrotten“<sup>363</sup>,

<sup>361</sup> Siehe LXX.D-EK, I, 422. SCHROER, Bilder, 337–338; HARLÉ, PRALON, Lévitique, 204.

<sup>362</sup> Zu den einzelnen hebräischen Kultbegriffen und ihren griechischen Äquivalenten siehe auch WEVERS, Notes Lev, 436.

<sup>363</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 1375.

das mit ἐρημόω „veröden“ (*LXX.D*) übersetzt wird.<sup>364</sup> Die **במת** bezeichnen illegitime Heiligtümer für Fremdgöttheiten.<sup>365</sup> Parallel dazu werden in 26,31 die **מקדשים** (ἅγια) „Heiligtümer“ für JHWH von ihm selbst „verödet“ (**שמים** / ἐξερημόω). Die **במת** werden mit fremden Kulthöhen identifiziert, die sich aber nur teilweise auf „Höhen“ lokalisieren lassen. Die Verbindung zu den Höhen scheint in hohem Maß durch die Übersetzung der *LXX* beeinflusst zu sein (vgl. 1 Kön 3,2: **בבמות** / 3 Kgt 3,2: ἐπὶ + τὰ ὑψηλά; Ez 6,3: **במותיכם** / τὰ ὑψηλά ὑμῶν).<sup>366</sup>

In Lev 26,30 wird **במות** allerdings mit **στήλαι** „Denksteine“ (*LXX.D*) wiedergegeben.<sup>367</sup> Generell wird der hebräische Begriff **מצבה** mit **στήλη** „meist unbehauener aufgerichteter Kult-, Grab-, Denkstein“ übersetzt (vgl. Lev 26,1).<sup>368</sup> Die Übersetzer der *LXX* haben damit zwei verschiedene hebräische Kultobjekte und deren dahinterstehende Realität mit einem einzigen griechischen Begriff wiedergegeben. Einerseits war es unmöglich, die ganze Bandbreite des hebräischen Kultvokabulars ins Griechische zu übertragen, andererseits war es anscheinend nicht mehr notwendig, für jeden hebräischen Kultbegriff ein passendes griechisches Äquivalent parat zu haben. Das Phänomen der Bündelung betrifft auch insbesondere εἶδωλον, das diverse Kultbildbegriffe und den damit verbundenen fremden Gottheiten Ausdruck verleiht.<sup>369</sup> Die Übersetzung könnte auch aus Gründen der Textharmonisierung gewählt worden sein, weil dadurch eine Verbindung zu Lev 26,1 hergestellt werden kann. An dieser Stelle begegnen auch die Lexeme **στήλη** und **χειροποίητος**.<sup>370</sup>

Der letztgenannte Begriff kommt in dem Ausdruck **ξύλινος χειροποίητος** „handgefertigtes Schnitzbild“, als Übersetzung des hebräischen Wortes **מניח** vor, das meistens mit „Räucheraltären“ identifiziert wird, wobei deren Aussehen und Funktion unklar sind. Es könnte sich aber auch um Kultständer für Weihrauchopfer handeln.<sup>371</sup> Gemeinsamer

<sup>364</sup> *LEH*, 242: “to desolate”, “to lay waste”. WEVERS nimmt einen Lesefehler als Erklärung für die griechische Übersetzung an, *DERS.*, *Notes Lev*, 453.

<sup>365</sup> Zur griechischen Übersetzung von **במת** vgl. auch WEVERS, *Notes Lev*, 454.

<sup>366</sup> Vgl. HIEKE, Levitikus 16–27, 1082.

<sup>367</sup> HARLÉ, PRALON, *Lévitique*, 208: « pierres levées »; *LEH*, 569: “cultic pillar (used in the cult of pagan gods)”.

<sup>368</sup> *HALAT*, 587. Vgl. auch die etymologische Herleitung von **στήλη** durch das Verb **ιστάναι**, und die Parallele zu **מצבה** sowie dessen Verbindung zu den Wurzeln **נצב** und **יצב**. Siehe DANIEL, *Culte*, 40.

<sup>369</sup> Siehe DANIEL, *Culte*, 40.

<sup>370</sup> Vgl. HARLÉ, PRALON, *Lévitique*, 208.

<sup>371</sup> MILGROM, Levitikus 23–27, 2319–2321. ZWICKEL gibt jedoch zu bedenken, dass es keine eindeutige Übereinstimmung zwischen alttestamentlichen Beschreibungen und archäologischen Funden gibt. Siehe *DERS.*, *Räucheraltäre*, 115 (bes. Fn. 29), 116.

Konsens ist seine Verwendungsweise im kultischen Kontext.<sup>372</sup> Die griechische Übersetzung bringt Kultbilder zum Ausdruck, die möglicherweise den Aspekt der „göttlichen Einwohnung“ beinhalten, der auch Teil des Bedeutungsspektrums des hebräischen Äquivalents ist (→ I. iii. Hebräische Äquivalente, 3.).

Während sich 26,30a auf die Zerstörung der Kultgegenstände bezieht, kommt es in 26,30b zu einer dramatischen Spitzenaussage, die Verderben und Tod für Israel bedeutet. Die Leichen der Israeliten (κῶλον) werden mit den Leichen der Götter(bilder) (τὰ κῶλα τῶν εἰδῶλων) parallelisiert. Der Begriff κῶλον ist Standardäquivalent des im Pentateuch selten verwendeten פֶּגֶר „Leichnam“.<sup>373</sup> Das hebräische Äquivalent von εἰδῶλον ist an dieser Stelle גִּלְגָּלִים, in kultischen Kontexten, wie in Levitikus 26, wird der griechische Begriff bevorzugt als Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks verwendet (besonders häufig bei Ezechiel → IV. iii. Ezechiel).<sup>374</sup> Die sehr negative Wendung: „ich werde eure Glieder auf die Glieder eurer Götter(bilder) legen (LXX.D)“, enthält zwei wesentliche Aspekte. (1) Fremde Gottheiten bedeuten für Israel Verderben und Tod, weil sie keinen Schutz bieten. Außerdem wird durch die Wendung auf die Leblosgkeit der anderen Gottheiten, im Gegensatz zu JHWH, verwiesen (→ VI. i. Das Buch der Weisheit), da ihre Kultbilder in „Trümmern“ liegen, die diese selbst repräsentieren. (2) „Leichen“ verursachen die kultische Verunreinigung von heiligen Stätten. Im übertragenen Sinne verunreinigen Götter(bilder) ein Heiligtum im gleichen Maß wie auch tote Leiber.<sup>375</sup> Eine Kultpraxis ist daraufhin nicht mehr möglich.<sup>376</sup> Das Motiv Tod spielt auch auf die Trennung von JHWH an, der die letzte Konsequenz des Beziehungsbruches darstellt. Lev 26,30 endet drastisch: „meine Lebenskraft (נַפְשִׁי / ψυχή) wird euch „verabscheuen“ נִעַל / προσοχθίζω „sich entrüsten“, „zürnen“. Es entsteht ein Gegensatz zwischen den „toten“ Fremdgöttern, repräsentiert durch ihre Kultbilder und dem lebendigen Gott (נַפְשִׁי / ψυχή).

---

<sup>372</sup> Die Deutungen gehen jedoch weit auseinander und bewegen sich zwischen Kultgegenstand, Kultgerät und einem architektonischen Kultbau (mehr zur Bedeutung von פֶּגֶר → I. iii. Hebräische Äquivalente, 3.).

<sup>373</sup> M. VAHRENHORST, *LXX.D.-EK* I, 426. Die griechische Übersetzung ist allerdings weniger grotesk und makaber als das hebräische Äquivalent פֶּגֶר, das ausschließlich tote Körper – „Leichnam“, „Aas“, Kadaver“ bedeutet, siehe GESENIUS<sup>18</sup>, 1037; Vgl. auch WEVERS, *Notes Lev*, 454;

<sup>374</sup> Siehe LUST, *Idols?*, 320.

<sup>375</sup> Die Anspielung auf die toten Leiber könnte auch auf die Praxis des Totenkultes kritisch anspielen, vgl. HIEKE, *Unreinheit*, 62–63.

<sup>376</sup> Vgl. HIEKE, *Levitikus* 16–27, 1083.

(a) *Intertextuelle Beziehung zu Ezechiel 6*

Lev 26,30–31 steht Ez 6,3–6 nahe, wobei die Verbindung innerhalb des hebräischen Textes stärker ist.<sup>377</sup> Allerdings wird גלולים auch in Ezechiel 6 zweimal mit εἰδωλον (6,4.6) übersetzt. Die Zerstörung der „Kulthöhen“ במוֹת (6,3) und der חמנים „Räucheraltäre(?)“ (6,4) werden in der LXX abweichend mit ὑψηλά und τεμένη übersetzt. Ez 6,5a steht, bezogen auf den hebräischen Text, parallel zu Lev 26,30b: ונתתי את־פגרי בני ישראל לפני גלוליהם: „und ich werde die Leichen der Söhne Israels vor ihre Götter(bilder) stellen“, in der LXX fehlt diese Wendung.<sup>378</sup>

## v. NUMERI 25

### 1. Kontext

Kapitel 25 ist literarisch zwischen der Bileam-Perikope (Num 22–24) und der Bestandsaufnahme (Musterung) der einzelnen Sippen für die Landverteilung eingebettet.<sup>379</sup> In Num 25 steht εἰδωλον (25,2) im Kontext einer Abfallserzählung, der Apostasie Israels zu בעל פעור / Βεελφεγορ (Num 25,1–18). Die Verehrung einer anderen Gottheit steht in Beziehung zur „Goldenen Kalb-Perikope“ (vgl. Num 25,2 // Ex 34,15b–16). *Baal-Peor* kann als Fortsetzung des Glaubensabfalles betrachtet werden und als Erfüllung der Strafandrohung JHWHs (vgl. Ex 32,34–35).<sup>380</sup>

Beide Perikopen (Bileam-Episode u. Landverteilung) sind durch die, in Num 23,28 geschilderte Ortsangabe ראש הפעור / ἐπὶ κορυφὴν τοῦ Φογορ verbunden. Balak führt Bileam darin zum „Gipfel des *Peor/Phogor*. Im darauffolgenden Vers (23,29) wird deutlich, dass es sich um eine Kultstätte handelt.

---

<sup>377</sup> MILGROM sieht die Einflussnahme von Levitikus 26 auf Ezechiel und nicht umgekehrt, siehe DERS., Leviticus 26, 57–62.

<sup>378</sup> Vers 6,5a wird als späte Zufügung und Anpassung an Lev 26,30 betrachtet. Vgl. *LXX.D-EK*, II, 2871; LUST, *Idols?*, 320–321, bes. Fn. 20–24 mit weiteren Literaturangaben. GREENBERG beurteilt die Überschüsse des MT und die „Unterschüsse“ der LXX folgendermaßen: „Bei M handelt es sich um einen maximalen, an einigen Stellen konflationierten Text mit kohärenter Struktur, der reich ist an literarischen Stilmitteln. G, ein kurzer Text, an einigen Stellen mit Auslassungen arbeitend, ist andererseits geradliniger aber auch literarisch minderwertiger.“ GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, 157. Zur Frage der Ursprünglichkeit siehe auch GREENBERG, *Ancient Versions*, 131–148.

<sup>379</sup> Vgl. dazu die detaillierte Gliederung bei MILGROM, *Numbers*, 219–229.

<sup>380</sup> MILGROM, *Numbers*, 211.

*Baal Peor* hat sich in das kulturelle Gedächtnis von Israels Geschichte eingebrannt (vgl. Dtn 4,3; Hos 9,10; Ps 106<sup>MT</sup>[105<sup>LXX</sup>],28) und sogar im Neuen Testament wird anscheinend darauf angespielt (vgl. 1 Kor 10,8).<sup>381</sup> *Baal Peor* ist dadurch zu einer Art Chiffre für den Glaubensabfall von JHWH geworden.

Auch Parallelen zur Kundschaftererzählung lassen sich ziehen (Num 13–14): In beiden Perikopen verhält sich das Volk ungehorsam, und zwar vor dem Eintreten ins „Gelobte Land“, und darum wird es jeweils mit einer Plage bestraft. Kaleb und Josua verhalten sich JHWH gegenüber treu (Num 14,8–9; 14,24: „mein Knecht Kaleb“), wie auch Pinchas in Num 25, der mit dem ewigen Priestertum seiner Sippe belohnt wird.

Kapitel 25 lässt sich in zwei größere Abschnitte unterteilen, der Abfallserzählung mit der Sanktion JHWHs, vollstreckt durch Mose und Pinchas (25,1–9) und dem Bundesschluss (25,12: ברית שלום / διαθήκη ειρήνης) zwischen JHWH und Pinchas mitsamt seiner Nachkommenschaft „zum ewigen Bund“/„zur ewigen Verfügung“ (ברית כהנת עולם / διαθήκη ιερατείας αιωνία Num 25,13) der Priesterschaft (25,10–15). Kapitel 25 endet mit der Aufforderung JHWHs, gegen die Midianiter Krieg zu führen (25,16–18).

(a) *Der Abfall zu Baal-Peor*

Auch in Num 25 begegnet der griechische Ausdruck εἰδωλον im Rahmen einer für das Volk Israel folgenreichen Erzählung, die wie schon erwähnt Teil der Gedächtniskultur geworden ist.<sup>382</sup> Wie bei der *Goldenen Kalb*-Perikope stellt dieser Abfall zu *Baal-Peor/Beelphegor* eine große Gefahr für das Volk Israel dar, hervorgerufen durch das „Fremdgehen“ mit fremden Frauen, den Töchtern Moabs. Das „Fremdgehen“ kann auf zweierlei Weise gedeutet werden, wobei die Grenzen fließend sind. Auf der zwischenmenschlichen Ebene besteht die Gefahr, Israel gebe seine Identität auf, wenn es sich mit fremden Frauen einlässt. Gravierender und bedrohlicher ist jedoch das Einlassen auf die fremden Kulte und Gottheiten, die einen Abfall und ein „Fremdgehen“ gegenüber JHWH bedeuten. Das Verlassen des Bundes, der alle Lebensbereiche Israels umspannt und ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zu den anderen Völkern ist, kommt einer Selbstaufgabe Israels gleich. Diese ernsthaften Folgen für das Volk sind möglicherweise auch der Grund für die drastische Reaktion (Plage) JHWHs

---

<sup>381</sup> MILGROM, Numbers, 480. Vgl. STAUBLI, Bücher, 306.

<sup>382</sup> Vgl. auch Deuteronomium 32,15 und Hos 13,4–6. Beide Kapitel belegen ebenfalls den griechischen Terminus εἰδωλον (Dtn 32,21; Hos 13,2) und beschreiben das angespannte Verhältnis zwischen JHWH und Israel während der Wüstenwanderung. Hos 13,1–3 prangert den Baalskult an. Vgl. zu den intertextuellen Beziehungen, LEVINE, Numbers 21–36, 293–294.

mitsamt seinen Dienern (Mose, besonders Pinchas 25,7–8), die insgesamt 24 000 Opfer fordert (vgl. 25,4.9).

Mit Blick auf den unmittelbaren Kontext sind es die Töchter Moabs, die das Volk verführen (Num 25,1). Zu Beginn des Verses ist die Rede von der Übernachtung Israels in שטים / Σαπτιν.<sup>383</sup> In der LXX kommt es zu einer abweichenden Übersetzung, das Verb ישב „wohnen“ wird nämlich anstatt mit κατοικέω „wohnen“, „ansiedeln“<sup>384</sup> mit καταλύω „übernachten“<sup>385</sup> wiedergegeben, das wiederum grundsätzlich als griechische Übersetzung für das hebräische Verb ליל „die Nacht verbringen“, „übernachten“<sup>386</sup> verwendet wird. Diese Abweichung kann auch theologisch interpretiert werden. Während im hebräischen Text das „Fremdgehen“, die „Prostitution“ der Israeliten mit den Töchtern Moabs, als ein Geschehen von längerer Dauer geschildert wird, beschreibt der LXX-Übersetzer das Vergehen als ein flüchtigeres Ereignis.<sup>387</sup> Es könnte der Versuch sein, die Schuld der Israeliten zumindest etwas zu schmälern.

Das Verb הלל (Hi.) bedeutet „anfangen“, „entweihen“ und betont die aktive Seite der Israeliten. In der LXX wird mit βεβηλώω<sup>388</sup> (passivisch: „entweiht werden“) wahrscheinlich die Nifal-Form des hebräischen Verbs wiedergegeben.<sup>389</sup> Demzufolge käme der Verführungscharakter der moabitischen Frauen in der LXX noch stärker zum Ausdruck.

Insbesondere das letzte hebräische Verb aus Num 25,1, זנה „Prostitution betreiben“, ist vor allem durch die seltene Kombination mit der nachfolgenden Präposition לז von Bedeutung für die Auslegung, weil es dadurch nicht als körperliche Prostitution, sondern idolatrisch, zu deuten ist.<sup>390</sup> Das griechische Äquivalent ist das neologistische Verb ἐκπορνεύω „Unzucht betreiben“, „zur Hurerei gehen“ (LXX.D). Das Verb wird auch im Kontext des Glaubensabfalls bzw. der Fremdgötterverehrung (vgl. z.B. 2 Chr 21,11) verwendet.<sup>391</sup>

---

<sup>383</sup> Der Ort שטים lässt sich nicht eindeutig lokalisieren, seine wortwörtliche Bedeutung ist „(in den) Akazien“. Nach Josephus befand er sich 60 Stadien entfernt vom Jordan und war bekannt für seine Palmen (Ant. 4,176, 5,1), siehe dazu MILGROM, Numbers, 212; DORIVAL, Nombres, 458.

<sup>384</sup> Vgl. LEH, 333.

<sup>385</sup> Vgl. LEH, 319; M. RÖSEL, LXX.D.EK, I, 495.

<sup>386</sup> HALAT, 502–503.

<sup>387</sup> Vgl. DORIVAL, Nombres, 75.458.

<sup>388</sup> Vgl. LEH, 106;

<sup>389</sup> M. RÖSEL, LXX.D-EK, I, 495.

<sup>390</sup> SEEBASS, Phinehas, 41.

<sup>391</sup> LEH, 186: “to commit fornication”, “to prostitute”; Nm 25,1: “to resort to sb for fornication”.

## 2. Εἰδωλον als Bezeichnung für Fremdgottheiten

### Textvergleich

MT Num 25,2	LXX Num 25,2
וּתְקַרְאֵן לְעַם לְזִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן	καὶ ἐκάλεσαν αὐτοὺς ἐπὶ ταῖς θυσίαις τῶν εἰδώλων αὐτῶν,
וַיֹּאכַל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְאֱלֹהֵיהֶן	καὶ ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιῶν αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν

Num 25,2 kann als Fortsetzung und Steigerung zu V.1 betrachtet werden. Die fremden Frauen laden Israel zu ihren Kultfeierlichkeiten ein, den „Opfern ihres Gottes/ihrer Götter“ (אֱלֹהֵיהֶן) / ihrer „Bild-Gottheiten“ (εἰδωλα). Zwischen MT und LXX lassen sich einige Unterschiede beobachten. Der Kollektivbegriff עַם „Volk“ wird in der LXX mit einem Pronomen wiedergegeben (αὐτός Akk. Pl.). Damit werden die einzelnen abfallenden Menschen hervorgehoben.

Der Opferterminus זָבַח „Schlachtopfer“<sup>392</sup>, der ein Tieropfer bezeichnet, wird mit *θυσία* übersetzt. Neben זָבַח fungiert der griechische Opferbegriff auch als Äquivalent für מִנְחָה, das neben „Gabe“ oder „Opfer“ ein „spezielles Speiseopfer“ bzw. eine „vegetabilische Opfergabe“, die hauptsächlich aus Mehl und Öl bestand (vgl. Levitikus 2), bezeichnen kann.<sup>393</sup> Im Unterschied dazu versteht man unter זָבַח ein Tieropfer, das als allgemeiner Opferbegriff dient (vgl. dazu das Verb זָבַח „opfern“ und das Nomen מִזְבֵּחַ „Altar“, meistens mit θύω und θυσιστήριον wiedergegeben).<sup>394</sup>

Der Ausdruck *θυσία* fungiert mitsamt seinen Derivaten in der griechischen Sprache als allgemeine Opferbezeichnung. Num 25,2 ist die einzige Textstelle des Numeri-Buches, an der auch ein *vegetables* Opfer denkbar wäre. Jedoch erscheint im Hinblick auf sein hebräisches Äquivalent (זָבַח) ein Tieropfer als wahrscheinlicher.<sup>395</sup>

Bei der Übersetzung von אֱלֹהִים mit εἰδωλα kann von einer theologisch motivierten Übersetzung ausgegangen werden.<sup>396</sup> Die hebräische Gottesbezeichnung אֱלֹהֵיהֶן kann sowohl

<sup>392</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 293.

<sup>393</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 697. Bereits bei Homer kann *θυσία* ein vegetables Opfer bezeichnen (vgl. DORIVAL, Le sacrifice dans la traduction grecque de la Septante, AnnSE 18, 2001, 61–79, 63.)

<sup>394</sup> DANIEL, Culte, 203.

<sup>395</sup> Vgl. DORIVAL, Nombres, 458 u. 48.

<sup>396</sup> Vgl. M. RÖSEL, *LXX.D-EK*, I, 495; Wevers bezeichnet die Übersetzung als “religious judgement”, WEVERS, *Notes Num*, 420. Diese Abweichung lässt sich auch in den Targumen beobachten, siehe dazu DORIVAL, Nombres, 75. DORIVAL sieht einen *Kakophemismus* vorliegen, wobei die LXX diesen als älteste Quelle bezeugt (*ebd.*). Diese

singularisch als auch pluralisch interpretiert werden. Mit Blick auf den Kontext ist allerdings eine singularische Deutung als wahrscheinlicher zu betrachten, da in 25,3.5 die Gottheit *Baal-Peor/Beelphegor* genannt wird.<sup>397</sup> Die LXX stellt mit der Übersetzung εἰδωλα „Götter(bilder)“ die sichtbaren Erscheinungsformen der fremden Gottheit(en) ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Auch in der LXX stehen die εἰδωλα mit Sicherheit in Verbindung mit *Baal-Peor/Beelphegor*. Durch das hebräische Äquivalent אלהים beziehen sich die εἰδωλα eindeutig auf fremde Gottheiten. Der Plural kann auf zweierlei Weise erklärt werden: (1) die εἰδωλα sind die sichtbaren Erscheinungsformen der einen Gottheit *Baal-Peor/Beelphegor*. (2) Es liegt auch im hebräischen Text ein Plural vor, der auf das erste Dekalogsgebot anspielt („Du sollst keine anderen Götter אלהים haben neben mir“), und mit der Wiedergabe durch εἰδωλον kommt es zu einer Verknüpfung zwischen Fremdgötter- und Kultbildverbot. (3) Als dritte Möglichkeit wäre auch eine polemische Verzerrung des Gottes *Baal-Peor* denkbar, wenn man אלהים pluralisch interpretiert. *Baal-Peor* wäre damit einfach Teil der Fremdgöttheiten, die als Kollektiv dem einen Gott Israels, JHWH gegenüberstehen. Die εἰδωλα stellen eine griechische Übertragung dar, die ebenfalls fremde Götter bezeichnen, allerdings mit dem Fokus auf der Sichtbarkeit als wesentliches Unterscheidungsmerkmal zu JHWH.<sup>398</sup> Num 25,2 ist die einzige Textstelle in der Tora, die als Äquivalent die Gottesbezeichnung אלהים belegt (vgl. dazu 1 Sam/1 Kgt 17,43<sup>A</sup>; 1 Kön/3 Kgt 11,2; 1 Kön 11,7.8.33/3 Kgt 11,5.7.33; Dan 3,12<sup>LXX</sup>.18<sup>LXX</sup>; 5,4<sup>LXX</sup>.23<sup>LXX</sup>; aram. אלה / εἰδωλον). Am Versende begegnet אלהים erneut und wird wieder mit den εἰδωλα wiedergegeben, diesmal in einer Dativkonstruktion. Während die Israeliten bei der Teilnahme an den Opferkulten lediglich Zuschauer sein könnten, ist der Abfall durch das Verb II קוה (*Eštafel*) / προσκυνέω sozusagen besiegelt, weil damit eindeutig ein Anbetungsmoment vorliegt. Stilistisch lässt sich eine dramatische Zuspitzung beobachten, die auch den Folgevers umfasst. Dazwischen scheint ein Kultmahl im Blick zu sein, wobei die Formulierung des hebräischen Textes offener ist: ויאכל העם „das Volk aß“. Im Unterschied dazu präzisiert die LXX stärker und stellt eine direkte Verbindung zu 25,2a durch die Wiederholung des Opferbegriffes θυσία her. Dieser Zusatz spricht eindeutig für ein Opfermahl, in weiterer Folge wird sogar auf Mysterienkulte angespielt (vgl. Num 25,3).

---

sehr negative Deutung lässt sich aber nicht durch die Begriffsauswahl εἰδωλον belegen und rechtfertigen. Es kommt eher zu einer Fokusverschiebung in der LXX (siehe oben die nachstehenden Deutungsmöglichkeiten).

<sup>397</sup> Vgl. MILGROM, Numbers, 212.

<sup>398</sup> WEVERS lässt offen, ob אלהים als Singular oder Plural zu interpretieren ist, siehe DERS., *Notes Num*, 420.

Num 25,3 kann als Fortsetzung betrachtet werden, innerhalb dieses Verses kommt es zur Auflösung des Spannungsbogens durch die Namensnennung בעל פעור / Βεελφεγορ. Der Ausdruck bezeichnet die Gottheit *Baal* und פעור ist die Ortsbezeichnung (Ras Musaqar in der Nähe von Nebo<sup>399</sup>), wo diese verehrt wurde. Für Mysterienkulte spricht besonders die griechische Übersetzung des Verbs צנוד (Ni.) „das Joch eines Gottes tragen“, „ihm dienen“, „hängen an“,<sup>400</sup> mit dem Ausdruck τελέω, der an dieser Stelle „zu Mysterien einweihen“ bedeutet. Die Übersetzung kann als Aktualisierung für die griechischen Leser interpretiert werden, weil dieses Verb auf die Einführung in die Mysterien der griechischen Religion verweist. Die Religion Moabs wird damit auf den griechischen Kontext übertragen.<sup>401</sup>

Die Verehrung von *Baal Peor* hat einen einigenden Charakter für Israel, Moab und Midian, die selbstverständlich JHWHs Zorn hervorruft (vgl. Num 25,3).<sup>402</sup>

### 3. Zusammenfassung

In einer Art Zusammenfassung werden wesentliche Themen am Kapitelanfang von Numeri 25 noch einmal zur Sprache gebracht, die auch Teil des Bedeutungsspektrums von εἶδωλον sind:

Das Fremde, genauer gesagt das *Fremdgehen*, ist das prägende Thema am Beginn von Num 25. Die zwischenmenschlich illegitimen Beziehungen (fremde Frauen) stehen parallel zu Israels Bundesbruch mit JHWH durch die Anbetung einer fremden Gottheit. Die menschliche Ebene fließt in die göttliche mit ein. Das Volk Israel existiert nämlich nicht ohne die Beziehung zu JHWH, die als konstituierend zu betrachten ist. In 25,2 ist eine fremde Gottheit im Blick, explizit durch das hebräische Äquivalent ausgedrückt. Außerdem befinden sich besonders im griechischen Text zu Beginn von Kapitel 25 Anspielungen auf Mysterienkulte.

---

<sup>399</sup> MITTMANN, Gebietsbeschreibung des Stammes Ruben in Josua 13,15-23, 22–23.

<sup>400</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 1122; SEEBASS, Phinehas, 41: “to go in a yoke, to harness oneself”.

<sup>401</sup> DORIVAL, Nombres, 174.

<sup>402</sup> Institutionalisierte Idolatrie scheint in Numeri 25 vorzuliegen. Deswegen kann die Tötung Zimris mit der hochrangigen Midianiterin Kosbi (vgl. Num 25,15) auch politisch gedeutet werden: “But the threat of the status of idolatry through the family connection with Midianites was much greater, and the death of the two persons that represented the change put an end to both dangers.”, SEEBASS, Phinehas, 44. Pinchas Handeln war demnach primär ein Akt gegen Idolatrie als gegen Fremde (*ebd.*, 44–45).

## vi. NUMERI 33

### 1. Kontext

Gegen Ende des Buches Numeri befindet sich ein weiterer Beleg von εἶδωλον. Ab Kapitel 32 beginnt ein neuer Abschnitt, die Siedlungsperiode: die Erzählung über das Finden einer neuen Heimat der Stämme Israels (32,1–42: Die Besiedelung des Ostjordanlandes).<sup>403</sup> Num 33,1–49 ist ein Rückblick auf die Wüstenwanderung und kann als „Wüstenwegeverzeichnis“ („The Wilderness Itinerary“<sup>404</sup>, „Wanderzeit“ <sup>405</sup>נסע / σταθμός: Num 33,1) betitelt werden. Darauf folgt der längere kapitelübergreifende Abschnitt über die Aufteilung Kanaans in Num 33,50–Num 35,34. Der Begriff εἶδωλον kommt innerhalb des ersten Unterabschnittes (33,50–56) in 33,52 vor. Im Anschluss an den „Befehl Gottes“ handelt Num 34,1–15 von den Grenzen des Gelobten Landes.<sup>406</sup>

---

<sup>403</sup> MILGROM, Numbers, 265–266.

<sup>404</sup> MILGROM, Numbers, 277.

<sup>405</sup> HALAT, 574: zur Bedeutung von נסע, „Abbruch (d. Lagers)“, „Aufbrechen (d. Nomadenheeres)“, „Tagesmärsche“, auch „Wanderzeit“ (speziell für Ex 40,36.38);

<sup>406</sup> STAUBLI zählt 34,13–15 eigens als Glosse, DERS., Bücher, 342.

(a) *Literarischer Aufbau von Num 33,50–56*

- I. Eroberungsbefehl – *Belohnung für den Gehorsam* („zwei Apodosen“, וְהִרְשַׁתֶּם / καὶ ἀπολεῖτε (33,52–53)
1. Wenn Israel die Landesbewohner vertreibt (יִרְשׁ Hi. / LXX: ἀπόλλυμι „vernichten“<sup>407</sup> V.52aα)
  2. und ihre Kultobjekte zerstört (אֲבָדוּ / ἐξείρω) (V.52aβb),
  3. wird Israel wird das Land in Besitz nehmen und darin wohnen (V.53a),
  4. so wie Gott es versprochen hat (V.53b)
- X. Die Landverteilung (V.54)
- a. Verteilung durch das Los an die Sippen (LXX: φυλαί; V.54aα)
  - x. Verteilung nach der Größe (V.54aβ)
  - a'. Verteilung durch das Los an die Stämme der Väter (V.54aγ,b)
- A' *Bestrafung für den Ungehorsam* („zwei Apodosen“, וְהָיָה / καὶ ἔσται) (V.55–56)
- 1'. Wenn Israel die Landesbewohner nicht vertreibt (יִרְשׁ / ἀπόλλυμι V.55aα)
  - 2'. Dann werden sie Israel mit ihrem Kult „stechen“ (V.55aβ)
  - 3'. Sie werden Israel bedrängen (militärisch) (V.55b)
  - 4'. Daher wird Gott, stattdessen Israel vertreiben (V.56)<sup>408</sup>

(b) *Analyse*

Num 33,50–56 ist eine Gottesrede (mit einer Einleitung in 33,50–51a), die Mose den Israeliten übermittelt. Die Verse 52–56 sind kunstvoll in Form einer “introverted structure” (AXA') aufgebaut, wobei A' eine komplette Umkehrung von A ist. Allerdings lässt sich 4' nur aus dem Kontext erschließen (33,55). Die Spiegelung (“Mirror relationship”) wird auch durch das verwendete Vokabular unterstrichen.

---

<sup>407</sup> *MSL*<sup>3</sup>, 78–79, “to destroy”, “to conceal and make inaccessible”, “to take away”, “to lose”. Auffällig ist, dass nicht das Verb גִּרַשׁ, das eindeutig „vertreiben“ meint, verwendet wurde, sondern יִרְשׁ: „in Besitz nehmen“, „mit Gewalt erobern“, „rechtmäßig einnehmen“ und „erben“, siehe GESENIUS,<sup>18</sup> 501. Dabei lässt sich stufenweise eine Tendenz in Richtung „ausrotten“, „vernichten“ beobachten (vgl. Num 14,12; Jos 13,12; Sach 9,4), ausführlich dazu N. LOHFINK, Die Bedeutung von hebr. jrš qal und hif., BZ 27 (1983), 14–33. Siehe WEINFELD, Promise, 83: “The use of this verb expresses an intermediate stage between expulsion (*grš*) in the ancient sources, and *hryym*, meaning extermination, in Deuteronomy... *Hwryš* can mean simultaneously both expulsion and extermination.” Siehe WEINFELD, Promise, 83.

<sup>408</sup> Die folgenden Ausführungen gehen auf Daniel LEVY, einem Schüler von Jacob MILGROM zurück, siehe MILGROM, Numbers (Excursus 72), 500–501. STAUBLI scheint sich darauf zu beziehen, Bücher, 340.

### Alliterationen

	<i>sk</i>	<i>ts</i>
Num 33,52 <sup>MT</sup>	משכית מסכה	צלם
Num 33,52 <sup>LXX</sup>	σκοπιά	
Num 33,55 <sup>MT</sup>	שכים	צנינים צדים
Num 33,55 <sup>LXX</sup>	σκόλοψ	

Die gegensätzlichen Aussagen aus 22' sind durch dieselben Alliterationen verbunden: der Rhythmus in 33,52 lautet folgendermaßen: sk – ts – sk (משכית – צלם – מסכה).

Im Unterschied dazu belegt 33,55 eine abgewandelte Form: sk – ts – ts (שכים – צנינים – צדים).

Die LXX belegt noch den *sk*-Laut durch die Wiedergabe des hebräischen Kultbegriffes משכית mit σκοπιά „Schauhöhe (LXX.D)“, „Wachturm“<sup>409</sup> (33,52) und ךש mit σκόλοψ („Dornen“, „Splitter“<sup>410</sup>) in Num 33,55. Diese stilistische Übereinstimmung unterstützt eine Verbindung auch auf der inhaltlichen Ebene. Die Landesbewohner werden durch ihre Kulte charakterisiert und auch mit ihnen identifiziert (vgl. Num 33,52), deshalb werden nicht nur die Landesbewohner „vertrieben“ / „vernichtet“, sondern auch ihre Kultobjekte. In der LXX ist die Einheit sogar noch stärker als im hebräischen Text (siehe unten).

In 33,55 wird V.52 in Form einer Umkehrung wieder aufgenommen, als Bindeglied fungiert das Verb ירש / ἀπόλλυμι. In Num 33,55b ist eine metaphorische Wendung belegt, die auch auf V.52 bezogen werden kann: אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצרו אתכם

אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצרו אתכם / οὐς ἐὰν καταλίπητε ἐξ αὐτῶν, σκόλοpes ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑμῶν καὶ βολίδες ἐν ταῖς πλυραῖς ὑμῶν καὶ ἐχθρεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς, ἐφ' ἣν ὑμεῖς κατοικήσετε.<sup>411</sup> Die Ausdrücke σκόλοψ und βολίς können sowohl mit den Landesbewohnern, als auch mit ihren Kultobjekten (V.55) in Beziehung gesetzt werden, besonders durch die Fremgötterverehrung stellen diese „Dornen“ / „Spitzen“ für die Augen bzw. Pfeile für die Seite Israels dar.

<sup>409</sup> LEH, 558.

<sup>410</sup> LEH, 558.

<sup>411</sup> Während der hebräische Text die Parallelbegriffe שכים „Dornen“ (HALAT, 1236) und צנינים „Stacheln“ (HALAT, 972), beide Teil eines Wortfeldes, wiedergibt, übersetzt die LXX letzteres mit βολίς „Pfeil“ (LEH, 110, „missile, javelin, dart, arrow“).

Innerhalb der Introversion (*X*) verbirgt sich wiederum eine Miniatur-Introversion (*axa'*), *x* ist dabei das entscheidende Kriterium für die Landverteilung, nämlich die Größe des Anteils wird durch die Zahl der Bevölkerung der jeweiligen Sippe bzw. des Stammes bestimmt.<sup>412</sup> Die LXX unterscheidet nicht zwischen „Sippe“ משפחה und מטה „Stamm“, sondern gibt die beiden hebräischen Begriffe zweimal mit φυλή „Stamm“ wieder. Die Sprache und die inhaltliche Ausrichtung von *aa'* ruft 26,55 in Erinnerung und *x* 26,54a. Eine Wiederholung in 33,54 (*X*) war notwendig, weil die ursprüngliche Aufteilung Kanaans zwischen den 12 Stämmen (vgl. Numeri 26) modifiziert werden musste (vgl. dazu Numeri 32).<sup>413</sup>

## 2. Εἶδωλον als göttliche Repräsentation

### Textvergleich

MT Num 33,52	LXX Num 33,52
והורשתם את כל יישיבי הארץ מפניכם	καὶ ἀπολείτε πάντας τοὺς κατοικοῦντας ἐν τῇ γῆ πρὸ προσώπου ὑμῶν
ואבדתם את כל משכיתם	καὶ ἐξαρείτε τὰς σκοπιὰς αὐτῶν
ואת כל צלמי מסכתם תאבדו	καὶ πάντα τὰ εἶδωλα τὰ χωνευτὰ αὐτῶν ἀπολείτε αὐτὰ
ואת כל במתם תשמדו	καὶ πάσας τὰς στήλας αὐτῶν ἐξαρείτε

Anhand der Verbauswahl lassen sich Unterschiede zwischen hebräischem und griechischem Text bzw. unterschiedliche Akzente beobachten. Der hebräische Text belegt drei Verben שׂר (Hi., „vertreiben“), אבד (Pi. „zugrunde richten“, „zerstören“<sup>414</sup>) und שׂמד (Hi. „vernichten“, „vertilgen“, „ausrotten“<sup>415</sup>).<sup>416</sup> Die LXX bezeugt nur zwei Verben, nämlich ἀπόλλυμι „ausrotten“, „zerstören“ und ἐξάιρω „entfernen“, „abbrechen“ und gibt diese abwechselnd wieder.<sup>417</sup> Das Verb ἀπόλλυμι ist um ein Vielfaches radikaler als sein hebräisches Äquivalent שׂר, das in bestimmten Kontexten auch „vertreiben“ bedeuten kann (siehe oben).

<sup>412</sup> Die LXX weicht auch in 33,54 ab, neben der Erwähnung der Stämme scheint die Aufteilung laut griechischer Überlieferung nach Namen geschehen zu sein: ... εἰς δ' ἐὰν ἐξέλθῃ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ... .

<sup>413</sup> Der gesamte Abschnitt orientiert sich stark am Exkursus 72, in: MILGROM, Numbers, 501–502, dort noch ausführlicher zu der gegenseitigen Abhängigkeit der literarischen Struktur.

<sup>414</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 3.

<sup>415</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 1375.

<sup>416</sup> Die Vergliederung unterscheidet sich zwischen MT und LXX, siehe WEVERS, *Notes Num*, 566: “The four clauses of MT form two pairs.” MT ist durch drei Verben strukturiert nach dem Schema: a:b::b':c, dagegen belegt der griechische Text nur zwei Verben nach dem Schema: a:b::a':b'. “The different patterns of verbal choice do not distinguish the three notions of destruction in MT: dispossession, destruction and annihilation, but uses its own: ‘destroy’ vs ‘remove’” (567).

<sup>417</sup> Vgl. M. RÖSEL, *LXX.D.-EK*, I, 516. Das griechische Verb ἐξάιρω ist einzigartig als Äquivalent für אבד (Pi.) und innerhalb des Pentateuchs auch als Wiedergabe für שׂמד (Hi.) belegt, vgl. WEVERS, *Notes Num*, 567.

In der LXX wird durch ἀπόλλυμι (neben ירשׁ auch als griech. Ä. für אבד in V.52 belegt) eine starke Verbindung zwischen der „Ausrottung“ der Landesbewohner und der „Zerstörung“ ihrer Götter(bilder) hergestellt. Die Kanaaniter bilden damit eine Einheit mit ihren Götterbildern (Bild-Gottheiten). Die radikale Auslöschung der Bewohner mitsamt ihren Kultobjekten macht die Gefahr deutlich, die von beiden ausgeht. Möglicherweise wird auch das erfahrene Trauma aus Num 25,2 (Der Abfall am *Baal Peor/Beelphegor*; Parallelstelle zu εἰδωλον im Buch Numeri) ins Gedächtnis gerufen, um einen weiteren Abfall durch die prophylaktische Vernichtung bereits im Vorhinein zu verhindern.

Das verwendete Kultvokabular (משכית und במה) stellt eine intertextuelle Beziehung zum Buch Levitikus her. Der Begriff משכית ist in Lev 26,1 belegt und wird mit einem Derivat von σκοπιά mit σκοπός (λίθος σκοπός → iv. Levitikus 26, 2. Übersicht über das Fremdgötter- und Kultbilderverbot) wiedergegeben. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um ein Objekt, das forschend betrachtet wird, um Auskunft über die Zukunft zu erhalten (vgl. dazu auch Lev 26,1).<sup>418</sup> Das zweite Lexem במה wird in Lev 26,30 auch mit στήλη übersetzt, das grundsätzlich mit מצבה wiedergegeben wird (zur Übersetzung vgl. Lev 26,30). Der hebräische Ausdruck במה bezeichnet eindeutig ein illegitimes Heiligtum. Die Zerstörung der Kultobjekte bzw. -stätten sowie der Götter(bilder) wird in der LXX mit dem Verb ἐξάιρω zum Ausdruck gebracht.

In Num 33,52 steht der Begriff εἰδωλον in einem stark kultisch geprägten Kontext, auch eine Tendenz zur Divination lässt sich durch משכית / σκοπιά beobachten. Außergewöhnlich ist das hebräische Äquivalent von εἰδωλον. Der hebräische Begriff צלם umfasst nämlich eine große Bandbreite an Bedeutungen in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen und wird sogar als Bezeichnung für die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26–27 verwendet. Bei צלם handelt es sich um einen religiösen Begriff, der grundsätzlich eine „Repräsentation“ zum Ausdruck bringt und weniger eine bestimmte Bilddarstellung. Im positiven Sinne wird der Mensch als „Repräsentant“ / „Bild“ Gottes genannt (Gen 1,26; griech. Äquivalent εἰκών), negativ bezeichnet צלם Repräsentationen von Fremdgöttheiten. Das altorientalische

---

<sup>418</sup> In Num 23,14 kommt σκοπιά als Übersetzung von צפיה in der Wendung: εἰς ἀγροῦ σκοπιάν „Wachturm auf dem Feld“, „Feldwachturm“ (LXX.D) vor, vgl. dazu WEVERS, *Notes Num*, 567. Eine beachtenswerte Interpretation von σκοπιά findet sich bei DORIVAL, *Nombres*, 554: « Les points d'observation sont les sommets où les Chananéens rendent leur culte à leurs dieux. » Vgl. Num 23,14 an dieser Parallelstelle errichtete Balak auf dem Gipfel des „Ausgehauenen“ (ἐπὶ κορυφῆν λελαξευμένου) sieben Altäre und brachte dort einen Jungstier und einen Widder als Opfer dar.

Bildverständnis spielt bei der Bedeutung eine große Rolle (siehe mehr dazu → I. iii. Hebräische Äquivalente, 1.).<sup>419</sup> Auch das griechische εἶδωλον meint vordergründig die Repräsentation einer Gottheit bzw. mehrerer Gottheiten und ist in Numeri 33 eine passende Wiedergabe für ׀בצ. Theologisch lässt sich die Bedeutung von εἶδωλον in Num 33,52 vielleicht folgendermaßen erklären: Das „Bild“ (im Sinne von Gen 1,26–27) Gottes kann von einer Generation zur nächsten vererbt werden, damit befindet sich das „Bild Gottes“ in der Menschheit selbst, aber nicht in handwerklich hergestellten oder künstlerischen Repräsentationen (vgl. die „gegossenen Götter[bilder]“ in Num 33,52). Der Mensch ist nämlich nicht fähig, etwas Lebendiges hervorzubringen (→ VI. i. Das Buch der Weisheit).<sup>420</sup> Ein weiterer wichtiger Aspekt wird durch das Attribut ׀בצ / χωνευτόν ersichtlich. Neben Dtn 29,17[16] ist es die zweite Stelle im Pentateuch, die Auskunft über das verwendete Material eines εἶδωλον gibt. In Numeri 33 handelt es sich um „gegossene Götter(bilder)/-repräsentationen“ („Schmiedebilder“<sup>421</sup>). Dieser Zusatz könnte neben den Götterbildern (Bild-Gottheiten) der Kanaaniter auch das *Goldene Kalb* in den Blick nehmen (Ex 32,4: μόσχος χωνευτός), das auch indirekt in Num 25,2 in Erinnerung gerufen wird und eindeutig die Repräsentation einer Gottheit darstellt (→ v. Numeri 25).

## vii. DEUTERONOMIUM 29

### 1. Kontext

Dtn 29–30 ist als antithetisches Diptychon aufgebaut, Kapitel 29 gliedert sich in die Bundesschlusserzählung (Dtn 29,9–14), inklusive einer „Vorgeschichte“ sowie einem paränetischen Abschluss (29,1b–7.8) und einer mosaischen Unheilsprophetie (29,15–28).<sup>422</sup> Als Gliederungsmerkmal dient im hebräischen Text ein betontes ׀בצ, das jeden Abschnitt einleitet (Dtn 29,1.9.15).<sup>423</sup> Ein wichtiges Strukturmerkmal sind die sieben Vorkommen von

---

<sup>419</sup> Vgl. HAYWARD, Idols, 54. Dabei handelt es sich um das alttestamentliche Verständnis, denn im AO galten Kultbilder als im Himmel „geboren“. Siehe dazu M. B. DICK, Born in Heaven, Made on Earth, The Making of the Cult Image in the Ancient Near East, Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana, 1999; N. H. WALLS (Hg.), Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East (ASOR Book Series 10), Boston: ASOR, 2005. Vgl. SCHELLENBERG, Mensch, 88.

<sup>420</sup> Vgl. dazu auch HAYWARD, Idols, 54.

<sup>421</sup> JANOWSKI, Statue, 146.

<sup>422</sup> RA stimmt mit der Zählung von MT überein. GÖ zählt 28,69 zu Kapitel 29 – V.1.

<sup>423</sup> OTTO, Deuteronomium 23,16–34,12, 2037.

ברית (*διαθήκη*), bereits in 28,69 (zweimal) belegt. Die weiteren Vorkommen befinden sich in 29,8.11.13.20.24. Das Kapitel handelt vom Wechselspiel zwischen dem Aufrichten des Bundes in Dtn 29,1b–14 bis hin zum Verlassen bzw. dem Bruch des Bundes in Dtn 29,15–28. Dadurch lässt sich strukturell eine Zweiteilung beobachten.<sup>424</sup> Dtn 29,15–20[16–21<sup>Gö</sup>] kann innerhalb des zweiten Großabschnittes als Untereinheit betrachtet werden.

Thematisch ist diese Texteinheit geprägt von der Fremde und dem „Fremdgehen“. Zunächst wird an die Zeit in Ägypten erinnert und an die Wanderung durch die Gebiete anderer Volksstämme (Dtn 29,16[15]<sup>425</sup>). In Dtn 29,17[16] wird das entscheidende Unterscheidungsmerkmal zwischen Israel und den anderen Völkern zur Sprache gebracht: die Fremdgötter(bilder).

## 2. Die Scheusale der anderen und ihre Bilddarstellungen

In einer stark abwertenden Form werden die Gottheiten der anderen Völker als „Scheusale“ (*שְׁקוּצִים* / *βδελύγματα*) in Dtn 29,17[16] bezeichnet und ihre unterschiedlichen „Götterbilddarstellungen“ (*גללים* / *εἰδωλα*), die aus „Holz“, „Stein“, „Silber“ und „Gold“ hergestellt wurden, zur Sprache gebracht.

Der darauffolgende Vers (Dtn 29,18[17]) geht noch einen Schritt weiter, darin wird nämlich der potentielle Abfall von JHWH geschildert, der zu einer Hinwendung zu anderen Gottheiten führt und in letzter Konsequenz in ihre Verehrung mündet. Die LXX übersetzt das hebräische Verb *עבד* mit *λατρεύω* „(gottesdienstlich, kultisch) verehren“ und betont dadurch die kultische Verehrung der Fremdgöttheiten. Der hebräische Text verwendet das Schlüsselwort *לב* für die Abkehr von JHWH. Die LXX gibt diesen vielschichtigen hebräischen Begriff mit *διάνοια* „Sinn“<sup>426</sup> wieder.

### *Textvergleich*

MT Dtn 29,16	LXX Dtn 29,17[16]
ותראו את־שְׁקוּצֵיהֶם ואת גלליהם	καὶ εἶδετε τὰ βδελύγματα αὐτῶν καὶ τὰ εἰδωλα αὐτῶν,
עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם	ξύλον καὶ λίθον, ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἃ ἔστιν παρ' αὐτοῖς.

<sup>424</sup> OTTO, Deuteronomium 23,16–34,12, 2039.

<sup>425</sup> Zählung nach GÖ, in Klammern Verszählung nach RA und MT.

<sup>426</sup> LEH, 142: “thought”, “mind”. MSL<sup>3</sup>, 155: 1. “faculty of thinking and planning” – ‘mind’; 2. “inner being” – ‘inwardly’; 3. “that which one has in mind” – ‘thought; intention’;

Ein wesentliches Thema dieses Verses ist die Sichtbarkeit, die in der LXX sogar noch stärker zum Ausdruck kommt. Eine tragende Rolle spielt das Verb „sehen“ רָאָה / εἶδον, das im Unterschied zum modernen Verständnis von *sehen* ein breiteres Bedeutungsspektrum beinhaltet. In der hebräischen Sprache gibt es kein Wort für „Denken“ oder „Vorstellen“, deswegen werden Begriffe aus dem Bereich der Sinneswahrnehmungen dafür herangezogen, wie z.B. רָאָה, das auch „erfahren“ oder durch den Verstand „einsehen“, „erkennen“ bedeuten kann.<sup>427</sup> Auch das hebräische „Herz“ לֵב (vgl. Dtn 29,18[17]) ist nicht primär als emotionales Zentrum zu verstehen, sondern als Sitz des Verstandes und des Denkens zu interpretieren. Das griechische Verb εἶδον kann auch „erkennen“, „verstehen“ oder erfahren bedeuten.<sup>428</sup> Dieser tiefere und vielschichtige Wortsinn des „Sehens“ beinhaltet eine Prozesshaftigkeit, die sich von der bloßen Wahrnehmung bis hin zu der direkten Erfahrung Israels mit fremden Kulturen erstreckt (vgl. Num 25,2). Im Idealfall führt diese Konfrontation mit anderen Gebräuchen und Göttern zu einer abschreckenden Erkenntnis, die in eine Ablehnung mündet.

Die LXX spiegelt das Verb εἶδον sich in dem verwandten Begriff εἶδωλον wider und setzt durch diese Wortauswahl die sichtbare Seite der anderen Götter noch stärker in den Vordergrund als der hebräische Text.

Abschreckend und gleichzeitig abwertend ist die Bezeichnung שְׂקוּצִים „Scheusale“, „Gräuel“ für die Fremdgötter, die in der LXX wortwörtlich mit βδελύγματα ins Griechische übertragen wurde. Der Parallelbegriff גִּלְלִים „Götter(bilder)“ wird in der LXX mit εἶδωλα übersetzt. Dieser hebräische Terminus begegnet besonders häufig im Buch Ezechiel. Bei der Wiedergabe mit εἶδωλον steht meistens ein kultischer Kontext im Hintergrund (→ II. iv. Levitikus 26, 3.; IV. iii. Ezechiel). Die LXX setzt durch den Begriff εἶδωλον die visuelle Komponente der fremden Gottheiten in den Vordergrund. Auch eine Affinität zum Fremden lässt sich häufig bei diesem griechischen Ausdruck beobachten. Außerdem kann der Begriff ebenso eine Gottheit repräsentieren (die sichtbare Gestalt). Alle drei Aspekte treffen in Dtn 29,17[16] zu.

---

<sup>427</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 1204.

<sup>428</sup> LSJ, 483: “to know”, “have knowledge of”; MSL<sup>3</sup>, 191–192: “to recognise”, “to find out by observation”, “to experience”.

Der Begriff εἶδωλον gehört etymologisch dem Feld der Sichtbarkeit an, in Deuteronomium 29 wird noch dazu seine Materialität und Konkretheit ausgedrückt. Jedoch lässt sich εἶδωλον, wie in Dtn 29,17[16] eindeutig bezeugt, nicht auf ein bestimmtes Material festlegen (vgl. dazu die stärkere Materialgebundenheit der Begriffe γλυπτόν und χώνευμα). Innerhalb des Pentateuchs wird an dieser Textpassage εἶδωλον mit der Vielfalt der Götterbildmaterialien in Verbindung gebracht. Der Parallelbegriff יִרְשָׁ / βδέλυγμα ist eine pejorative Bezeichnung für die anderen Gottheiten, besonders die griechische Wiedergabe von גִּלְגָּלִים mit εἶδωλα kann als nähere Beschreibung dieser vermeintlichen Gottheiten betrachtet werden, die durch ihre Bilddarstellungen in Erscheinung treten. Die Assoziation mit dem Fremden lässt sich anhand des Kontextes beobachten, in Dtn 29,16[15] wird Ägypten als „Wiege“ der Götter(bilder), als einzige Nation namentlich genannt. Es spiegelt sich darin die Erfahrung Israels im Land Ägypten wider, besonders mit den indigenen Kulturen und der mit dem JHWH-Glauben nicht kompatiblen Götterbildtheologie.<sup>429</sup>

Dtn 29,17[16] macht deutlich, dass εἶδωλον sich auf konkrete Dinge, nämlich auf fremde Kultobjekte, bezieht.

### 3. Materialien für die Kultbildherstellung

Das Material Holz ist als „eine Art kosmisches Band zwischen der Erde, dem Himmel und dem Urmeer“ prädestiniert für die Herstellung von Kultbildern, da es diese „Lebendigkeit“ auch an die Objekte weitergeben konnte. Generell wird Holz mit dem „Wohlgeruch der Heiligkeit“ in Verbindung gebracht, dadurch fungiert es als Mittler zur himmlischen Welt. Speziell der Baum Eiche (אֵלֶךְ) kann als heilig bezeichnet werden, weil er Stärke, Größe und Härte repräsentiert. Ganz allgemein symbolisiert der Baum Kraft, Leben und Stärke.<sup>430</sup>

Das Material Gold ist eine Gabe JHWHs. Wenn es für die Herstellung von Kultbildern verwendet wird, kann man von einer Zweckentfremdung sprechen (vgl. Ez 16,17; Hos 2,10). Bei Gold (<sup>431</sup>זָהָב / χρυσίον) handelt es sich um ein kostbares, wertvolles, schönes, seltenes und vollendetes Material, das Wohlstand und Reichtum für seinen Besitzer bedeutet. Diese positiven Aspekte kommen gebündelt im göttlichen Segen zum Ausdruck (vgl. z.B. Dtn 8,13). Der helle, lichte Charakter des Goldes führte zu seiner Verwendung im kultischen

<sup>429</sup> Vgl. HAYWARD, Idols, 50.

<sup>430</sup> Siehe BERLEJUNG, Bilder, 366–367.

<sup>431</sup> KEDAR-KOPFSTEIN, Art. זָהָב, *ThWAT II*, 541–543;

Bereich<sup>432</sup>, dessen Leuchtkraft als ein geeignetes Material für die Inszenierung der göttlichen Präsenz erachtet wurde.

Das Material Silber (כסף<sup>433</sup>) galt zwar ebenfalls als kostbar, begehrenswert, aber in abgeschwächerter Form als das Edelmetall Gold. Seine Helligkeit scheint, wie bereits beim Gold erwähnt, eine wesentliche Rolle bei der kultischen Verwendung von Silber gespielt zu haben. Jedoch war Silber stärkeren Kursschwankungen als Gold unterworfen und dadurch hinsichtlich seiner Wertigkeit wandelbarer und unbeständiger.<sup>434</sup>

Das hebräische Wortfeld Stein beinhaltet verschiedene Termini, die sich auch zum Teil überschneiden können, neben dem in Deuteronomium 29 verwendeten Begriff אבן kommt sehr häufig מצבה, ציין und יד vor. Der Begriff אבן umfasst in einem sehr weiten Sinn das Material „Stein“<sup>435</sup>, מצבה bezeichnet speziell einen aufgerichteten Stein, der aber weiterhin als אבן bezeichnet werden kann (vgl. Jos 4,6.21; 24,27). Die Begriffe אבן und מצבה geben keinerlei Auskunft über die Form der Bearbeitung, schließen diese aber auch nicht aus.<sup>436</sup> Warum ein Stein als „heilig“ betrachtet wird, hat unterschiedliche Gründe, wobei die Herkunft, die Geschichte, das Aussehen und der Standplatz ausschlaggebend sein können.<sup>437</sup> Masseben waren auch in Israel als Kultstätten bekannt und durchaus für lange Zeit legitim (vgl. dazu Gen 28,18.22: אבן / λίθος in Bet-El). In Gen 31,13 wurde die Massebe von Jakob sogar gesalbt. Daneben gibt es aber auch Textstellen, wo die Masseben, bezogen auf fremde Gottheiten, kritisiert werden (Ex 23,24; 2 Kön 3,2; Kritik an Kultobjekten in Lev 26,1: מצבה / סתִּילָה; אבן מושכִּיה / λίθος σκοπός).<sup>438</sup> Der Stein galt selbst nicht als Anlass zur Verehrung, sondern war Ort der Begegnung mit einem ‘Irgendetwas’ oder ‘Irgendwoher’<sup>439</sup>, als Markierungspunkt der Heiligkeit. Die Ablehnung der Masseben bezieht sich wahrscheinlich auf ihre kultische Bedeutung.<sup>440</sup> Der griechische Ausdruck λίθος ist als Standardäquivalent von אבן zu betrachten. In Ex 24,4 fungiert er auch als Wiedergabe für מצבה (die zwölf Denksteine

---

<sup>432</sup> Vgl. dazu KEDAR-KOPFSTEIN, Art. זֶהָב, *ThWAT II*, 542–543;

<sup>433</sup> MAYER, Art. כֶּסֶף, *ThWAT IV*, 295–296.

<sup>434</sup> Vgl. BERLEJUNG, Bilder, 367–369

<sup>435</sup> Vgl. dazu KAPELRUD, Art. אבן, *ThWAT I*, 50–53;

<sup>436</sup> Siehe SCHROER, Bilder, 357.

<sup>437</sup> Vgl. SCHROER, Bilder, 359, mit Verweis auf ELIADE, Religionen, 247–270.

<sup>438</sup> Vgl. dazu SCHROER, Bilder, 365, in 2 Kön 3,2; 10,26,27 könnte sich die Baalsmassebe auf das Bild des Baal auf dem Stein beziehen, *ebd.*

<sup>439</sup> ELIADE, Die Religionen, 247–248

<sup>440</sup> Vgl. GAMBERONI, Art. מִצְבָּה, *ThWAT IV*, 1073.

für die Stämme Israels). Dieser hebräische Terminus wird hauptsächlich mit *στήλη* wiedergegeben.

## viii. DEUTERONOMIUM 32

### 1. Die Bedeutung des Moseliedes

Das Gedicht *וְשִׁירֵי מֹשֶׁה*, das Moselied in Deuteronomium 32, hatte einen hohen Stellenwert für Juden in der Spätzeit des Zweiten Tempels. Für die Bedeutsamkeit spricht insbesondere ein Qumran-Manuskript, das offenbar dem Moselied gewidmet war.<sup>441</sup>

Josephus beschreibt in Ant. 4,303–304<sup>442</sup>, Mose habe das aufbewahrte Lied Israel in *Hexametern* vorgetragen. Die Besonderheit des *וְשִׁירֵי מֹשֶׁה* wird ebenfalls in rabbinischen Texten und in weiteren Qumran-Manuskripten bezeugt.<sup>443</sup>

Das Moselied war auch Bestandteil des Synagogengottesdienstes: „Was das Musaf [Zusatzgebet] am Sabbat anlangt, so wird aus der Tempelliturgie berichtet, daß das Lied Mosis Dt. 32 dabei vorgetragen wurde; das Lied war auf sechs Wochen verteilt, nach deren Ablauf es von neuem begonnen wurde (b. R. ha Sch. 31 a).“<sup>444</sup> Grundsätzlich wurden einige Textstellen der Tora in der Synagoge gelesen und paraphrasiert ohne festgelegte Ordnung, Deuteronomium 32 zählte wahrscheinlich dazu, wie auch Deuteronomium 33 und Genesis 49.<sup>445</sup>

---

<sup>441</sup> 4 Q 44. (4QDeut<sup>g</sup>): “The two extant columns of the scroll, ending at Deut 32:43, are most likely not just the final columns from a larger manuscript of the Book of Deuteronomy which ended with this Song. The limited height of the scroll, the arrangement of the lines, the small number of words per column, and the absence of the final verses of chapter 32 strongly suggest that 4QDeut<sup>g</sup> probably contained only the Song of Moses (Deut 32:1–43). It would thus join the category of ‘special use’ manuscripts ... and the appearance of Deuteronomy 32 in 4QDeut<sup>i</sup> and 4QPhyl<sup>N</sup> support this hypothesis.” ULRICH, CROSS, Discoveries in the Judean Desert XIV, 138.

<sup>442</sup> “Then he read to them a poem in hexameters, which he has left behind in a book in the Temple... . Therefore, he handed over to the priests these books, ...”, Übersetzung nach FELDMAN, Antiquities 1–4, 464–465. Hexameter bezeichnet ein klassisch griechisches Versmaß (Homers’ Epen) und weist auf eine Hellenisierung hin, ebenfalls in Ant. 2,346 (Mose habe ein Lied an Gott in Hexametern verfasst), siehe FELDMAN, Antiquities 1–4, Fn<sup>1041</sup>, 464.

<sup>443</sup> Die Leviten sangen es talmudischen Zeugnissen zufolge (b. *Roš Haš.* 31a; y. *Meg.* 3:6, 74b) am Schabbat im Tempel, siehe ULRICH, CROSS, Discoveries in the Judean Desert XIV, 79.

<sup>444</sup> ELBOGEN, Gottesdienst, 116. ELBOGEN weist darauf hin, dass die angeführte Quelle erst aus dem 3. Jahrhundert stammt, doch die Information alt sei (532).

<sup>445</sup> “It is possible that at first passages of the Torah were read and paraphrased in the synagogue without any fixed order. Dt 32 ... was most probably one such passage. So also would such important texts as Dt 33 and Gn 49 be. The Tg to these would then have been formed earlier than the others.” MCNAMARA, New Testament, 116.

Der eigenständige Charakter des Moseliedes<sup>446</sup> wird auch durch die Fülle an einzigartigen Begriffen deutlich, die nur in diesem Kapitel vorkommen. Das Äquivalent für εἰδωλον, der hebräische Ausdruck הבל, zählt zum Beispiel dazu (siehe ausführlicher in Dtn 32,21). Auch der hebräische Begriff רש, der als Äquivalent für δαιμόνιον (einzigartig im Pentateuch) in Dtn 32,17 dient, sowie die Wurzel נבל (als Adjektiv in Dtn 32,6 und in Dtn 32,21; als Verbform in Dtn 32,15) sind Teil der ungewöhnlichen Begriffe.<sup>447</sup>

Das Moselied ist als sprachlich offener Text konzipiert, der Spielraum für die Interpretation der verwendeten Formulierungen und Metaphern lässt.<sup>448</sup> Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass bei einem Text mit autoritativem Charakter, wie es beim Moselied der Fall ist, das Vokabular mit großer Sorgfalt ausgewählt worden ist. Dies gilt mit Sicherheit auch für den im Pentateuch seltenen Begriff εἰδωλον. Das griechische Lexem weist ein breites und weites Bedeutungsspektrum auf. Als allgemeiner Begriff für Götterbilder kann es auch mit einer Gottheit identifiziert werden und zeichnet sich besonders durch seine Materialunabhängigkeit aus. Dennoch ist es im Alten Testament auf Texte beschränkt, die sich auf Fremdgötter(kulte) beziehen. Das hebräische Äquivalent הבל „Wind“, „Hauch“, bzw. „Windhauch“ ist dagegen abstrakter (→ I. iii. Hebräische Äquivalente, 2.; 4. Die Bild-Gottheiten in Dtn 32,21)

## 2. Der Kontext von Dtn 32,21

Ab Dtn 32,15 wird der Abfall Israels von Gott, seinem Schöpfer (implizit durch die Wendung: θεός τὸν ποιήσαντα αὐτόν „von Gott, der ihn [Jakob] gemacht hat“) und „Retter“ (σωτήρ)<sup>449</sup> anhand der Person Jakob, die Israel repräsentiert (vgl. zum Symbolnamen Israel: Gen 32,29), thematisiert.<sup>450</sup> Die Verben ἐγκαταλείπω (נטש) „zurücklassen“, „verlassen“, „im Stich

<sup>446</sup> Bereits BUDDE beginnt seine Abhandlung über das Moselied mit den Worten: „Wie ein Findlingsblock zwischen fremdes Gestein weit und breit, so lagert sich das Lied Mose's Deut 32...“, in: BUDDE, Lied, 1.

<sup>447</sup> Siehe dazu eine ausführliche Auflistung in MARKL, Deuteronomium, 238, Fn. 463; und die *Konkordanz* zu Dtn 32,1–43, in: SANDERS, Provenance, 437–441; Zum spezifischen Vokabular des Moseliedes und seine Verbindung zum Mosesegen (Dtn 33), vgl. auch WATTS, Psalm and Story, 68.

<sup>448</sup> Siehe FOKKELMAN, Poems, 142–143: „The text avoids any concrete indication of a historical situation. An enormous difference with Ex.15! There is not a single name of a neighbouring people here, not a single hint of politics, not a trace of a specific historical situation. Not even names such as Egypt and Canaan occur“ (142).

<sup>449</sup> Der Begriff σωτήρ war in frühhellenistischer Zeit ein Herrschertitel und begegnet im Pentateuch nur an dieser Stelle, siehe C. DEN HERTOOG, *LXX.D-EK*, I, 594. Auch Ptolemaeos I. führte diesen Titel, siehe dazu SIEGERT, Bibel, 210.

<sup>450</sup> Der Ehrenname für Israel ישׂרן, von der Wurzel ישר „aufrecht“/„rechtschaffen sein“, wird standardisiert mit ἡγαπημένος „der Geliebte“ ins Griechische übertragen (neben Dtn 32,15 auch in 33,5.26 sowie in Jes 44,2 belegt), vgl. C. DEN HERTOOG, *LXX.D-EK*, I, 594. Zwischen Dtn 32,15–18 kommt es zu wechselnden Bezeichnungen der Personen: in V.15: 3. P. Sg. (Jakob bzw. Israel); V.16–17: 3. P. Pl.: die Israeliten; in V.18: 2. P. Sg.; ab V.19 3. P. Pl. „Söhne und Töchter“;

lassen“<sup>451</sup> und ἀφίστημι (נבל) „abfallen“, „einem Bündnis untreu werden“<sup>452</sup> bringen das gestörte Beziehungsverhältnis zwischen Jakob (Israel) und JHWH in 32,15 zum Ausdruck. Theologisch interessant ist besonders die Übersetzung des zentralen Begriffes צור „Fels“, der als Metapher für Gott in Dtn 32 fungiert. Insgesamt begegnet צור siebenmal (vgl. auch V.4.18.30.31.37), allerdings nur in V.13 in seiner wortwörtlichen Bedeutung. Daher ist in der LXX das griechische Äquivalent πέτρα belegt, an allen anderen Stellen wird der für den hebräischen Text als Leitmotiv <sup>453</sup> dienende Ausdruck mit θεός übersetzt. <sup>454</sup> Diese abweichende Wiedergabe der LXX ist als theologisch motiviert zu deuten: Einerseits scheint die Felsmetapher in einem alexandrinischen Kontext obsolet geworden zu sein, andererseits könnte dieses Gottesbild auch in Verbindung zu Fremdgöttheiten stehen und würde das Alleinstellungsmerkmal JHWHs dadurch gefährden. Theologische Gründe und kontextuelle Veränderungen spielen ebenso bei der Verwendung von εἰδωλον eine wesentliche Rolle (→ 4. Die Bild-Göttheiten in Dtn 32,21).

### 3. Das Motiv des Reizes in Dtn 32,16–21

Ein entscheidendes Strukturmerkmal ist das Motiv des Reizes, das sich durch die Verse 16–21 wie ein roter Faden durchzieht und auch Dtn 32,21 prägt. Dieses Leitmotiv kommt besonders durch Verben mit dem Präfix παρά, das eine Übertretung bezeichnet (vgl. παροξύνω, παραπικραίνω [B] Dtn 32,16; παραζηλώω, παροργίζω in Dtn 32,21), zum Ausdruck.<sup>455</sup> Das „Reizthema“ ist der Abfall Israels von JHWH (vgl. bes. Dtn 32,18) und die Hinwendung zu Fremdgöttheiten.

---

<sup>451</sup> LEH, 168: “to forsake”; LSJ geht ebenfalls in diese Richtung mit der Übersetzung: “to leave in the lurch”, 470.

<sup>452</sup> LANGESCHIEDTS TASCHENWÖRTERBUCH, 89; Vgl. LSJ, 291.

<sup>453</sup> Vgl. FISCHER, Fels, 28–29.

<sup>454</sup> Die Metapher „Fels“ als Epithet Gottes ist archaisch, in V.18 ist im MT die Rede davon, dass der Fels sein Volk gezeugt hat, und parallel dazu steht Gott, der es geboren hat. Dieser Vers steht der Theogonie aus KTU 1.100 nahe, wo der Stein als männliche Gottheit das erste lebende Geschöpf hervorbrachte, siehe KORPEL, Clouds, 585. Diese Verbindung zu fremden Göttheiten könnte auch ein Grund sein, warum Gott in der LXX nicht mehr als Fels bezeichnet wird, siehe auch OLOFSSON, God, 43. Vgl. auch A. PASSONI DELL’ACQUA, La metafora biblica di Dio come roccia e la sua soppressione nelle antiche versioni, EL 91 (1977), 417–453.

<sup>455</sup> Vgl. DOGNIÉZ, HARL, Deutéronome, 330. Zu sprachlichen Besonderheiten in der griechischen Übersetzung des Moseliedes, siehe AITKEN, Significance, 513–515.

(a) Die Hinwendung zu fremden (Gottheiten)

παρώξυνάν με ἐπ' ἀλλοτρίοις, ἐν βδέλυγμασιν αὐτῶν ἐξεπικρανάν με (Dtn 32,16)

Eingeleitet wird das Motiv „Reiz“ durch das Verb παροξύνω, das metaphorisch „reizen“, „provozieren“ bedeutet.<sup>456</sup> Der Abfall von Gott, bzw. seine Kränkung ist bedingt durch die Hinwendung zu den „fremden“ (ἀλλότριος), offenbar den fremden Gottheiten. Neben παροξύνω begegnen noch drei weitere Begriffe innerhalb des Wortfeldes „Reiz“, wobei die griechischen nicht immer den hebräischen Äquivalenten exakt entsprechen. Das Verb παροξύνω dient beispielsweise als Übersetzung für נִקַּח (Hi.) „Eifer hervorrufen“, „in Eifer geraten“ (leidenschaftlich und erregt für etwas eintreten), das stärker die emotionale Verletzung in den Fokus nimmt. In Dtn 32,21 kommt es erneut vor (zweimal), allerdings mit dem griechischen Äquivalent παραζηλώω, das der hebräischen Bedeutung mehr entspricht (in 32,19 ohne Vorsilbe: ζηλώω).

In Dtn 32,16b ist die Verbform ἐκπικραίνω „to irritate“<sup>457</sup> (B: παραπικραίνω „erbittern“) belegt. Bei dem hebräischen Äquivalent handelt es sich um זעב, das sowohl „zum Zorn reizen“ als auch „kränken“<sup>458</sup> bedeutet. Als Grund für das „Reizen“, die Kränkung Gottes, werden die βδέλυγματα „Gräuel“ genannt.

Der Ausdruck βδέλυγμα<sup>459</sup> (הבועה) ist eindeutig pejorativ und kommt häufiger im Kontext der Fremdgötterverehrung vor, deshalb steht er auch in Verbindung mit εἶδωλον.<sup>460</sup> Der Begriff ist wahrscheinlich ein Neologismus der LXX Pentateuch-Übersetzer für Dinge (Handlungen oder Speisen), die religiös als abscheulich gelten; daher ist βδέλυγμα als Spezialbegriff für israelitische Kult- und Ernährungsverbote zu betrachten.<sup>461</sup> Hebräische Äquivalente für βδέλυγμα sind wie in Dtn 32,16 תועבה „Abscheulichkeit“, „Gräuel“, oder

---

<sup>456</sup> Siehe LSJ, 1343: “to provoke, to irritate”.

<sup>457</sup> MSL<sup>3</sup>, 214.

<sup>458</sup> HALAT, 467.

<sup>459</sup> LEH, 105: “abomination”; Es handelt sich um einen Neologismus; MSL<sup>3</sup>, 115: “loathsome”; “object of pagan worship”;

<sup>460</sup> Vgl. βδέλυγμα in Bezug auf fremde Gottheiten und parallel zu εἶδωλον in Dtn 29,17[16]; in 1 Kön/3 Kgt 11,33; 2 Kön/4 Kgt 21,11; Ez 8,10; In Weish 14,11 wird βδέλυγμα eindeutig auf die εἶδωλα bezogen (→ vii. Deuteronomium 29; IV. iii. Ezechiel; VI. i. Das Buch der Weisheit, 1.); Unabhängig von εἶδωλον, aber auch im Zusammenhang der Fremdgötterverehrung vgl. auch Sir 49,2;

<sup>461</sup> FOERSTER, Art. βδελύσσομαι, βδέλυγμα, βδελυκτός, ThWNT I, 599.

ררש bzw. ררש „abscheuliche Dinge“, wobei die Unterschiede der einzelnen hebräischen Lexeme in der griechischen Übersetzung nicht mehr klar zum Vorschein kommen.<sup>462</sup>

*(b) Opfer für die Dämonen*

*ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶν, θεοῖς, οἷς οὐκ ἤδεισαν· καινοὶ πρόσφατοι ἤκασιν, οὓς οὐκ ἤδεισαν οἱ πατέρες αὐτῶν.* (Dtn 32,17)

In V.17 wird der Abfall von Gott konkret erläutert und ausgeführt, inwiefern Gott von Israel gereizt, erzürnt bzw. gekränkt wurde. Stein des Anstoßes ist die Opferdarbringung für die „Dämonen“. Der Begriff *δαιμόνιον* weist eine semantische Nähe zu *εἶδωλον* auf, weil er ebenso in Verbindung zu Fremdgottheiten steht. Allerdings hängt die Bedeutung des Ausdrucks stark von dem jeweiligen Kontext der griechischen Kultur bzw. den einzelnen griechischen Autoren ab.<sup>463</sup> Der nachfolgende Exkurs widmet sich einer näheren Erläuterung des Begriffes *δαιμόνιον*.

*Dämon*

In der LXX haben die wenigen Belege von *δαιμόνιον* fast ausschließlich unterschiedliche hebräische Äquivalente (vgl. die Äquivalentvielfalt von *εἶδωλον*). Zweimal dient auch das hebräische Wort רש „Dämon“<sup>464</sup> als hebräische Entsprechung für *δαιμόνιον* (neben Dtn 32,21, auch in Ps 105<sup>LXX</sup>[106<sup>MT</sup>],37). Das *δαιμόνιον* fungiert als Kontakthersteller zwischen Menschen und Gottheiten bzw. der göttlichen Sphäre.<sup>465</sup> Dämonen dienten auch als Mittler im kultischen Bereich und waren Garanten für die Präsenz Gottes in den Mysterien und Orakeln.<sup>466</sup> Daher kommt es zu Überschneidungen mit den *εἶδωλα*, die oft in Verbindung zur Divination gebracht werden. An manchen Textstellen begegnen die *δαιμόνια* im Kontext der

---

<sup>462</sup> Vgl. auch SALVESEN, Art. *βδελύσσω, βδέλυγμα, βδελυγμός, βδελυκτός*, HTLS, 1–29.

<sup>463</sup> Siehe KLOSTERGAARD PETERSEN, Notion, 24: “No uniform concept of the *daimon* existed in the ancient Greek culture.”

<sup>464</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 1324.

<sup>465</sup> KLOSTERGAARD PETERSEN, Notion, 26: “Whereas the *daimon* in the prevalent part of the ancient Greek tradition was thought to bring human beings into contact with the divine or to make the divine appear in the sphere of humans... .” Bei Platon nehmen die *δαιμόνια* die Rolle von Zwischenwesen ein wie im Symposium 202de: „denn der ganze Bereich des Dämonischen [*πᾶν τὸ δαιμόνιον*] steht auf der Mitte zwischen Gott und Sterblichem. ... Es verdolmetscht und vermittelt den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt.“ Siehe KEEL, Ansätze, 212. KLOSTERGAARD PETERSEN, Notion, 39: “The demon has been held to act as a human representative in the divine world and as a divine agent in the world of men.” KEEL, Ansätze, 212: „Was sich von Homer bis ins Neue Testament durchhält, ist dass *δαίμων* oder *δαιμόνιον* das Übermenschliche in seiner Beziehung zum Menschen benennt, als Schicksalsmacht, die in das Leben eines Menschen eingreift und dieses beeinflusst und bestimmt.“

<sup>466</sup> Besonders bei Plutarch (DeOrac 414–418), siehe dazu WOYKE, Götter, 223.

Fremdkulte wie in Dtn 32,17; (vgl. die Wiederaufnahme in Bar 4,7). In Ps 105[106<sup>MT</sup>],37 wird in einer Weise auf sie Bezug genommen, die sie in einem sehr negativen Licht erscheinen lässt: „Und sie opferten ihre Söhne und Töchter den Dämonen δαιμόνια / שדִּים (LXX.D)“. Parallel zu den „Dämonen“ werden in V.38 die Opferhandlungen für die γλυπτὰ Χανααν (עֲצָבֵי כְּנָעַן) „Schnitzbilder Kanaans“ zur Sprache gebracht; gemeint sind damit die kanaanäischen Gottheiten (עֲצָבֵי dient auch als Äquivalent für εἰδωλον → bes. im Dodekapropheten), die durch ihre Kultbilder repräsentiert werden.

Die Opferhandlungen für die „Dämonen“ verbindet Dtn 32,17 mit Ps 105<sup>LXX</sup>[106<sup>MT</sup>],37. Doch zeigt sich hier ein Widerspruch, denn nur „richtige“ Götter können Opfer empfangen. Die Wendung bringt sowohl eine Pervertierung des Opferkultes (besonders in Psalm 105<sup>LXX</sup>), als auch dessen Polemisierung (Abwertung der Fremdgöttheiten als Dämonen) zum Ausdruck. Ein erwähnenswerter Textbeleg, in dem der Begriff δαιμόνιον eine Gottheit repräsentiert, ist Jes 65,11. Die Schicksalsgötter Gad (גַּד) und Meni (מֵנִי) werden in der LXX mit δαιμόνιον und τύχη wiedergegeben, die Gottheiten der hellenistisch-ägyptischen Welt mit vergleichbarer Funktion darstellen.<sup>467</sup> Auch in Jes 65,3 steht der Ausdruck δαιμόνιον in Verbindung zu Kulthandlungen, dabei handelt es sich jedoch um einen LXX-Zusatz, der ihnen ihre Existenz abspricht: ... „sie (sind es), die in den Gärten Opfer darbringen und auf den Ziegelsteinen Räucherwerk anzünden + τοῖς δαιμονίοις, ἃ οὐκ ἔστιν für die Dämonen, die es (doch gar) nicht gibt“ (LXX.D).<sup>468</sup>

Der gravierende Unterschied zu εἰδωλον ist bei δαιμόνιον, dass dieser Ausdruck nicht an eine konkrete materialistische (Herstellungsmaterial: Holz, Metall, Stein) Kultbilddarstellung gebunden ist und infolgedessen nicht auf diese reduziert werden kann. Für die Absprache der Göttlichkeit werden jedoch beide Begriffe in der LXX verwendet: in Ps 95<sup>LXX</sup>[96<sup>MT</sup>],5 werden die Götter der Völker als Dämonen (δαιμόνια / אֱלִילִים) – im Gegensatz zu JHWH, dem Schöpfer des Himmels – abgewertet. Die Parallelstelle in 1 Chr 16,26 übersetzt das hebräische Lexem אֱלִילִים dagegen mit εἰδωλον. Die Degradierung und Abwertung der anderen Gottheiten scheint ein wesentliches Charakteristikum des Ausdrucks δαιμόνιον in der Septuaginta zu sein.

---

<sup>467</sup> In Alexandrien waren *Agathos Daimon* und *Agathe Tyche* Beschützer der Stadt mit besonderer Verehrung, K. KOENEN, *LXX.D-EK*, II, 2688.

<sup>468</sup> Im Buch Tobit bezeichnet δαιμόνιον den bösen „Dämon“ Asmodäus z.B. in Tob 3,8; 6,8; 8,3;

Zusammenfassend lassen sich anhand der angeführten Texte Berührungspunkte zwischen εἰδωλον und δαιμόνιον beobachten: die Identifikation mit fremden Gottheiten, bei gleichzeitiger Abwertung und Bestreitung ihrer Göttlichkeit. Beide Begriffe stehen in enger Verbindung zu Orakelpraktiken (bei δαιμόνιον nur außerbiblisch belegt) und Kulthandlungen. Dreh- und Angelpunkt des Ausdrucks εἰδωλον ist jedoch die Gebundenheit an Kultbilddarstellungen. Das Charakteristikum ist ihre Sichtbarkeit bzw. ihre visuelle Erscheinungsform, die sich von der Begrifflichkeit selbst herleiten lässt (Verbform εἶδομαι, „scheinen“, „gleichem“).

### *Nicht Gott – Nichtgott*

Die Negation οὐ θεός lässt sich doppeldeutig interpretieren als „nicht Gott“, damit wäre lediglich ein anderer Gott (bzw. Götter) als JHWH Empfänger der Opferhandlung. Die zweite Deutungsmöglichkeit „Nichtgott“ kann auch eine Degradierung zum Ausdruck bringen, die Bestreitung der Göttlichkeit. Unter Berücksichtigung des Kontextes, dem sich immer deutlicher abzeichnenden Beziehungsbruch zwischen JHWH und Israel (ab V.15), auf dem der Fokus liegt, ist die erste Interpretation zu bevorzugen. Trotzdem erhält das degradierende Moment ebenso Raum durch den Begriff δαιμόνιον. Dieser Interpretationsspielraum ist möglicherweise bewusst gewählt, um der Komplexität des Abfalls Raum zu geben (vgl. die Übersetzung „Nichtgott“ in Dtn 32,21 [LXX.D]).

Die darauffolgende Wendung θεοῖς, οἷς οὐκ ᾔδεισαν „Göttern, die sie nicht kannten“ bezieht sich eindeutig auf Fremdgottheiten (θεοί). Während Israel mit JHWH eine gewachsene Beziehung verbindet (Bundschluss), hat die Verehrung der anderen Gottheiten keine lange Tradition: καινοὶ πρόσφατοι ἦκασιν, οὓς οὐκ ᾔδεισαν οἱ πατέρες αὐτῶν „Neu sind sie vor Kurzem (frisch) gekommen, ihre Väter kannten sie nicht (vgl. LXX.D)“. Das Adjektiv πρόσφατος<sup>469</sup> beschreibt etwas Neues. In Ps 80<sup>LXX</sup>[81<sup>MT</sup>],10 bezeichnet das Adjektiv einen „neuen Gott“ θεὸς πρόσφατος (MT: אֱלֹהִים זָרִים „einen fremden, ausländischen Gott“). Die fremden Götter sind wie eine neue Modeerscheinung ohne Fundament und Verwurzelung in der Geschichte Israels und stehen in starkem Kontrast zum Bund Israels mit JHWH.

---

<sup>469</sup> Diese Bezeichnung ist nicht notwendigerweise pejorativ aufzufassen, siehe dazu DOGNEZ, HARL, Deutéronome, 330.

(c) *Das Verlassen und Vergessen des Schöpfers*

θεὸν τὸν γεννήσαντά σε ἐγκατέλιπες καὶ ἐπελάθου θεοῦ τοῦ τρέφοντός σε. (Dtn 32,18)

In V.18 wird JHWH erneut als Schöpfer (Erzeuger) Israels bezeichnet, als „Gott der dich gezeugt hat“. Die vertraute Beziehung wird durch den Personenwechsel unterstützt (2. P. Sg.). In der LXX wird die zentrale Gottesmetapher צור „Fels“ wieder mit θεός übersetzt (vgl. Dtn 32,15). Die auf die Wendung folgenden Verben ἐγκαταλείπω „verlassen“ (ἦΨ ist ein *Hapaxlegomenon*, von der Wurzel נשׁה „vergessen/missachten“<sup>470</sup>) und ἐπιλανθάνω<sup>471</sup> (כשח) „vergessen“, besiegeln den Beziehungsbruch zwischen JHWH und Israel. Das Verb τρέφω (Partizipialform) „füttern, aufziehen“<sup>472</sup> betont die fürsorgliche Seite Gottes (hebr. Äquivalent Part. Polel von חול „Gebärer“).

(d) *Die Reaktion Gottes*

καὶ εἶδεν κύριος καὶ ἐζήλωσεν καὶ παροξύνθη δι' ὀργὴν υἱῶν αὐτοῦ καὶ θυγατέρων (Dtn 32,19)

Dtn 32,19 knüpft wieder explizit an das Motiv des Reizes an, indem es der Kränkung Gottes, die sich in seiner Eiferung und seinem Zorn zeigt, durch die Verben ζηλώω „eifern“ (<sup>473</sup>γῶ „verwerfen“) und παροξύνω „reizen“ (vgl. Dtn 32,16) Ausdruck verleiht. Im hebräischen Text ist nur das Verb גῶ belegt.<sup>474</sup> Das Motiv der Kränkung steht in der LXX quantitativ und qualitativ stärker im Fokus. Das Verb παροξύνω stellt eine wortwörtliche Verbindung zu Dtn 32,16 her und ruft die Fremdgöttheiten wieder in Erinnerung. Die hebräische Verbindung besteht durch das Nomen טעס<sup>475</sup> (ὀργή „Zorn“<sup>476</sup>) „Gram“, „Unmut“, „Zorn“, das in Dtn 32,16 in der Verbform טעס (Hi.) „kränken“ „erbittern“ als hebräisches Äquivalent für ἐκπικραίνω belegt ist.<sup>477</sup> Erwähnenswert ist auch die vertraute und personale Bezeichnung des

---

<sup>470</sup> Siehe HALAT, 1369; OTTO, Deuteronomium 23,16–34,12, 2149.

<sup>471</sup> Vgl. zur Gottvergessenheit Hos 8,14.

<sup>472</sup> LEH, 619.

<sup>473</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 769; 4QPhyln liest גῶ, siehe CHRISTENSEN, Deuteronomy 21:10–34:12, 806.

<sup>474</sup> Vgl. die Umkehrung in Dtn 31,20: die Prophezeiung, das Volk werde JHWH verwerfen, weil es anderen Göttern dienen wird: ופנה אל־אלהים אחרים ועבדום ונאצוני והפר את־בריתי / καὶ ἐπιστραφήσονται ἐπὶ θεοὺς ἀλλοτρίους καὶ λατρεύσουσιν αὐτοῖς καὶ παροξυνούσιν με καὶ διασκεδάσουσιν τὴν διαθήκην μου. Das Verb גῶ wird mit παροξύνω wiedergegeben, statt „verachten mich“, übersetzt die LXX „sie reizten mich“. Diese Wiedergabe kann als bewusste Vermeidung der drastischen Aussage: „das Volk werde seinen Gott verachten“, gewertet werden, vgl., DOGNIEZ, HARL, Deutéronome, 317.

<sup>475</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 564.

<sup>476</sup> Vgl. LEH, 444.

<sup>477</sup> Vgl. CHRISTENSEN, Deuteronomy, 807.

Volkes, als Söhne und Töchter, die eine Verbindung zu Dtn 32,18 erkennen lässt, wo Gott als Schöpfer beschrieben wird.

(e) *Gott wendet sein Angesicht von Israel ab*

Die Reaktion Gottes auf den Treuebruch und die Kränkung Israels wird in Dtn 32,20 in der Wendung: Ἀποστρέψω τὸ πρόσωπόν μου ἀπ' αὐτῶν (אֶסְתִּירָה פְּנֵי מוֹהָם) zur Sprache gebracht.

Der Ausdruck Gott „wendet sein Angesicht von Israel ab“ beinhaltet mehr als bloß eine Redewendung. Grundlegend für das Verständnis dieser Wendung ist die Frage, was unter dem „Angesicht Gottes“ oder allgemein unter dem „Sehen“ Gottes zu verstehen ist.<sup>478</sup>

Bereits BULTMANN hält über das *Sehen* Gottes Folgendes fest: „Im AT ist die Vorstellung durchweg die, daß man Gott mit menschlichen Augen sehen *kann*, daß man ihn aber nicht sehen *darf*.“<sup>479</sup> Grundsätzlich sind die Gegensätze zwischen sichtbar – unsichtbar und materiell – geistig dem alttestamentlichen Denken und seiner Umwelt fremd. Es wird auch nicht zwischen „äußeren, visuell erfassbaren ‘Bildern’ und inneren gedanklichen ‘Bildern’“ unterschieden.<sup>480</sup> Ein weiterer wichtiger Aspekt ist dabei der umfassende Sinn von „Sehen“ im

---

<sup>478</sup> REINDL reduziert den Ausdruck ausschließlich auf eine Redeweise, siehe DERS., *Angesicht*, 211.

<sup>479</sup> BULTMANN, *Untersuchungen*, 183; Vgl. Ex 33,20; vgl. die Verbindung zu Dtn 5,24[21]; An dieser Stelle kommt der tempeltheologisch konnotierte Begriff כְּבוֹד vor; HARTENSTEIN sieht in Ex 33,20 einen Sonderfall vorliegen, da die Begegnung außerhalb eines geregelten Ablaufes stattfindet und sich deswegen als gefährlich erweist, siehe HARTENSTEIN, *Angesicht*, 281–282;

<sup>480</sup> Siehe HARTENSTEIN, *Angesicht*, 120. Die Sichtbarkeit Gottes wird nicht in Frage gestellt: „... der Gedanke der Unsichtbarkeit Gottes im strengen Sinne ist überhaupt kein alttestamentlicher. Das griechische ἀόρατος hat kein hebräisches Äquivalent, wie es denn für das hebräische Denken bezeichnend ist, daß Verbaladjektive dieser Art überhaupt nicht gebildet werden.“ BULTMANN, *Untersuchungen*, 182–183. Der griechische Begriff ἀόρατος kommt in der LXX nur dreimal vor: in Gen 1,2; in Jes 45,3 und in 2 Makk 9,5. In Gen 1,2 wird der Begriff oft mit der platonischen Ideenwelt in Verbindung gebracht (Phaed 85e; Sophist 246a; Theaetetus 155E; Timaeus 51). Jedoch weist RUNIA darauf hin, dass die Popularität und der Einfluss des Timaeus erst ab Ende des 2. Jh v. Chr. begann, siehe RUNIA, *Philo*, 38–57. „Unsichtbar“, könnte sich auch darauf beziehen, dass die Erde wegen des bedeckenden Wassers nicht zu sehen war (vgl. Gen 1,9<sup>LXX</sup>; das Trockene wird sichtbar). In diese Richtung geht auch Josephus – wenn er in *Ant. 1,27* schreibt, dass durch die Finsternis die Erde „unsichtbar“ gewesen sei (siehe, RÖSEL, *Übersetzung*, 32). Diese Deutung lässt sich auch aus dem Kontext erschließen, da erst in Gen 1,3 das Licht erschaffen wurde. Für eine weitere Begriffsbedeutung von ἀόρατος in Gen 1,2 plädiert VAN DER HORST: “not to be looked at, ill to look on, unsightly, hideous, ugly”, DERS., *Earth*, 6; Ein weiterer früher Beleg des Adjektivs findet sich bei Isokrates: ἀόρατον τὸ μέλλον „die Zukunft ist dunkel“, siehe DINES, *Imaging creation*, 443; und DINES, *Art. ἀόρατος, ἀόρασια*, HTLS, 1–22.

In Jes 45,3 steht ἀόρατος parallel zu dem Adjektiv ἀπόκρυφος und bezieht sich auch an dieser Stelle auf etwas, das im Dunkeln liegt, verborgen ist (Schätze), das man nicht sehen kann. Das Adjektiv ἀόρατος ist Teil eines LXX-Zusatzes: ἀοράτους ἀνοίξω σοι: „*unsichtbare* [bezogen auf die Schätze] *will ich dir öffnen...* (LXX.D)“. Das „Sichtbarmachen“ dient an dieser Stelle zur Gotteserkenntnis (ὅνα γινῶς ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός: „damit du erkennst, dass ich der Herr, *Gott*, bin ...“ [LXX.D]). Die drei Vorkommen von ἀόρατος stehen in unterschiedlichen Kontexten und scheinen etwas zu bezeichnen, das man „nicht sehen“ kann. Ein Dualismus zwischen „sichtbar“ und „unsichtbar“, lässt sich aber anhand der Textbeispiele nicht nachweisen.

Siehe dazu, HARTENSTEIN, *Angesicht*, 5, in Bezug auf F. NÖTSCHER, „Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg 1924 (= Nachdruck Darmstadt 1969); und HARTENSTEIN, *Angesicht*, 120.

biblischen Hebräisch. Das „Vorstellen/Imaginieren“ zum Beispiel wird vorrangig mit Verben des Sehens ausgedrückt.<sup>481</sup> Durch das Verb  $\text{ראה}$  werden auch Erfahrungen bezeichnet, die das konkrete Sehen übersteigen wie Träume oder Visionen.<sup>482</sup> Eine Form der Gotteserkenntnis besteht auch im „Schauen“ Gottes.<sup>483</sup> Hält man an der konkreten Vorstellung des „Angesichts“ JHWHs fest, ist eine konzeptionelle Deutung nötig, die sich auch mit der Kultbildlosigkeit vereinbaren lässt.<sup>484</sup> Die Wendung bezeichnet ein „mentales Gotteskonzept“, das eine körperhafte Gestalt JHWHs (König) meint, aber ohne ein entsprechendes Kultbild.<sup>485</sup> HARTENSTEIN verweist zur Erklärung der Gestalt Gottes auf das Konzept der „mentalen Ikonographie“ hin.<sup>486</sup> Ein Kultbild war zwar nicht unbedingt erforderlich, jedoch eine symbolische Markierung des Ortes, an dem in besonderer Weise Gottes Präsenz wahrnehmbar ist (der Tempel in Jerusalem).<sup>487</sup> Die mentale Ikonographie steht aber in Verbindung mit jeder religiösen Erfahrung; dazu zählt auch ein Bittgebet an JHWH am Tempel oder andernorts als eine Möglichkeit, vor das „Angesicht“ JHWHs zu treten.<sup>488</sup> Die

---

<sup>481</sup> Begriffe, die geistige Veranlagung, Vernunft und Wissen bezeichnen, haben die ursprüngliche Bedeutung „Sehen“ oder „Anschauen“. Dies gilt auch für indogermanische Sprachen im Hinblick auf die Wurzel *vid*: griechisch  $\text{ὄδρα, εἰδέναι}$ ; lateinisch *video*; deutsch *wissen*: Im Griechischen leitet sich zudem  $\text{θεορᾶν}$  „erwägen“, „überlegen“ von  $\text{θεᾶν}$  „schauen“ her (siehe SEELIGMANN, Erkenntnis, 250 u. Fn. 43).

<sup>482</sup> Vgl. HARTENSTEIN, Angesicht, 120.

<sup>483</sup> Vgl. SEELIGMANN, Erkenntnis, 251.

<sup>484</sup> HARTENSTEIN widmet sich aufbauend auf NÖTSCHER im Zuge seiner Habilitationsschrift dieser Thematik. F. HARTENSTEIN, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34, (FAT 55), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

<sup>485</sup> Im Hintergrund steht das Verständnis eines symbolischen Körpers, siehe dazu VERNANT, Mortals, 47 (Kontext: das archaische Griechenland), ähnlich verhält es sich auch mit den altorientalischen Kulturen und Israel, siehe HARTENSTEIN, Angesicht, 19); VERNANT, Mortals, 47 “... it is the body that gives a subject his or her identity, by distinguishing that person from all of his (or her) peers through appearance, physiognomy, clothing, and insignia. Like human beings, the gods have proper names. Like them too, gods have bodies – that is to say, a set of specific characteristics that make them recognizable by differentiating them from the other supernatural Powers with whom they are associated.”

<sup>486</sup> Siehe HARTENSTEIN, Angesicht, 28. Zu dem Begriff “mental iconography”, siehe METTINGER, No Graven Image?, 20: “... it generates in the onlooker the mental image of the deity as a king on his throne, although there is no material image of the deity in the physical world.” JHWH als königliche Gestalt zeigt die Asymmetrie zwischen Mensch und Gott an. Die Nähe und Distanz zwischen Gott und dem Beter wird unter der Wahrung des Hofzeremoniells gewährleistet. Es wird die Parallele zwischen dem Aufsuchen eines Königs in der Audienzsituation und dem Aufsuchen der Gottheit im Tempel gezogen (nach NÖTSCHER, Angesicht, 77). HARTENSTEIN baut in seiner Studie über das Angesicht JHWHs darauf auf und legt den Fokus auf JHWHs Königsgestalt innerhalb des Psalters.

<sup>487</sup> Auch in den altorientalischen Kulturen war das Kultbild in einen umfassenderen religiösen Rahmen eingebettet und das Sehen der Gottheit beschränkte sich nicht nur auf die direkte Begegnung mit dem Kultbild, die für die breite Bevölkerung unwahrscheinlich war. Das Kultbild ist als „Resonanzraum für die Imagination der Gottespräsenz, für die ‘Erscheinung’ Gottes“ zu sehen und ist als Teil des Rituals zu verstehen, aber nicht mit dem „Körper“ der Gottheit identisch (siehe HARTENSTEIN, Angesicht, 37). Zu einem differenzierten Bildbegriff siehe HARTENSTEIN, Angesicht, 26–41.

<sup>488</sup> HARTENSTEIN, Angesicht, 51–52. Ein wichtiger Punkt ist auch das Ineinandergreifen zwischen Wort und Bild, insbesondere im religiösen Bereich; Siehe dazu HERMS, Sprache, 241: „Damit wird deutlich, daß zwischen Wort und Bild kein Gegensatz besteht, sondern daß in den Gesamtzusammenhang der Sprache der Bilder das

mentale Ikonographie prägte die biblischen Texte auch noch, als der Jerusalemer Tempel zerstört war.

Nach grundsätzlichen Überlegungen zur Gestalt Gottes stellt sich die Frage, was der hebräische Begriff פנים grundlegend bedeutet. Das Nomen bezeichnet die „Vorderseite“, „das Angesicht“ einer Person und steht fast immer in Relation zu einem direkten Gegenüber. Nähe und räumliche Distanz kommen gleichermaßen zum Ausdruck (Blickkontakt).<sup>489</sup> Der Begriff dient als Bezeichnung für die persönliche Gegenwart JHWHs, auch im kultischen Sinne. Mit dem „Verbergen des Angesichts“ wird jedoch das Gegenteil dieser persönlichen Gegenwart und der daraus resultierenden Aufmerksamkeit zum Ausdruck gebracht.

Das griechische Äquivalent πρόσωπον deckt sich weitestgehend mit der hebräischen Bedeutungsvielfalt: „Gesicht“, „Seite“, „Vorderseite“, „Fläche“, „Oberfläche“.<sup>490</sup> An manchen Stellen wird פנים auch mit dem Personalpronomen αὐτός wiedergegeben, wie z.B. in Jes 63,9. Das „Angesicht“ Gottes ist in diesem Fall mit Gott selbst identisch.

Die metaphorische Wendung הסתיר פנים „das Angesicht verbergen“ wird regelmäßig mit ἀποστρέφειν τὸ πρόσωπον „das Angesicht abwenden“ übersetzt. Dabei handelt es sich um keine wortwörtliche Wiedergabe, sondern um eine idiomatische Übertragung in die griechische Sprache.<sup>491</sup> Die formelhafte Wendung ist als *terminus technicus* zu betrachten, die häufig im Kontext der Verfehlungen und der Untreue Israels verwendet wird (im unmittelbaren Kontext des Moseliedes in Dtn 31,17; vgl. auch Mi 3,4; Jes 57,17; 59,2).

---

*Bild* des Wortes hineingehört. Es gibt die leibhafte Gestalt des Wortes nur im Gesamtzusammenhang der Sprache der Bilder. Die leibhafte Gestalt des Wortes ist stets Ingrediens von Szenen erlebter, erinnelter und erwarteter, personaler Interaktion.“ Vgl. dazu die Rolle von Gebeten und Hymnen während einer Kulthandlung. RICOEUR, *Metapher*, 191: „... die Verwandtschaft zwischen weit voneinander entfernten Begriffen erfassen heißt: etwas vor Augen führen. Die Metapher erscheint dann als Schematismus, in dem die metaphorische Attribution erfolgt. Dieser Schematismus macht die Imagination zum Entstehungsort des bildlichen Sinnes im Spiel von Identität und Differenz. Und die Metapher ist der Ort in der Rede, der diesen Schematismus sichtbar macht, weil Identität und Differenz hier nicht verschmolzen sind, sondern im Widerstreit miteinander stehen.“ Auch NÖTSCHER beschreibt das Schauen des Angesichts Gottes, wenn der Beter sich in der unmittelbaren Nähe Gottes befindet – im Kontext eines Heiligtumbesuches oder fern vom Tempel im (inneren) „Schauen“ des Angesichts JHWHs, HARTENSTEIN, *Angesicht*, 89.

<sup>489</sup> HARTENSTEIN, *Angesicht*, 72–73.

<sup>490</sup> Vgl. LEH, 530.

<sup>491</sup> FRIEDMAN, *Expression*, 140: “The Greek use of *apostrophō* merely reflects a difference of idiom between Greek and Hebrew. In Hebrew, as in English, the same verb which is used to express the thought ‘to hide a book’ may be used to express ‘to hide one’s face’ or ‘to hide oneself’. That Hebrew verb is *str*. The Greek verb *kryptō*, however, connotes ‘concealing’ or ‘hiding away’. It is thus, in general, a perfectly satisfactory translation of Hebrew *str* and is regularly used to translate that verb, but it is unsatisfactory as a rendering of *mastîr pānîm*, which in no way means ‘to hide a face’, in the sense in which one hides an object.”

In Dtn 32,20 bedeutet die Abwendung JHWHs (*ἀποστρέφειν τὸ πρόσωπον*) nicht nur eine Strafe, sondern ist als radikaler Beziehungsabbruch zwischen Gott und Israel zu werten. Die Wendung ist als äußerste Reaktion JHWHs auf den Abfall Israels zu Fremdgöttheiten zu betrachten (Dtn 32,16–17). Das Volk hat sich bereits von JHWH durch das „Verlassen“ und „Vergessen“ seines Gottes abgewandt (Dtn 32,18).

Der programmatischen Wendung folgt das hebräische Verb *הִרְאֵה* (1. P. Sg. comm.), „ich will sehen“, das in der LXX mit dem Verb *δείξω* (*δείκνυμι*) „ich will zeigen, was es am Ende für sie geben wird“, als kausative Übersetzung von *הִרְאֵה* wiedergegeben wird. Diese Abweichung ist theologisch zu bewerten, da der hebräische Text den Anschein erwecken könnte, Gott wisse nicht, was in der Zukunft geschehen werde.<sup>492</sup> Am Versende wird die Treulosigkeit Israels direkt angesprochen, die unter Berücksichtigung des Kontextes (V.15–19) auf den Beziehungsabbruch Gottes hinausläuft.

#### *Positive Wende*

Die Umkehrung zur formelhaften Abwendung JHWHs befindet sich in Dtn 32,39. Dieser Vers ist der theologische Höhepunkt des Moseliedes und kann als „triumphierendes Selbstzeugnis“ JHWHs gedeutet werden.<sup>493</sup>

Der Vers beginnt mit einer Aufforderung: *ἴδετε ἴδετε* (*הִתְעַוּוּ*) *ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ* ... . Neben der Funktion der Aufmerksamkeitsmarkierung („Behold!“<sup>494</sup>) wird in besonderer Weise im griechischen Text durch die Verdoppelung des Verbs *εἶδω* (vgl. die Verbindung zu *εἶδωλον*<sup>495</sup>) der Fokus noch stärker auf das *Sehen* gelenkt und damit implizit auf die wieder vorhandene Gegenwart Gottes. Das Volk soll JHWH „sehen“ bzw. erkennen, dass neben ihm kein Gott existiert. Es handelt sich hier um ein monotheistisches Bekenntnis, in Anspielung auf Jes 43,10–11.<sup>496</sup> Dtn 32,39 hebt auch 32,21 aus, wo Israel JHWHs „Eifer“ mit einem „Nichtgott“ (*οὐ θεός*) hervorruft, denn nach V.39 ist nur mehr JHWH in Israels

---

<sup>492</sup> Siehe PRIJS, *Tradition*, 45; Vgl. auch OTTO, *Deuteronomium* 23,16–34,12, 2150.

<sup>493</sup> Siehe BRAULIK, *Deuteronomium* II, 234. MACDONALD bezeichnet den Vers als „climax of the Song“, mit Verweis auf: J. LUYTEN, *Primeval and Eschatological Overtones in the Song of Moses* (Dt 32,1–43), in: N. LOHFINK (Hg.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETHL 68), Leuven: Leuven University Press, 1985, 341–347, 346, siehe MACDONALD, *Deuteronomy*, 86.

<sup>494</sup> *LSJ*, 483.

<sup>495</sup> *Ebd.* Das Verb *εἶδω* kann auch „see mentally, perceive“, „to see in his mind’s eye“ bedeuten (*ebd.*).

<sup>496</sup> Siehe OTTO, *Deuteronomium* 23,16–34,12, 2191. Gegen MACDONALD, *Deuteronomy*, 85–95. Vgl. auch WILLIAMS, *I am He*, 39–41; 48; Dtn 32,39 knüpft auch an das monotheistische Credo aus Dtn 4,35.39 an: „JHWH, er ist der Gott, außer ihm gibt es keinen“ / „JHWH ist der Gott, sonst keiner“. OTTO, *Deuteronomium* 23,16–34,12, 2191.

Mitte „erfahrbar“ und gegenwärtig. Der Kontrast zwischen JHWH und den Fremdgöttern wird unter Berücksichtigung des Kontextes sichtbar. Die vermeintlichen Gottheiten sind für Israel weder zugänglich noch präsent (vgl. Dtn 32,37: Ποῦ εἰσιν οἱ θεοὶ αὐτῶν [+ צור im MT]; in V.38 befindet sich noch eine Opferkritik).

#### *Zusammenschau: Das Angesicht Gottes*

Die Abwendung von JHWHs Angesicht prägt das Moselied bis zur Umkehrung in Dtn 32,39. Das Angesicht Gottes meint seine Gegenwart und Präsenz für das Volk Israel. Die verwendete Begrifflichkeit betont unter Wahrung der gebotenen Distanz ein Naheverhältnis zwischen Gott und seinem Volk.

Das „Verbergen“/„Abwenden“ des Angesichts ist dagegen als negativer Höhepunkt zu bewerten, das Gottferne, göttliche Abwesenheit und Unzugänglichkeit für Israel bedeutet. Die Kommunikation zwischen Gott und Volk ist gestört bzw. nicht mehr vorhanden infolge der Untreue des Volkes (Dtn 32,16–21). Das Schauen Gottes und das Stehen vor seinem Angesicht ist auch für Israel eine wichtige Komponente im religiösen Leben, weil es Ausdruck für die Gottesbegegnung ist. Gravierender Unterschied zu seiner Umwelt ist jedoch die Kultbildlosigkeit. Am Ende des Pentateuchs wird die unvergleichliche Prophetie Moses in Dtn 34,10 betont: καὶ οὐκ ἀνέστη ἔτι προφήτης ἐν Ἰσραὴλ ὡς Μωυσῆς, ὃν ἔγνω κύριος αὐτὸν πρόσωπον κατὰ πρόσωπον (פְּנִים אֶל-פְּנִים). Der Vers ist als krönender Abschluss der Tora zu bewerten, der der Einzigartigkeit der biblischen Gestalt Mose ein „Denkmal“ setzt.

#### 4. Die Bild-Gottheiten in Dtn 32,21

##### *(a) Der kunstvolle Aufbau des Verses*

V.21 Distichon A הם קנאוני a αὐτοὶ παρεζήλωσάν με	V.21 Distichon B ואני אקניאם a' καὶ γὼ παραζήλωσω αὐτοὺς
בל-אל b ἐπ' οὐ θεῶ,	בל-עם b' ἐπ' οὐκ ἔθνει,
כעסוני c παρώργισάν με	בגוי נבל d' ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτω
בהבליהם d ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν.	אכעיסם c' παροργιῶ αὐτούς.

Die beiden Distichen sind parallel aufeinander bezogen, eine einzige Abweichung lässt sich in Distichon B d' feststellen: בְּגוֹי נָבֵל / ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτῳ. Die vorgezogene Stellung des Objekts führt zur Unterbrechung des Versrhythmus, gleichzeitig wird die Aufmerksamkeit auf den „unverständigen Volksstamm (LXX.D)“ gelenkt.

Stilistisch ist Dtn 32,21 von Parallelismen und Wortwiederholungen geprägt (siehe die Tabelle).<sup>497</sup>

*(b) Abschluss der Reizthematik*

Ab Dtn 32,16 dominiert das Thema „Reiz“ den unmittelbaren Kontext von Dtn 32,21. Während in V.16 noch von der Irritation Gottes die Rede ist, spitzt sich die Lage bis Dtn 32,21 dramatisch zu. In 32,19 zeichnet sich durch das Verb ζηλώ eine Steigerung ab, die zu einer negativen Spitzenaussage in 32,20 führt: Gott wendet sein Angesicht von Israel ab. Die Anfänge der Distichen in Dtn 32,21 sind durch das Verb παραζηλώ (hebr. Äquivalent נִקַּץ) „Eifer hervorrufen“ verbunden, das ζηλώ (Dtn 32,19) noch überbietet (vgl. die Rolle des Präfix παρα). Das Verb ζηλώ ist eher als Zustandsbeschreibung und damit passiver zu bewerten; dagegen stärkt das Verb παραζηλώ die aktive Komponente und die bewusste Herbeiführung des Eifers durch ein bestimmtes Verhalten, wie es sich in Dtn 32,21 beobachten lässt.

Während in den vorigen Versen nur Israel Gott gereizt hat bzw. Eifer hervorgerufen hat, schlägt JHWH nun zurück, indem er ankündigt, Israels Eifer mit einem Nichtvolksstamm zu provozieren. Eine Besonderheit ist die Wiedergabe des hebräischen Begriffes אֶם mit ἔθνος „Volksstamm“, „Nation“ anstatt mit λαός. Dieser Unterschied ist auffällig, da die LXX grundsätzlich genauer zwischen den Begriffen אֶם / λαός und גּוֹי / ἔθνος unterscheidet. Im griechischen Text lässt sich durch diese Übersetzung eine noch stärkere Polemik beobachten, weil ἔθνος nicht einmal den Status einer Volksgruppe hat.<sup>498</sup> Der Grund für den Eifer Gottes ist dagegen ein „Nichtgott“ (vgl. dazu Dtn 32,17).

---

<sup>497</sup> Vgl. dazu auch WEVERS, *Notes Deut*, 521. Im hebräischen Text ist sowohl in Ad als auch in Ad' die Präposition אֶם belegt. Die LXX gibt אֶם einmal mit der Präposition ἐν (Ad) und das zweite Mal mit der Präposition ἐπί (Ad') wieder, vgl. WEVERS, *Notes Deut*, 521.

<sup>498</sup> Siehe LEH, 172; C. DEN HERTOOG, *LXX.D-EK*, I, 595.

Erwähnenswert sind auch die unterschiedlichen Zeitangaben: Während die Handlung Gottes in der Zukunft liegt, hat Israel Gott bereits in der Vergangenheit erzürnt bzw. gekränkt (vgl. dazu den Kontext).

Distichon Ac und Distichon Bc' belegen das Verb *παροργίζω* (hebr. Äquivalent כעס vgl. Dtn 32,16 als Äquivalent für *ἐκπικραίνω*) „zum Zorn reizen“<sup>499</sup> und schließen damit die Reihe der „Reizverben“ ab.

### *Εἶδωλον als Äquivalent für הבל*

Die *εἶδωλα* (+ „ihre“ – Pronomen *αὐτός*) stehen parallel zum „Nichtgott“ (*οὐ θεός*). Das Pronomen verstärkt den Glaubensabfall, da Israel sich offensichtlich das Fremde einverleibt hat. Materielle Kultbilder sind ein wesentliches Charakteristikum für die fremden Gottheiten. Die *εἶδωλα* repräsentieren andere Götter, in diesem Fall den „Nichtgott“ und dienen als dessen Näherbestimmung. Gleichzeitig entsteht ein Kontrast zu dem kultbildlosen Gott Israels, JHWH.

Der schwierige hebräische Begriff *הבלים* wird oft mit „Nichtse“ übersetzt, besonders als Parallelbegriff zu *לא־אל* liegt diese Deutung nahe. Allerdings ist diese Übersetzung als verkürzend und unpassend zu bewerten (siehe unten). Das griechische Äquivalent *εἶδωλον*<sup>500</sup> könnte möglicherweise eine Hilfe sein, um dem hebräischen Wortsinn etwas näherzukommen.

Der semantisch schwerverständliche hebräische Begriff *הבל* ist für die Auslegung von *εἶδωλον* eine Herausforderung. Dennoch soll der Versuch unternommen werden, den Begriff genauer zu betrachten, besonders weil er auch in einem autoritativen Text wie dem Moselied begegnet.

Zunächst sei auf die exklusive Verbindung zwischen Dtn 32,21<sup>MT</sup> und Jer 8,19<sup>MT</sup> hingewiesen, wo sowohl *הבל* als auch *כעס* belegt sind: ... *διὰ τί παρώργισάν με ἐν τοῖς γλυπτοῖς αὐτῶν καὶ ἐν ματαίοις ἀλλοτρίοις; / מודיע הכעסוני בפסליהם בהבלי נכר*. Allerdings wird in Jer 8,19 *הבל* in der LXX mit *μάταιος*<sup>501</sup> übersetzt. Der Begriff *μάταιος* ist neben *κενός* das häufigste Äquivalent für die Wurzel *הבל*, die in der Übersetzung „Windhauch“ bildlicher

---

<sup>499</sup> LSJ, 1343, “to provoke to anger”;

<sup>500</sup> Vgl. Jer 14,22 und 16,19, wo *הבל* ebenfalls mit *εἶδωλον* wiedergegeben wird.

<sup>501</sup> LSJ 1084: “empty”, “foolish”, “worthless”; ergänzend dazu MSL<sup>3</sup>, 443: “lacking in substance”, “counterfeit”, “false”; LEH, 385: religiöse Bedeutung: “false (of prophecies)”, “vanities”, “vain gods, idols”;

Ausdruck für Vergänglichkeit ist.<sup>502</sup> Von der onomatopoetischen Entstehung ausgehend, steht der Begriff **לְבַב** in bleibendem Zusammenhang mit der Bedeutung „Atemhauch“, „Luft- bzw. Windhauch“ und beschränkt sich im Unterschied zu **עָנָן** auf die sichtbare Seite „Dunst, Dampf, Rauch“.<sup>503</sup> Die Bedeutung „Hauch“ beinhaltet die Vorstellungen des Vergänglichen, Flüchtigen. Dadurch bekommt der Begriff eine Sinnrichtung, die hin zum Abstrakten tendiert.<sup>504</sup> In der LXX wird er meistens noch stärker abstrahiert, da er häufig mit *κενός*<sup>505</sup> oder mit Begriffen der Wurzel *ματ-* übersetzt wird (→ I., iii. Hebräische Äquivalente, 2.).

Die Übersetzung „Nichtigkeit“ erweist sich jedoch oft als problematisch, weil sie stark wertend und manchmal schwer nachvollziehbar ist. In Dtn 32,21 wird anstatt *κενός* oder *μάταιος* (vgl. die Derivate) als Äquivalent für **לְבַב**, *εἶδωλον* verwendet, das sichtbare Erscheinungsformen von Fremdgöttheiten wiedergibt. Der Ausdruck *εἶδωλον* bezeichnet die in Kultbildern sich manifestierenden Götter. Die *εἶδωλα* sind somit konkret und sichtbar.

Somit handelt es sich keinesfalls um eine völlig äquivalente Übersetzung von **לְבַב**, wiewohl auch ein *εἶδωλον* im weiteren Sinne vergänglich ist, insofern bei seiner Zerstörung oder seinem Verfall seine Vorläufigkeit zum Vorschein kommt.

#### *Der Nichtgott und die εἶδωλα*

Die *εἶδωλα* werden auf den „Nichtgott“ bezogen, der als anderer Gott interpretiert werden kann und dessen Charakteristikum seine Kultbilder sind, die ihn auch repräsentieren. Der Beziehungsbruch des Volkes drückt sich in der Untreue gegenüber JHWH aus, weil dieses zu einem anderen Gott abfällt, der in Verbindung mit den *εἶδωλα* gebracht wird (Verstoß gegen das erste und zweite Dekaloggebot). Die Bild-Göttheiten, *εἶδωλα*, stehen parallel zu **לֹא-אֱלֹהִים** / *οὐ θεός* und können daher mit einer Fremdgöttheit identifiziert werden.<sup>506</sup> Der Ausdruck „Nichtgott“ kann auch als Bestreitung der Göttlichkeit gedeutet werden, dessen einziges Merkmal die sichtbaren *εἶδωλα* sind.<sup>507</sup> Bundestheologisch ist mit Nichtgott ein anderer Gott

<sup>502</sup> „... *μάταια* heißen in erster Linie eben die Götter der *ἔθνη*, also die Götter, die im Griechentum so oder so Garanten des dem *μάταιον* Entnommenen sind.“, BAUERNFEIND, Art. *μάταιος κτλ.*, *ThWNT IV*, 527.

<sup>503</sup> Siehe SEYBOLD, Art. **לְבַב**, *ThWAT II*, 337.

<sup>504</sup> Siehe SEYBOLD, Art. **לְבַב**, *ThWAT II*, 338.

<sup>505</sup> LEH, 336–337: “empty”, “vain”;

<sup>506</sup> Vgl. dazu WEVERS, *Notes Deut*, 521.

<sup>507</sup> OTTO interpretiert das Moselied als monotheistisches Zeugnis und führt dazu u. a. auch die Bezeichnung „Nicht-Gott“ aus Dtn 32,21 an, damit wird den anderen Gottheiten ihre Göttlichkeit abgesprochen (vgl. auch Dtn 32,39). OTTO, Deuteronomium 23,16–34,12, 2191–2192.

als JHWH gemeint und mit Nichtvolksstamm ein anderes Volk bzw. eine andere Nation als Israel. Damit kommt es zu beiderseitigem Bundesbruch. Die Doppeldeutigkeit lässt viel Interpretationsspielraum. Die Übersetzung „nicht Gott“ fokussiert stattdessen primär den Abfall von JHWH (vgl. dazu Dtn 32,17). Jedoch ist in V.21 auch durch die Gegenüberstellung mit οὐκ ἔθνος / לֹא-עַם die Übersetzung „Nichtgott“ zu bevorzugen. Die emotionale, leidenschaftliche Reaktion Gottes, besonders der Eifer ergibt außerdem mehr Sinn, wenn ein direkter Konkurrent im Blick ist.

Der „Nichtvolksstamm“/das „Nicht-Volk“ (οὐκ ἔθνος / לֹא-עַם) wird durch ἔθνος ἀσύνετος / גוי נבל näher bestimmt.

Distichon Bd' bewertet den „Volksstamm“ (ἔθνος) erneut negativ (Bb': „Nichtvolksstamm“) als „unverständlich“ (ἀσύνετος). Im hebräischen Text kommt es durch den Ausdruck גוי „Nation“ zu einer begrifflichen Abstufung. Wie bereits erwähnt, wird in der LXX nicht zwischen עַם und גוי in Dtn 32,21 unterschieden.

Eine wichtige Rolle bei der Interpretation spielt auch die Wurzel נבל, die eine negative Grundbedeutung beinhaltet. Dtn 32,21 kommt dabei eine Schlüsselrolle zu, die sich durch den Parallelismus mit לֹא-עַם ergibt. Primär geht es nicht um abstrakte Verneinungen, לֹא-עַם und גוי נבל bezeichnen ein Volk bzw. eine Nation, dem/der alles abgeht, was ein Volk bzw. eine Nation zum Volk oder zur Nation macht.<sup>508</sup> Das griechische Äquivalent ἀσύνετος<sup>509</sup> lässt sich im übertragenen Sinn folgendermaßen interpretieren: Der Volksstamm ist gerade deswegen unverständlich, weil ihm die Tora im Unterschied zu Israel fehlt (vgl. Dtn 4,8). Die Negativbezeichnung des ἔθνος thematisiert neben Polemik auch die „Nichtbeziehung“ zu JHWH und steht wiederum im Gegensatz zur Erwählung Israels, das sein Volk repräsentiert. In einer Gegenüberstellung mit dem Distichon A vertraut Israel nicht auf die Tora, sondern setzt seine Hoffnungen auf einen Nichtgott und die εἰδωλα.

---

<sup>508</sup> Siehe dazu GERLEMAN, Nicht-Mensch, 151–153 und 155.

<sup>509</sup> *MSL*<sup>3</sup>, 99: “wanting in understanding”; *LEH*, 90: “without understanding”;

### III. PSALTER

Der Begriff εἶδωλον kommt sehr selten im Psalter vor, der erste Beleg befindet sich im vierten Psalmenbuch in Ps 96<sup>LXX</sup>[97<sup>MT</sup>],7, zwei Vorkommen sind im fünften Psalmenbuch in Ps 113,12<sup>LXX</sup>[115,4<sup>MT</sup>] sowie in der Parallelstelle in Ps 134<sup>LXX</sup>[135<sup>MT</sup>],15 belegt. Am Schluss des Psalters („Epilog“) in *LXX* Ps 151,6 ist εἶδωλον nochmals bezeugt.

#### i. *LXX* PSALM 96

##### 1. Einführung

In Psalm 96<sup>LXX</sup> lassen sich die Unterschiede zu Psalm 97<sup>MT</sup> auf theologische Gründe zurückführen. In der griechischen Psalmversion kommt es zu bewussten Abweichungen und Neukzentuierungen im Hinblick auf die JHWH- bzw. Fremdgötterverehrung (*Proskynese*). In der griechischen Übersetzung werden neue intertextuelle Bezüge hergestellt (→ ii. *LXX* Psalm 151).

Ps 96<sup>LXX</sup> zählt zu den sogenannten Königpsalmen (Ps 93–100<sup>MT</sup>).<sup>510</sup> Am Beginn von Ps 96<sup>LXX</sup> steht die Promulgation der universalen JHWH-Königsherrschaft: Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν „Der Herr ist König geworden!“ (Ps 96,1<sup>LXX</sup>). Bei der ersten Hälfte des Psalms handelt es sich um eine Theophanie (96,1–6<sup>LXX</sup>). Der Weltenkönig ist umgeben von Wolken (νεφέλη) und Dunkelheit (γνόφος<sup>511</sup>, vgl. Ps 96,2<sup>LXX</sup>). Damit bleiben die Gestalt und die Präsenz JHWHs im Verborgenen (vgl. dazu auch 1 Kön/3 Kgt 8,10–12: Tempelweihegebet; Ex 20,21). Die Ankunft JHWHs in Form einer Theophanie ist nicht an seine sichtbare Gestalt gekoppelt. Diese Unterscheidung zu anderen Gottheiten ist ein wesentliches Charakteristikum des Gottes Israels. In Ps 96,3–5<sup>LXX</sup> werden lediglich die Phänomene beschrieben, die seine Macht symbolisieren und indirekt auf seine Präsenz verweisen. Die verborgene Gegenwart JHWHs steht im starken Kontrast zu den Fremdgöttheiten, die durch ihre Bilddarstellungen sichtbar präsent sind (vgl. 96,7<sup>LXX</sup>). In Ps 96,7–9<sup>LXX</sup> wird die Erniedrigung der „anderen“ Gottheiten und ihrer Verehrer zur

---

<sup>510</sup> Vgl. HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 51–100, 28.

<sup>511</sup> Das Wort γνόφος begegnet im Psalter nur noch in Ps 17<sup>LXX</sup>[18<sup>MT</sup>],10 und dient an beiden Stellen als Äquivalent für den hebräischen Begriff ערפל. In der *LXX* steht es meistens im Zusammenhang von Gottes Epiphanie beim Exodusgeschehen (vgl. Ex 10,22: die Finsternis über Ägypten; Ex 20,21: die Dunkelheit als Wohnsitz Gottes), siehe R. BRUCKER, *LXX.D-EK*, II, 1539–1540.

Sprache gebracht. Der Psalm endet mit der Errettung der Frommen sowie der Wertschätzung und Belohnung des Gerechten in Ps 96<sup>LXX</sup>,10–12.<sup>512</sup>

## 2. Theologische Deutung in der griechischen Übersetzung

### *Textvergleich*

<b>Ps 96,7 LXX</b>	<b>Ps 97,7 MT</b>
αἰσχυρθήτωσαν πάντες οἱ προσκυνοῦντες τοῖς γλυπτοῖς	יבשו כל־עבדי פסל
οἱ ἐγκαυχώμενοι ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν·	המתהללים באלילים
προσκυνήσατε αὐτῷ, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ.	השתחוּוּ לוֹ כל־אלהים

Der Fokus der Aufmerksamkeit soll aber auf die Psalmmitte gelenkt werden, die eine dramatische Wende für die Fremdgötterverehrer beinhaltet und auch den Begriff εἶδωλον verwendet, der parallel zu פסל / γλυπτόν (vgl. auch Hab 2,18) steht. Das hebräische Lexem steht im Alten Testament immer im Kontext der kultischen Sphäre und bezeichnet eine „geschnitzte“ oder „(aus Stein) gemeißelte“ Kultstatue. Der Ausdruck פסל dient auch als allgemeine Bezeichnung für ein „Kultbild“ (→ I., iii. Hebräische Äquivalente, 1.). Die singularische Wiedergabe könnte eine Anspielung auf das Bilderverbot des Dekalogs sein (vgl. Ex 20,4; Dtn 5,8; → II. ii. Der Dekalog). Auch in Deuteronomium 4 begegnet der Ausdruck mehrmals (Dtn 4,16.23.25), immer im Kontext des Kultbilderverbotes. Als Standardäquivalent von פסל verwendet die LXX γλυπτόν (ca. vierzigmal), das ein „geschnitztes“ oder „gemeißeltes“ Bild<sup>513</sup> meint und als wortwörtliche Wiedergabe betrachtet werden kann. Die pluralische Wiedergabe von γλυπτόν drückt noch stärker die antiidolatratische Polemik gegen Bilddarstellungen aus (vgl. auch Lev 26,1). Eine bedeutende Ausnahme lässt sich in der Exodusversion des Kultbilderverbotes beobachten, weil an dieser wichtigen Textstelle פסל mit εἶδωλον wiedergegeben wird.

In Ps 96<sup>LXX</sup>[97<sup>MT</sup>] dient εἶδωλον als Übersetzung für den Begriff אֱלִיל, der in V.7 eine Degradierung und Schwäche der Fremdgöttheiten und ihrer Verehrer ausdrückt. Daher kommt es zu einem starken Kontrast zu JHWH, der als universaler König charakterisiert wird. Ein entscheidender Unterschied gegenüber der griechischen Übersetzung von פסל ist, dass das griechische Äquivalent εἶδωλον nicht als exakte Wortwiedergabe betrachtet werden

<sup>512</sup> Vgl. ZENGER in: HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 51–100, 675.

<sup>513</sup> LEH, 121: “graven”, “carved” image.

kann. Während der Begriff אֱלֹהִים nicht direkt in Zusammenhang mit sichtbaren materiellen Kultbilddarstellungen gebracht werden kann, sondern darauf abzielt, andere Gottheiten zu schwächen oder sogar ihre Gottheit zu leugnen, dient der griechische Terminus εἶδωλον dazu, die sichtbare Komponente der fremden Gottheiten zu beschreiben. Der visuelle Aspekt ist in seiner „Begriffsetymologie bereits grundgelegt (von εἶδ- videre, vgl. εἶδομαι „[er]scheinen“, gleichen“<sup>514</sup>; εἶδος „Erscheinung“, „sichtbare Gestalt“<sup>515</sup>). Auch in Lev 19,4 (Kontext: Erinnerung an den Dekalog), in 1 Chr 16,26 und in Hab 2,18 dient es als griechisches Äquivalent für אֱלֹהִים. Im benachbarten Ps 95<sup>LXX</sup>[96<sup>MT</sup>],5 kommt אֱלֹהִים ebenfalls vor, allerdings übersetzt die LXX den hebräischen Ausdruck mit δαιμόνια („denn alle Götter der Nationen sind Dämonen“). In Psalm 95<sup>LXX</sup> werden die Fremdgottheiten somit ebenfalls herabgewürdigt, insofern sie an dieser Stelle zu „Geistern“ degradiert werden und daher im Gegensatz zum Schöpfergott stehen (95,5b<sup>LXX</sup> „der Herr aber hat die Himmel gemacht“).

*(a) Der tiefe Fall der Fremdgötterverehrer*

Der Auftakt des Verses beginnt mit einem „dramatischen Fall“ der Fremdgötterverehrer, der durch das Verb בוש (Jussivform) / αἰσχύνω „schänden“, „in Schande bringen“,<sup>516</sup> zum Ausdruck kommt. Die Schande ist als drastische Folge für illegitime Verehrungsformen zu bewerten, die den Abtrünnigen im wahrsten Sinn des Wortes „den Boden unter den Füßen wegzieht“. Sie bringen Unglück über sich wegen ihres Glaubensabfalles gegenüber JHWH. Besonders im Medium/Passiv steht das Verb αἰσχύνω in Verbindung mit Gottes Gericht (→ IV. i. Jesaja, 1.).<sup>517</sup>

*(b) Die Betonung der Proskynese in der LXX*

In der griechischen Übersetzung der Bibel kommt der Begriff προσκυνέω zweimal vor, und zwar mit einer kontrastierenden Funktion. Einmal dient er als Äquivalent für עבד (Partizipialform) in der Bedeutung „Verehrer“, „Diener“. Generell bringt das Verb עבד die Tätigkeiten „arbeiten“, „dienen“<sup>518</sup> zum Ausdruck. In der LXX wird es hauptsächlich mit

---

<sup>514</sup> Vgl. GRIFFITH, ΕΙΔΩΛΟΝ, 99.

<sup>515</sup> BÜCHSEL, Art. εἶδωλον, *ThWNT II*, 373.

<sup>516</sup> Vgl. ZENGER in: HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 51–100, 674.

<sup>517</sup> Vgl. BULTMANN, αἰσχύνω, *ThWNT I*, 189.

<sup>518</sup> HALAT, 730.

δουλεύω “to serve“, “to be a slave“<sup>519</sup> oder mit λατρεύω, die stereotype Wiedergabe von עבד (Ex 3,12; Ex 20,5) in religiösen Kontexten, wiedergegeben.<sup>520</sup>

In Ps 96<sup>LXX</sup> [Ps 97<sup>MT</sup>],7 wird עבד allerdings mit προσκυνέω (Partizipialform) “to fall down and worship“, “to do obeisance to“<sup>521</sup> übersetzt. Diese Wiedergabe ist untypisch, da προσκυνέω grundsätzlich als Äquivalent für II חוה (Eštafel) „sich tief beugen, verneigen“ dient.<sup>522</sup> Obwohl die Übersetzung ungewöhnlich ist, begegnet die Kombination προσκυνέω + γλυπτόν häufiger (siehe z.B. Ps 105,19<sup>LXX</sup>: Kontext – Goldenes Kalb; Jes 44,17). Diese abweichende Übersetzung führt zu einer stärkeren Verbindung zu Vers 7c, dem zweiten Vorkommen des Verbs (Imperativ) innerhalb des Verses. Dies führt zu einer Verstärkung des Kontrastes (siehe unten).

(c) *Theologisch-motivierte Textabweichungen in der LXX*

Im hebräischen Text entsteht durch die Parallelisierung der Begriffe אלהים und אלילים ein abwertendes Wortspiel. Besonders die Verwendung des Begriffes אלילים bringt eine Degradierung und Abwertung der Fremdgöttheiten zum Ausdruck. Die Verehrer der Fremdgötter ἐγκαυχάομαι „rühmen sich (LXX.D)“<sup>523</sup> (hebräisches Ä.: הלל) mit ihren אלילים „Göttchen“, und in V.7c sollen sich die vermeintlichen Gottheiten vor JHWH niederwerfen und ihm Ehrerbietung leisten. Im Gegensatz dazu führt die griechische Übersetzung zu einer Neuausrichtung bzw. einer Neuausrichtung:

MT	LXX
אלילים →	εἰδωλον
אלהים →	ἄγγελοι

Die augenscheinlichste Veränderung ist die griechische Wiedergabe von אלהים mit ἄγγελοι (insgesamt dreimal im Psalter, vgl. die Parallelstellen in Ps 8,6 und Ps 137<sup>LXX</sup>, [138<sup>MT</sup>],1). Die abweichende Übersetzung lässt sich folgendermaßen erklären: (1) Auf der begrifflichen Ebene ist eine abweichende Bedeutung von אלהים denkbar, wie in Ps 8,6 belegt, wo der Begriff ein „göttliches Geschöpf“ meint. Diese Konnotation könnte auch Einfluss auf die Wortwahl

<sup>519</sup> LEH, 161.

<sup>520</sup> LEH, 368.

<sup>521</sup> LEH, 526.

<sup>522</sup> HALAT, 283–284. Die ältere Interpretation deutet die Form als Hitpael von שחה, siehe HALAT, 1351–1352.

<sup>523</sup> LEH, 169: “to pride oneself in, to glory in”;

ἄγγελος in Psalm 96<sup>LXX</sup> gehabt haben. (2) Die zweite Deutungsmöglichkeit ist von theologischer Natur und betrifft die Vermeidung jeglicher polytheistischer Aussagen. Ein Schlüsselfaktor könnte dabei die Erwähnung der *Proskynese* sein, weil sie eine gewisse Nähe zu JHWH und seiner Gegenwart (vgl. V.2: den Thron JHWHs) voraussetzt. Die Übersetzung ἄγγελοι bezeichnet Engelwesen, die Teil der liturgischen Umgebung von JHWH sind (vgl. Ps 137,1<sup>LXX</sup>). Als Einwand gegen diese theologische Erklärung könnte man V.9 anführen, an dieser Stelle wird מִלְּפָנָי nämlich mit θεοί wiedergegeben. Allerdings fokussiert dieser Vers auf die Überlegenheit und Erhabenheit JHWHs (עֲלֵיָ / ὑψιστος „über die Erde“) gegenüber den anderen Gottheiten und hat eine kontrastierende Funktion.<sup>524</sup>

Mit dieser Übersetzungswahl lässt sich eine substantielle Veränderung in der LXX beobachten, denn die Engel gehören zu Gott und stehen den εἰδωλα diametral gegenüber. Eine verstärkte Abstufung wird dadurch sichtbar: die Engel, als Geschöpfe Gottes, gehören einer höheren Seinsstufe als die εἰδωλα an, die oft als menschliche Geschöpfe bezeichnet werden. Die *Proskynese* der ἄγγελοι führt zu einer positiven Kehrtwende im griechischen Text. Zusammenfassend gesagt, ist eine Abweichung aus theologischen Gründen die naheliegendste Erklärung für die Unterschiede zwischen hebräischem Text und der LXX.<sup>525</sup>

## ii. LXX PSALM 151

### 1. Einleitung und Querverbindungen zu 1 Königtümer

Ps 151 ist nur im Septuaginta-Psalter enthalten (auch in der Vetus Latina und der Peschitta belegt), dagegen zählt der hebräische Psalter nur 150 Psalmen.<sup>526</sup>

---

<sup>524</sup> Vgl. SCHENKER, Götter, 191–192.

<sup>525</sup> Siehe dazu auch SCHENKER, Götter, 192.

<sup>526</sup> In Qumran sind allerdings zwei nahestehende hebräische Kompositionen gefunden worden: Psalm 151A und Psalm 151B, bezeugt in 11Q5 (11QPs<sup>a</sup>), Col. XXVIII (siehe GARCÍA MARTÍNEZ, TIGCHELAAR, The Dead Sea Scrolls Study Edition, 2, 1178–1179), die aber von Ps 151<sup>LXX</sup> abweichen, vgl. dazu E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 1884. Die Verbindung mit der Goliath-Erzählung ist in Qumran nicht belegt, in der LXX fehlen dagegen die Verse 2b.3 aus 11QPs<sup>a</sup>. Die ältere Position, die mehrheitlich in der Forschung vertreten wurde, ging davon aus, dass 11QPs<sup>a</sup> die ursprünglichere Textform biete und die LXX aus dogmatischen Gründen Kürzungen vorgenommen habe. Siehe SANDERS, Discoveries in the Judean Desert of Jordan IV, 54–58; DERS., The Dead Sea Psalms Scrolls, 93–100; In jüngerer Zeit zeichnet sich jedoch eine Kehrtwende ab, und 11QPs<sup>a</sup> wird als Erweiterung eines hebräischen Psalms betrachtet, dessen ursprüngliche Fassung LXX Ps 151 sehr nahesteht. Erstmals von HARAN vertreten, siehe DERS., The Two Text-Forms, 171–182; Siehe dazu auch ZENGER mit weiterführender Literatur in: HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 101–150, 887; Zum Verhältnis zwischen hebräischer und griechischer Fassung vgl. auch H.-J. FABRY, 11Q Ps<sup>a</sup>, 45–67; KLEER, Sängers, 252–257. Allgemein zu Psalm 151 siehe, SALVESEN, Psalm 151, 862–864.

Das Ideengut und auch die Sprache des Psalms steht in enger Verbindung zu 1 Kgt 15–18, besonders Kapitel 16–17.

Das Verb *μονομαχέω* „allein kämpfen“ beispielsweise begegnet nur in der Überschrift von Ps 151<sup>LXX</sup> und in 1 Kgt 17,10 (Aufruf Goliats zum Zweikampf).<sup>527</sup>

Der Psalm lässt sich in zwei Teile gliedern: Der erste Teil: 151,1–5 umfasst die Erwählung Davids und seine Salbung. Im Unterschied zu 1 Königtümer 17 konzentriert sich Ps 151 ganz auf das Heilshandeln JHWHs.<sup>528</sup> Der zweite Teil: 151,6–7 setzt den Fokus auf die mittels der Salbung erhaltenen Macht Davids, durch die er die Schmach Israels zu beseitigen vermag.<sup>529</sup>

In Ps 151,7 siegt David über den *ἀλλόφυλος*<sup>530</sup> „den Andersstämmigen“ (Goliat; vgl. Ps 151,6), damit nimmt David die „Schmach (*ῥνειδος*<sup>531</sup>) weg von den Söhnen Israels“.

Während in 1 Kgt 17,49 David den stark bewaffneten Goliat mit einem Stein besiegt, schlägt er den „Andersstämmigen“ in Ps 151,7 lediglich mit seiner eigenen Waffe (vgl. dazu 1 Kgt 17,49: Sieg durch einen Stein; 17,50 Tod durch das Schwert<sup>532</sup>), dem Schwert, das er ihm entreißt: *ἐγὼ δὲ σπασάμενος τὴν παρ’ αὐτοῦ μάχαιραν ἀπεκεφάλισα αὐτὸν...*<sup>533</sup> In Ps 151 lässt sich dadurch noch eine Steigerung beobachten, weil David im Unterschied zu 1 Königtümer 17 ausschließlich auf seinen Gott, JHWH, vertraut.

## 2. Goliat und seine Götter(bilder)

In Ps 151,6 verflucht der „Anderstämmige“ (Goliat) David mit/durch seine *εἰδῶλα*.

Das Verb *ἐπικαταράομαι* (vgl. dazu *קלל* am Beginn der Zeile 14 in 11QPsa<sup>534</sup>) bedeutet „verfluchen“, „einen Fluch gegen jemanden aussprechen“ und kann in Verbindung mit einer göttlichen Strafe (vgl. Mal 2,2) stehen.<sup>535</sup> Auch in 1 Kgt 17,43 verflucht (*καταράομαι* Med. „verfluchen“, „verwünschen“<sup>536</sup>) „der Andersstämmige“ David, allerdings *ἐν τοῖς θεοῖς* „bei

---

<sup>527</sup> Vgl. E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 1884. *LEH*, 408: “to engage in single combat”;

<sup>528</sup> Vgl. dazu ZENGER in: HOSSFELD, ZENGER, *Psalmen 101–150*, 888.

<sup>529</sup> Vgl. ZENGER in: HOSSFELD, ZENGER, *Psalmen 101–150*, 888.

<sup>530</sup> LXX-Übersetzung für „Philister“.

<sup>531</sup> *LEH*, 439: “disgrace”, “insult”;

<sup>532</sup> In 1 Kgt 17,50 lässt sich nicht eindeutig eruieren, um wessen Schwert es sich handelt, vgl. dazu S. KREUZER, M. MEISER, *LXX.D-EK*, I, 781. Außerdem unterscheiden sich in 1 Sam/1 Kgt 17,1–18,5a die LXX und der MT erheblich, davon ist z.B. auch 17,50 betroffen. siehe dazu *LXX.D* und S. Kreuzer, M. Meiser, *LXX.D-EK*, I, 715–726.

<sup>533</sup> Vgl. SCHENKER, *Psautier*, 25.

<sup>534</sup> Vgl. HARAN, *The Two Text-Forms*, 181.

<sup>535</sup> *LEH*, 229: “to bring curses”, “to call down curses upon”;

<sup>536</sup> *LEH*, 324: “to curse”, “to execrate”;

seinen Göttern“ (GA belegt in 1 Kgt 17,43 εἰδωλον → V. 1. Die Königtümer).<sup>537</sup> Obwohl keine hebräische Vorlage erhalten ist, liegt es nahe, dass die fremden Gottheiten, hebräisch vermutlich **עִלְהִים**, sowohl als θεοί als auch als εἰδωλα bezeichnet werden konnten. Mit der Übersetzung εἰδωλον wird vermieden, die anderen Gottheiten explizit „Götter“ zu nennen; gleichzeitig wird das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zu JHWH, die Sichtbarkeit, zur Sprache gebracht. Die beabsichtigte Verfluchung Davids mit den εἰδωλα spricht auch für deren göttlichen Verehrung; denn Goliat setzt neben seinen Waffen all sein Vertrauen, seine Hoffnungen auf seine vermeintlichen Götter(bilder), mit deren Hilfe er David verflucht. Der Fluch kommt auch unter dem Thema der Feindbeschimpfung in den Psalmen vor (vgl. dazu Psalm 108<sup>LXX</sup>/109<sup>MT</sup>). So wird JHWH etwa angerufen, den Feind des Beters zu verfluchen.<sup>538</sup> Das „Verfluchen“ spielt auf die Kommunikation zwischen Goliat und seinen εἰδωλα an, die häufig im Kontext der Mantik und Divination begegnen. Ein weiterer wichtiger Faktor ist die Zugehörigkeit der εἰδωλα zu einem „Fremden“, da sie in Psalm 151<sup>LXX</sup> in Besitz des „Andersstämmigen“ sind (ἀλλόφυλος) und damit Israel (David) feindlich gegenüberstehen.

### 3. Gemeinsamkeiten zwischen LXX Ps 96 und Ps 151

Ps 151,6 könnte in Verbindung zu der Wendung aus Ps 96,7<sup>LXX</sup> stehen: „... die sich rühmen mit ihren εἰδωλα“. Das Vertrauen auf die εἰδωλα bringt sowohl die Verehrer in Psalm 96<sup>LXX</sup>, als auch Goliat in Psalm 151 zu Fall. Goliat fällt nicht nur im übertragenen Sinne, sondern wortwörtlich zu Boden. Gemeinsam ist den Fremdgötterverehrern aus Psalm 96<sup>LXX</sup> und Goliat in Psalm 151<sup>LXX</sup> die Anbetung und Verehrung der εἰδωλα bzw. deren Anrufung in Notsituationen anstatt JHWH.

Im weiteren Sinn hat auch Goliat – ähnlich wie die Verehrer der εἰδωλα in Psalm 96<sup>LXX</sup> – ungewollt eine *Proskynese* vor JHWH praktiziert. Auch das Motiv der Schmach bzw. der Schande verbindet beide Psalmen. In Ps 151,7<sup>LXX</sup> kommt es dabei zu einer positiven Umkehrung: David „... nahm die Schmach (ὄνειδος) weg von den Söhnen Israels.“ Dagegen

---

<sup>537</sup> Ein Teil der LXX-Überlieferung (A) bezeugt ἐν τοῖς εἰδώλοις, → RA Textapparat;

<sup>538</sup> Siehe F. VAN DER VELDEN, Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen (SBB 37), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997. Zu Fluch und Gebet vgl. auch H. S. VERSNEL, Fluch und Gebet. Magische Manipulation versus religiöses Flehen?, Hans-Lietzmann-Vorlesungen Heft 10, Berlin; New York: De Gruyter, 2009.

werden die Verehrer der γλυπτά und der εἰδωλα in Ps 96,7<sup>LXX</sup> „zuschanden werden“ (αἰσχύνω).

(a) Die Psalmüberschrift

Überschrift zu Ps 151<sup>LXX</sup>

Οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος<sup>539</sup> εἰς Δαυὶδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ·

[+ RA ὅτε ἐμονομάχησεν τῷ Γολιάδ].<sup>540</sup>

„DIESER PSALM IST EIGENS VERFASST IM HINBLICK AUF DAVID, UND (ER STEHT) AUSSERHALB DER ZÄHLUNG; [ALS ER ALLEIN KÄMPFTE GEGEN GOLIAD]“ (*LXX.D*).

Der Schluss der Überschrift weist auf den Zweikampf Davids mit dem Philister hin, wobei der Sieg erst im Psalm selbst zur Sprache gebracht wird.

Der „Epilog“ des Psalters präsentiert mit dem Sieg des kleinen Davids, im übertragenen Sinne, den Triumph des kleinen Israels, gegenüber einer übermächtigen Fremdmacht. Damit liefert Psalm 151 einen von verschiedenen Schlüsseln, mit denen die vorhergehenden 150 Psalmen gelesen werden können: Am Ende erweist sich der Psalter auch als „Kampfbuch“ gegen Fremdgötter bzw. deren Bilddarstellungen.<sup>541</sup> Der menschliche Sieg Israels gegenüber den Philistern ist vor allem ein „Sieg des Himmels“<sup>542</sup> und bezeugt ausdrücklich die Macht JHWHs.

---

<sup>539</sup> Das Adjektiv ist sehr selten, in der *LXX* handelt es sich um ein *Hapaxlegomenon* und bedeutet in erster Linie „eigenhändig“ (*LSJ*, 818; *LEH*, 284: “written with one’s own hand”, gemeint ist damit „autograph“, „genuine“). In diesem Sinne übersetzt *NETS*: “This Psalm is autographical.”, *ZENGER* übersetzt: „Dieser Psalm ist von eigener Hand geschrieben...“, in: *HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 101–150*, 887. Siehe dazu ausführlicher *BONS, LXX.D-EK*, II, 1884; *BONS* entscheidet sich für die Übersetzung „eigens verfasst“, aufgrund der Lesart εἰς Δαυὶδ (GÖ; bezeugt von *B* und *S* und der lat. Kolumne der Hs. *R*). Einige Handschriften belegen auch τῷ Δαυὶδ bzw. τοῦ Δαυὶδ (→ GÖ Textapparat), *DERS.*, *LXX.D-EK*, II, 1884; Diese Notiz stellt eine Verbindung zu Mose her, der seinen Psalm Deuteronomium 32, das Moselied, eigenhändig niedergeschrieben hat (vgl. Dtn 31,22), siehe dazu *ZENGER* in: *HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 101–150*, 889.

<sup>540</sup> Die Überschrift zählt zu den „biographisierenden“ Überschriften. Der Septuagintapsalter stellt eine Verbindung zu Ps 143<sup>LXX</sup> her mit der Überschrift: „Von David, gegen den Goliath“; Ps 144<sup>MT</sup> bietet dagegen nur „Von David“, Siehe *ZENGER* in: *HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 101–150*, 889.

<sup>541</sup> Vgl. *ZENGER* in: *HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 101–150*, 890.

<sup>542</sup> Siehe, *SCHENKER, Psautier*, 25.

### iii. LXX PSALM 113 // LXX PSALM 134

#### 1. Ein Theologischer Diskurs über die Götter(bilder)

In der Psalmanordnung lässt sich eine formale Unterscheidung zwischen dem hebräischen Text und der LXX beobachten. Der LXX-Psalter liest Ps 114<sup>MT</sup> und Ps 115<sup>MT</sup> als einen zusammenhängenden Text und zählt ihn als Ps 113<sup>LXX</sup>.

Der Begriff εἰδωλον steht in der Mitte von Ps 113<sup>LXX</sup> in V.12, sein hebräisches Äquivalent befindet sich im hebräischen Psalter bereits am Beginn von Ps 115<sup>MT</sup>, und zwar in V.4. Ps 115<sup>MT</sup> wird traditionell dem liturgischen Kontext als Tempellied (vgl. die Erwähnung der Aaroniden [Ps 115,12<sup>MT</sup>]) zugeordnet.<sup>543</sup> Diese Klassifizierung des Psalms lässt sich allerdings nicht mit Sicherheit nachweisen, da er auch stark paränetische und didaktische Züge umfasst und miteinander kontrastierende Abschnitte aufweist (115,4–8<sup>MT</sup> [113,12–16<sup>LXX</sup>]: Auseinandersetzung mit den Götter[bildern] und in 115,12–15<sup>MT</sup> [113,20–23<sup>LXX</sup>]: JHWHs Segen als universaler Schöpfergott Israels).<sup>544</sup>

ZENGER schließt sich den Autoren an, die den Psalm als „learned psalmography“, als poetische Theologie, verstehen. Dabei bleibt allerdings die Verortung im Rahmen der Liturgie offen.<sup>545</sup>

Ein zentrales Thema des Psalms ist die „Götter(bild)polemik“, die nicht vordergründig eine ironische Verhöhnung darstellt, sondern stärker als eine theologische Auseinandersetzung mit den anderen Gottheiten zu betrachten ist.<sup>546</sup> Der Psalm ist auch von „satirischen Götzenpolemik-Texten“ beeinflusst, wie Jes 40,19–20; 41,6–7; 44,9–20; 46,6–7 und Jer 10,1–16, die allesamt darauf abzielen, die Hersteller der Kultbilder zu verspotten. Ausgeblendet wird in den alttestamentlichen Texten jedoch die umfassende Götterbildtheologie, wonach die Kultbilder in erster Linie einen Repräsentationscharakter haben. Auch das theologische Konzept der Einwohnung der im Himmel lebenden Gottheiten kommt hier nicht zur Sprache.

Dagegen ist die Götter(bild)polemik in Ps 115<sup>MT</sup> [Ps 113<sup>LXX</sup>] anders, insofern als auf grundsätzliche Art und Weise der Gegensatz zwischen JHWH und den Göttern der Nationen

---

<sup>543</sup> Siehe GUNKEL, Psalmen, 498–499.

<sup>544</sup> Vgl. ZENGER, in: HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 101–150, 280. Siehe ausführlich zu den verschiedenen Forschungspositionen *ibd.*, 277–278.

<sup>545</sup> Vgl. ZENGER, in: HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 101–150, 278.

<sup>546</sup> ZENGER, in: HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 101–150, 278. Zur Götter(bild)kritik in Ps 115, Ps 135, siehe BERLEJUNG, Theologie, 400–401.

reflektiert wird. Die Position JHWHs als universaler Schöpfergott wird betont, ebenso seine machtvolle Stellung als Gott der Weltvölker, neben dem es keine anderen Götter geben kann.<sup>547</sup> JHWH stehen dabei die Götter(bilder) der Nationen gegenüber. Diese allgemeine Auseinandersetzung mit den Bild-Gottheiten könnte ausschlaggebend für die Übersetzung der LXX gewesen sein, denn nur in Ps 115,4<sup>MT</sup> [113,12<sup>LXX</sup>] (// Ps 135<sup>MT</sup> [134<sup>LXX</sup>],15) kommt der Begriff εἰδωλον (hebr. Äquivalent עֲצַב) vor – die vorhin genannten Textstellen verwenden dagegen andere Äquivalente.

### Textvergleich

<b>Ps 115,4<sup>MT</sup></b>	<b>Ps 113,12<sup>LXX</sup></b>
עֲצַבֵיהֶם כִּסֵּף וְזָהָב מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם	τὰ εἰδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων·
<b>Ps 135,15<sup>MT</sup></b>	<b>Ps 134,15<sup>LXX</sup><sup>548</sup></b>
עֲצַבֵי הַגּוֹיִם כִּסֵּף וְזָהָב מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם	τὰ εἰδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων·

Im unmittelbaren Textvergleich fällt der Zusatz ἔθνη in Ps 113,12<sup>LXX</sup> auf. Damit werden die Götter(bilder) explizit den fremden Nationen zugeordnet.<sup>549</sup> Die Zugehörigkeit zum *Fremden* (in Ps 113<sup>LXX</sup> bezogen auf die fremden Nationen) ist ein wesentliches Charakteristikum der εἰδωλα. Die Parallelstelle in Ps 135,15<sup>MT</sup> kennt dagegen das Substantiv גוֹיִם „Nationen“, somit entsprechen sich griechischer und hebräischer Text ohne Unter- bzw. Überschüsse.

Die zweite Abweichung betrifft den Begriff מַעֲשֵׂה „das Werk“, das in der LXX pluralisch mit ἔργα „Werke“ wiedergegeben wird.

Das hebräische Äquivalent von εἰδωλον ist עֲצַב, dessen Wortsinn den Prozess der Götterbildherstellung beinhaltet (עֲצַב I „bilden, formen, gestalten“). Außerdem dient der hebräische Begriff dezidiert als Bezeichnung für die Fremdgottheiten selbst (→ I, iii.

<sup>547</sup> Vgl. ZENGER, in: HOSSFELD, ZENGER, Psalmen 101–150, 280.

<sup>548</sup> Ps 135<sup>MT</sup> [134<sup>LXX</sup>] präsentiert JHWH als machtvollen Gott. Im Unterschied zu Ps 114<sup>MT</sup>, 115<sup>MT</sup> [113<sup>LXX</sup>] wird der Gott Israels auch als Befreier im Zuge des Exodusgeschehens dargestellt: Ps 135<sup>MT</sup> [134<sup>LXX</sup>], 8–9.13.14 (Anspielung auf die Selbstvorstellung JHWHs in Ex 3,15; Zitat aus Dtn 32,36), siehe ZENGER in: HOSSFELD, ZENGER, Psalm 101–150, 668; Ausführlicher zu Ps 135<sup>MT</sup> [134<sup>LXX</sup>], siehe *ibid.*, 665–670, 671–672 (Vergleich zu Ps 115<sup>MT</sup> [113<sup>LXX</sup>]); BONS, Israel, 23–24. Zu Ps 135 siehe GÄRTNER, Geschichtspsalmen, 318–372, für den Vergleich mit Ps 115 bes. 335–336, 352–362;

<sup>549</sup> ZENGER sieht die Übersetzung der LXX: τὰ εἰδωλα τῶν ἐθνῶν als Angleichung an Ps 134<sup>LXX</sup>[135<sup>MT</sup>],15. „Entstehungsgeschichtlich war Ps 115 MT einer der Vorlagetexte für Ps 135 MT. Beim Übersetzungsvorgang von LXX wirkt nun umgekehrt der Text von Ps 134 LXX auf Ps 113 LXX zurück; andererseits wird aber auch Ps 134 LXX zusätzlich zu Ps 135 MT von Ps 113 LXX her »aufgefüllt« (vgl. Ps 134,17).“ Verstärkt wird durch die Ergänzung τῶν ἐθνῶν der Gegensatz zwischen Israel und den Völkern und zwischen JHWH und den Göttern. Siehe ZENGER, Götter- und Götterbildpolemik, 249.

Hebräische Äquivalente, 1.). Die εἰδῶλα werden einerseits auf ihr Herstellungsmaterial reduziert, auf Gold und Silber, und andererseits auf ihren menschlichen Ursprung. Außerdem lässt sich eine fehlende Differenzierung zwischen Göttern und ihren Bildern feststellen, die als beabsichtigt zu bewerten ist (vgl. dazu die Begriffsverwendung עֲצָב / εἰδῶλον). Demzufolge wird den Fremdgöttern jegliche Macht und Göttlichkeit abgesprochen (Abwertung als Menschenwerk). Diese Ohnmacht kommt besonders in Ps 115,5–7<sup>MT</sup> [Ps 113,13–15<sup>LXX</sup>] durch die Auflistung der charakteristischen Merkmale von Lebewesen (Mund, Augen, Ohren, Nase, Hände, Füße, Kehle) zum Vorschein, die bei den Götter(bild)darstellungen zwar sichtbar vorhanden sind, aber nicht funktionstüchtig sind.<sup>550</sup> Wesentliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem Schöpfergott und seinen Geschöpfen ist ihre eigene Leblosigkeit, sowie ihre Unfähigkeit, Leben hervorzubringen (vgl. unten das divergierende Weltbild in der LXX; → VI. i. Das Buch der Weisheit).<sup>551</sup> Besonders in Ps 115,7c<sup>MT</sup> [113,15<sup>LXX</sup>] wird dieser Aspekt durch die Erwähnung der Kehle (גְּרִי / λάρυγγ) gestützt. Sie ist nämlich nicht nur der Ort der Stimme (Stimmbänder) und der Nahrungsaufnahme (Speiseröhre), sondern auch Sitz des Lebens, weil der Atem durch die Kehle geht (vgl. dazu den Begriff נַפֵּשׁ). Vordergründig wird zwar die Stummheit der Götter(bilder) kritisiert, trotzdem fließt unzweifelhaft die zweite tiefere Deutung mit ein (vgl. dazu die Erweiterung in Ps 135<sup>MT</sup> [134<sup>LXX</sup>], 17).

Diese Fehleinschätzung führt auch zum Verderben für ihre Verehrer, da sie auf leblose „Götter(bilder)“ vertraut haben (<sup>552</sup>בַּטָּח / πείθω) und sich damit in die „Todesphäre“ der Bilder (Ps 115,8<sup>MT</sup> [113,16<sup>LXX</sup>]) begeben.<sup>553</sup>

---

<sup>550</sup> Die dahinterstehenden Fähigkeiten werden zwar nicht explizit genannt, aber implizit wird auf sie angespielt, siehe BONS, Israel, 20: „Das Sprechen dient vor allem zu Aussagen über die Zukunft (vgl. Jes 41,22–23 ...), das Sehen zum Erkennen von Not und Elend (vgl. Ex 2,25), das Hören zur Reaktion auf Gebete aller Art (vgl. Ps 4,2.4 u.ö.), der Geruchssinn zur Wahrnehmung des Geruchs der Opfer (vgl. Gen 8,21 u.ö.) und zuletzt das Tasten und Gehen zu jeglicher Form von Bewegung und Aktivität (vgl. Texte wie Weish 15,15; Bar 6,33–37.52–53.55.57).“

<sup>551</sup> Beachtenswert ist auch die kontrastierende Verwendung des Verbs הָשַׁע (ποιέω) bzw. des davon abgeleiteten Nomens נַעֲשֶׂה (ἔργα). JHWH macht den Himmel und die Erde, während die „Götter“ selbst von Menschen gemacht werden (Ps 113,12<sup>LXX</sup>). In der LXX ist dieser Gegensatz nicht ganz so ausgeprägt wie im hebräischen Text, der dieselbe Wurzel für zwei kontrastierende theologische Aussagen verwendet.

<sup>552</sup> Beachtenswert ist die semantische Unterscheidung zwischen dem „Vertrauen“ (πέποιθα) auf Götterbilder und das „Vertrauen“ bzw. „Hoffen“ (ἐλπίζω) auf JHWH, das in der LXX durch die unterschiedliche Übersetzung des hebräischen Verbs בַּטָּח zum Ausdruck kommt. Vgl. auch ZENGER, Götter- und Götterbildpolemik, 251.

<sup>553</sup> Siehe ZENGER, in: HOSSFELD, ZENGER Psalmen 101–150, 285. Interessant ist auch die Übersetzung der Präfixkonjugation יִהְיֶה (Ps 115,8<sup>MT</sup>) als Optativ: ὁμοιοὶ αὐτοῖς γένοιτο οἱ ποιοῦντες αὐτὰ καὶ πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτοῖς (Ps 113,16<sup>LXX</sup>). Analog dazu siehe Ps 96,7<sup>LXX</sup> [97,7<sup>MT</sup>], wo diejenigen, die sich ihrer εἰδῶλα rühmen,

Im Gegensatz dazu wird in Ps 115,12–15<sup>MT</sup> [113,20–23<sup>LXX</sup>] JHWH als Segensspender dargestellt. Im übertragenen Sinne bringt dies den Gott Israels mit der Eigenschaft der Lebendigkeit in Verbindung. In Abgrenzung zu den anderen Gottheiten, die durch ihre Bilder repräsentiert werden, charakterisiert der Psalm JHWH als lebendigen bzw. als lebendigmachenden Gott.<sup>554</sup> Indirekt lässt sich die Lebendigkeit der Menschen auch in Ps 113,26<sup>LXX</sup> auf den Gott Israels übertragen, da seine Verehrer als ζῶντες (+LXX) bezeichnet werden, die ihr Leben der Beziehung zum „wahren“ Gott verdanken.<sup>555</sup> JHWH ist als Schöpfergott vor allem Lebensspender. Dieser Überschuss der LXX gegenüber 115,18<sup>MT</sup> scheint theologisch motiviert zu sein und verstärkt den Gegensatz zum vorhergehenden Vers (113,25<sup>LXX</sup> [115,17<sup>MT</sup>]: „nicht die Toten (οἱ νεκροί) werden dich loben...“ LXX.D).

## 2. Das Weltbild in LXX Ps 113

In Ps 113<sup>LXX</sup> wird ein verändertes Weltbild sichtbar, in dem die Transzendenz des Gottes Israels den Götter(bildern) gegenübersteht. Wesentlich ist dabei die Unterscheidung zwischen dem Ort des Wirkens (=Kosmos) und dem Ort des Seins Gottes. Die Bildertheologie, die das Kultbild als kosmische Achse der Präsenz Gottes betrachtet, wird in der LXX dadurch obsolet.<sup>556</sup>

*Folgende Textveränderungen bezeugen eine theologische Aktualisierung in Ps 113<sup>LXX</sup>:*

1. Die erste betrifft den Himmel als Ort: Ps 113,11a<sup>LXX</sup> liest „im Himmel droben (+ἄνω)“, und 113,11b<sup>LXX</sup> hat den Zusatz ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐν τῇ γῆ, der sich zwar als Harmonisierung mit Ps 134,6<sup>LXX</sup> erklären lässt, aber im Unterschied zu Ps 134<sup>LXX</sup> wird οὐρανός in Ps 113<sup>LXX</sup> pluralisch übersetzt. In Ps 113,24a<sup>LXX</sup> liest die LXX: „Der Himmel des Himmels gehört dem

---

beschämt und zuschanden werden sollen. ZENGER sieht darin noch eine stärkere und aktuellere Macht, als im MT, die den εἶδωλα in der LXX zugeschrieben wird. Diese Dringlichkeit kommt deutlich in Dan 14; Bar 6; Weish 13,1–15,19 vor. Generell spielt die Götter(bild)thematik eine wesentliche Rolle in der griechisch-hellenistischen Antike. Für die Glaubensgefährdung, verursacht durch die εἶδωλα spricht auch der Schluss von Ps 151, der den Psalter als „Kampfbuch“ gegen die εἶδωλα, erscheinen lässt, siehe ZENGER, Götter- und Götterbildpolemik, 251 (→ ii. LXX Psalm 151).

<sup>554</sup> HARTENSTEIN betrachtet den Segen Gottes als Bindeglied zwischen Transzendenz und Immanenz. Die „belebende Wirkmacht“ Gottes wird durch den Segen manifest, der in der Fruchtbarkeit und der Nachkommenschaft verwirklicht wird. Siehe HARTENSTEIN, in: DERS., MOXTER, Hermeneutik, 88.

<sup>555</sup> In Ps 135,17b<sup>MT</sup> kommt es zu einer Negativaussage, bezogen auf die Götter(bilder): „es ist kein Lebensatem πνῆ in ihrem Mund“; In der LXX wird die Wendung in Ps 134,17<sup>LXX</sup> folgendermaßen wiedergegeben: οὐδὲ γὰρ ἐστὶν πνεῦμα ἐν τῷ στόματι αὐτῶν; GÄRTNER sieht in der Zuspitzung auf den Lebensatem in Ps 135 eine Hervorhebung, dass dieser nur aus JHWH, dem Schöpfer von Himmel und Erde, ausgehen kann, GÄRTNER, Gesichtspsalmen, 360; Vgl. auch HARTENSTEIN, in: DERS., MOXTER, Hermeneutik, 87.

<sup>556</sup> ZENGER, Götter- und Götterbildpolemik, 252.

Herrn“ (*LXX.D*) ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ τῷ κυρίῳ, statt „die Himmel sind die Himmel des Herrn (Ps 115,16<sup>MT</sup>; *ELB*)“.

2. Die zweite Textänderung betrifft den Ort der Toten. Die *LXX* übersetzt den seltenen funktionalen Begriff *דומה* „Schweigen“, „Stille“ mit der Ortsangabe *Ἄιδης* in 113,25<sup>LXX</sup> [115,17<sup>MT</sup>] (vgl. Ps 93<sup>LXX</sup> [Ps 94<sup>MT</sup>],17).<sup>557</sup>

Diese Unterschiede bezeugen ein hebräisches Weltbild mit drei Sphären: „den Himmel, die Erde, das Schweigen.“ Das Weltbild der *LXX* unterscheidet offenbar vier Sphären: „den ‘Himmel oben’ = den ‘Himmelshimmel’, den ‘Himmel’, die ‘Erde’, das ‘Schweigen’ (G: Hades). Im ‘Himmelshimmel’ ist Gott. ‘Himmel’ und ‘Erde’ hat Gott gemacht, und dort handelt er. Auf der ‘Erde’ handeln auch die Menschen. Das ‘Schweigen’ hat Gott nicht gemacht, dort handelt er auch nicht, dort können auch die Menschen nicht handeln.“<sup>558</sup>

Neben der fundamentalen Scheidung zwischen „Himmel und Erde“ entsteht durch den Ort *Hades* eine folgenreiche Polarität: „Ort Gottes“ – „Nichts“. Der hebräische Begriff *דומה* kann unmittelbar mit den Bild-Gottheiten der Nationen in Verbindung gebracht werden, deren Unfähigkeit zu sprechen und Laute von sich zu geben in Ps 115,5a.7b in Form einer Rahmung der Polemik thematisiert wird. Die *LXX* abstrahiert durch die Wiedergabe mit *ἄιδης* und macht diesen „Unort“ zur „Wirkungsstätte“ der Götter(bilder), während *JHWH* nach Psalm 113<sup>LXX</sup> am entgegengesetzten Pol dem „Himmelshimmel“ verortet wird. Der hebräische Begriff beschreibt stärker den Zustand, der die anderen Gottheiten umgibt und deren Anhänger, nämlich das „Schweigen“. Die *LXX* setzt den Ort der Götter(bilder) ins Zentrum, als „Ort des Nichts“.<sup>559</sup> Sowohl *דומה* als auch *Ἄιδης* sind Sinnbilder für die Leblosigkeit. Das „Schweigen“ spielt auf die Unfähigkeit zu loben an, die als Trennung von *JHWH* und damit mit dem Tod in Verbindung gebracht wird. Der Ort *Hades* ist rein topographisch außerhalb von *JHWH*s Wirkungsbereich und symbolisiert dadurch ebenfalls den Tod, weil es dort keinen Zugang, keine Beziehung zum lebendigen Gott gibt.

---

<sup>557</sup> Vgl. ZENGER, Götter- und Götterbildpolemik, 252.

<sup>558</sup> LOHFINK, Ps 114/115, 202.

<sup>559</sup> Vgl. LOHFINK, Ps 114/115, 202. ZENGER, Götter- und Götterbildpolemik, 252.

## IV. PROPHETIE

### i. JESAJA

#### 1. Das Baummotiv in Jesaja 1

Jes 1,29–31 ist durch die Motive „Baum“, „Garten“ und „Wasser“ verbunden. Im Hintergrund steht der Baumkult für Fremdgöttheiten (vgl. Jes 57,5; 65,3; 66,17; Ez 6,13; Hos 4,13).<sup>560</sup> Während in 1,29 die Fremdgöttheiten als „lebende Bäume“ bezeichnet werden (אֵילִים „Terebinthen“, אֵיל II „mächtiger Baum“<sup>561</sup>, אֵלֶּה I „mächtiger Baum“ – die Baumarten Eiche und Terebinthe sind damit gemeint<sup>562</sup>), geht 1,31 von einem Gegenstand aus, der aus Holz, d.h. von einem Baum stammend, gefertigt worden ist.<sup>563</sup> Die große Besonderheit besteht in der Übersetzung des Begriffes אֵילִים, der allgemein Terebinthen bezeichnet, mit εἰδωλα. An dieser Textstelle dient der Ausdruck als Äquivalent für einen lebenden Kultbaum. Die Übersetzung der LXX wird mit 1QJes<sup>a</sup> in Verbindung gebracht, wo אֵילִים steht, was im Sinne von „Götter“ gedeutet werden kann.<sup>564</sup> In LXX Jesaja lässt sich im Unterschied zu den Königsbüchern eine Degradierung beobachten, weil der Gottesbegriff אֵל nicht mit θεός, sondern z.B. mit εἰδωλον wiedergegeben wird. Als Rechtfertigung für die griechische Übersetzung des hebräischen Ausdrucks אֵילִים wird neben dem Qumranbeleg (siehe oben) auch die Parallelstelle Jes 57,5 angeführt, wo εἰδωλον das Äquivalent von אֵילִים „Götter“ ist.<sup>565</sup> Allerdings kann diese Wortform, die in 1QJes<sup>a</sup> wie auch im MT von Jes 57,5 belegt ist, auch als Defektiv-Schreibung von אֵילִים angesehen werden. In Jes 1,29 spricht jedenfalls der Parallelismus mit גַּנָּה / κήπος „Gärten“<sup>566</sup> eindeutig für die „heiligen Bäume“ (אֵילִים).

---

<sup>560</sup> Vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 85.

<sup>561</sup> HALAT, 39.

<sup>562</sup> HALAT, 50.

<sup>563</sup> Vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 85. Zum parallelen Aufbau von V.29/V.30 und V.31a/V.31b sowie zu den Reimen in V.29: חֶפֶר / בָּחַר; V.30: אֵלֶּה / אֵין לָהּ, siehe ausführlicher *ebd.*

<sup>564</sup> Siehe ULRICH, FLINT, Discoveries in the Judaean Desert XXXII, 4.

<sup>565</sup> Vgl. dazu F. WILK, LXX.D-EK, II, 2509.

<sup>566</sup> LEH, 339: “garden”, “orchard”. Vgl. LSJ, 947–948. SEELIGMANN, Isaiah, 152: “Here אֵילִים as a parallel of גַּנָּה is surely the plural of אֵלֶּה = sacred tree (terebinte?)” Die Übersetzung εἰδωλον betrachtet er aber als ein Missverständnis und einen Irrtum. Dazu führt er die lukanische Version an, die ein Doublet überliefert: ἐπὶ τοῖς γλυπτοῖς αὐτῶν ἐφ’ οἷς αὐτοὶ ἐποίησαν καὶ αἰσχυνθήσονται κατὰ (*ebd.*). BLENKINSOPP führt folgende Übersetzungen an, die sich auf eine seltene Wiedergabe von אֵלֶּהִים beziehen: “spirits, shades, ghosts of the dead”, wie z.B. in 1 Sam 28,13 belegt, DERS., Isaiah 56–66, 157.

(a) Die εἰδῶλα als Heilige Bäume

Textvergleich

MT, Jes 1,29	LXX, Jes 1,29
כי יבשו מאילים אשר חמדתם	διότι αἰσχυνθήσονται ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν, ἃ αὐτοὶ ἠβούλοντο
ותחפרו מהגנות אשר בחרתם	καὶ ἐπησχύνθησαν ἐπὶ τοῖς κήποις αὐτῶν, ἃ ἐπεθύμησαν.

Der Vers weist eine komplett parallele Struktur auf, und auch der jeweilige Nebensatz bringt ein gemeinsames Motiv, die „Begierde“, sowohl nach den „(heiligen) Bäumen“ (קמד / βούλωμαι), als auch nach den „Gärten“ (בחר / ἐπιθυμέω) zum Ausdruck. Im übertragenen Sinne verbirgt sich hinter dem „Begehren“ ein Abfall von JHWH, der das Moment der Verehrung anderer Gottheiten beinhaltet. Dies könnte der Grund für die Übersetzung mit εἰδῶλον in der LXX sein, weil die „heiligen Bäume“ Fremdgottheiten symbolisieren. Zur Zeit der Übersetzung waren jedoch diese Kultformen obsolet geworden, und vermutlich deswegen fiel die Wahl auf εἰδῶλον, das nicht nur ein Kultbild, sondern auch die dahinterstehenden Gottheiten meint.<sup>567</sup> Möglicherweise handelt es sich um eine Aktualisierung, bedingt durch einen anderen kulturellen und zeitlichen Kontext. Da εἰδῶλον als Äquivalent für eine Vielzahl von hebräischen Begriffen dient und nicht als Standardwiedergabe für nur ein einzelnes hebräisches Wort gebraucht wird, könnte die Abweichung vom hebräischen Text bewusst und aus theologischen Gründen gewählt worden sein. Jes 1,29 ist auch vom Motiv der *Beschämung* stark geprägt (חפר / ἐπαισχύνομαι), das weit über peinliche Erfahrungen hinausgeht und sich auf den schmerzlichen Verlust des Ansehens bezieht, der den Persönlichkeitskern angreift (vgl. besonders Jer 3,24–25 als Folge der Sünde gegenüber JHWH; Hos 4,19 im Kontext von εἰδῶλον; Mi 3,5–8; Zef 3,11: Scham als Folge des Bruches mit JHWH).<sup>568</sup> Im wahrsten Sinn des Wortes ist damit gemeint, „dass jemand das Gesicht verliert“. Der Begriff חפר ist mit dem Ausdruck בוש „Folge des Scheiterns der Existenz: es versagt jene Mitte, der man sich verschrieben hat.“<sup>569</sup> Jes 1,29–31 ist noch drastischer, da es zu einer Zuspitzung kommt – von der Schande (1,29) bis hin zum Untergang (1,31).<sup>570</sup>

<sup>567</sup> Erwähnenswert ist das Possesivpronomen in Jes<sup>LXX</sup>, dabei handelt es sich um einen Zusatz, der insgesamt neunmal in Jesaja belegt ist: 1,29 (2x); 17,8 (2x); 19,3 (2x); 27,9 (2x) und 40,20; siehe VAN DER VORM-CROUGHS, Isaiah, 36. Stärker zum Ausdruck kommt dadurch ein Naheverhältnis zu fremden Kulturen und Gottheiten (Einverleibung), deswegen ist der Abfall von JHWH in der LXX als noch gravierender zu bewerten.

<sup>568</sup> BEUKEN, Jesaja 1–12, 85. Vgl. dazu GAMBERONI, Art. חפר, *ThWAT III*, 120.

<sup>569</sup> GAMBERONI, Art. חפר, *ThWAT III*, 119.

<sup>570</sup> BEUKEN, Jesaja 1–12, 85.

Sehr selten wird חפר II mit αἰσχύνω und ὀνειδίζω „schmähen, schelten“ wiedergegeben, meistens wird es mit ἐντρέπομαι „sich schämen, scheuen“<sup>571</sup> übersetzt.

Bei dem zweiten komplementären und zum gleichen Wortfeld gehörenden Begriff handelt es sich um בוש, „beschämt, zuschanden werden“. Die „Schande“ trifft in Jesaja denjenigen, der auf etwas anderes als auf JHWH sein Vertrauen setzt. Der Ausdruck kommt auch noch im Kontext der Fremdgötter, genauer gesagt im Bezug auf das falsche Vertrauen auf diese in Jes 42,17; 44,9.11 und in 45,16–17 vor.<sup>572</sup> In Hos 10,6 wird „Israel zuschanden wegen seines Plans“, damit ist die Abtrünnigkeit (der Abfall) gegenüber JHWH gemeint.<sup>573</sup>

Der Kontext der Fremdgötterverehrung lässt sich auch in Jes 1,29 beobachten. Die „heiligen“ Bäume können an dieser Stelle eindeutig als Sinnbild für fremde Gottheiten gewertet werden, deren Verehrung verbotene Kultpraktiken wie etwa die Baumkulte mit sich bringt.

Die LXX gibt die beiden hebräischen Begriffe חפר und בוש mit αἰσχύνω bzw. dem Kompositum ἐπαισχύνομαι wieder. Das griechische Verb αἰσχύνω („schänden“, „in Schande bringen“; dient meistens als Ä. für בוש) drückt auch Schande in Form von Gottes Gericht aus (vgl. neben Jes 1,29–31 auch Ps 43,10; 118,31.116). Wie auch bei den hebräischen Begriffen beinhaltet der Wortsinn von αἰσχύνομαι „sich schämen“ eine tiefere und dramatischere Bedeutung als vielleicht die deutsche Konnotation. Das griechische Verb spielt auch auf die Verzweiflung des Einzelnen an, dem es durch sein falsches Vertrauen auf andere Gottheiten „den Boden unter den Füßen wegzieht“. Dem Wortsinn näher kommt die Erfahrung des „enttäuscht werdens“ (vgl. dazu z.B. Jer 2,36).<sup>574</sup>

Die „Beschämung“ geht in 1,30 zur „Verwelkung“ (נבל / LXX ἀποβάλλω [Blätter] „abwerfen“ – Steigerung!) über. Metaphorisch bedeutet dies, dass sich die Terebinthenverehrer einen Anteil an deren Lebenskraft erhoffen, stattdessen verwelken sie aber wie Bäume ohne Wasser (vgl. dazu z.B. Jes 24,4; 28,1.4; 34,4). Allerdings gibt es auch eine positive Umkehrung, insofern der Gerechte einem Baum ähnelt, der an Wasserbächen angepflanzt ist (vgl. z.B. Ps 1,3 und Jer 17,8). Es scheint fast, als ob Jes 1,30 antithetisch auf diese positive Metapher anspielt.<sup>575</sup>

---

<sup>571</sup> Vgl. BOTTERWECK, in GAMBERONI: Art. חפר, *ThWAT III*, 121.

<sup>572</sup> BEUKEN, Jesaja 1–12, 85–86.

<sup>573</sup> SEEBASS, Art. בוש, *ThWAT I*, 572.

<sup>574</sup> Vgl. BULTMANN, Art. αἰσχύνω, *ThWNT I*, 188–189. Zum hebräischen Verständnis von Scham siehe STIEBERT, Construction of Shame, bes. 165–173.

<sup>575</sup> Gegen Ende des Jesajabuches findet sich die positive Baummetapher: die Trauernden Zions werden zu „Terebinthen der Gerechtigkeit“ (Jes 61,3), vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 85.

In Jes 1,30 wird אלה „mächtiger Baum“ mit dem geläufigen griechischen Äquivalent *τερέβινθος* wiedergegeben. Während die „Bäume“ in 1,29 mit einer starken kultischen Prägung assoziiert werden und in Verbindung mit dem Motiv der Verehrung stehen, dient der Vergleich in 1,30 dazu, das Schicksal der Fremdgötterverehrer zu versinnbildlichen. Dies könnte der Grund für die wortwörtliche Übersetzung in der LXX sein. Interessanterweise wird der Ausdruck אלה nicht wie in 1,29 mit *κῆπος*, sondern mit *παράδεισος* übersetzt. Es könnte sich um eine Anspielung auf Genesis 2 (2,8.9.10.15.16; das hebräische Äquivalent ist immer גן) handeln, als negative Umkehrung und Verlust des Paradiesgartens aufgrund der in 1,29 geschilderten Fremdgötterverehrung.

Jes 1,31 führt die Baummetapher weiter aus und zielt auf den Hersteller des Götterbildes ab, der zum kraftlosen Abfall wird (Flachs) und mit seinem eigenen Werk verbrennt. Dahinter verbirgt sich eine gängige Polemik: Der Hersteller des Götterbildes vertraut letztlich vergebens auf das, was er selbst gemacht hat.<sup>576</sup>

## 2. Jesaja 1 im Vergleich zu Jesaja 57

Auch in *MT* Jes 57,5 könnte es sich um eine Defektiv-Schreibung des Begriffes אילים „Terebinthen“ handeln. Dafür spricht der parallele Ausdruck תחת כל-עץ רענן „unter jedem Baum“ (vgl. Ez 6,13; Hos 4,13–14), der sich auf die Baumkulte bezieht. Einen entscheidenden Faktor könnte auch das Verb חנמם „brünstig sein“ innehaben. Bäume waren nämlich Zeichen für die vitale Kraft der geschlechtlich bestimmten kanaanäischen Götter, an der man durch sexuelle Riten teilhaben wollte.<sup>577</sup> In Jes 57,5 könnte eine Anspielung auf diese Fremdgötterkulte vorliegen. Auch die Parallelstellen Jes 1,29 und Jes 61,3 sprechen für die Übersetzung mit „Terebinthen“ (אילים) in 57,5.<sup>578</sup> Jes 57,5 spielt auf zwei Kultformen der kanaanitischen Religion an, die Fruchtbarkeitsriten (siehe oben) und die Kinderopfer.<sup>579</sup>

Die LXX-Übersetzung mit *εἶδωλον* ist wie in Jes 1,29 als theologische Deutung zu bewerten. Ein wichtiger Aspekt ist die Verbindung der „Heiligen Bäume“ zu Orakelbefragungen. Damit lässt sich eine weitere Übereinstimmung mit dem Ausdruck *εἶδωλον* feststellen.

---

<sup>576</sup> BEUKEN, Jesaja 1–12, 86; Zur Deutung des Baumkultes vgl. auch NIELSEN, Hope, bes. 9. Analysis of Isa. 1.29–31, 201–215.

<sup>577</sup> KEEL, KÜCHLER, UEHLINGER, Orte und Landschaften, 1, 96.

<sup>578</sup> Vgl. OSWALT, Isaiah 40–66, 472. PAUL, Isaiah 40–66, 465. WATTS, entscheidet sich für אילים „Götter“ (DERS., Isaiah 34–66, 826) und führt dafür WEISE, Jesaja 57 5f, ZAW 72 (1960), 25–32 an.

<sup>579</sup> OSWALT, Isaiah 40–66, 476. Vgl. auch WATTS, Isaiah 34–66, 829.

Möglicherweise war diese kultische Funktion auch ein ausschlaggebendes Kriterium für die Begriffsauswahl in der LXX.

Häufig wird εἰδωλον aber zur Stützung der Lesart אֱלִים „Götter“ angeführt.<sup>580</sup> Das liegt sicher auch daran, dass man den griechischen Ausdruck εἰδωλον oftmals unreflektiert als „Götzenbegriff“ bezeichnet, ohne sich näher mit diesem komplexen Terminus auseinanderzusetzen. Die „Götter“ des hebräischen Textes würden in der LXX einfach als „Götzen“ abgewertet. Die Begriffswahl εἰδωλον kann jedoch als eine Näherbestimmung der Fremdgottheiten bewertet werden. Der griechische Ausdruck setzt die sichtbare Seite der anderen Götter ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Zugegebenermaßen ist das hebräische Äquivalent אֱלִים auf den ersten Blick naheliegender, da εἰδωλον an anderen Parallelstellen als griechische Übersetzung für אֱלֹהִים (vgl. z.B. Jes 37,19; 1 Kön 11,8/3 Kgt 11,7) dient. Betrachtet man aber den hebräischen Ausdruck אֱלִים genauer, dann treten einige Gemeinsamkeiten mit εἰδωλον zum Vorschein. Beide Begriffe weisen eine stark kultische Prägung auf und fungieren sogar als Symbol- oder Repräsentationsobjekt für eine Gottheit. Schließlich stehen beide Ausdrücke oft im Zusammenhang von Mantik und Divination (→ iv. Hosea, 5.). All dies spricht dafür, dass sowohl in Jes 1,29 als auch in Jes 57,5 εἰδωλον nicht nur im Kontext von Baumkulten vorkommt (vgl. Ez 6,13; Hos 4,17 – vgl. Hos 4,13), sondern sogar als Äquivalent von sogenannten „Heiligen Bäumen“ dient. Eine theologisch-kulturell bedingte Aktualisierung ist als möglicher Erklärungsgrund für die Übersetzung mit εἰδωλον anstatt mit τερέβινθος (vgl. Jes 1,30) zu bevorzugen. Das Schlüsselmoment, das die unterschiedliche griechische Übersetzung des hebräischen Baumterminus אֵלָה begründet, liegt in dem in 1,29 beschriebenen Verehrungsakt und dem Zusammenhang zu Fremdgötterkulten. Dagegen dient in Jes 1,30 die Baummetapher lediglich als symbolische

---

<sup>580</sup> WEISE weist auf die Problematik der Doppeldeutigkeit des Begriffes באֱלִים in Jes 57,5 hin: „1. Plural von אֵל II ‘großer Baum’, z.B. Terebinthe. – 2. Plural von אֵל ‘Gott’, ‘Götze’“, die LXX-Übersetzung (ἐπὶ τὰ εἰδωλα) ordnet er aber der zweiten Bedeutung zu und führt dazu auch Targum Jonathan (ed. LAGARDE) פִּלְחִין לְשֵׁנוּתָא an. WEISE tendiert dazu nach Jes 1,29 zu interpretieren „wo אֱלִים parallel zu נִנְוָה gebraucht wird, und wo der Ausdruck unzweifelhaft ‘Terebinthen’ o. ä. bedeutet.“ Als weitere Gemeinsamkeit führt er die sachliche Nähe der Verben חָנַם Jes 57,5 und חָנַד Jes 1,29 an. WEISE betrachtet aber die Übersetzung ἐπὶ τοῖς εἰδωλοῖς in LXX Jes 1,29 als Wiedergabe von אֱלִים „Götter“, obwohl er abschließend festhält: „Sachlich gesehen ist die zu treffende Entscheidung unerheblich, insofern in jedem Falle an in immergrünen Bäumen hausende Numina gedacht ist.“, DERS., Jesaja 57 5f, 26 (Fn. 5). Seine Schlussfolgerung ist jedoch widersprüchlich, nicht berücksichtigt oder gar nicht in Betracht gezogen wird die Möglichkeit, dass εἰδωλον bewusst als aktualisierte Übersetzung ausgewählt worden ist.

Erläuterung des Schicksals der Fremdgötterverehrer („denn *sie werden* sein wie eine Terebinthe, die *die* Blätter *abgeworfen hat*, und wie ein Garten, der kein Wasser hat;“ LXX.D).

Es bietet sich auch ein Vergleich mit der abweichenden Übersetzung von צור aus Deuteronomium 32 an, der die vorgeschlagene Deutung bekräftigt. Der Begriff hat die Funktion einer Metapher für Gott an insgesamt sechs Stellen (32,4.15.18.30.31.37) und wird im griechischen Text dort immer mit θεός übersetzt. Diese Übersetzung ist eindeutig theologisch motiviert. Demgegenüber meint צור in Dtn 32,13 tatsächlich „Fels“ und wird daher in der LXX mit πέτρα wiedergegeben.

### 3. Das Material Holz und die εἰδωλα

Auch in LXX Jes 27,9 lässt sich eine Anspielung auf den Baumkult und auf das aus Bäumen gewonnene Material „Holz“ beobachten, das in der Herstellung von Götterbildern seine Verwendung findet.

Der hebräische Text unterscheidet sich besonders am Versende deutlich von der griechischen Übersetzung der LXX.

#### Textvergleich

MT Jes 27,9	LXX Jes 27,9
לכן בזאת יכפר עון־יעקב וזה כל־פרי הסר חטאתו	διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ἰακωβ, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν
בשׁומו כל־אבני מזבח כאבני־גזר מנפצות	ὅταν θῶσιν πάντας τοὺς λίθους τῶν βωμῶν κατακεκομμένους ὡς κονίαν λεπτήν·
ל־אִיקָמוּ אֲשֵׁרִים וְחַמְנִים	καὶ οὐ μὴ μείνη τὰ δένδρα αὐτῶν, καὶ τὰ εἰδωλα αὐτῶν ἐκκεκομμένα ὡσπερ δρυμὸς μακράν.

Zunächst sticht in Jes 27,9 die stark kultische Prägung und Ausrichtung ins Auge, die auch eine Anspielung auf Ex 32,20 beinhaltet. In der LXX liegt sogar eine noch stärkere Verbindung durch das Adjektiv λεπτός vor, das in Exodus 32 die Zerstörung des „Goldenen Kalbes“ durch Mose bis ins kleinste Detail zum Ausdruck bringt.<sup>581</sup> In Jes 27,9 werden die Steine der (fremden) Altäre (λίθοι τῶν βωμῶν<sup>582</sup>) zu „feinem Staub“ (κονία λεπτή)

<sup>581</sup> Ex 32,20: καὶ λαβὼν τὸν μόσχον, ὃν ἐποίησαν, κατέκαυσεν αὐτὸν ἐν πυρὶ καὶ κατήλεσεν αὐτὸν λεπτόν ... .

<sup>582</sup> Beachtenswert ist der Unterschied zwischen βωμός und θυσιαστήριον, Letzteres wird meistens in Bezug auf einen JHWH-Kult verwendet, vgl. LEH, 281; DANIEL, Culte, 27–31.203.241–242.252.255.367;

geschlagen.<sup>583</sup> Der hebräische Text drückt die fundierte Zerstörung der „Altarsteine“ mit dem Vergleich bzw. der Gleichmachung mit Kalksteinen (אבן־גיר) aus.

Ein Neubeginn in der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk Israel ist offenbar nur nach der Zerstörung aller fremden Kultobjekte möglich, die den Bruch versinnbildlicht und sichtbare Zeichen der Trennung darstellt. Im Buch Exodus ist die Reaktion Moses, nachdem er das „Kalb“ gesehen hat, die Vernichtung der von JHWH empfangenen Gebotstafeln (Ex 32,19) und die völlige Zerstörung des Kultobjektes, das den Bruch in Ex 32,20 verursacht hat. Erst nach dieser völligen „Auslöschung“ beauftragt JHWH Mose, neue Tafeln wie die ersten zurecht zu hauen, damit Gott auf diese die zuvor geschriebenen Worte wieder schreiben kann (Ex 34,1). In Ex 34,4–28 kommt es daraufhin zur Bundeserneuerung. Die radikale Zerstörung der Fremdgötteraltäre ist die Voraussetzung für die Versöhnung zwischen JHWH und Israel (vgl. dazu z.B. Ex 34,13; Ez 6,4).<sup>584</sup>

Die griechische Übersetzung von אֲשֵׁרִים וְחַמְנִים (vgl. Jes 17,8) mit τὰ δένδρα αὐτῶν, καὶ τὰ εἰδῶλα αὐτῶν „ihre Bäume und ihre Götter(bilder)“ verdient besondere Aufmerksamkeit. Die Übersetzung des Wortes „Ascheren“ mit „Bäumen“ begegnet innerhalb der LXX neben 27,9 nur noch in Jes 17,8. Zweimal gibt die LXX den Eigennamen Ἀστάρτη wieder (2 Chr 15,16 und 24,18), ansonsten wird der hebräische Begriff immer mit ἄλσος übersetzt („Hain“ LXX.D vgl. z.B. Ex 34,13).<sup>585</sup>

Die Aschere ist nämlich das Kultsymbol der Göttin Aschera, wobei es sich wahrscheinlich um einen stilisierten Baum handelte. LXX Jes 27,9 fungiert als ein wichtiges Textzeugnis für diese Wort-Interpretation.<sup>586</sup> Außerdem wird durch die LXX-Übersetzung deutlich, dass Bäume

---

<sup>583</sup> Vgl. dazu auch Jes 30,22: καὶ ἐξαρεῖς τὰ εἰδῶλα τὰ περιηργυρωμένα καὶ τὰ περιεχρυσωμένα, λεπτὰ ποιήσεις καὶ λιμνήσεις ὡς ὕδωρ ἀποκαθημένης καὶ ὡς κόπρον ὧσεις αὐτά. Durch die Materialangabe Gold (Part. Perfekt Passiv von περιχρυσόω) ist die Verbindung zum „Goldenen Kalb“ noch stärker. Diese Textstelle setzt die εἰδῶλα nicht nur mit den Materialien Gold und Silber in Verbindung, sondern beinhaltet auch den Aufruf, die Götterbilder zu verunreinigen (→ iii. Ezechiel). In Jes 30,22 wird der hebräische *Parallelismus membrorum* der Götterbilder: כֶּסֶף וְכֶסֶלִי כֶּסֶף und מַסַּחַת זָהָב „deine silbernen Schnitzbilder, deine goldenen Gussbilder“ zu τὰ εἰδῶλα τὰ περιηργυρωμένα καὶ τὰ περιεχρυσωμένα: „deine versilberten und vergoldeten Götter(bilder)“ zusammengefasst. Diese Textstelle betont die allgemeine Ausrichtung von εἰδῶλον und zeigt, dass der Ausdruck als generischer Begriff fungieren kann (vgl. auch 2 Chr 34,4 und 34,7). Vgl. dazu WOYKE, Götter, 80.

<sup>584</sup> Vgl. auch BEUKEN, Jesaja 13–27, 405–406.

<sup>585</sup> LEH, 30: “grove”, “sacred grove”.

<sup>586</sup> Zum Verständnis der Aschere siehe KEEL, UEHLINGER, Göttinnen, 172–174.176; 262–263; 318; 378–379; 382–384; 454, 463; O. KEEL, Goddesses and Trees, New Moon and Yawneh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible (JSOTS 261), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998; TAYLOR, Asherah, 29–54. TAYLOR kommt zu dem Schluss, dass die Ascherim lebendige Bäume bezeichnen, *ibd.*, 51; FREVEL, Aschera, 2, 912. Ab S. 905 befindet sich ein Überblick der kontroversen Diskussion über das Verständnis der Baumsymbolik und der Aschere. Die ägyptische Göttin Nut wird oft als Baum oder neben ihm dargestellt.

kultisch verehrt wurden, wie zum Beispiel in Jesaja 27 als physische Repräsentationen der Gottheit Aschera.

Hebräisches Äquivalent für εἶδωλον scheint in 27,9 der schwer verständliche Ausdruck כּוּנִיּוּן zu sein (vgl. 2 Chr 14,4), der einen Kultgegenstand im Kontext eines Höhenheiligtums meint.<sup>587</sup>

Die Verwendung des griechischen Begriffes εἶδωλον scheint sich durch die Deutung von כּוּנִיּוּן, als Wohnsitz eines Gottes bzw. als frühe göttliche Einwohnung zu erklären (→ I., iii. Hebräische Äquivalente, 3.).

#### 4. Bewertung der Fremdgöttheiten

In Jesaja 37 begegnet der Begriff εἶδωλον im Gebet Hiskias an Gott (V.15–20 // zu 2 Kön/4 Kgt 19,15–19). In Jes 37,19 kommt es zu einer Art Bewertung der Fremdgöttheiten, wobei die LXX durch die Wortwahl mit εἶδωλον neue Akzente setzt (siehe unten).

##### *Textvergleich*

MT Jes 37,19	LXX Jes 37,19
ונתן את־אלהיהם באשׁ	καὶ ἐνέβαλον τὰ εἶδωλα αὐτῶν εἰς τὸ πῦρ,
כי לא אלהים המזה כי אס־מעשה ידי־אדם	οὐ γὰρ θεοὶ ἦσαν ἀλλὰ ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων
עץ ואבן ויאבדום	ξύλα καὶ λίθοι, καὶ ἀπόλεσαν αὐτούς.

Jes 37,19 handelt von der Zerstörung der Fremdgötter(bilder) durch die Assyrer. Assur konnte die vermeintlichen Götter aller Völker (vgl. dazu V.18: „die ganze bewohnte Welt“) vernichten, weil es sich dabei lediglich um tote Materie handelt (Holz und Steine), Werke von Menschenhänden, und es außer JHWH keinen Gott gibt (vgl. 37,20).<sup>588</sup> Dabei lässt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen hebräischem und griechischem Text beobachten, da die „Götter“ (אלהים) in 37,19a in der LXX mit εἶδωλα wiedergegeben werden. Dadurch kann die Wendung auf zweifache Weise gedeutet werden: (1) die Götterbilder repräsentieren die Fremdgöttheiten selbst, und gleichzeitig kommt mit εἶδωλον die Sichtbarkeit der „anderen

<sup>587</sup> Vgl. auch den Exkurs zu den כּוּנִיּוּן in Jes 27,9 in: FREVEL, Aschera, 1, 496–501.

<sup>588</sup> In Jes 10,11 begegnet εἶδωλον ebenfalls im Kontext von Assur, Kapitel 10 thematisiert den Selbststurz des assyrischen Königs (10,8–11.13–14). In V.11 prahlt der König, dass er Jerusalems εἶδωλα wie Samarias χειροποίητα vernichten wird. Betrachtet man die beiden Begriffe genauer und berücksichtigt man auch deren hebräische Äquivalente, lassen sich Unterschiede beobachten. Während Samaria mit den אֱלִילִים „Göttchen“, die vordergründig eine Degradierung zum Ausdruck bringen (Übertragung in der LXX – „handgemachte Götter“), in Zusammenhang gebracht wird, steht Jerusalem in Verbindung mit „bildhaften Darstellungen“ עֲצָבִים. Die visuelle Komponente wird durch die Wiedergabe mit εἶδωλον in idealer Weise ins Griechische übertragen. Siehe zu Jes 10,11 auch BEUKEN, Jesaja 1–12, 279.283–284.

Götter“ zum Ausdruck, die ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber JHWH darstellt. (2) Die Wiedergabe beinhaltet einen abwertenden Charakter – die Götter der Nationen sind bloß Kultbilder, deren Ursprung von menschlicher Natur ist. Die Betonung der bildhaften Darstellung wird besonders durch die Materialangaben in der Versmitte unterstützt, und bereits in 37,17 betont die LXX die visuelle Komponente (εἰσάκουσον, κύριε, εἴσβλεψον, κύριε, καὶ ἰδὲ τοὺς λόγους).<sup>589</sup>

Dieser Vers enthält aber auch ein wesentliches Gottesattribut: JHWH wird als „lebendiger Gott“ (θεὸς ζῶν) bezeichnet, der durch den Brief Sanheribs geschmäht werden soll. Dadurch entsteht ein Gegensatz zwischen dem lebendigen Gott Israels und den leblosen Fremdgöttheiten, die sich auf die Materialien Holz und Stein reduzieren lassen.

Während in Jesaja 37 die LXX statt θεοί die abweichende Übersetzung mit εἰδῶλον belegt, wird in der Parallelstelle 2 Kön/4 Kgt 19,18 das hebräische Lexem mit dem Standardäquivalent θεοί wiedergegeben. Die LXX der Königsbücher übersetzt somit den hebräischen Text wörtlicher als die LXX des Jesajabuches. Wie schon oben erwähnt hat εἰδῶλον einen deutenden Charakter, der auf die Sichtbarkeit der Fremdgöttheiten noch stärker anspielt. Außerdem wird mit dieser Übersetzung vermieden, die „anderen“ Gottheiten überhaupt als Götter zu bezeichnen. Demgegenüber steht der Gott Israels als Gott der Geschichte und als Schöpfer des ganzen Kosmos (37,14–15; vgl. dazu Hos 13,1–4).

Zuletzt sei noch festgehalten, dass für das Verständnis von εἰδῶλον Jesaja 37 eine wesentliche Rolle spielt, weil der griechische Begriff an dieser Stelle die vermeintlichen Gottheiten selbst repräsentiert und ebenso den Aspekt ihrer Sichtbarkeit betont.<sup>590</sup> Im gleichen Atemzug wird ihnen aber ihre Göttlichkeit abgesprochen.

## 5. Die Ohnmacht der Götter(bilder)

Auch in Jes 48,5 repräsentiert εἰδῶλον eine Gottheit; der Fokus liegt jedoch auf der Beschreibung der Ohnmacht der εἰδῶλα (hebräisches Äquivalent: עֲצָב „Götterbild“ im

---

<sup>589</sup> MT ist ausführlicher: In der LXX wird die Bitte „höre alle Worte“ abweichend mit dem Verb „sehen“ wiedergegeben (ἰδὲ τοὺς λόγους), das auch im Hinblick auf das geöffnete Schreiben (vgl. Jes 37,14) als plausibler erscheint, vgl. dazu F. WILK, *LXX.D-EK*, II, 2602–2603.

<sup>590</sup> Vgl. auch 1 Sam/1 Kgt 31,9; Jer 14,22 und Weish 15,15. Die Identifikation zwischen Götterbild und Gottheit mit anderen Begriffen: Jes 42,17; Jes 44,17; Jer 2,11.27–28; Weish 14,8.21.

Singular<sup>591</sup>). Jes 48,5 handelt von der Vorhersage des Rettungsgeschehens JHWHs, damit die Verehrer der Fremdgötter sich nicht im Nachhinein auf ihre Götter bzw. deren Kultbilder berufen können: ... μὴ εἴπῃς ὅτι τὰ εἰδωλά μου ἐποίησαν... .

Es kommt somit zu einer „Demaskierung der Fremdgöttheiten“, und dies wiederum macht JHWH als Gott der Geschichte offenbar (vgl. 48,3).<sup>592</sup> An dieser Textstelle wird auch der allgemeine Charakter der εἰδωλα sichtbar, die Fremdgöttheiten symbolisieren. Parallel dazu befindet sich die Wendung: ὅτι τὰ γλυπτὰ καὶ τὰ χωνευτὰ ἐνετείλατό μοι, die als Erläuterung und Näherbestimmung betrachtet werden kann. Es werden konkrete Kultbilder genannt γλυπτὰ (לפס Sg!) und χωνευτὰ (חונ Sg!), die auf die Gegenständlichkeit der Fremdgöttheiten anspielen und sie auch darauf reduzieren. Für die Identifikation der Bildbegriffe mit Gottheiten sprechen auch die verwendeten Verben ποιέω (השע) und ἐντέλλω (צוה).<sup>593</sup>

Der singularische Beleg des hebräischen Begriffes לפס könnte eine Anspielung auf das zweite Dekaloggebot sein. Besonders auffällig ist in 48,5 (auch in V.4) die Anrede der Fremdgötterverehrer in der 2. P. Sg., die ansonsten in der 3. Person angesprochen werden (außer in 46,2). Die persönliche Du-Anrede wird in Deuterocesaja in Verbindung mit Israel/Jakob verwendet.<sup>594</sup>

## 6. Kontext Orakel

Jes 41,28 ist Teil der zweiten Gerichtsrede (41,21–29), in der die „Gottheiten“ der Völker und deren Macht bestritten wird (41,21.29).<sup>595</sup> Einen Schwerpunkt bildet dabei die Unfähigkeit, die Zukunft vorherzusagen (41,22–23). In 41,28 wird auf polemische Art und Weise auf die Praktiken der Orakelbefragung angespielt: JHWH wendet sich dabei an die Fremdgötter, so als würde er tatsächlich eine Antwort von ihnen erwarten: ἀπὸ γὰρ τῶν ἐθνῶν ἰδοὺ οὐδεὶς, καὶ ἀπὸ τῶν εἰδώλων αὐτῶν οὐκ ἦν ὁ ἀναγγέλλων· καὶ ἐὰν ἐρωτήσω αὐτοὺς Πόθεν ἐστέ, οὐ μὴ ἀποκριθῶσίν μοι. Der Begriff εἶδωλον hat kein hebräisches Äquivalent, könnte aber aufgrund des Orakelkontextes bewusst ausgewählt worden sein. Diese Textstelle ist ein weiterer Beleg dafür, dass εἶδωλον im Rahmen der Divination seine Verwendung findet. Es besteht ein

---

<sup>591</sup> Auffällig ist die Vokalisierung von עִצְבַּח nach II עִצְבַּח „Mühsal“ (*HALAT*, 819) oder nach בִּשְׁת „Schande“, vgl. dazu BLENKINSOPP, *Isaiah* 40–55, 289; HERMISSON, *Deuterocesaja*, 203–204;

<sup>592</sup> Siehe BERGES, *Jesaja* 40–48, 517–519.

<sup>593</sup> Das Verb צוה bringt die „religionspolitische Konkurrenzsituation“ in Babel zum Ausdruck, nicht Marduk oder sonst eine Fremdgöttheit ist Befehlshaber, sondern JHWH allein, siehe BERGES, *Jesaja* 40–48, 519.

<sup>594</sup> Vgl. AMMANN, *Götter*, 79.

<sup>595</sup> Vgl. BERGES, *Jesaja* 40–48, 211.

direkter Zusammenhang zwischen den εἰδῶλα und dem Ausdruck ἀναγγέλλων „Verkünder“ (Part. von ἀναγγέλλω). Im direkten Vergleich mit dem MT wird eine geringfügig kürzere Wiedergabe von V.28 im hebräischen Text sichtbar. Während es in der LXX zu einer Präzisierung und Konkretisierung kommt, ist der MT von großer sprachlicher Offenheit gekennzeichnet: וארא ואין איש ומאלה ואין יועץ ואשאלם וישיבו דבר .

Der Orakelkontext wird auch durch das Verb ἐρωτάω / לִאשׁ unterstützt. Das hebräische Verb wird oft im Kontext einer Gottesbefragung verwendet (vgl. z.B. 1 Chr 10,13 und Hos 4,12: LXX: ἐπερωτάω).<sup>596</sup> Dies gilt auch für sein griechisches Äquivalent, das allerdings an anderen Textstellen innerhalb dieses Bedeutungsrahmens nur in Bezug auf JHWH seine Verwendung findet (vgl. Jes 45,11; 1 Kgt 22,13.15; 23,4; 2 Kgt 5,19; 1 Chr 14,10.14).<sup>597</sup>

Die Aberkennung der Wirkmächtigkeit von Fremdgottheiten bis hin zur Negierung ihrer Existenz wird im folgenden Vers in 41,29 weiter entfaltet.

## ii. JEREMIA

Im Unterschied zu den Propheten Jesaja und Ezechiel begegnet εἰδῶλον bei Jeremia selten, nur an drei Textstellen, zu Beginn des Buches. Das erste Vorkommen befindet sich in Jer 9,14[13]<sup>598</sup>. Jeremia 7–9 thematisiert die Verfehlungen des Volkes den Kult betreffend, die Abwendung von JHWH und sein unehrliches Verhalten. In Kapitel 10 kommt es zu einer Wende mit dem Bekenntnis zu Gottes universaler Größe und der Bitte um Lösung der aussichtslosen Lage, außerdem wird JHWH den Göttern gegenübergestellt.<sup>599</sup> Die beiden anderen Stellen, Jer 14,22 (zwei Gebete: Jer 14,7–9; V.19–22) und Jer 16,19, sind Teil von Jeremia 11–20. Diese Kapitel sind stark von den „Konfessionen“ geprägt. In Kapitel 14–15 weist Gott das Gebet seines Volkes ab und untersagt sogar dem Propheten Jeremia, für dieses zu beten. In Kapitel 16 stehen die Forderungen Gottes an Jeremia im Zentrum der Aufmerksamkeit, und im darauffolgenden Kapitel befindet sich eine „Innenschau“, d.h. die Bewertung des Menschen im Hinblick auf sein Innenleben. Die beiden Kapitel (Jer 16 u. 17)

---

<sup>596</sup> Vgl. BERGES, Jesaja 40–48, 222.

<sup>597</sup> Zum Kontext der Divination vgl. auch *MSL*<sup>3</sup>, 293.

<sup>598</sup> Die Zählung folgt GÖ; Die eingeklammerte Verszählung bezieht sich auf RA (parallel zu MT);

<sup>599</sup> Siehe FISCHER, Jeremia 1–25, 287.

sind auch durch das Motiv der „Trockenheit“ verbunden, das in Form des ambivalenten Themas „Regen/Dürre“ mehrmals begegnet.<sup>600</sup>

## 1. Tradition und Nutzlosigkeit der Fremdgötterverehrung

### (a) Tradition

Eine Besonderheit bei Jeremia ist die „tradierte Fremdgötterverehrung“ (Baalsverehrung in 9,14[13]<sup>601</sup>) von einer zur nächsten Generation.<sup>602</sup> Die Väter selbst haben dem Gottesvolk die Baalsverehrung gelehrt (vgl. die positive Umkehrung in Jer 12,16). Zeitlich liegen die Vergehen in der Vergangenheit (vgl. dazu Jer 2,8; 23,27), aber es kommt auch zu Schilderungen von Baalskulten in der Gegenwart des Propheten Jeremias (vgl. z.B. Jer 7,9; 11,13.17). Auch in Jer 16,19 spielt die Tradition und Weitergabe der Fremdgötterverehrung eine wesentliche Rolle, besonders durch das Stichwort נחל „erben“. Dagegen ist die griechische Übersetzung κτάομαι „erwerben“ offener und nicht in gleicher Weise wie das hebräische Äquivalent von der kontextuellen Bedeutung der Erbschaft geprägt.

### Textvergleich

MT Jer 9,13	LXX Jer 9,14[13]
וילכו	ἀλλ' ἐπορεύθησαν
אחרי שררות לבם	ὀπίσω τῶν ἀρεστῶν τῆς καρδίας αὐτῶν τῆς κακῆς
ואחרי הבעלים אשר למדום אבותם	καὶ ὀπίσω τῶν εἰδώλων, ἃ ἐδίδαξαν αὐτοὺς οἱ πατέρες αὐτῶν

In Jer 9,14[13] fungiert εἶδωλον (Plural) als Äquivalent des Ausdrucks בעל (vgl. auch 2 Chr 17,3).

Der Ausdruck שררות לב „Verstocktheit, Verhärtung des Herzens“ wird in der LXX unterschiedlich übersetzt, in Jer 9,14[13], in Jer 16,12 und in Jer 18,12 wird die Formulierung mit τὰ ἀρεστὰ τῆς καρδίας „das, was ihren Herzen gefällt“ ins Griechische übertragen.<sup>603</sup> Das Motiv „Herz“ spielt im Buch Jeremia insgesamt eine wichtige Rolle. Gefordert wird nämlich eine „Reformation des Herzens“ statt einer äußeren Kultreformation.

<sup>600</sup> FISCHER, Jeremia 1–25, 468.

<sup>601</sup> Zählung nach GÖ; In Klammern Verszählung nach RA und MT;

<sup>602</sup> Vgl. dazu, FISCHER, Jeremia 1–25, 357: Unterricht in Baalsverehrung – durch das Verb „lehren“ (למד / διδάσκω, vgl. 9,4) wird das „hinter anderen Göttern herlaufen“ unterrichtet.

<sup>603</sup> Vgl. A. VONACH, LXX.D-EK, II, 2744 (Erläuterungen zu Jer 3,17); Weitere Übersetzungen lauten: ἐνθύματα τῆς καρδίας αὐτῶν „die Gedanken, Überlegungen ihres Herzens“ (Jer 3,17 und Jer 7,24), in Jer 23,17 befindet sich eine zweifache Übertragung ins Griechische mit θελήματα „Willen“ und πλάνη καρδίας αὐτοῦ „Irrweg seines Herzens“, *ebd.*

In zweifacher Weise wird in Jer 9,14[13] ein Bruch gegenüber JHWH ausgedrückt: implizit durch das verdorbene Innenleben des Menschen (τά ἀρεστά τῆς καρδίας) und explizit durch die הבעלים / εἰδωλα. Das Bindeglied zwischen beiden Weisen des Gottesabfalles ist das Verb „Hinterherlaufen“ (הלך אחרי / πορεύω ὀπίσω), das als *terminus technicus* im Kontext der Fremdgötterverehrung verwendet wird. In 9,14[13] bezeichnen die εἰδωλα fremde Gottheiten. Ausschlaggebend ist dabei das hebräische Äquivalent הבעלים, das in Jeremia 9 am ehesten als Fremdgötterbezeichnung zu interpretieren ist.<sup>604</sup> Der Plural kann auch als gesteigerter Abfall bewertet werden und verleiht so der umfassenden Schuldverstrickung des Volkes Ausdruck. Der Kontrast zu dem einen Gott JHWH wird dadurch noch verstärkt. Der unmittelbare Kontext thematisiert auch in besonderer Weise den Beziehungsbruch zwischen JHWH und seinem Volk, der durch das Verlassen der Tora (תורה) bzw. des Gesetzes (νόμος) in Jer 9,13[12] thematisiert wird.<sup>605</sup>

Auch in Jer 16,19 spielt die „verkehrte Tradition“ eine wesentliche Rolle (siehe oben). Im Unterschied zu Jeremia 9 bezieht sich Jer 16,19 aber auf die anderen Nationen und deren vermeintlichen Gottheiten (siehe dazu die Tabelle):

#### Textvergleich

MT Jer 16,19	LXX Jer 16,19
יהוה עזי ומעזי ומנוסי ביום צרה	κύριε ἰσχύς μου καὶ βοήθειά μου καὶ καταφυγή μου ἐν ἡμέρα κακῶν
אליך גוים יבאו מאפסי־ארץ ויאמרו	πρὸς σὲ ἔθνη ἤξουσιν ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς καὶ ἐροῦσιν
אך־שקר נחלו אבותינו הבל ואיך־בם מועיל	Ὡς ψευδῆ ἐκτήσαντο οἱ πατέρες ἡμῶν εἰδωλα, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ὠφέλημα.

<sup>604</sup> Diese Interpretation wird auch durch NORIN gestützt, nach dem der Begriff בעל in Bedeutung einer Gottesbezeichnung im Alten Testament immer determiniert ist: הבעל oder als Pluralform הבעלים. Daher ist er in Jeremia 9 als Appellativ und nicht als Eigennamen zu betrachten. DERS., Personennamen, 180, 190. MULDER spricht sich zwar gegen einen Respektplural aus, setzt das pluralische הבעלים dennoch in Beziehung zu der Gottheit Baal: „... ‘die Liebhaber’ von Hos 2 und ‘die Fremden’ von Jer 2,25 (vgl. 2,23) zeigen deutlich, daß man mit הבעלים mehrere Gestalten meinte, obwohl man sich offensichtlich bewußt war, daß diese Gestalten dem einen Baal mehr oder weniger gleich waren ... (718).“ Die lokalen Formen des Wettergottes Baal interpretiert DE MOOR als eine einzige Gottesgestalt, deren lokale Verehrung er mit der katholischen Marienfrömmigkeit vergleicht, siehe DERS, Art. בעל, *ThWAT I*, 711–712. Ausführlicher zu בעל, siehe DE MOOR, Art. בעל, *ThWAT I*, 706–718; und MULDER, Art. בעל, *ThWAT I*, 718–727. Ob die Gottheit Baal im Blick ist oder die Mehrzahl Baale einfach Fremdgöttheiten zusammenfasst, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Allerdings erscheint die Interpretation von הבעלים als generelle Götterbezeichnung durchaus plausibel. In der LXX wird durch das Äquivalent εἰδωλον diese allgemeine Ausrichtung eindeutig betont und hervorgehoben.

<sup>605</sup> „Weil sie mein Gesetz verlassen haben“, ὃν ἔδωκα πρὸ προσώπου αὐτῶν „[das] ich vor ihr Angesicht gegeben habe“ (*LXX.D* Fn. zu V.13); Dieselbe griechische Wendung ist auch in Dtn 30,1 belegt. Vgl. *LXX.D*, Fn. zu 9,13a.

Auf den ersten Blick könnte man die εἰδωλα der Nationen als Trugbilder interpretieren. Bei genauerer Betrachtung wird aber deutlich, dass die LXX die Aussage durch die Konjunktion ὡς „wie“ abschwächt: „wie Lügen (רָשָׁׁ „Lüge, Trug“; ψευδῆ „false things, lies“<sup>606</sup>) erwarben sich unsere Väter εἰδωλα, und es ist kein Nutzen in ihnen (LXX.D).“<sup>607</sup> Lügen sind in Bezug auf Israel ein Sinnbild für den Bruch mit JHWH (vgl. das Dekaloggebot: Ex 20,16; Dtn 5,20), die statt einem geraden einen krummen Weg darstellen, ohne Perspektive oder Nutzen, und ins Verderben führen. Diese Negativbewertungen von Lügen betreffen auch die anderen Gottheiten, die sich als unbrauchbar, ohne Bestand und nicht von Dauer herausstellen. Zusammenfassend lässt sich über die Fremdgöttheiten sagen, dass sie ihren Verehrern schlicht und einfach nicht nützen, weil sie im Gegensatz zum „wahren“ Gott stehen und sich als falsche Götter entpuppen. Diese Dynamik lässt sich auch am Versende beobachten (vgl. das verneinte Partizip von יַעַל „Nützens, Nützlich“ und das verneinte Nomen ὠφέλημα „Nutzen“ in der LXX).

Das hebräische Äquivalent von εἰδωλον geht auch in diese Interpretationsrichtung. Es handelt sich um den semantisch schwerverständlichen Begriff הַבָּל, der „Vergänglichkeit“, „Windhauch“ bzw. „Nichtigkeit“ zum Ausdruck bringt, wobei die letzte angeführte Übersetzung oft als problematisch zu betrachten ist (→ II. viii. Deuteronomium 32, 4.; I., iii. Hebräische Äquivalente, 2.). Die Negativbewertung der „anderen Götter“ wird in Jer 16,20 fortgesetzt, wo ihre menschliche Herkunft zur Sprache kommt, gleichzeitig wird ihnen auch noch die Göttlichkeit abgesprochen.

*(b) Der Schöpfergott und die εἰδωλα der Nationen*

In Jer 14,22 kommt das Thema „Dürre – Regen“ wie eingangs schon erwähnt zur Sprache, und zwar in Form einer Frage darüber, wer Regen zu geben vermag.<sup>608</sup> In einem Kontrast zu den machtlosen „Göttern“ der Nationen, die offenbar nichts gegen die Dürre ausrichten konnten (vgl. Jer 14,1.3–4), wird JHWH in positiver Weise als universaler Schöpfer genannt. Während V.22 JHWH als überlegenen Schöpfergott beschreibt, wird er in V.21 als

<sup>606</sup> LEH, 672;

<sup>607</sup> Ein wesentliches Argument, gegen die primäre Identifikation der εἰδωλα als „Trugbilder“, lässt sich anhand der LXX-Übersetzung in Jer 10,14 beobachten: נִבְעַר כָּל־אָדָם מִדַּעַת הַבַּיִשׁ כָּל־צֹרֶף מִפֶּסֶל כִּי שָׁקַר נִסְכּוּ וְלֹא־רָחוּץ / ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως, κατησχύνθη πᾶς χρυσοχόος ἐπὶ τοῖς γλυπτοῖς αὐτοῦ, ὅτι ψευδῆ ἔχώνευσαν, οὐκ ἔστιν πνεῦμα ἐν αὐτοῖς. Das lügnerische Götterbild (פֶּסֶל) wird nämlich in der LXX mit dem Standardäquivalent γλυπτόν wiedergegeben, vgl. dazu auch WOYKE, Götter, 80.

<sup>608</sup> Vielleicht spielt diese Frage auf den Gott Baal an, der außerhalb des AT als Wettergott und Regenspender verehrt wurde, siehe dazu DE MOOR, Art. בעַל, ThWAT I, 711.

Bundesgott, der sich an den Bund erinnern soll, charakterisiert. Das Äquivalent ist wie in Jer 16,19 הַבֵּל, und auch in Kapitel 14 wird die Nutzlosigkeit der anderen Gottheiten zur Sprache gebracht im Hinblick auf die Regenspendung. Die Unfähigkeit, Regen zu geben, offenbart gleichzeitig auch ihre Machtlosigkeit.

### iii. EZECHIEL

Am häufigsten wird εἶδωλον im Buch Ezechiel verwendet (zwölfmal), und außer in Ez 16,16 (במה) und in Ez 36,17 (עלילות) fungiert es immer als Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks גלולים. Der Begriff εἶδωλον wird bevorzugt als Äquivalent in kultischen Kontexten verwendet und bezeichnet dabei materielle Objekte im Tempel oder an einem anderen Kultort.

Der hebräische Begriff גלולים wird auch mit anderen griechischen Ausdrücken übersetzt, die alle das *Innenleben* des Menschen betreffen: ἐνθυμήματα<sup>609</sup> „(eigene) Gedanken“ (*LXX.D*; Ez 14,5.7; 16,36), ἐπιτηδεύματα<sup>610</sup> „Lebensweisen“ (*LXX.D* Ez 6,9; 14,6), διανοήματα<sup>611</sup> „Gedanken“ (*LXX.D* Ez 14,3.4), δίανοια<sup>612</sup> „Verstand“ (*LXX.D* Ez 14,4), μεγαιστάν<sup>613</sup> „Edle“ (*LXX.D*; Ez 30,13).<sup>614</sup>

#### 1. Höhenheiligtümer

Anhand von Ezechiel 6 lässt sich die bewusste Wortauswahl in der griechischen Übersetzung sehr schön veranschaulichen, weil גלולים sowohl mit εἶδωλον (Ez 6,4.6.13) als auch mit ἐπιτήδευμα (Ez 6,9) übersetzt wird. Ezechiel 6,1–14 thematisiert das „Gericht über die Berge Israels“.

Zu Beginn des Kapitels wendet sich JHWH gegen die Kulthöhen. Rein stilistisch betrachtet lässt sich eine Annäherung beobachten, die mit dem *Zoomen* einer Filmkamera verglichen

---

<sup>609</sup> *LEH*, 204, “thought, piece of reasoning, argument”; *LUST*, *Idols?*, 319, “evil thoughts”, “inventions”;

<sup>610</sup> *LEH*, 236, “pursuit”, im Plural: “habits, ways of living”;

<sup>611</sup> *LEH*, 142, “thought, notion”, Ez 14,3: “their deeds, thoughts?”; *LUST*, *Idols?*, 319: “sick whims”;

<sup>612</sup> *LEH*, 141, “thought, mind, heart”. *LUST*, *Idols?*, 319: “inclination”.

<sup>613</sup> *LEH*, 389, “great man”, “gods, images of the gods”. *LUST*, *Idols?*, 319: “person of nobility”. Die *LXX* weicht vom MT ab und scheint die menschliche Führung, anstatt andere Gottheiten, wie im hebräischen Text belegt, im Blick zu haben. Die Textkritik sieht μεγαιστᾶνες jedoch meistens als Übersetzung von אֵלִים. In diesem Zusammenhang steht auch die vorgeschlagene Emedation zu אֵילִים „Widder“ (= Führer). Siehe die Diskussion mit weiteren Literaturhinweisen in: GREENBERG, *Ezechiel 21–37*, 306.

<sup>614</sup> Es scheint so, als ob der Übersetzer ein weites Bedeutungsspektrum des hebräischen Begriffes גלולים voraussetzt, das sich von „bösen Gedanken“, „schlechten Gewohnheiten“ bis hin zu „verwerflichen Kultobjekten bzw. Praktiken erstreckt, siehe *LUST*, *Idols?*, 324.

werden kann: von den Bergen Israels (in Ez 6,3 werden die Berge als Adressaten der Botenformel genannt<sup>615</sup>) zu den Kulthöhen (Ez 6,3) bis hin zu einer konkreten Kultstätte (Ez 6,4) mitsamt den dazugehörigen „Utensilien“ wie „Altären“ (θυσιαστήριον / מבזבז) und „heiligen Bezirken“ (LXX.D), „Heiligtümern“, (τεμένη<sup>616</sup> / מנן), deren Zerstörung von JHWH angekündigt wird.<sup>617</sup> Beachtenswert ist die Verwendung des Begriffes θυσιαστήριον, der innerhalb des Pentateuchs nur einen Altar JHWHs bezeichnet.<sup>618</sup> In Ez 6,4b kommt εἶδωλον in der Wendung καὶ καταβαλῶ τραυματίας ὑμῶν ἐνώπιον τῶν εἰδώλων (ככילג) ὑμῶν „und ich werde eure tödlich Verwundeten vor eure Götterbilder werfen (LXX.D)“ vor.

In erster Linie wird dadurch die kultische Verunreinigung zum Ausdruck gebracht. Die „tödlich Verwundeten“ sind ein Sinnbild für die fremden Gottheiten, die nur leblose und schwache Bilddarstellungen zu sein scheinen. Außerdem weisen sie auf das bevorstehende Schicksal der εἶδωλα hin, nämlich deren Zerstörung (Ez 6,6). In Ez 6,6 ist die Rede von der Zerstörung der εἶδωλα, gemeinsam mit den ὑψηλά (vgl. Ez 6,3), den θυσιαστήρια und den τεμένη<sup>619</sup> (vgl. 6,4). Ez 6,6 kann auch als Resumée der vorherigen Verse betrachtet werden: ἐν πάσῃ τῇ κατοικίᾳ ὑμῶν αἱ πόλεις ἐξερημωθήσονται καὶ τὰ ὑψηλά ἀφανισθήσεται, ὅπως ἐξολεθρευθῇ τὰ θυσιαστήρια ὑμῶν, καὶ συντριβήσονται τὰ εἶδωλα ὑμῶν, καὶ ἐξαρθήσεται τὰ τεμένη ὑμῶν (+MT: ככשעמ וקננ).

Die enge Beziehung der oben genannten Verse lässt sich auch durch Verbwiederholungen beobachten (nur in der LXX). Das griechische Verb ἐξολεθρεύω „zerstören“ (Subjekt in Ez 6,6: θυσιαστήρια) wird ebenfalls am Ende von Ez 6,3 in Zusammenhang mit den Opferhöhen verwendet. Außerdem wird συντρίβω „zerbrechen“ (+ εἶδωλα in Ez 6,6) auch am Beginn von Ez 6,4 mit dem Subjekt θυσιαστήρια verwendet.<sup>620</sup> In Ez 6,4–6 wird εἶδωλον eindeutig im

<sup>615</sup> Vgl. GREENBERG, Ezechiel 1–20, 161.

<sup>616</sup> MSL<sup>3</sup>, 676, “piece of land marked off from common uses and dedicated to god ‘precinct’ (LSJ): of pagan religion;” in 1 Makk 1,47 // zu βωμός und εἶδωλα.

<sup>617</sup> In der LXX ist nur ein Verb für die beiden Kultbegriffe „Altäre“ und „heilige Bezirke“ belegt (συντρίβω), im Unterschied zu MT, wo beiden Objekten ein eigenens Verb zugeordnet wird (ככש und ככנ). Vgl. GREENBERG, Ezechiel 1–20, 157; H. LÖHR, LXX.D-EK, II, 2871.

<sup>618</sup> Vgl. H. LÖHR, LXX.D-EK, II, 2870. DANIEL, Culte, 22;

<sup>619</sup> LUST, HAUSPIE und TERNIER sehen durch diese Übersetzung die Interpretation von BLOCK bestätigt (BLOCK, Ezechiel 1–24, Fn 14, 225–226), der מנן nicht als “incense burners, incense altars“, sondern als “chapels“ interpretiert: “When Ezekiel talks about the ‘smashing’ (*šābar*) and ‘hewing down’ (*gāda*) the *hammānīm* of the mountains of Israel, he has in mind the elimination of all the chapels which housed the pagan deities and in which their rituals were performed” (BLOCK, Ezechiel 1–24, 226), vgl. LUST, HAUSPIE und TERNIER, Ezechiel 6, 401.

<sup>620</sup> Vgl. LUST, HAUSPIE und TERNIER, Ezechiel 6, 401.

Sinne eines materiellen Objektes gebraucht, das der Zerstörung anheimfallen kann und eine hohe Affinität zum kultischen Bereich aufweist.<sup>621</sup>

Dazwischen kommt גליליִם noch in Ez 6,5a vor, dieser erste Versteil ist allerdings in der LXX nicht belegt. Innerhalb des hebräischen Textes lässt sich eine Anspielung auf Lev 26,30 beobachten (→ II. iv. Levitikus 26).

In Ez 6,13 fällt besonders auf, dass die εἰδῶλα unmittelbar in Verbindung mit einem „heiligen Baum“ stehen. Die „tödlich Verwundeten“ (vgl. Ez 6,4) liegen diesmal: ἐν μέσῳ τῶν εἰδώλων ὑμῶν „mitten unter euren Götter(bildern)“ κύκλῳ τῶν θυσιαστηρίων ὑμῶν ἐπὶ πάντα βουνὸν ὑψηλὸν καὶ ὑποκάτω δένδρου συσκίου, οὗ ἔδωκαν ἐκεῖ ὀσμὴν εὐωδίας πᾶσι τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν „auf jedem hohen Hügel und unter (jedem) schattigen Baum, wo sie wohlriechende Duftgabe darbrachten allen ihren Götter(bildern).“<sup>622</sup> Während die „Altäre“ und die „Höhen“ bereits in Ez 6,3–4 begegnen, wird V.13 um ein wesentliches Kultelement erweitert, einem δένδρον σύσκιον „schattenspendendem Baum“ (vgl. Hos 4,13, → iv. Hosea, 5. Die Götterbilder als σκάνδαλα).

Das „Weihrauchopfer“ (ὀσμὴ εὐωδία) für die εἰδῶλα spricht in hohem Maße dafür, dass diese vordergründig die verehrten Fremdgottheiten repräsentieren. Auch das verwendete Vokabular in Ez 6,13 bettet εἶδωλον in einen stark kultischen Kontext ein.<sup>623</sup>

In Ez 6,9 begegnet der Ausdruck גליליִם in einem anderen Zusammenhang. Er bezieht sich an dieser Stelle auf die innere Haltung des Menschen, dessen Herz sich von JHWH abgewendet hat und dessen Augen sich den ἐπιτήδευμα<sup>624</sup> „Lebensweisen“ der Völker zugewendet haben (Ez 6,9: ...ὀμώμοκα τῆ καρδίᾳ αὐτῶν τῆ ἐκπορνευούσῃ ἀπ' ἐμοῦ καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτῶν τοῖς πορνεύουσιν ὀπίσω τῶν ἐπιτηδεύματων αὐτῶν). Im Blick sind die Geretteten, die ins Exil gehen. Während im hebräischen Text durch den Ausdruck גליליִם eindeutiger die fremden Gottheiten im Fokus stehen, ist die griechische Übersetzung offener, sogar neutraler.

---

<sup>621</sup> Vgl. auch WOYKE, Götter, 77.

<sup>622</sup> Vgl. LXX.D;

<sup>623</sup> Vgl. in Bezug auf das verwendete Kultvokabular und die Unterschiede zwischen MT und LXX LUST, HAUSPIE, TERNIER, Ezekiel 6, 403.

<sup>624</sup> Das griechische Wort hat außerhalb der Bibel eine neutralere Bedeutung: “ways of living”, “every day habits”, siehe LUST, HAUSPIE, TERNIER, Ezekiel 6, 402.

Anhand der differenzierten Übersetzung des hebräischen Begriffes גלולים kann vielleicht von einer „ethisierenden bzw. Ägypten-freundlichen“ griechischen Begriffswahl zur Beschreibung der Fremdgottheiten und ihren Kultbildern ausgegangen werden.<sup>625</sup>

## 2. Ritzzeichnungen an der Wand

Ezechiel 8 ist Teil der Vision Ezechiels (Ez 8–11)<sup>626</sup> und handelt von den *Tempelgräueln* (8,1–18). Der Wind trägt den Propheten Ezechiel in das Tempelareal, wo die Herrlichkeit Gottes ihn erwartet (Ez 8,3–4). Darauf folgt ein Rundgang JHWHs mit dem Propheten, der ihm die praktizierten Gräuel zeigt und in Folge die rhetorische Frage stellt: „Hast du gesehen, Mensch?“ (vgl. die Gräuel in 8,10–12 und Gottes Frage in 8,15).<sup>627</sup>

Die Textstelle wirft ein neues Licht auf das Verständnis von εἶδωλον, weil es in Ez 8,10 zweidimensionale Darstellungen bezeichnet, nämlich Ritzzeichnungen an der Tempelwand. Das griechische εἶδωλον bzw. sein hebräisches Äquivalent גלול scheinen sich auf konkrete Gestalten bzw. Abbildungen zu beziehen:

Ez 8,10: καὶ εἰσῆλθον καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ μάταια βδελύγματα καὶ πάντα τὰ εἶδωλα οἴκου Ἰσραὴλ διαγεγραμμένα ἐπ' αὐτοῦ κύκλῳ / וכל-גלולי (שקץ ובהמה רמש כל-תבנית רמש) והנה ואבוא ואראה והנה בית ישראל מוקה על-הקיר סביב סביב

Der hebräische Text unterscheidet sich geringfügig in der Länge und der inhaltlichen Ausrichtung. Die Wendung כל-תבנית רמש ובהמה שקץ „jedes Abbild von Kriechtief und Vieh, Unreines“ ist eine Anspielung auf Dtn 4,17–18, die in der LXX fehlt.<sup>628</sup> Der Ausdruck μάταια βδελύγματα „eitle Gräuel“ lässt sich im Unterschied zum hebräischen Text in seiner Bedeutung nicht eindeutig auf Tierdarstellungen festlegen und bezeichnet vielleicht als Parallelbegriff zu den εἶδωλα fremde Götter(bilder) (vgl. Dtn 29,17[16]: // βδελύγματα und εἶδωλα). Eine Anspielung auf theriomorphe Gottheiten könnte vielleicht vom Übersetzer bewusst vermieden worden sein, damit kein eindeutiger Zusammenhang zu den Kulturen Ägyptens hergestellt werden kann. Ez 8,10 ist eine besondere Textstelle, weil es sich bei den גלולים / εἶδωλα um „Ritzungen“ an der Wand handelt. Dabei ist es schwer, eine

---

<sup>625</sup> Siehe dazu M. KONKEL, *LXX.D-EK*, II, Einleitung, 2851.

<sup>626</sup> Vgl. GREENBERG, Ezechiel 1–20, 222.

<sup>627</sup> *Ebd.*, 232.

<sup>628</sup> *Ebd.*, 199. GREENBERG interpretiert שקץ nicht als „Götze“, sondern als „verabscheuungswürdige Tiere“ mit Verweis auf Lev 11,10–42. Im Buch Levitikus werden damit die nicht zur Speise zugelassenen Tiere bezeichnet, *ebd.*

außerbiblische Quelle für diese Kultart zu finden.<sup>629</sup> GREENBERG hält es sogar für möglich, dass die heimlichen Kulte (8,10–12) zur Zeit Ezechiels tatsächlich praktiziert wurden.<sup>630</sup>

In Ezechiel 8 ist der kultische Kontext eindeutig durch den Ort des Tempels und dessen Verunreinigung bzw. Entweihung gegeben. Außerdem bringen die siebenzig Ältesten vor den „Wandreliefs“ Rauchopfer dar (Ez 8,11). An dieser Textstelle bezeichnen die εἶδωλα tatsächlich Bilder – im modernen Sinn des Wortes – auf der Tempelmauer. Das Verb *Sehen* oder generell das *Visuelle* (Szenerie: Vision מראה / ὄρασις) prägen das Kapitel. Die Ältesten glauben, ihr heimlicher Ritus bleibe JHWH verborgen (Ez 8,12), aber der Prophet weiß, dass Gott alles gesehen hat. Die Sichtbarkeit der Abbildungen an der Tempelwand wird durch die Wortwahl der LXX mit εἶδωλον noch stärker fokussiert, da das Lexem in seinem Bedeutungskern Sichtbarkeit zum Ausdruck bringt.

### 3. Götter(bilder) aus Flickern

In Ezechiel 16 wird Jerusalem in Form einer Metapher mit einer treulosen Frau beschrieben (16,1–63). In Ez 16,16 begegnet εἶδωλον in der außergewöhnlichen Wendung: καὶ ἔλαβες ἐκ τῶν ἱματίων σου καὶ ἐποίησας σεαυτῇ εἶδωλα ῥαπτὰ (במותר טלאות) καὶ ἐξεπόρνευσας ἐπ' αὐτά· καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃς, οὐδὲ μὴ γένηται.

An dieser Textstelle gibt εἶδωλον nicht das hebräische גלול wieder, sondern fungiert als Äquivalent für den hebräischen Kultbegriff במה. Die במות bezeichnen fremde Kultplätze, die sich allerdings nur teilweise auf „Höhen“ lokalisieren lassen (vgl. die Einflussnahme der häufigen LXX-Übersetzung mit ὑψηλόν → II. iv. Levitikus 26). Trotzdem werden sie meistens mit „Kulthöhen“ übersetzt (→ I., iii. Hebräische Äquivalente, 3.).<sup>631</sup> Die Interpretation von

---

<sup>629</sup> Die Bilder könnten an das *Ishtar*-Tor in Babylon erinnern, das mit Löwen und Schlangen verziert ist, im Bereich des Möglichen wäre auch eine Felszeichnung aus *Maltaya* mit einer Götterprozession auf den Rücken unterschiedlicher wirklicher oder imaginärer Tiere. Als weitere Ursprünge werden theriomorphe ägyptische Gottheiten (ANEP Abb. 573; siehe dazu auch SCHROER, *Bilder*, 72–75, die für die ägyptische Herkunft der Wandbilder in Ez 8 plädiert) oder Totems in Tierform genannt. Siehe dazu GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, 199. GREENBERG verweist auf die Ähnlichkeit mit Ez 23,14, wo die Rede von babylonischen Männern ist, deren Bilder in roter Farbe an einer Wand eingeritzt sind, *ibd.*

<sup>630</sup> GREENBERG, *Prolegomenon*, xviii–xxi; kritisiert von SMITH, *Veracity*, 11–16. Die öffentlich heidnischen Rituale aus Kapitel 8 beziehen sich dagegen historisch auf die Zeit Manasses. Beachtenswert sind auch die Widersprüche zu den Angaben bei Jeremia und den Klagegedichten, siehe dazu ausführlicher GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, 234. Bezüglich des historischen Gehalts der Vision in Ez 8 vgl. auch G. W. AHLSTROEM, *An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine*, *StudOr* 55 (1984), 115–145. Auffällig ist, dass in den Königsbüchern, bei Jeremia und den Klagegedichten über den Götterbilddienst im Tempel geschwiegen wird.

<sup>631</sup> Vgl. HALAT, 131: Ez 16,16: במותר טלאות „bunte Hochlager zur Kultprostitution“. Beachtenswert ist die Parallele zu Jes 57,7–8 (57,5: εἶδωλον). Außerdem kommt in Lev 26,30 במה neben חמץ und גלול (εἶδωλον) vor.

במות טלאות / εἶδωλα ῥαπτά wirft einige Fragen auf hinsichtlich seiner Bedeutung. Der hebräische Ausdruck <sup>632</sup>במות טלאות „buntgefärbte Höhen“ weist thematische Parallelen zu Spr 7,16 auf (Verführungstaktik der Ehebrecherin<sup>633</sup>).

In Ez 16,16 ist nicht wie in Spr 7,16 das Bett der Ort des „Fremdgehens“ / „Ehebruchs“, sondern die במות, die Kultstätten bzw. Opferstätten für fremde Gottheiten bezeichnen (2 Kön 21,3). Die Textstelle wird häufig als Anspielung auf die Tempelprostitution gedeutet (vgl. auch Jes 57,7).<sup>634</sup> Während der hebräische Text den Ort des Ehebruchs, im übertragenen Sinne die Untreue gegenüber JHWH thematisiert, nennt die LXX die „Liebhaber“, nämlich die εἶδωλα ῥαπτά. An dieser Stelle bezeichnen die εἶδωλα primär die fremden Gottheiten selbst. Das Adjektiv ῥαπτός bedeutet grundsätzlich „genäht“, „geflickt“, kann im metaphorischen Sinne auch Nähe und Dauer zum Ausdruck bringen.<sup>635</sup>

Die Herstellung von Götterbildern (Bild-Gottheiten) aus den eigenen Kleidern (ἱμάτιον) bringt zwei Aspekte zum Ausdruck, die aufeinander bezogen sind. Die εἶδωλα lassen sich auf das Material Tuch, Stoff zurückführen, dadurch wird auch ihr menschlicher Ursprung ersichtlich. Übersetzt man ῥαπτός mit „geflickt“, kommt noch ein provisorischer, abfälliger Wortsinn hinzu (vgl. dazu die kostbaren Götterkleider der εἶδωλα → I., ii. 1. Klageschrift in P. Strab 2.91). Wenngleich der kultische Kontext in Ezechiel 16 im Vergleich zu Ezechiel 6 und 8 weniger stark ausgeprägt ist, lässt sich auch in Ezechiel 16 ein kultischer Rahmen ausmachen. Die „Hurerei“ der treulosen Frau als Sinnbild für Jerusalem impliziert die Verehrung anderer Gottheiten, die besonders durch fremde verbotene Kulthandlungen zum Vorschein kommt.

#### 4. Opferhandlungen

In Ez 23,39 begegnet εἶδωλον in der Anklage Ezechiels an Israel und Juda, die ihre eigenen Kinder für die גלילים / εἶδωλα schlachten (טחש / σφάζω) im Sinne von Opferungen, aber

---

<sup>632</sup> Der hebräische Ausdruck טלא kommt auch noch in Gen 30,32.33.35.39 als Bezeichnung für die gefleckten Tiere Labans vor. Vgl. HALAT, 359. Zur Übersetzung siehe GREENBERG, Ezechiel 1–20, 311;

<sup>633</sup> Ebd. 337.

<sup>634</sup> Andere Interpretationen: ALBRIGHT vermutet, dass die במות vorrangig Erinnerungsorte für Verstorbene bezeichnen, denen ein Denkmal in Form eines Steinhügels oder ein Gedenkstein abseits der eigentlichen Grabstelle errichtet wurde, siehe ALBRIGHT, The High Place, 242–258; Eine Anspielung auf die Fruchtbarkeitskulte in bunten Festzelten wäre auch denkbar (Übersetzung nach BROWNLEE, Ezechiel 1–19, 229: “gay tent shrines on mountaintops”; BUBER/ROSENZWEIG: „gefleckte Zeltkuppen“). Die „bunten Höhen“ könnten auch farbige Tuchstücke meinen, die an Weligräbern und an heiligen Bäumen bis zum heutigen Tag aufgehängt werden, siehe ZIMMERLI, Ezechiel 1–24, 356.

<sup>635</sup> Siehe LSJ, 1565: “stitched, patched”; metaph. “strung together”, “continuous”. LEH, 541: “patched,” “stitched, of needlework”; MSL<sup>3</sup>, 612: “stitched”;

gleichzeitig nach wie vor den Tempel besuchen. Der Ausdruck εἰδωλον steht zwar öfter in Verbindung mit Opferungen, aber Opferhandlungen für die εἰδωλα sind selten belegt (vgl. 2 Chr 33,22 und 1 Makk 1,43). In Ez 23,39 kommt es zu einer drastischen Opferkritik mit einer sehr negativen Beurteilung der εἰδωλα (vgl. dazu Ps 105<sup>LXX</sup> [106<sup>MT</sup>],37: Opferung der Söhne und Töchter an die Dämonen). Der Opferempfang ist ein wesentliches Charakteristikum der göttlichen Verehrung. Deshalb steht εἰδωλον auch in Ez 23,39 für die Fremgottheiten, die in einem sehr düsteren Licht erscheinen. Auf einer Metaebene lässt sich auch eine starke Polemisierung feststellen: Nur „wahre“ Gottheiten können Empfänger von Opferhandlungen sein. Aus Israels Perspektive handelt es sich bei den εἰδωλα nur um „Idole“, die in Wahrheit keine Götter sind. Daher sind die Opfer für diese als nichtig und sinnlos zu bewerten, fügen aber dennoch großen Schaden zu (Preisgabe der eigenen Kinder).

Durch die Tempelentweihung lässt sich eine inhaltliche Parallele zu Ezechiel 8, den Tempelgräueln, herstellen. In Ez 23,37 kommt es zu einer Aneinanderreihung von sündhaften Vergehen: Die Ehebrecher und Kindesmörder aus 23,37 verunreinigten den Tempel durch das Blutvergießen und den Fremdgötterdienst in 23,38. Die Erwähnung der Sabbate am Versende kann noch als Steigerung bewertet werden, dass nämlich die Verstöße sogar am heiligen Tag begangen wurden (gegen das Sabbatgebot, vgl. Ex 20,10; Dtn 5,12; zur Aufeinanderfolge von unterschiedlichen Vergehen vgl. auch die Tempelgräuel in Ezechiel 8).<sup>636</sup> In Ezechiel 23 kommt es neben den kultischen auch zu moralischen Vergehen, die ebenfalls einen Bruch des Dekalogs darstellen (Ex 20,13/Dtn 5,17 „du sollst nicht ehebrechen“; Ex 20,15/Dtn 5,18: „du sollst nicht morden“).

In Kapitel 23 kommt גלולים noch häufiger vor, allerdings ohne unmittelbaren Verweis auf den Tempel. Dies könnte der Grund für die abweichende Übersetzung mit ἐνθυμήματα in 23,7.37.49 sein.<sup>637</sup>

Aufgrund eines *Homoioteleuton* kommt es in 33,25–27 zu einem Ausfall in der LXX, der auch V.25 betrifft: „So spricht der Herr JHWH: Über dem Blut esst ihr (Opferfleisch), und eure Augen erhebt ihr zu euren Götterbildern/Bild-Gottheiten (εἰδωλα), und Blut vergießt ihr; und

---

<sup>636</sup> Vgl. GREENBERG, Ezechiel 21–37, 127. Die maskulinen Personalpronomina in 23,39 beziehen sich auf die beiden allegorischen Frauengestalten (Ohola und Oholiba). Ein spätbiblischer Sprachgebrauch könnte eine mögliche Erklärung dafür sein (siehe ROOKER, *Biblical Hebrew*, 78–81) oder ein direkter Hinweis auf die real gemeinten Judäer wäre ebenso denkbar (GREENBERG, Ezechiel 21–37, 127); vgl. auch LUST, *Idols?*, 321, Fn. 24: “The verse probably belongs to a late editorial layer in the Book Ezekiel.” (mit dem Hinweis auf ZIMMERLI, Ezechiel 1–24, 353–354.

<sup>637</sup> Siehe LUST, *Idols?*, 322.

ihr solltet das Land besitzen?<sup>638</sup> In Ez 33,25 ist εἶδωλον als Äquivalent von גלולים nur im Codex Alexandrinus (A) belegt.<sup>639</sup> Der Vers ist besonders durch die Wendung: „über dem Blut (על הדם) esst ihr“ im Hinblick auf εἶδωλον erwähnenswert. Diese Formulierung ist auch maßgeblich für den Kontext Opfer. Lev 19,26 könnte eine Schlüsselrolle für die Interpretation der Wendung zukommen. An dieser Textstelle wird nämlich das „Essen über Blut“ mit verbotenen Formen der Wahrsagung in Verbindung gebracht. Neben der häufigen Verwendung des Begriffes εἶδωλον in kultischen Zusammenhängen weist der Terminus eine hohe Affinität zur Divination auf.<sup>640</sup>

## 5. Kultische Reinheit/Unreinheit

In Ez 36,25<sup>641</sup> ist ein Reinigungsritual bezeugt, das Israel von allen Unreinheiten („von jeglicher Unreinheit“) und allen Götterbildern reinigen soll:

καὶ ῥανῶ ἐφ' ὑμᾶς ὕδωρ καθαρὸν, καὶ καθαρισθήσεσθε ἀπὸ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν εἰδώλων ὑμῶν (וּנְכַל-גְּלֻלֵיכֶם), καὶ καθαριῶ ὑμᾶς.

Es handelt sich um ein liturgisches Ritual mit einem Reinigungsakt: „das Ritual des Läuterungswassers“ (מי הנדה: wortwörtliche Übersetzung: „Unreinheitswasser“), das Ähnlichkeit mit dem Ritual am Versöhnungstag hat (vgl. Lev 16,19).<sup>642</sup> Innerhalb dieses Verses begegnen gehäuft Belege der Wurzel טהר im hebräischen Text und in der LXX Derivate der Wurzel καθαρ (καθαρίζω; καθαρός bzw. ἀκαθαρσία). Der Begriff εἶδωλον kommt

<sup>638</sup> Siehe A. HAMMERSTAEDT-LÖHR, M. KONKEL, H. LÖHR, K. USENER, *LXX.D-EK*, II, 2955. Vgl. LUST, *Idols?*, 330–331.

<sup>639</sup> Siehe RA (Textapparat); Nach GÖ ist der Abschnitt nur in hexaplarischen Lesarten belegt (siehe ZIEGLER, FRAENKEL, Ezechiel, 250);

<sup>640</sup> Zur Verbindung mit der Wahrsagung siehe ausführlicher GREENBERG, Ezechiel 21–37, 384. Besonders interessant ist auch der Hinweis auf Homer (*Odyssee XI*, 24–26): innerhalb dieser Perikope werden die Schatten durch in eine Grube gegossenes Opferblut zum Zweck der Wahrsagung aus der Unterwelt heraufgelockt. Diese Praktiken waren offenbar auch im gesamten Orient verbreitet, *ibd.* mit weiteren Literaturhinweisen;

<sup>641</sup> Papyrus 967 ist die älteste griechische Handschrift des Ezechielbuches, in der allerdings Ez 36,23bβ–38 fehlt. LUST vermutet, dass Papyrus 967 auf einer vom masoretischen Text unterschiedlichen Vorlage entstanden sei und schlägt eine Spätdatierung des masoretischen Textes vor, siehe J. LUST, Ezechiel 36–40 in the Oldest Greek Manuscript, CBQ 43 (1981), 517–533. Diese These scheint aber aufgrund der Masada-Fragmente als widerlegt. MasEzek beinhaltet Ez 35,11–38,8 (2. Hälfte des 1. Jh. v. Chr) und stimmt mit dem MT überein. Siehe M. KONKEL, *LXX.D-EK*, II, 2852–2853 mit einem Forschungsüberblick.

<sup>642</sup> GREENBERG, Ezechiel 21–37, 446. Das Ritual des Läuterungswassers wird auf Personen oder Gegenstände ‚gesprengt‘, um diese von der durch Berührung mit Leichen bewirkten kultischen Unreinheit zu befreien (Num 19,13.20). „Die Begriffe, mit denen hier die Sündenvergebung geschildert wird, stammen aus dem Bereich der kultischen Reinheit bzw. Unreinheit, was mit der V.17–19 zugrunde liegenden priesterlichen Vorstellung zusammenhängt, das Exil sei die Folge der angestauten Unreinheit durch Blutvergießen und Götzendienst“ (*ibd.*).

bereits in Ez 36,17 vor, wo die Vergehen Israels (<sup>643</sup>עלילות „Taten“ / εἰδωλα) ebenfalls in Verbindung mit (kultischer) Unreinheit gebracht werden. Das metaphorische Bild der menstruierenden Frau<sup>644</sup> wird als Sinnbild für Israel in Ez 36,17 gebraucht, das sich von Gott entfernt und abgesondert hat. Auffällig ist, dass εἰδωλον als Äquivalent für עלילה fungiert, das vordergründig die Lebensweise und das Verhalten Israels zum Ausdruck bringt. Dagegen betont die LXX durch die Wortwahl εἰδωλον, dass die Unreinheit (טמא / μαιίνω) besonders durch fremde Götter(bilder) und deren Verehrung hervorgerufen wird.<sup>645</sup> An dieser Textstelle kann man eine Umkehrung in der Übersetzung beobachten. In der LXX lässt sich eine Tendenz zur Ethisierung beobachten, die auch als mögliche Erklärung für die abweichenden Übersetzungen des Ausdrucks גלולים angeführt werden kann.<sup>646</sup> Kapitel 36 thematisiert die kultische Unreinheit, die in erster Linie mit der Fremdgötterverehrung in Verbindung steht. Offensichtlich wollte der Übersetzer dieser Thematik mit der Verwendung des griechischen Begriffes εἰδωλον eine konkrete Gestalt geben.<sup>647</sup>

In Ez 37,23 ist εἰδωλον wieder als Äquivalent von גלול belegt und kommt wie in Ez 36,25 im Rahmen eines liturgischen Reinigungsrituals vor.<sup>648</sup> Gemeinsamkeiten lassen sich auch beim Vokabular beobachten, das wie in Kapitel 36 um das Wortfeld (*Un*)Reinheit kreist (vgl. dazu die Verben טמא und טהר / μαιίνω und καθαρίζω).

---

<sup>643</sup> HALAT, 788, „Handlung, Tat“ von Menschen; „Taten Gottes“; Die Ausdrücke בדרך ובעליות „durch ihren Weg und ihre Taten“ sind bei Ezechiel ein festes Begriffspaar, siehe GREENBERG, Ezechiel 21–37, 443. Die Erklärung, dass die Übersetzung εἰδωλον sich auf eine Verwechslung des hebräischen עלילות / מעללים mit גלולים zurückführen lässt, überzeugt nicht, siehe A. HAMMERSTAEDT-LÖHR, M. KONKEL, H. LÖHR, K. USENER *LXX.D-EK*, II, 2908 (zu Ez 20,7). Der Begriff εἰδωλον kommt im Buch Ezechiel besonders häufig in kultischen Kontexten vor, dies trifft auch auf Ez 36,17 zu. Daher ist die Übersetzungsauswahl durchaus nachvollziehbar, wenn auch ungewöhnlich. Steht dagegen das Verhalten des einzelnen Menschen bzw. sein Innenleben im Zentrum, verwendet der Übersetzer andere Äquivalente (siehe oben).

<sup>644</sup> Zur Unreinheit bezogen auf die Menstruation siehe ausführlicher GREENBERG, Ezechiel 21–37, 443.

<sup>645</sup> Unreinheit, die durch Fremdgötterdienst hervorgerufen wird ist eine verbreitete Vorstellung (vgl. Ez 5,11), wie in Ez 36,17 so führt auch in Jer 2,7 der Fremdgötterdienst zu einer Verunreinigung des Landes, siehe GREENBERG, Ezechiel 21–37, 443 und weiterführend WRIGHT, Disposal, 283–285.

<sup>646</sup> In Ez 20,7 befindet sich die einzigartige Wendung, dass Israel sich nicht mit Ägyptens גלולים verunreinigen soll, gemeint sind Ägyptens „Idole“. Diese Thematik ist prägend für das ganze Kapitel 20 und ist einzigartig im Alten Testament, siehe GREENBERG, Ezechiel 1–20, 427. Vgl. auch Dtn 29,17[16]; In Ez 20 scheint die LXX die גלולים nicht als Gottheiten Ägyptens, sondern als Gedanken, Gewohnheiten und Objekte von Ägypten, die die Herzen Israels verderben, zu interpretieren. Siehe LUST, Idols?, 325. Die Abweichungen könnten aber auch diplomatische Gründe haben, da der hebräische Text eindeutig Ägyptens Götter(bilder) thematisiert.

<sup>647</sup> Beachtenswert ist allerdings auch Ez 36,18, wo der MT zusätzlich folgende Wendung bezeugt: על־ההרם אשר־שפכו על־הארץ ובגלוליהם טמאוה; alle LXX-Textzeugen folgen diesem Zusatz, außer Papyrus 967. Siehe A. HAMMERSTAEDT-LÖHR, M. KONKEL, H. LÖHR, K. USENER, *LXX.D-EK*, II, 2961;

<sup>648</sup> GREENBERG weist auf die Gemeinsamkeiten der beiden Textstellen hin, DERS., Ezechiel 21–37, 466.

### *Kultischer Dienst der Leviten*

In Ez 44,12 befindet sich der letzte Beleg von εἰδωλον im Buch Ezechiel. Wieder ist der Begriff das griechische Äquivalent von גליל. Ez 44,12 handelt vom liturgischen Dienst der Leviten, wobei bereits in Ez 44,11 die levitische Funktion im Tempel beschrieben wird. In der LXX wird deren liturgische Rolle sogar noch unterstrichen durch die Wiedergabe des hebräischen Verbs <sup>649</sup>תָּרַשׁ „dienen“ mit λειτουργέω:<sup>650</sup> „und sie sollen in meinem Heiligtum sein, um als Türhüter an den Toren des (Tempel)hauses zu dienen (λειτουργέω) und um dem (Tempel)haus zu dienen (λειτουργέω) ... und diese sollen vor das Volk treten, um ihnen zu dienen (λειτουργέω).“<sup>651</sup> In der Versmitte wird noch die Rolle der Leviten bei der Opferung thematisiert, für das Volk die „Ganzbrandopfer (עֹלֹת / ὄλοκαύτωμα) und die „Opfer“ (זבֹּחַ / θυσία) für das Volk zu schlachten.

Ez 44,12 knüpft direkt an V.11 an: ἀνθ' ὧν ἐλειτούργουν αὐτοῖς (d.h. das Volk) πρὸ προσώπου τῶν εἰδώλων αὐτῶν (גליליהם). Kritisiert wird der Dienst vor den גלילים / εἰδωλα, der für das Haus Israel zur Strafe (κόλασις) wird.<sup>652</sup> Das „Dienen vor dem Angesicht (πρὸ προσώπου) der Götter(bilder)“ statt vor JHWHs Angesicht stellt die εἰδωλα dem Gott Israels gegenüber, deshalb repräsentieren die εἰδωλα in Ez 44,12 die Fremdgöttheiten.

Der Begriff גלילים ist bereits in Ez 44,10 belegt, allerdings lässt sich innerhalb dieses Verses kein unmittelbarer liturgischer Kontext ausmachen. Es ist die Rede davon, dass die Leviten sich von JHWH entfernten, als Israel sich von JHWH weg verirrt (πλανάω): „hinter ihren Hirngespinnsten (LXX.D)“ (גלילים / ἐνθυμήματα). Dabei handelt es sich um einen Treuebruch, sowohl von Seiten der Leviten als auch von Seiten des Volkes Israel, der sich aber möglicherweise aus Sicht des Übersetzers stärker auf das Innenleben des Menschen bezieht. Als wesentliches Schlüsselement könnte die Übersetzung der Wendung am Versende von 44,10 sein: ונשאו עונם „ihre Schuld tragen“ / καὶ λήμψονται ἀδικίαν αὐτῶν „ihr Unrecht tragen“. Bei dem Ausdruck עֲוֹן נֶשְׂאוֹ handelt es sich um einen priesterlich-kultischen

---

<sup>649</sup> HALAT, 1532–1533: grundsätzlich in der Bedeutung „dienen“: „1. als persönlicher Diener: a) im profanen Bereich; b) im kultischen Bereich“ (vgl. Ez 44,11–12); 2. „Im Kult von priesterlichen und auch von nicht-priesterlichen Dienern; 3. Im Dienste Gottes stehen“;

<sup>650</sup> LEH, 369: “to perform a religious service, to minister”.

<sup>651</sup> Übersetzung nach LXX.D.

<sup>652</sup> Der hebräische Text belegt מַכְשֹׁל „Stein des Anstoßes“, das neben 44,12 auch in 14,3–4.7; in 18,30 mit κόλασις „Züchtigung, Strafe“ übersetzt wird; in 3,20; 7,19 mit βάσανος „Prüfstein, Probe“ und in 21,20 mit dem Partizip von ἀσθενέω „krank, schwach sein“ wiedergegeben wird, siehe A. HAMMERSTAEDT-LÖHR, M. KONKEL, H. LÖHR, K. USENER, LXX.D-EK, II, 2983 (zu Ez 44,12). LUST, Idols?, 323: “‘Stumbling block’ is another favourite term of Ezekiel, and means ‘cause of downfall’.”

Fachterminus, der die Amtsverantwortung der Priester und Leviten betrifft (vgl. Ex 28,38.43; Num 18,1).<sup>653</sup> Die LXX übersetzt dagegen mit ἀδικία<sup>654</sup> „Unrecht“ nicht konkordant, weil der griechische Begriff keinen direkten Kultzusammenhang aufweist (vgl. Gen 26,20).

## 6. Die Mehrdeutigkeit von גלולים in Ezechiel 18

In Ezechiel 18 wird anhand von drei Generationen das Schicksal des Sünders geschildert, mit dem Schluss, dass nur der Schuldige allein sterben muss (vgl. 18,4).<sup>655</sup> Insgesamt dreimal kommt der Ausdruck „seine Augen zu den גלולים aufheben“ vor, in 18,6.12.15, der nur im Buch Ezechiel verwendet wird.<sup>656</sup> Zweimal wird גלולים mit dem griechischen Begriff ἐνθυμήματα (18,6.15) übersetzt, der nicht in Verbindung mit kultischen Belangen steht, in 18,12 ist stattdessen εἶδωλον belegt. An dieser Textstelle ist der kultische Kontext nicht eindeutig feststellbar, aber vielleicht könnte die Wendung aus Ez 18,11 eine entscheidende Rolle spielen: ἐν τῇ ὁδῷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ τοῦ δικαίου οὐκ ἐπορεύθη „auf dem Weg seines gerechten Vaters nicht wandelte (LXX.D) ...“<sup>657</sup>, insofern man das Wegbild – der Sohn wandelt nicht auf den Wegen seines gerechten Vaters – als Abfall zu fremden Gottheiten versteht (vgl. dazu 4 Kgt 21,21).

Eine weitere Besonderheit befindet sich in Ez 18,10, wo sich die Parallelisierung zwischen „Blut vergießen“ und „Verfehlungen begehen“ (ἀμαρτημα) befindet. Interpretiert man die Verfehlungen als Fremdgötterdienst, kann eine Verbindung zu Ez 36,17–19 hergestellt werden, wo Blutvergießen und „Götterbilddienst“ als Gründe für das Exil genannt werden (eindeutiger im MT, siehe die gekürzte Version in LXX Ez 36,18). Die unterschiedliche Übersetzung in Ezechiel 18 lässt sich aber nicht eindeutig erklären, da sich V.12 nur gering von den anderen beiden Stellen (Ez 18,6.15) unterscheidet.<sup>658</sup>

<sup>653</sup> Zur Bedeutung des Ausdrucks עין נשא siehe ausführlich FREEDMAN, WILLOUGHBY, FABRY, Art. נשא, *ThWAT V*, 633–640.

<sup>654</sup> LEH, 10: “wrongful act, offence, injustice”.

<sup>655</sup> GREENBERG, Ezechiel 1–20, 373.

<sup>656</sup> LUST, *Idols?*, 328, mit einer Auflistung der Unterschiede in Kapitel 18.

<sup>657</sup> An dieser Stelle weicht die LXX von MT ab, wo durch die Wendung: „und er tat all diese (Dinge) nicht“, keine unmittelbare Verbindung zu fremden Gottheiten hergestellt werden kann.

<sup>658</sup> Vgl. LUST, *Idols?*, 328, siehe auch 323–330 hinsichtlich der abweichenden Übersetzungen von גלולים.

# DODEKAPROPHETON

## iv. HOSEA

### 1. Das Exodus- und Schöpfungsmotiv

Am Beginn von Hosea 13 lassen sich zwei grundlegende Gottesbilder beobachten: JHWH als Schöpfergott und als rettender Gott des Exodus, der Heilstaten in der Geschichte Israels vollbringt. Die fremden/anderen Gottheiten, sichtbar geworden durch ihre Götterbilder (εἰδῶλα in V.2), stehen ihm gegenüber. In Hosea 13 wird deutlich, dass die Herstellung von Götterbildern und der damit verbundene Abfall zu fremden Gottheiten nicht nur einen Bruch gegen die Rechtsvorschriften des *Exodusgottes* bedeutet (siehe dazu auch Hosea 8). Die Vergehen Israels stellen ebenfalls einen Bruch mit dem Schöpfergott dar, der im falschen Umgang mit seinen Geschöpfen zum Ausdruck kommt. In Hos 13,2 und 13,4 (LXX-Schöpfungszusatz) dient die Erinnerung an die *Schöpfungstaten* und an den *Exodus* dazu, das gestörte Gott-Mensch-Verhältnis aufzuzeigen. Das Exodus- und das Schöpfungsmotiv spielen für das Verständnis von εἰδῶλον eine wichtige Rolle. Entscheidende Faktoren sind dabei das verwendete Vokabular und die sich daraus ergebenden intertextuellen Bezüge. Im Folgenden soll nun Hos 13,2 im Hinblick auf die Fremdgötterverehrung und unter Berücksichtigung des Kontextes sowie mit Hilfe von wichtigen Parallelstellen (innerhalb und außerhalb von Hosea), näher erläutert werden.

#### (a) Ägypten und Exodus bei Hosea

Im Buch Hosea kommt es an einigen Stellen zu Anspielungen auf Ägypten und dem damit verbundenen Exodus.<sup>659</sup> Das Heilshandeln Gottes wird besonders in der LXX durch die Einfügung des Verbs ἀνάγω (LXX-Zusatz in Hos 12,9[10]<sup>660</sup>; 13,4) betont.<sup>661</sup> Im

---

<sup>659</sup> Siehe S. PISANO, 'Egypt' in the Septuagint of Hosea, in: G. J. Norton, S. Pisano (Hgg.), *Tradition of the Text* (OBO 109), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 301–308. S. SILVA RETAMALES, *Tradición del "Exodo" en Oseas*, in: *EstB* 56 (1998), 145–178, bes. 148–160.

<sup>660</sup> Zählung nach GÖ; In Klammern die Verszählung nach RA + MT.

<sup>661</sup> Vgl. BONS, *Geschichtskonzeptionen*, 256; BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, III, ccxxiv;

Dodekapropheten nimmt der Begriff fast immer Bezug auf Ägypten und JHWHs *Herausführen* von dort.<sup>662</sup>

Im näheren Kontext von Hos 13,2 kommt in 12,9[10] Gottes Handeln im Zuge des Exodus in einer Art Bekenntnis zum Ausdruck: ἐγὼ δὲ κύριος ὁ θεός σου ἀνήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου (wie eingangs vermerkt, handelt es sich bei ἀνήγαγόν σε um einen LXX-Zusatz).<sup>663</sup> In 12,13[14] wird noch einmal das Exodusgeschehen thematisiert: καὶ ἐν προφῆτῃ ἀνήγαγεν κύριος τὸν Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου ... . In diesem Vers wird die Mittlerrolle des Propheten, gemeint ist Mose, betont.<sup>664</sup>

*(b) Die δικαιώματα und das Exodusgeschehen und die Verfügung*

Hos 13,1: Κατὰ τὸν λόγον Εφραιμ δικαιώματα αὐτὸς ἔλαβεν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἔθετο αὐτὰ τῇ Βααλ καὶ ἀπέθανεν.<sup>665</sup>

Zu Beginn von Hosea 13 ist die Rede von den δικαιώματα „Rechtsvorschriften“/„Rechtssätzen“, die Israel erhalten hat.<sup>666</sup> Der griechische Begriff δικαίωμα kommt auch im Buch Exodus vor. In Exodus 15 (Kontext: Bitterwasser von Merra), in V.25 legt Gott Mose δικαιώματα (δικ) und κρίσεις (κρί) vor. Vergleicht man den hebräischen und den griechischen Text, fällt die abweichende pluralische Wiedergabe des Begriffspaars in der LXX auf. Dieser kleine Unterschied könnte Einfluss auf die Bedeutung haben, denn nur im Plural beziehen sich die beiden Begriffe auf eine weitgehende Gesetzgebung (siehe Lev 26,46; Dtn 4,1.5.6.8; 5,1; 6,1; 11,32; 12,1). Der Singular weist dagegen lediglich auf eine einzelne Bestimmung hin, wie in Ex 15,25 auf eine zweckmäßige Ordnung im Zuge der Wüstenwanderung und die Regelung des menschlichen Zusammenlebens.<sup>667</sup> Die Pluralformen des griechischen Textes (Ex 15,25) könnten vielleicht

---

<sup>662</sup> Sehr häufig begegnet das Verb in Amos (Am 2,10; 3,1; 4,10; 9,7;) und in Mi 6,4. Das hebräische Äquivalent ist ausschließlich עלה im Hiphil. Dagegen kommt ἐξάγω, namensgebend für das 2. Buch des Pentateuchs im Dodekapropheten nicht in Verbindung mit dem Exodus vor.

<sup>663</sup> Gottes Heilshandeln, sein Herausführen aus dem Land der Sklaverei steht somit stärker im Fokus als im MT: וְאֵנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם (Hos 12,10).

<sup>664</sup> In Kapitel 12 wird auch an die Patriarchen erinnert, stellvertretend durch die Person Jakob (siehe 12,3[4].4[5].12[13]: beachtenswert ist der Namenswechsel zwischen Jakob und Israel).

<sup>665</sup> Ephraim im Kontext: 12,1[2]: ὁ δὲ Εφραιμ πονηρὸν πνεῦμα, ἐδίωξεν καύσωνα ὄλην τὴν ἡμέραν· κενὰ καὶ μάταια ἐπλήθυνεν καὶ διαθήκην μετὰ Ἀσσυρίων διέθετο, καὶ ἔλαιον εἰς Αἴγυπτον ἐνεπορεύετο und 12,14[15];

<sup>666</sup> “The ‘statutes’ Ephraim received are apparently an allusion to the gift of the Law...”, siehe GLENNY, Hosea, 170.

<sup>667</sup> Siehe dazu JACOB, Exodus, 452.

aus diesem Grund bewusst abweichen, um schon auf die folgende Gesetzgebung (vgl. Exodus 24) hinzuweisen. Für diese Deutung spricht auch Ex 15,26. An dieser Stelle steht *δικαιώματα* (קח im Plural!), parallel zu *ἐντολαί* (מוצוים) „Gebote“.<sup>668</sup> Das Moment des *Hörens* spielt in diesem Vers eine große Rolle und schafft so auch eine Verbindung zu Exodus 24.

In Ex 24,3 kommt der Begriff *δικαίωμα* im Kontext der Verfügung *διαθήκη* (für hebr. ברית<sup>669</sup>) vor, die Mose dem Volk übermittelt. Er erläutert dem Volk, was ihm Gott auf dem Berg mitgeteilt hat (V.3).<sup>670</sup>

Auch im Buch Deuteronomium kommt der Begriff *δικαίωμα* einige Male vor (siehe oben): in Dtn 5,1 im Kontext der Horeb-Verfügung; gehäuft in Dtn 6 neben V.1 auch noch in V.2.4 (LXX-Zusatz).17.20.24 in Bezug auf das Exodusgeschehen. Besonders häufig wird der Begriff in Dtn 4 verwendet, nämlich in V.1.5.6.8 und V.14. Im Hinblick auf *εἶδωλον* ist der letztgenannte Vers erwähnenswert, da er das Verbot der Bilder und des Bilderdienstes einleitet (V.16–20).

Der griechische Begriff *δικαίωμα* hat in Hos 13,1 keine adäquate hebräische Entsprechung. Das sperrige hebräische Äquivalent רחת (Schrecken?) stimmt nicht mit der Bedeutung des von den LXX-Übersetzern gewählten Lexems überein. Einer Vermutung zufolge lag dem Übersetzer eine andere Vorlage vor: Statt רחת las er möglicherweise תורות.<sup>671</sup> Dagegen spricht aber, dass תורה sonst nie mit *δικαίωμα* übersetzt wird, sondern immer mit *νόμος*.<sup>672</sup> Es wäre also die einzige Stelle, an der *δικαίωμα* dem hebräischen תורה entspreche.

---

<sup>668</sup> Ex 15,26: *καὶ εἶπεν Ἐὰν ἀκοῆ ἀκούσης τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ σου καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐναντίον αὐτοῦ ποιήσης καὶ ἐνωπίῃ ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ καὶ φυλάξῃς πάντα τὰ δικαιώματα αὐτοῦ...*

<sup>669</sup> Die Übersetzer wählten in den allermeisten Fällen *διαθήκη* als Äquivalent für ברית. Es wird bereits beim *Noachitischen Bund* in Gen 6,18 verwendet. Dieser Begriff stammt aus der griechischen Rechtssprache und bedeutet „letztwillige Verfügung“. Obwohl unter *διαθήκη* nicht ausschließlich eine „einseitige Willenserklärung“ zu verstehen ist, scheint diese Bedeutung im Pentateuch zu dominieren (siehe dazu SIEGERT, *Bibel*, 262–264). Im ptol. Kontext der LXX-Übersetzer wird der Ausdruck auch bei Verfügungen von Landeigentümern gebraucht, siehe SCHENKER, *διαθήκη*, 125–131; Vgl. M. RÖSEL, *Exkurs LXX.D-EK*, I, 170).

<sup>670</sup> Ex 24,3: *εἰσῆλθεν δὲ Μωϋσῆς καὶ διηγήσατο τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ δικαιώματα· ἀπεκρίθη δὲ πᾶς ὁ λαὸς φωνῇ μιᾷ λέγοντες Πάντας τοὺς λόγους, οὓς ἐλάλησεν κύριος, ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα; V.4–11: Feierlicher Abschluss des Bundesschlusses.*

<sup>671</sup> Siehe, BONS, JOOSTEN, KESSLER, *Osée*, 155.

<sup>672</sup> Vgl. dazu, GELSTON, *Minor Prophets (BHQ 13)*, 70: “Joosten’s suggestion (in Bons et al., *Osée*, 155) that it represents a Vorlage תורות or רחת is improbable, since these words are never elsewhere rendered in this way by G.”

(c) *Χώνευμα* als Symbol des Bundesbruches

Israel hat zwar Rechtsvorschriften von JHWH erhalten (siehe oben: *δικαίωματα*), aber diese „für Baal bereitgestellt“ *ἔθετο αὐτὰ τῆ βααλ ...*.<sup>673</sup> Daher zeichnet sich bereits in Hos 13,1 ein Bruch mit JHWH ab. Die sprachliche Abweichung der LXX führt zu einer Art *Übergabe der Gesetze* an Baal.<sup>674</sup>

In Hos 13,2 folgt dann die konkrete Schilderung, was unter dem Bruch mit JHWH zu verstehen ist. Der Vers beginnt damit, dass Israel weiter gesündigt hat: *καὶ προσέθετο τοῦ ἀμαρτάνειν ἔτι ...*. Darunter ist einerseits der Verstoß gegen das erste Dekaloggebot zu verstehen (vgl. Hos 13,1) und in weiterer Folge auch ein Verstoß gegen das zweite Gebot, das Kultbilderverbot (vgl. Hos 13,2). Andererseits lässt sich das sündhafte Tun Israels auch als Handeln gegen den Schöpfergott, durch sein eigenmächtiges Verhalten und die Verkennung der Schöpfung JHWHs erklären (auch in Hos 13,2 und besonders in Hos 13,4). Im Anschluss daran wird der konkrete „Sündenfall“ benannt, nämlich die Herstellung eines Kultobjekts. Diese Handlung ist als Bruch mit JHWH zu werten (gegen das zweite Gebot): *καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς χώνευμα (מכסמ) ἐκ τοῦ ἀργυρίου (מכסמ)*.

In Hos 13,2 könnte durch das griechische Wort *χώνευμα*, das konkrete Symbol des Bundesbruches, das sogenannte *Goldene Kalb*, in Erinnerung gerufen werden. Das Lexem wird

---

<sup>673</sup> Die LXX weicht an dieser Stelle von MT ab: *וַיֵּאשָׁם בַּבַּעַל* „und hat sich durch Baal schuldig gemacht“. Statt *שָׂם* gibt die LXX *שָׂם* „setzen, legen“ wieder (griechisches Äquivalent ist *τίθημι*). Das griechische Verb kommt auch in Hos 4,17, abermals im Kontext von *εἰδωλον*, vor: „An Götterbildern *teilhabend*, hat Epraim sich *Steine des Anstoßes bereitet* [*τίθημι*]“ (LXX.D). Auch in Hos 4,15 wird *שָׂם* nicht wortwörtlich wiedergegeben. Als Äquivalent wählten die Übersetzer *ἀγνοέω* (vgl. Lev 4,13; 5,17–18). Während im Buch Levitikus die unabsichtlich begangene Sünde, die ein entsprechendes Opfer erfordert, thematisiert wird, liegt der Fokus in Hos 4,15 auf der Unwissenheit Israels (vgl. den unmittelbaren Kontext in Hos 4,14), siehe E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 2301.

Der feminine Artikel zu *Baal*: *τῆ βααλ* wird seit DILLMANN folgendermaßen interpretiert: anstelle von *Baal* habe man das Nomen *ἡ αἰσχύνη* „die Schande“ gelesen (vgl. Hos 9,10), A. DILLMANN, Über Baal mit dem weiblichen Artikel, Monatsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1881, 601–620; Dagegen vermutet VONACH eine Anspielung auf die Göttin Isis, deren Kult im hellenistischen Alexandrien für weite Teile der Bevölkerung attraktiv war (siehe VONACH, *Ἡ βααλ*, 66–69). So wie *Baal* in Konkurrenz zu JHWH im alten Israel trat, stellt *Isis* in hellenistischer Zeit eine Gefahr für den jüdischen Glauben dar. Die Identifikation von Isis mit Baal würde somit eine personifizierte Aktualisierung bedeuten. Im Unterschied dazu, drückt die etablierte Lesart, *ἡ αἰσχύνη* eine abstrakte Aktualisierung und Interpretation bzw. eine Wertung aus.

<sup>674</sup> Siehe E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 2334.

in der LXX nur fünfmal verwendet, immer im Singular.<sup>675</sup> Im folgenden Abschnitt soll diese mögliche Anspielung mit Hilfe von Referenzstellen genauer beleuchtet werden.

Besonders erwähnenswert ist die Parallelstelle in Dtn 9,12, weil sich der Begriff *χώνευμα* an dieser Stelle unmittelbar auf das *Goldene Kalb* und den damit verbundenen Bundesbruch bezieht:

Dtn 9,12: *καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με Ἀνάστηθι κατάβηθι τὸ τάχος ἐντεῦθεν, ὅτι ἠνόμησεν ὁ λαός σου, οὓς ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου· παρέβησαν ταχὺ ἐκ τῆς ὁδοῦ, ἧς ἐνετείλω αὐτοῖς· ἐποίησαν ἑαυτοῖς χώνευμα.*

An dieser Stelle wird Ex 32,7–8a (vgl. auch Ex 32,4) in Erinnerung gerufen.<sup>676</sup> Auffällig ist aber, dass in Deuteronomium 9 nie das Material Gold genannt wird, auch wenn explizit auf das *Goldene Kalb* angespielt wird.<sup>677</sup> Nach Exodus 32 wurde das *Gussbild* aber eindeutig aus Gold hergestellt. Der Materialunterschied könnte dazu führen, die Anspielung auf das *Goldene Kalb* für Hos 13,2 auszuschließen, da das *χώνευμα* laut Hosea 13 aus Silber und nicht aus Gold hergestellt wurde.<sup>678</sup> Es spricht aber einiges dafür, dass bei dem Begriff *χώνευμα* an das *Urgötterbild* erinnert wird, zumal das Buch Hosea, wie bereits mehrmals erwähnt, Anspielungen auf Ägypten und den Exodus beinhaltet.<sup>679</sup>

Als eine weitere wichtige Referenzstelle für den Beginn von Hosea 13 und für das Verständnis von *χώνευμα* ist 4 Kgt 17,16 (Kontext: die Eroberung Samariens) zu nennen.

4 Kgt 17,16: *ἐγκατέλιπον τὰς ἐντολὰς κυρίου θεοῦ αὐτῶν<sup>A</sup> καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς χώνευμα<sup>B</sup>, δύο δαμάλεις, καὶ ἐποίησαν ἄλση καὶ προσεκύνησαν πάσῃ τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐλάτρευσαν τῷ Βααλ<sup>680</sup>.*

---

<sup>675</sup> Weitere Belege von *χώνευμα* in: Dtn 9,12; 4 Kgt 17,16; in Jer 10,3 als LXX-Zusatz und in Hab 2,18 gemeinsam mit den *εἰδῶλα*; Das hebräische Äquivalent ist immer *כִּסּוּס* „Gussbild“.

<sup>676</sup> Parallelstelle in: Ex 32,7–8a: *Καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων Βάδιζε τὸ τάχος ἐντεῦθεν κατάβηθι· ἠνόμησεν γὰρ ὁ λαός σου, οὓς ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου· V.8 παρέβησαν ταχὺ ἐκ τῆς ὁδοῦ, ἧς ἐνετείλω αὐτοῖς· ἐποίησαν ἑαυτοῖς μόσχον ... (+ *כִּסּוּס* in MT). Vgl. DOGNIEZ, HARL, Deutéronome, 177; OTTO, Deuteronomium, 4,44–11,32, 957.*

<sup>677</sup> Vgl. auch Dtn 9,16: *καὶ ἰδὼν ὅτι ἡμάρτετε ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν καὶ ἐποιήσατε ὑμῖν ἑαυτοῖς (+ *כִּסּוּס* im MT) χωνευτὸν ...*; und V.21: *καὶ τὴν ἀμαρτίαν ὑμῶν, ἣν ἐποιήσατε, τὸν μόσχον...*

<sup>678</sup> So z.B. GLENNY, Hosea, 171. In Hos 8,4 werden Gold und Silber dazu verwendet, Götterbilder herzustellen: *τὸ ἀργύριον αὐτῶν καὶ τὸ χρυσίον αὐτῶν ἐποίησαν ἑαυτοῖς εἰδῶλα ...*. Das Material Gold kommt im Buch Hosea im Kontext der Götterbilder nur in Kombination mit Silber vor.

<sup>679</sup> Siehe PISANO, Egypt, 301–308.

<sup>680</sup> Auch an dieser Textstelle hat *Βααλ* einen weiblichen Artikel, wie in Hos 13,1.

In diesem Vers werden die Vergehen des Nordreiches zusammengefasst. So wie in Hos 13,1 kommt die Missachtung der göttlichen Gebote (statt den *δικαιώματα* sind es in 4 Kgt die *ἐντολαί* gegen die Israel verstoßen hat) zur Sprache (A), die zur Herstellung eines Gussbildes (*χώνευμα*) führt (B).

Die „zwei Kälber“ *δύο δαμάλεις* spielen auf 3 Kgt 12,28 an. Jerobeam I., der erste König des Nordreiches, fällt vom Glauben an JHWH ab, indem er zwei goldene Kälber (für Bethel und Dan) anfertigt. Mit Jerobeam beginnt die Ära der Götterbildverehrung, die sich durch die gesamte Königszeit durchzieht. In 3 Kgt 12,28b lässt sich auch eine Anspielung auf den Exodus und das *Goldene Kalb* beobachten: *ἰδοὺ θεοί σου, Ἰσραηλ, οἱ ἀναγαγόντες σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου* (Vgl. Ex 32,4).<sup>681</sup> Bei der Zitierung von 3 Kgt 12,28 in 4 Königtümer fällt einerseits der Zusatz *χώνευμα* auf,<sup>682</sup> andererseits wird in 4 Kgt 17,16 nicht mehr erwähnt, dass die Kälber aus Gold angefertigt wurden (vgl. Deuteronomium 9).

Auch in 4 Königtümer 17 scheint die Materialangabe keine zentrale Rolle bei der Rezeption gespielt zu haben. Stattdessen wurde der griechische Begriff *χώνευμα* hinzugefügt. In 4 Kgt 17,16 begegnet *χώνευμα* als allgemeiner und offener Begriff, weil er keine genaue Auskunft über das Material gibt. Vielleicht fungiert der Ausdruck *χώνευμα* dazu, auf den *Prototyp* des Gottesabfalles zu verweisen, das *Goldene Kalb*. Er symbolisiert den Bruch mit JHWH, indem er an das Urgötterbild erinnert (siehe Dtn 9,12). Gleichzeitig stellt jeder weitere Bundesbruch, der durch Fremdgötterverehrung (wie z.B.: bei Jerobeam I.) hervorgerufen wird, eine Aktualisierung dar, die als eine „Rückkehr nach Ägypten“ im metaphorischen Sinne zu werten ist.

In Jer 10,3 kommt *χώνευμα* erneut vor, findet aber keine wörtliche Entsprechung im hebräischen Text.<sup>683</sup> Während im hebräischen Text der Begriff *מַעֲצָב* das Werkzeug des Handwerkers näher beschreibt, wird mit *χώνευμα* eine neue Götterbildart der Völker angeführt. Auch an dieser Stelle ist nicht auszuschließen, dass mit dieser Abweichung an das

---

<sup>681</sup> Dabei handelt es sich um eine Parallelstelle zu Ex 32,4c: *Οὗτοι οἱ θεοί σου, Ἰσραηλ, οἵτινες ἀνεβίβασάν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου*. Siehe OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 956; OTTO weist auch auf die literarische Abhängigkeit zwischen Exodus 32 und 1 Kön 12,26–30, DERS., Deuteronomium 4,44–11,32, 956–957.

<sup>682</sup> 3 Kgt 12,28: *καὶ ἐβουλεύσατο ὁ βασιλεὺς καὶ ἐπορεύθη καὶ ἐποίησεν [4 Kgt 17,16: + χώνευμα] δύο δαμάλεις χρυσαῖς καὶ εἶπεν πρὸς τὸν λαόν Ἰκανούσθω ὑμῖν ἀναβαίνειν εἰς Ἱερουσαλημ· ἰδοὺ θεοί σου, Ἰσραηλ, οἱ ἀναγαγόντες σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου*.

<sup>683</sup> Jer 10,3: *כִּי־חַקוֹת הָעַמִּים הַבֵּל הוּא כִּי־עָץ מִיַּעַר מִיַּעַר כִּרְתוּ מַעֲשֵׂה יְדֵי־חָרָשׁ בַּמַּעֲצָב / ὅτι τὰ νόμιμα τῶν ἐθνῶν μάταια· ξύλον ἐστὶν ἐκ τοῦ δρυμοῦ ἐκκεκομμένον, ἔργον τέκτονος καὶ χώνευμα*.

*Goldene Kalb* erinnert werden soll (vgl. zum Unterschied Jes 44,12, dort wird מַעֲצָדִים mit σκέπαρνον „zweischneidiges Beil für Holzarbeiten“ wortwörtlich übersetzt).<sup>684</sup> Auch in Jer 10,3 wird auf den rein menschlichen Ursprung der Götterbilder verwiesen wie in Hos 13,2 (siehe Hos 13,2b).

Bei der letzten Referenzstelle handelt es sich um Hab 2,18, in der den Götterbildern ihr Nutzen abgesprochen wird. An dieser Stelle wird χώνευμα in Verbindung mit Lüge und Täuschung gebracht (φαντασία ψευδῆ).<sup>685</sup> Dieser Zusatz ruft vielleicht das *Goldene Kalb* in Erinnerung, von dem sich Israel täuschen hat lassen (→ vi. Habakuk). In Hosea 8 ist auch die Rede von der Irreführung im Kontext der Götterbilder (siehe unten). Dieser Aspekt ist auch charakteristisch für ein Trugbild. Gemeinsames Thema, das sich in den drei Textstellen Hos 13,2, Jer 10,3 und Hab 2,18 beobachten lässt, ist der reine handwerkliche Ursprung der Götterbilder ohne Gottes Zutun.

## 2. Gemeinsamkeiten mit Hosea 8

Wie die oben genannten Textstellen explizit (Dtn 9; 4 Kgt 17) und implizit (Jer 10; Hab 2,18) zeigen, steht der Begriff χώνευμα im Kontext des (Bundes-)Bruches und ruft die Erfahrungen am Sinai in Erinnerung. Jeder nachfolgende Bruch (in Hos 13,1 werden die Vergehen des Nordreiches angeprangert) führt die Bundesbrecher sozusagen zurück zum „Fuß des Sinais“. Für das Verständnis von Hosea 13, im Hinblick auf Ägypten und die damit verbundene Abkehr von JHWH, ist es lohnenswert, einen Blick auf Hosea 8 zu werfen. Hosea 8 handelt vom Bundesbruch Israels mitsamt seinen Folgen; darin eingebettet ist eine Bilder- bzw. Fremdgötterkritik (V.4–6). Gegen Ende des Kapitels findet sich die aussagekräftige Wendung: „Sie sind nach Ägypten zurückgekehrt“ (V.13).

Die Rückkehr nach Ägypten ist die Folge *der Bundesübertretung*, die in Hos 8,1 geschildert wird: [Rede Gottes]: ...παρέβησαν τὴν διαθήκην μου καὶ κατὰ τοῦ νόμου μου ἠσέβησαν. Der Begriff *διαθήκη*, Standardäquivalent für ברית, verweist auf den Bund mit JHWH.<sup>686</sup> Das griechische

---

<sup>684</sup> Siehe A. VAN DER KOOIJ, *LXX.D-EK*, II, Einleitung zu Jes 40–55 (II), 2654.

<sup>685</sup> Hab 2,18: Τί ὠφελεί γλυπτόν, ὅτι ἔγλυψαν αὐτό; ἔπλασαν αὐτὸ χώνευμα, φαντασίαν ψευδῆ (ἤρῃ ἡορῆ), ὅτι πέποιθεν ὁ πλάσας ἐπὶ τὸ πλάσμα αὐτοῦ τοῦ ποιῆσαι εἶδωλα κωφά. In Hab 2,18 befindet sich auch ein Beleg von εἶδωλον.

<sup>686</sup> Zum Beispiel in: Ex 19,5; Ex 24 (Bundesschluss V.7: τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης; V.8: τὸ αἶμα τῆς διαθήκης); Ex 34,10: Bundesankündigung; Dtn 5,2.3: Horeb-Bund.

Wort νόμος, Standardäquivalent für הַרְוּת, steht für das Gesetz JHWHs. Im Kontext von διαθήκη und νόμος kommen auch die δικαιώματα (siehe Hos 13,1) vor.<sup>687</sup>

Besonders deutlich kommt das Moment Bruch in Hos 8,4–6 zum Ausdruck, weil dieser Abschnitt Auskunft über das Beziehungsverhältnis zwischen Israel und JHWH gibt. In V.4 wird der Bruch durch die Herstellung von Götterbildern sichtbar: ... τὸ ἀργύριον αὐτῶν καὶ τὸ χρυσίον αὐτῶν ἐποίησαν ἑαυτοῖς εἰδῶλα... . Bereits in Hos 8,3 wird diese Thematik eingeleitet: ὅτι Ἰσραὴλ ἀπεστρέψατο ἀγαθά, ἐχθρὸν κατεδίωξαν, insofern man ἐχθρός im Sinne von einer Hinwendung zu den Fremdgötterkulten versteht<sup>688</sup> und unter ἀγαθά, den Bund und das Gesetz JHWHs.<sup>689</sup> Der Kontrast wird auch durch die gegensätzlichen Verben ἀποστρέφω und καταδιώκω unterstützt.

Zu Beginn von V.4 steht noch eine Königskritik. Menschliches Königtum hat oft auch religiöse Missstände zur Folge (ἑαυτοῖς ἐβασίλευσαν [בַּלְיָ] καὶ οὐ δι' ἐμοῦ), wie bei Jerobeam I., der als König für die Fremdgötterverehrung verantwortlich ist.<sup>690</sup> Der Fokus bei den Götterbildern liegt in V.4c auf den verwendeten Materialien. Sie wurden aus Silber und Gold geformt: τὸ ἀργύριον αὐτῶν καὶ τὸ χρυσίον αὐτῶν ἐποίησαν ἑαυτοῖς εἰδῶλα (hebr. Äquivalent עֲצָב wie in 13,2). Die Edelmetalle sind nicht nur kostbar, sondern haben noch eine tiefere Bedeutung innerhalb der vorderorientalischen Religionen. Besonders Gold galt als Garant für die numinose Macht des Gottesbildes und beinhaltet die Eigenschaften der Reinheit und Unzerstörbarkeit; auch im Alten Testament ist diese Vorstellung bekannt.<sup>691</sup>

---

<sup>687</sup> Das griechische Wort νόμος, Standardäquivalent für הַרְוּת, hat ursprünglich eher eine religiöse als juristische Bedeutung. Im Sinne einer göttlich festgesetzten und daher von alters her geltenden Sitte oder Satzung (siehe, AEJMELAEUS, Septuaginta, 1). Ex 24,12: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν Ἐνάβηθι πρὸς με εἰς τὸ ὄρος καὶ ἴσθι ἐκεῖ· καὶ δώσω σοι τὰ πυξία τὰ λίθινα, τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολάς, ἃς ἔγραψα νομοθετῆσαι αὐτοῖς. Häufig kommt der Begriff im Buch Deuteronomium vor: wie z.B. in Dtn 1,5; in Dtn 4,8 gemeinsam mit den δικαιώματα; in V.44: Οὗτος ὁ νόμος, ὃν παρέθετο Μωϋσῆς ἐνώπιον υἱῶν Ἰσραὴλ. Im unmittelbaren Kontext in V.45 begegnet wieder δικαιώματα: ταῦτα τὰ μαρτύρια καὶ τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐλάλησεν Μωϋσῆς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξεληθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου; sowie in Dtn 30,10;

<sup>688</sup> Vgl. zu dieser Deutung die Parallelstelle zu καταδιώκω in Hos 2,7[9] im Kontext der Untreue Israels. WOLFF deutet die „Liebhaber“, als eine Hinwendung zu der Kultmythologie der Baale und versteht V.7 als eine bewusste und absichtliche Trennung von JHWH, siehe WOLFF, Hosea, 42;

<sup>689</sup> WOLFF, Hosea, 177: „טַב ist ein umfassendes Wort, das nach 1b sicher auch das bundesgemäße Verhalten meint...“.

<sup>690</sup> Vgl. BONS, JOOSTEN, KESSLER, Osée, 122. „Die Präp. διά mit einer folgenden Gottesbezeichnung im Gen. unterstreicht, dass die betreffende Gottheit eine bestimmte Handlung veranlasst (vgl. Gen 4,1 u.ö.).“ E. BONS, LXX.D-EK, II, 2315.

<sup>691</sup> „Goldene Glöckchen“ (Ex 28,33–35) dienen als Schutz für Aaron und das „Goldene Stirnblatt“ (Ex 28,36–38) soll die Israeliten heiligen, damit Gott Wohlgefallen an ihnen findet; Gold und Silber fungieren auch als Weihgaben für JHWH (z.B. Num 31,52; Jos 6,19; 1 Kön 15,15); außerdem kommen sie im Kontext des Jerusalemer Tempels (1 Könige 6–7) vor, vgl. PFEIFFER, Heiligtum, 163, Fn. 454.

Diese Eigenschaften führten dazu, dass dieses Metall für die Manifestation des Göttlichen als besonders geeignet erachtet wurde. Die anschließende Zerstörung der Götterbilder stellt jedoch ihre Macht in Frage: ὅπως ἐξολεθρευθῶσιν (4d).<sup>692</sup> Im Unterschied dazu wurde das Gussbild (Singular!) in Hos 13,2 nur aus dem Material Silber angefertigt. Beide Textstellen haben die Zweckentfremdung der Edelmetalle gemeinsam.

Die Bilderkritik des Propheten Hosea zielt darauf ab, dass Bilder mit gewissen Vorstellungen besetzt sind wie beim Stierkult, bei dem sozusagen der Kult des kanaanäischen Gottes Baal mit dem JHWH-Kult konkurriert. Das Bild als „Träger unterschiedlicher Ideen“ wird abgelehnt, da es die vom Propheten Hosea geforderte Alleinverehrung JHWHs gefährdet.<sup>693</sup>

Die <sup>694</sup>עַצְבִּים werden im Alten Testament als Sammelbegriff für die Götterbilder der nichtisraelitischen Religionen verwendet. Der Ausdruck steht für Bildhaftigkeit (dreidimensional)<sup>695</sup> und für die Fremdgötter selbst, denen sich Israel zuwendet (siehe die Parallelstellen: 4,17; 13,2; 14,9; → I. iii. Hebräische Äquivalente, 1.). Dieses Verständnis hat sicher dazu beigetragen, den Begriff mit εἶδωλον zu übersetzen, in der Bedeutung eines Kultobjektes, das auch eine Gottheit repräsentieren kann.<sup>696</sup>

Für diese Auslegung spricht auch der nächste Vers (Hos 8,5), der von einem konkreten Kultbild, dem Stier Samarias handelt. Dahinter verbirgt sich die Kritik am Stierbild von Bethel: ἀπότριψαι τὸν μόσχον σου, Σαμάρεια.<sup>697</sup> Das Stierbild repräsentiert eine konkrete Gottheit, die durch ihr Kultbild (<sup>698</sup>עַגְלָה / μόσχος) verehrt wird. In Hos 13,2 kommt μόσχος im

---

<sup>692</sup> Zur Bedeutung der Edelmetalle siehe PFEIFFER, Heiligtum, 163. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. זָהָב, *ThWAT II*, 534–544.

<sup>693</sup> Siehe DOHMEN, Exodus 19–40, 112–113.

<sup>694</sup> Siehe DOHMEN, Bilderverbot, 259.

<sup>695</sup> SCHROER ordnet den Begriff dem Wortfeld „Skulptur/Plastik“ zu, siehe DIES., Bilder, 315.

<sup>696</sup> Für dieses Verständnis spricht auch Ps 113,12<sup>LXX</sup> [Ps 115,4<sup>MT</sup>], an dieser Stelle stehen die עַצְבִּים / εἶδωλα für die sichtbaren Götter der anderen Völker und werden wie in Hos 8 auf ihr Material und als menschliches Handwerk reduziert, während der unsichtbare Gott Israels im Himmel ist.

<sup>697</sup> Siehe Hos 10,5, wo auf die Baalsverehrung angespielt wird, denn diese Gottheit steht in engen Zusammenhang mit dem Stierkult, vgl. DOHMEN, Bilderverbot, 260. Jedoch stellt sich die Frage, was mit dem Jungstier Samarias gemeint ist. Es gibt nämlich keine Belege, dass es in Samaria einen Jungstier gab. WOLFF sieht in seinem Kommentar, das von Jerobeam I. errichtete Kultbild im Hintergrund (1 Kön 12,29) stehen. In Hos 10,5 treten die Bewohner Samarias als Verehrer des Jungstieres in Erscheinung. WOLFF plädiert auch für eine Sachparallele zwischen Ex 32 und Hos 8,1b.5, vgl. WOLFF, Hosea, 179–180.

<sup>698</sup> Insgesamt gibt es 35 Belege von עַגְלָה, wobei ca. 20 ein Kultbild bezeichnen (Ex 32,4.8.19.20.24.35; Dtn 9,16.21; 1 Kön 12,28.32; 2 Kön 10,29; 17,16; Hos 8,5.6; 10,5 עַגְלֹתָהּ; 13,2; Ps 106,19; Neh 9,18; 2 Chr 11,15; 13,8. Dahinter verbergen sich zwei verschiedene Bilder, das so genannte *Goldene Kalb* der Sinai-Horeberzählung (Ex 32 // Dtn 9–10) und die beiden Kälber Jerobeams I. in Bet-El und Dan (1 Kön 12). Auffällig ist dabei, dass im Buch Hosea עַגְלָה, insofern es sich um ein Kultbild handelt mit μόσχος übersetzt wird, aber in 1 Kön 12 als

Plural vor und hat eher die Funktion eines Sammelbegriffs (vgl. dazu עֲצָבִים / εἰδῶλα in Hos 8,4). In Hos 8,5b ist schließlich die Rede vom Zorn Gottes: παρωξύνθη ὁ θυμός μου ἐπ’ αὐτούς (vgl. Ex 32,10; Dtn 9,8.19.20).<sup>699</sup>

Im Buch Hosea ist die Bilderkritik in die Forderung nach alleiniger Verehrung JHWHs eingebettet. Die Verzahnung zwischen Kultbild (Fremdgötterbilder) und Gottheit wird unter Berücksichtigung von Hos 8,6 offensichtlich: ...καὶ αὐτὸ τέκτων ἐποίησεν, καὶ οὐ θεὸς ἐστίν· διότι πλανῶν ἦν ὁ μόσχος σου, Σαμάρεια. Zunächst wird das Kultbild (Bezugswort für αὐτό = das Stierbild aus V.5) durch die handwerkliche, menschliche Herkunft abgewertet. Dadurch wird eine Verbindung zu V.4 hergestellt. Im Anschluss daran wird dem „Stier Samarias“ dann auch noch die Gottheit abgesprochen. Die Irreführung, die im Hinblick auf Hoseas Bilderkritik schon angesprochen wurde, kommt in der LXX durch das Verb πλανᾶω (שבבים), „in die Irre führen“<sup>700</sup> noch stärker zum Ausdruck.

Es gibt in der Forschung die Tendenz, Hos 8,4 so zu verstehen, als beziehe der Vers sich auf das dekalogische Bilderverbot.<sup>701</sup> Zumindest eine gewisse Nähe zum Bilderverbot lässt sich besonders in der LXX beobachten. Hos 13,2, spielt dafür eine Schlüsselrolle, als Parallelstelle für εἰδῶλον (vgl. Ex 20,4). Außerdem ist an dieser Textstelle das einzige Vorkommen von χώνευμα / נֹסֶכָה innerhalb von Hosea belegt (Erinnerung an das Urgötterbild – das *Goldene Kalb*).<sup>702</sup> In Ex 20,4 (Kultbilderverbot, zu Dtn 5,8 → II. ii. Der Dekalog, 1. Textkritische Beobachtungen) sowie in Hosea 8 und in Hosea 13 werden die Götterbilder im griechischen Text mit εἰδῶλον wiedergegeben.<sup>703</sup> Allerdings gibt es innerhalb des Kultbilderverbotes des Dekalogs – weder in der LXX noch im MT – eine dezidierte Angabe über das Material der Götterbilder.<sup>704</sup>

---

Äquivalent δάμαλις gewählt wurde. Im Buch Hosea kommt δάμαλις in 4,16 und in 10,11 vor, aber nicht im Sinne eines Kultbildes.

<sup>699</sup> Die Wendung: „Mein Zorn ist entbrannt gegen sie“, ist fest verankert in den Abfallserzählungen (Ex 32,10–11; Num 25,3; Dtn 11,17; Jos 23,16<sup>MT</sup>), vgl. WOLFF, Hosea, 181.

<sup>700</sup> Siehe, LEH, 494. MT Hos 8,6: כִּי־שִׁבְבִים יִהְיֶה עִגְלַת שִׁמְרוֹן; Bei dem hebräischen Äquivalent שבבים handelt es sich um ein *Hapaxlegomenon*. Der griechische Übersetzer scheint שבבים von der Wurzel שׁוּב „umkehren, zurückkehren“ gelesen zu haben. Diese Lesart ist in 4QpHos<sup>b</sup> belegt, siehe BONS, JOOSTEN, KESSLER, Osée, 122.

<sup>701</sup> Hos 8,4 verbindet mit Ex 20,4 und Dtn 5,8 das Verb עָשָׂה: „mit folgendem durch ל + Suff. ausgedrücktem *dativus commodi* und anschließendem Kultobjekt, dessen Herstellung verboten wird.“ Siehe PFEIFFER, Heiligtum, 159.

<sup>702</sup> Vgl. JEREMIAS, Hosea, 162. DOHMEN, Bilderverbot, 148 bes. Fn. 243.

<sup>703</sup> Im MT steht in Ex 20,4 bzw. in Dtn 5,8: פֶּסֶל und in Hos 8,4 עֲצָב.

<sup>704</sup> JEREMIAS sieht dagegen einen Bruch gegen das erste Gebot vorliegen, JEREMIAS, Hosea, 107.

Am Ende von Kapitel 8 wird die Vergegenwärtigung der Vergangenheit durch die Aussage: ... αὐτοὶ εἰς Αἴγυπτον ἀπέστρεψαν ausgedrückt (Hos 8,13). In einem LXX-Zusatz folgt auch noch ein Blick in die Zukunft: καὶ ἐν Ἀσσυρίοις ἀκάθαρτα φάγονται.<sup>705</sup> In LXX Hosea liegt Israels Erfahrung mit Ägypten in der Vergangenheit, während Assur auf die Zukunft Israels verweist. Textpassagen über Ägypten, besonders wenn die Rede von Israels Rückkehr ist, werden in der LXX oft in die Vergangenheit gesetzt.<sup>706</sup> Die Rückkehr Israels nach Ägypten beinhaltet eine metaphorische Bedeutung: Bei jeder Abkehr Israels von JHWH hin zu fremden Kulturen und Göttern, kehrt es zurück nach Ägypten.<sup>707</sup> Die Vergangenheitsformen in LXX Hosea zeigen eine noch stärkere Verbindung zum Anfang der Fremdgötterverehrung Israels im Buch Exodus, das als Dreh- und Angelpunkt zu betrachten ist.

Der letzte Vers von Hosea 8 kann als Überleitung zur Schöpfungsthematik gesehen werden. Gott beklagt in V.14, dass Israel seinen Schöpfer vergessen hat: καὶ ἐπελάθετο Ἰσραὴλ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν... .

### 3. Schöpfung und Götter(bilder) bei Hosea

Der Beginn von Hosea 13 spielt motivisch nicht nur auf den Exodus an, sondern auch auf die Schöpfung. Das Thema Schöpfung ist in LXX Hosea noch stärker entfaltet als im hebräischen Text. Das liegt einerseits an der Wortwahl des Übersetzers in V.2, andererseits gibt es in V.4 einen LXX-Zusatz, der sich inhaltlich mit der Schöpfung befasst.

Das griechische Verb ποιέω „machen, tun“ (V.2b), Standardübersetzung für פָּעַל, kann auch als Übersetzung für das hebräische Wort בָּרָא „schaffen“ dienen, das nur Gott als Subjekt hat (siehe Gen 1,27). Es bezeichnet Gottes Schöpfungshandeln.<sup>708</sup> Betrachtet man das Verb in

<sup>705</sup> Vgl. die Parallele in Hos 9,3, diesmal ist auch im MT der Abschnitt zu Assur belegt: κατώκησεν Ἐφραϊμ εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἐν Ἀσσυρίοις ἀκάθαρτα φάγονται.

<sup>706</sup> PISANO, 'Egypt' in the Septuagint of Hosea, 301–308. Vgl. dazu auch Hos 9,3. GLENNY geht davon aus, dass die Unterschiede zwischen der LXX und dem hebräischen Text aus theologischen Gründen resultieren, vgl. GLENNY, Egypt, 459.

<sup>707</sup> Siehe Hos 8,13. Bei der Parallelstelle Hos 9,3 ist auffällig, dass die LXX nicht wie in Hos 8,13 das hebräische Verb שׁוּב „zurückkehren“ übersetzt, sondern שָׁב (vgl. Hos 11,5) „wohnen“: οὐ κατώκησαν ἐν τῇ γῆ τοῦ κυρίου· κατώκησεν (שָׁב) Ἐφραϊμ εἰς Αἴγυπτον... . In LXX Hos steht beides Mal das *Wohnen* im Fokus. Metaphorisch verstanden, könnte es die Zugehörigkeit zu Ägypten, in Bezug auf die Lebenskultur (Götterverehrung) ausdrücken. Wohnen impliziert eine Sesshaftigkeit, eine vertraute Umgebung und eine Verankerung. Theodoret von Kyrrhos deutet es in diese Richtung. Die Israeliten wohnten physisch im Land, pflegten aber eine Lebensart wie die Ägypter, siehe BONS, JOOSTEN, KESSLER, Osée, 127–128. Eine interessante Textstelle ist Hos 11,1: während der MT auf den Ruf Gottes aus dem Buch Exodus anspielt, erscheint LXX Hos wie eine Aktualisierung: Διότι νῆπιος Ἰσραὴλ, καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτὸν καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ. Das hebräische Verb בָּרָא wird durch das seltene griechische Verb μετακαλέω wiedergegeben.

<sup>708</sup> HALAT, 146–147;

seinem Kontext, lässt sich eine *Nachahmung* Gottes in Bezug auf seine Schöpfertätigkeit beobachten. Die Herstellung (ποιέω) eines *Gussbildes* wird als Werk(e) von Handwerkern in V.2c abgewertet (ἔργα<sup>709</sup> τεκτόνων συντετελεσμένα αὐτοῖς).<sup>710</sup>

### *Handwerk*

Das Verhältnis zwischen JHWH und den Handwerkern ist ambivalent. Rechtmäßige Handwerker stehen im Dienste JHWHs.<sup>711</sup> Sie handeln unter seiner Anleitung und befolgen seinen Auftrag wie z.B. Noah in Genesis 6 und die Handwerker im Buch Exodus (Ex 25–40), die gemeinsam mit JHWH am Zelt, der Lade und an den Kultgeräten arbeiten. Sie sind besonders mit Gott verbundene Menschen, die stellvertretend für das Volk handeln. Der Personenkreis der Handwerker zeichnete sich neben geschickten Händen auch durch ein Fachwissen aus. Sie gehörten zur besonderen Kategorie der Weisen/Einsichtigen.<sup>712</sup> Im Alten Testament wird aber auch die Möglichkeit einer willkürlichen Herstellung von kultischen Objekten in Betracht gezogen, im Unterschied zu altorientalischen Texten.<sup>713</sup> Dieses Schaffen ist nicht von Gott inspiriert und bleibt rein auf der menschlichen Ebene. Das Ergebnis eines solchen „Schöpfungsaktes“ wird eindeutig negativ gesehen und als plumpe Anmaßung und Imitation von JHWHs „Schöpfungshandeln“ (vgl. Hos 13,2) bewertet. Objekte, die bei so einem Prozess zustande kommen, stehen in Konkurrenz zu JHWHs Handeln und seinem Gottsein (siehe Ex 32,1–4.23.24; 3 Kgt 12,28–33). Der Zion selbst, kann zum Opfer von fehlgeleiteten handwerklichen Tätigkeiten werden, wie in Mi 3,10 und in Hab 2,12 geschildert.<sup>714</sup>

#### *(a) Imitatio Dei*

Die Imitation von JHWHs Schöpfungshandeln durch handwerkliche Tätigkeiten lässt sich auch in Hos 13,2 beobachten (Herstellung eines *χώνευμα*). Die Pervertierung des Schöpfungsaktes kommt besonders in der nächsten Wendung zum Ausdruck: *κατ' εικόνα εἰδώλων* „nach dem Vorbild von Götterbildern“.

---

<sup>709</sup> Das Äquivalent zu ἔργα steht im MT im Singular מְעַמֵּ, „Werk“, „Arbeit“.

<sup>710</sup> Vgl. auch Hos 8,6: *καὶ αὐτὸ* (Götterbild) *τέκτων ἐποίησεν, καὶ οὐ θεὸς ἐστίν*, die Wendung bezieht sich auf den Jungstier Samarias aus V.5.

<sup>711</sup> Auch das Material spielt eine wichtige Rolle, wird es im Auftrag JHWHs verarbeitet ist es gesegnet wie z.B. in Weish 14,7: *εὐλόγηται γὰρ ξύλον, δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη* (der Vers bezieht sich auf die Arche Noah).

<sup>712</sup> Siehe Ex 31,3: *... πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως καὶ ἐπιστήμης ἐν παντὶ ἔργῳ;* und V.6.

<sup>713</sup> Siehe BERLEJUNG, *Handwerker*, 155.

<sup>714</sup> Vgl. BERLEJUNG, *Handwerker*, 153–168.

Der Ausdruck *κατ' εἰκόνα* spielt auf Gen 1,26.27 an, aber anstelle von *θεός* wird in Hos 13,2 *εἶδωλον* wiedergegeben. So wird die Erschaffung des Menschen nach dem *Vorbild* Gottes in Hosea auf polemische Art und Weise umgedeutet.

Der griechische Text gibt *כתבונם* „nach ihrem Verstand(?)“ mit *κατ' εἰκόνα* wieder. Das schwierige hebräische Wort stimmt nicht mit der Bedeutung von *εἰκών* überein. Vermutungen zufolge habe der LXX-Übersetzer möglicherweise *כתמונה* „nach ihrer Form, Gestalt“ ins Griechische übertragen.<sup>715</sup> Es wäre denkbar, aber *תמונה* ist an keiner anderen Stelle als Äquivalent für *εἰκών* belegt. Meistens wird es mit dem griechischen Begriff *ὁμοίωμα* „Abbild“<sup>716</sup> wiedergegeben. Vielleicht wollte der Übersetzer bewusst einen Zusammenhang zu Genesis 1 und der damit verbundenen Schöpfungsthematik herstellen. Für diese Verbindung spricht auch, dass der LXX-Zusatz aus V.4 dieses Thema wieder aufgreift. Der hebräische Text weist durch die Verwendung von *כתבונם* „nach ihrem Verstand“<sup>717</sup> auf die Begrenztheit des Menschen, in diesem Fall bezogen auf die Handwerker, hin. Diese arbeiten im wahrsten Sinn des Wortes mit ihren Händen, aber uninspiriert, weil das Zutun Gottes fehlt. Das hebräische Äquivalent von *εἶδωλον* (auch in Hos 4,17; 8,4; 14,9) ist die hebräische Pluralform *עצבים*, das zusammenfassend Bilder von fremden Gottheiten ausdrückt. In alttestamentlichen Texten gibt es oft keine klare Unterscheidung zwischen Gottheit und Bild, daher können mit *עצבים* auch die Götter selbst gemeint sein (→ I., iii. Hebräische Äquivalente, 1.).

Der Ausdruck *κατ' εἰκόνα* bezieht sich in der LXX immer auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, siehe Gen 1,26.27; Gen 5,1.3,<sup>718</sup> und Sir 17,3: *καθ' ἑαυτὸν ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχὺν καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς*.<sup>719</sup> Ein weiteres Vorkommen von *εἰκών* in diesem Zusammenhang befindet sich in Gen 9,6: *ἐν εἰκόνι* (Kontext: Gottes Verfügung für Noah,

---

<sup>715</sup> Siehe BONS, JOOSTEN, KESSLER, Osée, 155.

<sup>716</sup> LEH, 437: “likeness”; Bedeutung in: Ex 20,4; “image”, “copy” in: Deut 4,16, “form”.

<sup>717</sup> ELB übersetzt „entsprechend ihrer Kunstfertigkeit“, „nach ihrer Vorstellung von Götzenbildern“; BUBER/ROSENZWEIG: „Puppen nach ihrer Gescheitheit“;

<sup>718</sup> In Gen 5,3 wird die Gottebenbildlichkeit auf Adam übertragen, „der nach seiner Gestalt und seinem Bild“ einen Nachkommen, Seth zeugte: *...καὶ ἐγέννησεν κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σηθ*. RÖSEL, Übersetzung, 124: „Man wird hier daher m.E. nicht mehr sagen können, als daß nach Gen 5,3 LXX die Entstehung aller Menschen aus dem einen Adam unter dem Vorzeichen steht, daß der die Abkommenschaft tragende Sohn Adams seiner Gattung und seinem Aussehen nach dem Vater entspricht und damit so ist, wie Gott den Menschen in der Schöpfung gemeint hat.“

<sup>719</sup> Übersetzung: „nach seinem Bild machte er sie“ – Verbindung zur Schöpfungserzählung: *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν...* (Gen 1,27).

...ὅτι ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον).<sup>720</sup> In Weish 2,23 wird ebenfalls die Gottebenbildlichkeit thematisiert: ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ’ ἀφθαρσία καὶ εἰκόνα<sup>721</sup> τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.

Bei all den genannten Textstellen: Gen 1,26.27; Gen 5,3; Gen 9,6; Ps 38<sup>LXX</sup> [39<sup>MT</sup>],7; Ps 72<sup>LXX</sup>[73<sup>MT</sup>],20, die eine hebräische Entsprechung im hebräischen Text haben, ist םלצ das hebräische Äquivalent. Einzige Ausnahme ist Gen 5,1, an dieser Textstelle wird κατ’ εἰκόνα mit ברמות wiedergegeben.<sup>722</sup> Die Grundbedeutung von םלצ ist wahrscheinlich „Statue, Götterbild“ – Statue in dem Sinne, dass sie die Gottheit oder auch einen Machthaber vertritt (→ I., iii. Hebräische Äquivalente, 1.). Nach Gen 1,26 ist der Mensch „ein Repräsentant, dessen, was Gott ist“<sup>723</sup>. Der griechische Begriff εἰκών bezeichnet ursprünglich Abbildungen jeglicher Art (Münzen, Statuen, Gemälde). Abbild kann auch als Verkörperung verstanden werden, wie z.B.: der Rosetta-Stein, auf dem der König als Abbild Gottes bezeichnet wird.<sup>724</sup> Die platonische Kosmologie versteht die Welt als Ganzes sowie ihre einzelnen Teile „als sichtbares Abbild (εἰκών) der unsichtbaren Ideenwelt“.<sup>725</sup>

Da die Textbelege von κατ’ εἰκόνα und ganz grundsätzlich das griechische Wort εἰκών oftmals in der LXX im Kontext des Schöpfungshandelns Gottes vorkommt, ist davon auszugehen, dass der Übersetzer im Buch Hosea bewusst die Wendung κατ’ εἰκόνα εἰδώλων gewählt hat. Im folgenden Abschnitt sollen nun anhand eines Textvergleiches Genesis 1 und Hosea 13 zueinander in Beziehung gesetzt werden.

---

<sup>720</sup> Vgl. auch eine mögliche Anspielung auf die Gottebenbildlichkeit in Ps 38<sup>LXX</sup>[39<sup>MT</sup>],7 siehe E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 1608–1609. Es ist schwer zu sagen, was εἰκών in Ps 72<sup>LXX</sup>[73<sup>MT</sup>],20 bedeutet: ein „(materielles) Abbild“ oder im weiteren Sinne eine „geistige Vorstellung“, *ibd.* 1703.

<sup>721</sup> HEINISCH weist auf den Einfluss von LXX Gen 1,26 hin und übersetzt folgendermaßen: „Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen Und ihn zum Bilde seines Wesens gemacht.“ HEINISCH, *Weisheit*, 59. Zur Übersetzung von τῆς ἰδίας ἰδιότητος siehe *LXX.D* und H. ENGEL, *LXX.D-EK*, II, 2135;

<sup>722</sup> In Gen 1,26 entspricht רמות dem griechischen Ausdruck ὁμοίωσις. Gen 5,3 belegt sowohl םלצ (εἰκών), als auch רמות (ιδέα). Die Wiedergabe des schwer verständlichen רמות hängt stark vom jeweiligen Kontext ab, siehe RÖSEL, *Übersetzung*, 123. RÖSEL geht davon aus, dass dem Übersetzer „die Qualifikation des ersten Menschen als Abbild oder Verkörperung Gottes“, besonders wichtig war, deshalb weicht er offenbar bewusst von der Übersetzung mit Ähnlichkeit ab, *ibd.*

<sup>723</sup> RÖSEL, *Übersetzung*, 48.

<sup>724</sup> *Ebd.*, 48–49. Weiterführende Literatur: MM 183; KLEINKNECHT, Art. εἰκών, *ThWNT II*, 387.

<sup>725</sup> Timaios 29bc, 92. RÖSEL, *Übersetzung*, 49.

(b) Genesis 1 und Hosea 13

Textvergleich:

Gen 1,26 <sup>726</sup>	καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ποιήσωμεν (הש) ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν (בצלמו) καὶ καθ' ὁμοίωσιν (כדמותנו) ...
Gen 1,27	καὶ ἐποίησεν (ברא) ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον (בצלמו), κατ' εἰκόνα (בצלם) θεοῦ ἐποίησεν (ברא) αὐτόν ...
Hos 13,2	... καὶ ἐποίησαν (הש) ἑαυτοῖς χώνευμα ἐκ τοῦ ἀργυρίου αὐτῶν κατ' εἰκόνα (כתבונם) εἰδώλων (עצבים) ...

Vergleicht man Hos 13,2 mit Gen 1,26.27 wird eine *Imitation* von Gottes Schöpfungshandeln sichtbar. Der Mensch tritt an die Stelle Gottes, indem er für sich (ἑαυτοῖς) etwas erschafft (ποιέω).<sup>727</sup> Er handelt eigenmächtig, weil die handwerkliche Tätigkeit ohne den Auftrag Gottes vollzogen wird. Das menschliche Handeln ist völlig losgelöst von Gott, bleibt rein auf der menschlichen Ebene und hat nur einen menschlichen Zweck. Der Mensch überschreitet damit seine „Kompetenz“, weil er nicht die ihm von Gott aufgetragene Aufgabe erfüllt, an seiner Stelle Sorge für die übrigen Geschöpfe zu tragen (siehe Gen 1,26b<sup>728</sup>).

Die „Schöpfung, Kreation“ des Menschen ist ein χώνευμα ἐκ τοῦ ἀργυρίου „Gussbild aus Silber“, ein lebloses Objekt, etwas künstlich Hergestelltes. Im Unterschied dazu bringt Gott in Genesis 1 durch seine Schaffenskraft den Menschen hervor (ὁ ἄνθρωπος). Der Mensch selbst ist aber nicht fähig, etwas Lebendiges hervorzubringen.

κατ' εἰκόνα θεοῦ – κατ' εἰκόνα εἰδώλων

Allein auf der begrifflichen Ebene ist in Gen 1,27 eine Aufwärts- und in Hos 13,2 eine Abwärtsbewegung ersichtlich (siehe dazu die folgenden Begriffsdefinitionen). In Genesis 1 wird der Mensch nach dem lebendigen Bild, dem Ebenbild Gottes geschaffen. Der Wesenskern, der in Gen 1 durch κατ' εἰκόνα ausgedrückt wird, ist die Lebendigkeit, weil der unsichtbare Gott Israels *der Lebendige* ist, Leben in Fülle in sich trägt und auch Leben

<sup>726</sup> In Gen 1,26 spricht Gott über sein Schöpfungshandeln im *Pluralis majestatis*: „Wir wollen den Menschen machen nach unserem Bild und nach (der) Ähnlichkeit ...“. Die griechische Übersetzung καὶ καθ' ὁμοίωσιν ist keine exakte Wiedergabe von כדמותנו „nach unserer Gestalt/unserem Gleichnis“; Zur Erklärung für das zusätzliche καὶ, siehe P. PRESTEL, S. SCHORCH, *LXX.D-EK*, I, 159. Das hebräische Suffixpronomen ןי wurde anscheinend absichtlich nicht übersetzt, da nach der LXX der Mensch nicht gottähnlich, sondern „entsprechend der göttlichen Vorstellung (= nach unserem Bild) geschaffen“ sei, *ibd.*

<sup>727</sup> Das griechische Verb ποιέω dient auch als Übersetzung für ברא, das nur Gott zum Subjekt hat. Es bezeichnet das Schaffen Gottes (*HALAT*, 146–147; BERNHARDT, Art. ברא, *ThWAT I*, 773, 774–777; zum LXX-Gebrauch siehe BOTTERWECK, Art. ברא, *ThWAT I*, 773–774).

<sup>728</sup> Gen 1,26b: ...καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετων τῶν ἔρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.

hervorbringen kann. Diese Lebendigkeit trifft grundsätzlich auf alle Geschöpfe zu, aber in besonderer Weise auf den Menschen, vgl. dazu Gen 2,7: *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*. Der Mensch bekommt den „Lebensatem“ (*πνοὴ ζωῆς*) unmittelbar von Gott und wird darauf als „lebende Seele“ (*ψυχὴ ζῶσα*) bezeichnet.

Der Wesenskern von *κατ’ εἰκόνα* im Hinblick auf die *εἰδῶλα* in Hos 13,2 könnte im Unterschied zu Genesis 1 die Leblosigkeit der fremden Gottheiten sein, die sich scheinbar in den sichtbaren *εἰδῶλα* manifestieren. Das Gussbild ist nicht nach einem lebendigen Geschöpf gestaltet, sondern die „Vorbilder“ sind die leblosen künstlichen Bilder. Die Anfertigung von Götterbildern und die darauffolgende Verehrung ist die verwerflichste Art der Verkennung des wahren Gottes (siehe Weish 13,10–19; allgemein zur Schöpfungsthematik → VI. i. Das Buch der Weisheit, 3.). Im Unterschied dazu stellt die Vergötterung der Elemente eine geringere Verfehlung dar, weil sie auf Gott ihren Schöpfer hinweisen (vgl. Weish 13,1–9; → 4. LXX-Zusatz in Hos 13,4).

In Hos 13,2 kommt es zu einer Parallelisierung zweier Bildbegriffe, die in gräzistischen Texten auch als Synonyme verwendet werden. GRIFFITH und KLEINKNECHT bieten jeweils eine Definition: „*εἰκών* is a manifestation of being and participates in its reality;”<sup>729</sup> „... *εἰκών* bedeutet nicht nur eine Abschwächung, gleichsam eine schlechte Nachbildung einer Sache, sondern das Inerscheintreten geradezu des Kerns, des Wesens einer Sache.“<sup>730</sup> Eine wichtige Rolle bei der Begriffsbestimmung spielt auch das antike Bildverständnis (*εἰκών*). Darunter ist nicht nur eine funktionale Darstellung einer Sache zu verstehen. Bild kann auch „eine Ausstrahlung, ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantieller Teilhabe (*μετοχή*) am Gegenstände“ bedeuten.

Im Unterschied zur eigentlichen Wirklichkeit verwendet BÜCHSEL für die Bezeichnung von *εἰδῶλον*, den Begriff *Nachbild*.<sup>731</sup> Das Kunstwerk (das künstlich Gemachte) wird als *εἰδῶλον*

---

<sup>729</sup> GRIFFITH, *ΕΙΔΩΛΟΝ*, 101.

<sup>730</sup> KLEINKNECHT, Art. *εἰκών*, *ThWNT II*, 386.

<sup>731</sup> „Also wenn es auch zu weit geht, daß *εἰδῶλον* ein Wesenloses, einen Schemen bezeichne, so ist *εἰδῶλον* doch jedenfalls immer *das Nachbild* im Unterschied von der eigentlichen Wirklichkeit.“, siehe BÜCHSEL, Art. *εἰδῶλον*, *ThWNT II*, 373–378, 374.

bezeichnet, weil es bewusstlos, unbeweglich ist und sich deshalb vom Lebendigen und Wirklichen abgrenzt.<sup>732</sup>

Eine eindeutige und klare Unterscheidung zwischen εἰκῶν und εἶδωλον lässt sich aber nicht mit Sicherheit feststellen. Bei beiden Begriffen handelt es sich um Bildtermini mit Überschneidungen in der Bedeutung (→ I. i. ΕΙΔΩΛΟΝ in der griechischen Literatur). Auch wenn der Begriff εἰκῶν für die Gottebenbildlichkeit verwendet wird, kann er auch ein Götterbild zum Ausdruck bringen (vgl. das Goldene Standbild Nebukadnezars in Daniel 3,12<sup>LXX</sup> oder die Bezeichnung eines vergöttlichten Bildes in Weish 14,15 → V. iii. Die Verwendung von ΕΙΔΩΛΟΝ im Buch Daniel; VI. i. Das Buch der Weisheit, 1. c.). Im Unterschied dazu bezieht sich εἶδωλον immer auf Fremdgötter(bilder) bzw. -kulte. Durch die Aneinanderreihung zweier Bildbegriffe kommt in Hos 13,2 auch eine polemisierte Umkehrung zur Erschaffung des Menschen zum Ausdruck.

Die Textstelle ist jedenfalls für das grundsätzliche Verständnis von εἶδωλον wichtig. Es wird deutlich, dass es sich um einen Kultbegriff handelt, der im Zusammenhang mit der Fremdgötterverehrung steht. Im Buch Hosea kommt εἶδωλον als allgemeiner Begriff vor (siehe Hos 8,4–5), besonders in 13,2 wird dies sichtbar, weil er an dieser Stelle einen Vorbildcharakter für das konkrete „Gussbild“ χώνευμα innehat. Dafür spricht auch die Verwendung des Begriffes im Rahmen des Dekalogs, der im Buch Hosea anhand von Verweisen thematisiert wird (Ausschließlichkeitsgebot und das Bilderverbot). Das griechische Wort εἶδωλον repräsentiert die anderen Gottheiten, die sich aber als Werk von Handwerkern entpuppen (vgl. dazu auch Hos 14,4). Als das Dodekapropheton ins Griechische übersetzt wurde, war der Begriff εἶδωλον möglicherweise schon als *terminus technicus* für das Götterbild in der LXX etabliert.

### (c) *Kultkritik*

Der Vers endet mit einer drastischen Opfer- und Kultkritik. Nach der Herstellung des Kultbildes folgen Opferhandlungen.<sup>733</sup> Sprachlich lassen sich Unterschiede zwischen MT und

---

<sup>732</sup> Vgl. Xenophon, Memorable 1,4,4: Πότερά σοι δοκοῦσιν οἱ ἀπεργαζόμενοι εἶδωλα ἄφρονά τε καὶ ἀκίνητα ἀξιοθαυμαστότεροι εἶναι ἢ οἱ ζῶα ἔμφρονά τε καὶ ἐνεργά; Es lässt sich auch die Unterscheidung zwischen den Herstellern bzw. Erschaffern (ἀπεργαζόμενοι) von εἶδωλα ἄφρονά „unvernünftigen Abbildern“ und ζῶα ἔμφρονά „vernunftbegabten Lebewesen“ beobachten (Handwerker versus Schöpfer).

LXX beobachten, die zu einer gravierenden Bedeutungsverschiebung und einer Zuspitzung der Opferkritik in der LXX führen:

MT: להם הם אמרים זבחי אדם עגלים ישקון

LXX: αὐτοὶ λέγουσιν Θύσατε ἀνθρώπους, μόσχοι<sup>734</sup> γὰρ ἐκλελοίπασιν

Während im MT das Verb זבח als Partizip begegnet und זבחי אדם mit „die, die Menschen opfern“, wiedergegeben werden kann, übersetzt die LXX mit einem Imperativ Plural θύσατε „Opfert!“. Es könnte sich um eine Verwechslung der Buchstaben ו (als Endung des Imperativ Plural) und י (als letztem Buchstaben des Partizips זבחי) handeln.<sup>735</sup> Im hebräischen Text findet man die seltsame Wendung עגלים ישקון „sie küssen Kälber“. An dieser Stelle weicht die LXX ab und gibt sozusagen einen Grund für die Menschenopfer an, weil nämlich die Jungtiere ausgegangen sind: μόσχοι γὰρ ἐκλελοίπασιν.<sup>736</sup> Es kommt somit zu einer Bedeutungsverschiebung: Während der MT die Abartigkeit der Menschenopfer unterstreicht, wird in der LXX durch den Imperativ sogar zu Menschenopfern aufgerufen, weil die Anzahl der Tiere erschöpft ist. Eine Überzeichnung und Polemisierung lässt sich dadurch feststellen. Sie verdeutlicht möglicherweise, welche Ausmaße bestimmte Kulthandlungen angenommen haben.

---

<sup>733</sup> Auch Aaron errichtete eine Opferstätte nach der Fertigstellung des „Kalbes“ in Ex 32,5.

<sup>734</sup> Wenn μόσχος den hebräischen Begriff עגל als Äquivalent hat, handelt es sich dabei oft um ein fremdes Kultobjekt, und an einigen Stellen wird damit das „Goldene Kalb“ bezeichnet. Für diese Verbindung zum „Goldenen Kalb“ spricht auch, dass μόσχος an diesen Textstellen fast immer im Singular steht (vgl. Ex 32,4.8.19.20.24.35; Dtn 9,21; 2 Chr 11,15 und 2 Chr 13,8: Jerobeams Jungtiere). In Hos 5,6 wird μόσχος neutral gebraucht, und bezeichnet keine angefertigte Kultstatue. Daher ist das hebräische Äquivalent בקר und nicht עגל. In Hos 8,5–6; und 13,2 ist עגל das Äquivalent von μόσχος, da es sich um Kultbilder handelt. Auffällig ist, dass in der LXX μόσχος viel breiter verwendet wird als im MT, wo durch den unterschiedlichen Einsatz des Vokabulars Bedeutungsunterschiede klarer zum Vorschein kommen.

<sup>735</sup> Siehe E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 2334.

<sup>736</sup> Es könnte auch sein, dass die Polemik des „Küssens“ im Kontext der Fremdgötterverehrung für den Übersetzer nicht mehr relevant war. Vgl. 3 Kgt 19,18, נשק „küssen“ wird an dieser Stelle mit προσκυνέω übersetzt. DOHMEN sieht an dieser Stelle den Hinweis auf einen pervertierten Kult, bei dem das Kultbild selbst verehrt wird und führt dazu auch Hos 13,2 an, siehe DOHMEN, Bilderverbot, 261 (Fn. 71).

#### 4. LXX-Zusatz in Hos 13,4

(a) *Gott als Schöpfer und Wegführer aus dem Land Ägypten*

MT Hos 13,4	LXX Hos 13,4
ואנכי יהוה אלהיך	ἐγὼ δὲ κύριος ὁ θεός σου
	<i>LXX-Zusatz</i> <sup>737</sup> στερεῶν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν, οὗ αἱ χεῖρες ἔκτισαν πᾶσαν τὴν στρατιὰν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν· καὶ ἐγὼ ἀνήγαγόν σε
מִאֶרֶץ מִצְרַיִם	ἐκ γῆς Αἰγύπτου
ואלהים זולתי לא תדע ומושיע אין בלתי	καὶ θεὸν πλὴν ἐμοῦ οὐ γνώσῃ, καὶ σῶζων οὐκ ἔστιν πάρεξ ἐμοῦ.

Hos 13,4 beginnt mit einer Art Bekenntnis JHWHs, in Form einer Selbstvorstellung: „Ich bin dein Gott aus dem Land Ägypten“. Es soll Israel seine Heilstaten in Ägypten in Erinnerung rufen. Diese formelhafte Gottesaussage findet man bereits in Hos 12,9 [10].<sup>738</sup> Während in Kapitel 12 die Patriarchen (stellvertretend durch die Person Jakob/Israel) ins Gedächtnis gerufen werden, bringt der LXX-Zusatz (siehe Tabelle) vor allem Gott als Schöpfer zur Sprache. Unmittelbar im Anschluss an die Selbstvorstellung folgt im MT eine Anspielung auf das erste Gebot.<sup>739</sup>

Der LXX-Zusatz bringt mehrere Facetten Gottes ans Licht, die er selbst in Form eines „Plädoyers“ vorbringt, um zu zeigen, dass ihm allein Verehrung und Anbetung gebührt. Es ergeben sich drei Gottesbilder: *Gott als präziser Schöpfer; Gott als Pädagoge Israels*<sup>740</sup> und *Gott als Wegweiser und Herausführer aus dem Land Ägypten*.

<sup>737</sup> Möglicherweise hat der Zusatz eine hebräische Vorlage, (Fragment 8, 4QXII<sup>c</sup>) die Hosea 13,4–8 enthält. Dieser Qumran Text wird zwischen 75–25 v. Chr. datiert und ist relativ jung. Siehe PAAS, *Creation*, 338. BONS, JOOSTEN, KESSLER, *Osée*, 156.

<sup>738</sup> Hos 12, 9[10]: ἐγὼ δὲ κύριος ὁ θεός σου ἀνήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ... .

<sup>739</sup> Vgl. JEREMIAS, *Hosea*, 163.

<sup>740</sup> Gott als Pädagoge wird in dieser Arbeit, im Hinblick auf die falsche Verehrung der Geschöpfe beleuchtet. Zusätzlich wird noch auf eine Besonderheit in LXX Hosea hingewiesen. Eine eingehende Beschäftigung mit dieser Thematik würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Es sei auf die folgende Monographie verwiesen: P. POUCHELLE, *Dieu éducateur. Une nouvelle approche d'un concept de la théologie biblique entre Bible Hébraïque, Septante et Littérature grecque*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. Vgl. Auch BONS, *Geschichtskonzeptionen*, 259–262.

### *Gott als präziser Schöpfer*

Der LXX-Zusatz beginnt damit, dass Gott selbst auf seine Schöpfungstaten verweist. Während in V.2 die Imitation von Gottes Schöpferhandeln durch Handwerker kritisiert wird, offenbart sich im Gegensatz dazu, in V.4, Gott als Organisator und Realisator. Die tragende und entscheidende Rolle spielen dabei zwei griechische Verben, *στερέω* „festmachen“<sup>741</sup>, das parallel zu *κτίζω* „schaffen“,<sup>742</sup> im Sinne von „organisieren“, „verwalten“, steht.

Das Verb *στερέω* hat häufig Gott als Subjekt und drückt sein solides Handeln in Bezug auf seine Schöpfertätigkeit aus. Sein „Festmachen“, z.B. des Himmels, impliziert Genauigkeit und Beständigkeit (wie in Hos 13,4). Gottes Wirksamkeit im Hintergrund lässt sich in 1 Kgt 2,1 auch im Gebet der Hanna, in der „Festigung des Herzens“ beobachten. Einige hebräische Äquivalente haben die Grundbedeutung „ausbreiten“ und „ausspannen“ wie z.B. *נָטַח*, *פָּרַק*, *רָקַע*. Das griechische Verb *στερέω* geht eher in die Richtung von Stabilisierung und Fixierung. Die Übersetzer verwendeten *στερέω* oft im Kontext der Schöpfungstätigkeit Gottes, besonders in den Psalmen<sup>743</sup> und in Jesaja (Jes 45,12; 48,13). In Jer 10,4 wird das Götterbild (aus „Holz“ *ξύλον*, vgl. Jer 10,3) mit Nägeln befestigt. Damit wird seine Unselbstständigkeit, Kraftlosigkeit und Instabilität betont.

Das Verb *κτίζω* hat in der LXX immer Gott als Subjekt, genauso wie das hebräische Verb *בָּרָא*. Dass die Übersetzer *κτίζω* auswählten anstatt *δημιουργέω*, könnte daran liegen, dass *δημιουργέω* mehr eine handwerkliche Tätigkeit kennzeichnet. Dagegen unterstreicht *κτίζω* die intellektuelle und zielorientierte Komponente der Schöpfertätigkeit Gottes. Das Schöpfungshandeln Gottes ist als starker Kontrast zu den Werken der Handwerker zu sehen. In Hos 13,4 könnte *κτίζω* genau aus diesem Grund gewählt worden sein, um Gottes Handeln von demjenigen der Handwerker aus V.2 abzugrenzen. Ihre Tätigkeiten werden im Unterschied dazu mit dem Verb *ποιέω* ausgedrückt.

---

<sup>741</sup> *MSL*<sup>3</sup>, 635: “to make firm, solid”, + *τι*: of “God’s creative act”;

<sup>742</sup> Auch in Am 4,13 steht *στερέω* parallel zu *κτίζω*, als Äquivalente für *יָצַר* und *בָּרָא*: *διότι ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα ...*. Die Objekte unterscheiden sich aber von Hos 13,4.

<sup>743</sup> In Ps 32,6<sup>LXX</sup> wird das hebräische Verb *עָשָׂה* anstatt mit dem Standardäquivalent *ποιέω* mit der Passivform von *στερέω* wiedergegeben. Das Verb begegnet zwar nicht in den Schöpfungserzählungen der Genesis, aber steht im Zusammenhang mit dem Nomen *οὐρανός*, neben Ps 32,6<sup>LXX</sup> auch noch in Jes 45,12; in 48,13 und in Hos 13,4. Das Verb kann auch den Akt der Schöpfung bezeichnen wie in Jes 42,5; 44,24 und Ps 135,6<sup>LXX</sup>. An den letztgenannten Stellen handelt es sich bei dem hebräischen Äquivalent um *רָקַע* „ausbreiten“, „wölben“, das dieselbe Wurzel wie *רָקַע* „Firmament“ hat (Gen 1,6) und in der LXX mit *στερέωμα* übersetzt wird. Siehe BONS, Psalm 32<sup>LXX</sup>, 98–99.

Gott handelt mit Autorität, auf überlegte Art und Weise, um seine großangelegten Pläne mit Sorgfalt zu realisieren. Gott erscheint einerseits als jemand, der detailliert plant, und andererseits als jemand, der dann den Plan gut organisiert realisiert.<sup>744</sup> JHWH ist Architekt und Baumeister zugleich – und gerade dadurch hebt er sich von den menschlichen Handwerkern ab.

In Hos 13,4 kommt *κτίζω* zweimal hintereinander vor. Gott tritt als Bildner der Erde auf, und im Anschluss daran liegt der Fokus auf seinen Händen, die das ganze Himmelsheer gebildet haben. Auffällig ist die anthropomorphe Bezeichnung *αἱ χεῖρες* für Gottes „Werkzeuge“ oder „Instrumente“. Man würde im Anschluss eher das Verb *ποιέω* erwarten. Hier lässt sich wieder eine klare Abgrenzung zu den Handwerkern beobachten, die mit ihren Händen Götterbilder *machen*, aber Gott *bildet* überlegt und mit einem detaillierten Plan.

#### *Gott als Pädagoge Israels*

Die nächste Wendung hebt Gottes pädagogischen Ansatz hervor: *οὐ παρέδειξά σοι αὐτά*.<sup>745</sup> Gott „zeigt“ *παραδείκνυμι*<sup>746</sup> („zeigen“, „aufzeigen“, „hinweisen“) Israel sein Werk. Die pädagogische Seite Gottes als Erzieher Israels kommt bereits in Hos 5,2; in 7,12–16 und in 10,10 vor. Neben dem pädagogischen Aspekt legitimiert er sich dadurch auch als Gott Israels. Er weist durch seine Werke und durch die Art und Weise seines Schaffens seine göttliche Macht nach. Außerdem untermauert er dadurch seine Göttlichkeit, seine Kreationen dienen ihm dabei als Beweise. Das Verb *παραδείκνυμι* wird nur noch in Ex 27,8<sup>747</sup> und in BelDr 8 verwendet.

#### *Vergöttlichung der Werke Gottes*

Das Besondere und Auffällige an Hos 13,4 ist, dass nicht das *hinter den Götterbildern hergehen* kritisiert wird, sondern *πορεύομαι ὀπίσω* bezieht sich an dieser Stelle auf die Werke Gottes (Himmel, Erde und *στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ* = die Gestirne: Sonne, Mond, Sterne). Grundsätzlich steht das Verb *πορεύομαι* oft im Zusammenhang mit der Untreue gegenüber Gott. Die Wendung *πορεύομαι ὀπίσω* „hinterhergehen“ oder „hinterherlaufen“ bezieht sich oft auf die

---

<sup>744</sup> Siehe BONS, PASSONI DELL'ACQUA, Art. *κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης*, HTLS, 10.

<sup>745</sup> In 4QXII<sup>c</sup> ist diese Wendung allerdings belegt, siehe den Hinweis in: BONS, JOOSTEN, KESSLER, Osée, 156.

<sup>746</sup> Siehe auch LSJ, 1308.

<sup>747</sup> Anweisungen zum Bau des Brandopferaltars: *κοῖλον σανιδωτὸν ποιήσεις αὐτό· κατὰ τὸ παραδειχθέν σοι ἐν τῷ ὄρει, οὕτως ποιήσεις αὐτό.*

Verehrung fremder Gottheiten, so z.B. in Hos 5,11: *ὅτι ἤρξατο πορεύεσθαι ὀπίσω τῶν ματαίων*. Besonders häufig begegnet *πορεύομαι* im Kontext der Fremdgötterverehrung im Buch Deuteronomium wie z.B. in Dtn 4,3; in 6,14 oder in 8,19.

Aber auch die Gefahr der Anbetung der Geschöpfe wird im Buch Deuteronomium behandelt, besonders in 4,19. Die falsche Verehrung wird allerdings durch die griechischen Verben *προσκυνέω* und *λατρέω*, *termini technici* der Götterverehrung, ausgedrückt. Die Gefahr der Sternenerverehrung wird auch im Buch der Weisheit entfaltet. In Weish 13,2<sup>748</sup> werden jene, die die Himmelsleuchten für Götter halten, zwar kritisiert, aber in einem geringeren Ausmaß als jene, die Götterbilder anfertigen und diese verehren (Weish 13,11–19). Abschließend ist daher zu vermuten, dass die Pointe der Aussage des Zusatzes in Hos 13,4 darauf liegt, dass Gott nicht die Geschöpfe geschaffen habe, damit die Menschen sie als göttlich verehren.

#### *Gott als Wegweiser und Herausführer aus dem Land Ägypten*

Nach dem Schöpfungszusatz steht in der LXX ein weiterer kleiner Zusatz: *καὶ ἐγὼ ἀνήγαγόν σε* vor der Ortsangabe *ἐκ γῆς Αἰγύπτου* (מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם). Das betonte Personalpronomen *ἐγὼ* hebt Gottes Handeln hervor und strukturiert zumindest den griechischen Text.<sup>749</sup> Während das erste *ἐγὼ* Gottes Schöpfertaten einleitet, spannt das zweite *ἐγὼ* den Bogen zu Gottes Heilshandeln im Exodusgeschehen. Es folgt sowohl im MT als auch in der LXX eine Anspielung auf das erste Gebot des Dekalogs: *וַאֲלֹהִים זֹולְתִי לֹא תֵדַע* / *καὶ θεὸν πλὴν ἐμοῦ οὐ γνώσῃ* (siehe Ex 20,2–3<sup>750</sup> und Dtn 5,6–7).

Im Hinblick auf das Heilshandeln Gottes im Zuge des Exodus spielt das Verb *ἀνάγω* gerade im Dodekapropheten eine wichtige Rolle. Es bezieht sich im Zwölfprophetenbuch oft auf Ägypten und JHWHs „Herausführen“ aus dem Land Ägypten. Sehr häufig begegnet das Verb im Buch Amos (Am 2,10; 3,1; 4,10; 9,7) und einmal im Buch Micha (Mi 6,4). Das hebräische Äquivalent ist ausschließlich *עלה* (Hi.). Das Verb *ἐξάγω* aus dem Buch Exodus kommt dagegen im Dodekapropheten nicht im Kontext des Exodusgeschehens vor.<sup>751</sup>

---

<sup>748</sup> Weish 13,1–5 (Verehrung der Geschöpfe, anstatt ihres Schöpfers).

<sup>749</sup> Für das erste *ἐγὼ* gibt es eine hebräische Entsprechung, nämlich das Personalpronomen *אֲנִי*.

<sup>750</sup> Ex 20,2: ...*Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου*... V.3: *οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ*.

<sup>751</sup> In Hos 9,13 drückt das Verb zwar „hinausführen“ aus, aber in einem anderen Kontext (Kinderlosigkeit Israels).

Neben Hos 13,4 kommt das Verb *ἀνάγω* auch in Hos 12,9[10] vor: *וְאֵנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מֵאֵרֶץ מִצְרַיִם / ἐγὼ δὲ κύριος ὁ θεός σου ἀνήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου*. Auch an dieser Stelle handelt es sich um einen LXX-Zusatz. In Hos 12,13[14] ist das hebräische Äquivalent von *ἀνάγω* vorhanden, das mit *עלה* wiedergegeben wird.

## 5. Die Götterbilder als *σκάνδαλα*

### (a) *Begriffsdeutung*

In Hos 4,17 steht der Begriff *εἰδωλον* im Zusammenhang mit Kulthandlungen. Das Adjektiv *μέτοχος* (*חבור*)<sup>752</sup> setzt Ephraim in Beziehung mit dem Bilderkult. Dieser Ausdruck kann auch im religiösen Sinn verwendet werden.<sup>753</sup>

Mit der „Teilnahme“ an den *εἰδωλα* hat sich Ephraim *σκάνδαλα* „Steine des Anstoßes“ (nur in der LXX belegt) bereitet.<sup>754</sup> Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass das griechische Wort *σκάνδαλον* nur im jüdisch-christlichen Kontext verwendet wurde.<sup>755</sup> Zwei Fragen drängen sich für das Verständnis von *εἰδωλον* in Hos 4,17 auf: (1) Was versteht man unter *σκάνδαλον* und (2) welche Bedeutung hat es im Hinblick auf die Götterbilder?

Wortwörtlich ist mit einem *σκάνδαλον*, wie in Lev 19,14 bezeugt, ein „Stolperstein“ gemeint. Diese Bedeutung ergibt sich aus seiner hebräischen Entsprechung *מוכשול*, die „ein Hindernis auf dem Weg, über das man zu Fall kommt“, bezeichnet (Lev 19,14). Es leitet sich vom Verb *כשל* „straucheln, stolpern“ ab.<sup>756</sup> Das zweite hebräische Äquivalent ist *מוקש* (vgl. Jos 23,13), das ursprünglich „Schlagholz“ bedeutet und dann im Sinne von „Falle“ gebraucht wird. Das dahinterstehende Verb ist *שקט*, das ursprünglich „(zu)schlagen, in der Falle fangen“ bedeutet. Das griechische Wort erscheint sowohl in seiner konkreten als auch in seiner abstrakten Bedeutung als *Ursache des Verderbens*. Manchmal schwingt bei der metaphorischen Bedeutung auch noch die wortwörtliche Konnotation mit.

---

<sup>752</sup> In Hos 4,17 in der Bedeutung von “partaking in the cult of (idols)”, siehe *LEH*, 399.

<sup>753</sup> Zur Wurzel *μετέχω* siehe SPICQ, *Lexique*, 1000–1004; Vgl. auch Ps 121<sup>LXX</sup> [122<sup>MT</sup>],3: zur Teilnahme/dem Anteil an Jerusalem; Auch in der Bedeutung von Gefährten *μέτοχοι*, z.B. in Ps 44<sup>LXX</sup> [45<sup>MT</sup>],8; Ps 118<sup>LXX</sup> [119<sup>MT</sup>],63.

Im Kontext der Nachfolge der Jünger Jesu: « Cette commune participation (metoché) constitue un assemblage parfait ... et mieux: une affinité réciproque », SPICQ, *Lexique*, 1002.

<sup>754</sup> Die Wendung *τίθημι σκάνδαλον* kommt auch in Ps 49,20<sup>LXX</sup>; in 139,6<sup>LXX</sup>; in Sir 7,6; und in Jdt 5,1 vor.

<sup>755</sup> Siehe dazu auch BONS, *Meanings*, 473.

<sup>756</sup> STÄHLIN, Art. *σκάνδαλον* κτλ., *ThWNT VII*, 340.

In Hosea 4,17 bedeutet die Beziehung zu den Götterbildern im übertragenen Sinn Unheil für Israel. Die konkreten Bilder *Stolperstein*, *Stein des Anstoßes* oder *Falle* sind für die Bedeutung im Hinblick auf die Götterbilder erhellend. Die εἴδωλα als *Steine des Anstoßes* drücken Hindernisse auf einem Weg aus, über die man hinfällt. Im übertragenen Sinn kommt der Abfall von JHWH zum Ausdruck. Sie stehen aber im wahrsten Sinn des Wortes „im Weg“, durch ihre sichtbare Erscheinungsform. Das Fallen impliziert auch Unachtsamkeit, sodass es zu einem Überraschungsmoment kommt. Das unerwartete Element steckt in beiden Bildern. Doch das Bild der *Falle* impliziert noch eindeutiger die pejorativen Aspekte der Hinterhältigkeit und der Gewalttätigkeit. Eine Falle stellen kann nicht ohne Absicht geschehen und ist als eine bewusste Handlung zu bewerten. Ein Stolperstein kann auch zufällig auf dem Weg liegen, ohne absichtlich Schaden herbeiführen zu wollen. Dagegen ist eine *Falle stellen* eine bewusste gewaltsame Handlung, die Schaden zufügen will und die unter Umständen auch zur Gefangenschaft führen kann. Zu einer Verletzung kann es jedoch in beiderlei Fällen kommen.

(b) *Σκάνδαλον* in Verbindung mit Fremdgöttern in anderen biblischen Büchern

In Ri 2,3 werden nicht die Landesbewohner, sondern deren Götter als σκάνδαλον „Falle“ bezeichnet.<sup>757</sup> Σκάνδαλον (שִׁקְרָה) steht parallel zu συνοχή: die Landesbewohner sollen Israel zur „Bedrängnis“ werden. Bewohner und deren Götter stellen eine „Falle“ bzw. einen „Fallstrick“ für Israel dar. Der Bund mit den Fremden und die Fremdgötterverehrung führen somit ins Verderben (vgl. Hos 4,18).

In Ri 8,27 bezieht sich das Lexem auf das *Ephod*, ein Kultrequisit und tragbares Orakelinstrument, das auch gemeinsam mit *Teraphim* verwendet wird. An dieser Stelle scheint es eine Gottheit zu repräsentieren (vgl. dazu das *Goldene Kalb* aus Exodus 32). *Ephod* in der Bedeutung eines Kultbildes spielt auf das Kultbildverbot an.<sup>758</sup> In dieser Bedeutung steht es auch εἶδωλον nahe. Der Ausdruck ἐκπορνεύω ὀπίσω (זָנָה אַחֲרַי) „hinterherhuren“ führt zum σκάνδαλον (שִׁקְרָה).<sup>759</sup> Das Verb ἐκπορνεύω ist eine Metapher für Fremd(götter)bilddienst, das

<sup>757</sup> Eine Polemik gegen den Kultort Bethel (siehe Ri 2,1) wie in Hos 4,15; in Am 4,4; in 5,5; und in 1 Könige/3 Königtümer 13 lässt sich im Richterbuch nicht sicher feststellen, so GROSS, Richter, 169.

Beachtenswert ist auch der LXX-Zusatz (wahrscheinlich ein exegetischer Hintergrund) in Ri 2,2, der auf den hebräischen Text zurückzugehen scheint: ... οὐδὲ τοῖς θεοῖς αὐτῶν οὐ μὴ προσκυνήσητε, ἀλλὰ τὰ γλυπτὰ αὐτῶν συντρίψετε καὶ ... Vgl. Ex 23,23–25 und 34,12–13 (siehe, S. KREUZER, *LXX.D-EK*, I, 662).

<sup>758</sup> GROSS, Richter, 459.

<sup>759</sup> Siehe Ri<sup>A</sup>; Statt σκάνδαλον belegt Ri<sup>B</sup> σκῶλον „Stachel“; Auch in der Bedeutung von „Hindernis“, „Anstoß“ in Ri<sup>A</sup> 11,35, siehe *LEH*, 560.

zuerst bei Hosea belegt ist (Hos 1,2; 4,12; 9,1) und sich auf Götter und Götterbilder bzw. Totengeister bezieht, aber niemals auf nichtfigurative Kultgegenstände.<sup>760</sup>

In Weish 14,11 kommt *σκάνδαλον* wie in Hosea 4 in Verbindung mit *εἶδωλον* vor. Es ist die Rede von der „Heimsuchung“ der Götterbilder der Völker, weil diese zu „Fallen für die Seelen der Menschen“ (*εἰς σκάνδαλα ψυχαῖς ἀνθρώπων*) geworden sind (→ VI. i. Das Buch der Weisheit, 1. a.).

In Ps 105,36<sup>LXX</sup> wird der Fremdgötter(bild)dienst als Falle bezeichnet: *καὶ ἐδούλευσαν τοῖς γλυπτοῖς (בצע) αὐτῶν, καὶ ἐγενήθη αὐτοῖς εἰς σκάνδαλον (ψριז).*

Jdt 5,20 ist eine erwähnenswerte Textstelle, weil *σκάνδαλον* in Verbindung mit einer potentiellen Sünde Israels steht (einzigartig in der LXX!): *...εἰ μὲν ἔστιν ἀγνόημα ἐν τῷ λαῷ τούτῳ καὶ ἀμαρτάνουσιν εἰς τὸν θεὸν αὐτῶν καὶ ἐπισκεψόμεθα ὅτι ἔστιν ἐν αὐτοῖς σκάνδαλον τοῦτο, καὶ ἀναβησόμεθα καὶ ἐκπολεμήσομεν αὐτούς.*

Die entscheidende Frage ist, ob *σκάνδαλον* wie an den oben genannten Textstellen in Jdt 5,20 mit fremden Gottheiten und deren Verehrung in Verbindung steht. Der Schlüssel dazu liegt wohl im Verständnis des Begriffes *ἀγνόημα* (LXX.D: „Unachtsamkeit“<sup>761</sup>), da in Jdt 5,20 das *ἀγνόημα* zum *σκάνδαλον* führt (metaphorisch: Unheil/Verderben<sup>762</sup>).

Die parallele Wortstellung zu *ἀμαρτάνω* „sündigen“ (gegen Gott) und die Bezeichnung des potentiellen Vergehens als *ἀνομία* „Gesetzesübertretung“ in V.21 sprechen dafür, dass es sich bei *ἀγνόημα* um ein ernstzunehmendes Vergehen handelt (vgl. dazu *ἀγνοέω*: in Hos 4,15; Lev 4,13; 5,18 [+*ἄγνοια* – auch in Gen 26,10 belegt]). Die Ursache des Vergehens liegt möglicherweise im Beziehungsverhältnis zwischen JHWH und Israel, insofern sich zwischen *ἀγνόημα*<sup>763</sup> und V. 8 eine Verbindung herstellen lässt: *καὶ ἐξέβησαν ἐξ ὁδοῦ τῶν γονέων αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ, θεῷ ᾧ ἐπέγνωσαν, ...* . Das Verb *ἐπιγνώσκω* zählt zu den *termini technici*, die Auskunft über das Beziehungsverhältnis zwischen JHWH und seinem Volk geben.<sup>764</sup> Die *Proskynese* vor dem „Gott des Himmels“ ist als trennendes

---

<sup>760</sup> Siehe GROSS, Richter, 459.

<sup>761</sup> Diese Übersetzung stellt eine Verbindung zur wortwörtlichen Bedeutung von *σκάνδαλον* als „Stolperstein“, „Anstoß“ her, etwas „über das man stolpert“.

<sup>762</sup> Siehe auch die Beobachtung von BONS, in: DERS., Meanings, 478: “When *σκάνδαλον* has a figurative meaning, normally it is accompanied by a dative of the person interested, that is, for whom someone or something represents a *σκάνδαλον*.”

<sup>763</sup> In Weish 14,22 ist *ἀγνοία* das „Nichtkennen“ des (wahren) Gottes die Wurzel für Fremdgötterdienst. Tob 3,3: *ἀγνόημα + ἀμαρτία*; Sir 23,2: *ἀγνόημα + ἀμάρτημα*; LEH, 6: *ἀγνόημα* in der Bedeutung von “fault of ignorance”;

<sup>764</sup> Siehe ausführlich zu Jdt 5,20, SCIALABBA, *ἀγνόημα*, 393–400; bes. 395–396; 398–399.

Unterscheidungsmerkmal und Abgrenzung zu den Göttern der Chaldäer zu sehen, und jeder „Rückfall“ hinter diese anfängliche Entscheidung der Israeliten, also eine Fremdgötterverehrung, gilt demnach als *ἀγνόημα* und als *σκάνδαλον*.

(c) *Kontext von Hos 4,17*

(1) Verbotene Kultpraktiken (V.12–14)

In Hos 4,12 liegt der Fokus auf der Schilderung der Orakelpraktiken und den dazugehörigen Utensilien. Das Vertrauen wird ganz auf die Befragungen der Fremdgöttheiten gesetzt, anstatt auf JHWH und seine Gebote zu hören (vgl. dazu Hos 4,6). Allem Anschein nach dienten Holzgeräte zur Orakelbefragung (*בעצו ישאל*). Diese Funktion ist in der griechischen Literatur nicht belegt.<sup>765</sup>

Griechisches Äquivalent für *בעצו ישאל* ist entweder *ἐν συμβόλοις* „durch Zeichen“ (RA mit den meisten Hss.) oder *ἐν συμβούλοις* „durch Ratgeber“ (GÖ), parallel zu *ἐν ῥάβδοις* „durch Stäbe“ (Orakelstäbe<sup>766</sup>). Das in Hos 4,12 verwendete Verb *ἐπερωτάω* „befragen“<sup>767</sup> steht ebenfalls im Kontext der Divination in Ri 18,5, in 1 Chr 10,13 und besonders in Ez 21,21[26]<sup>768</sup>. Parallel dazu steht das Verb *ἀπαγγέλλω* „Nachrichten überbringen“, „verkünden“<sup>769</sup> in der LXX als Wiedergabe des hebräischen *נגד* „mitteilen“, „kundtun“<sup>770</sup>.

Der griechische Übersetzer versuchte möglicherweise, mit der abweichenden Wiedergabe die Orakelpraktiken nicht unmittelbar auf das Volk zu beziehen, denn im Unterschied zum hebräischen Text ist das Subjekt des Verses *עמי* „mein Volk“ in der LXX V.11 zugeordnet. In V.12 befindet sich im griechischen Text ein unpersönliches Subjekt.<sup>771</sup>

---

<sup>765</sup> MURAOKA, Hosea IV, 45: “To my best knowledge, the use of *ξύλον* as a technical term in divination is not known in the Greek literature.” Erwähnenswert ist aber Hab 2,18–19, weil *ξύλον* an dieser Stelle auf divinatorische Handlungen anzuspielden scheint: *οὐαὶ ὁ λέγων τῷ ξύλῳ Ἐκνηψον ἐξεγέρθητι ...* (V.19). Auch der Begriff *γλυπτὸν* kann in Verbindung zur Orakelbefragung stehen, insofern er „Schnitzbild“ (aus dem Material Holz hergestellt) bedeutet (vgl. z.B. Ez 21,21[26]).

<sup>766</sup> Vgl. zur Verwendung von *ῥάβδος* das Staborakel in Numeri 17.

<sup>767</sup> Siehe LEH, 223–224.

<sup>768</sup> Verszählung nach GÖ; in Klammern RA + MT;

<sup>769</sup> LEH, 58–59. MSL<sup>3</sup>, 62: zur Bedeutung in Hos 4,12: “to tell in the way of explaining or interpreting a mystery, riddle, etc.: of mantic revelation”; Sir 16,25 in Bezug auf Gottes Verkündigung;

<sup>770</sup> Siehe GESENIUS<sup>18</sup>, 777. Das Verb wird auch im Zusammenhang von Offenbarungen Gottes verwendet (z.B. in Jer 33,3<sup>MT</sup>)

<sup>771</sup> Siehe E. BONS, LXX.D-EK, II, 2300.

Vielleicht ist der geschilderte Unzuchtgeist, der in die Irre führt, die Folge der davor geschilderten Orakelpraxis (<sup>772</sup>רוח זנונים התעה / πνεύματι πορνείας ἐπλανήθησαν, Hos 4,12).<sup>773</sup> Der Begriff πνεῦμα begegnet wieder in V.19 als „Wirbelwind“, möglicherweise wird damit Ephraim bezeichnet.<sup>774</sup> Der Wind repräsentiert eine verführerische höhere Macht, der das Volk ausgeliefert ist und die es negativ beeinflusst. Das Thema *Geist* hat die Funktion einer Klammer und erweist sich als dominierend für den Abschnitt (V.12–19).

Der Geist (רוח זנונים / πνεῦμα πορνείας) führt in die Irre und zum Abfall, als Kraft, die von außen eine überwältigende Macht auf die Menschen ausübt (vgl. Jes 19,14: JHWHs Geist der Verwirrung).<sup>775</sup> In der LXX lässt sich durch das Verb πλανᾶω eine Verbindung zu Hos 8,6 herstellen. An dieser Stelle führt der Jungstier Samarias in die Irre (Kultbild).<sup>776</sup> Im übertragenen Sinn bedeutet Unzucht Abfall von JHWH und zugleich die Hinwendung des Volkes zu fremden Gottheiten, die man im Orakel befragte.<sup>777</sup>

In V.13 kommen Kultorte, nämlich die Höhenheiligtümer, zur Sprache (vgl. Dtn 12,2). Auf diesen Anhöhen findet Opferkult statt (Hos 4,13: ἐπὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὀρέων ἐθυσίαζον καὶ ἐπὶ τοὺς βουνούς ἔθυσον ...), unter „heiligen“ Bäumen, die sogar namentlich genannt werden: ὑποκάτω δρυὸς (אלון) καὶ λεύκῃς (לבנה) καὶ δένδρου συσκιάζοντος (אלה), „unter Eiche, Weißpappel und *schattenspendendem Baum*“ (LXX.D).<sup>778</sup> Der letztgenannte hebräische Begriff אלה wird oft mit „Terebinthe“ wiedergegeben.

---

<sup>772</sup> תעה: „macht schwanken“, „zum Taumeln bringen“, vgl. HALAT, 1626.

<sup>773</sup> Vgl. WOLFF, Hosea, 105.

<sup>774</sup> Anders im MT: צרר רוח אותה בכנפיה „ein Wind hat sie zusammengebunden“, vgl. E. BONS, LXX.D-EK, II, 2302–2303.

<sup>775</sup> WOLFF, Hosea, 106.

<sup>776</sup> Hos 8,6: ...διότι πλανῶν ἦν ὁ μόσχος σου, Σαμάρεια. Der griechische Text weicht vom MT ab, der die Zerstörung des Kultbildes thematisiert.

<sup>777</sup> WOLFF bezieht den Geist auf die Priester, in denen er sich schuldhaft inkorporiert und nimmt kein selbstständiges Geistwesen an, DERS., Hosea, 106. Es bleibt die Frage offen, von wem dieser Geist ausgeht, wenn er offensichtlich nicht von JHWH stammt. Wenn es sich um eine Kraft von außen handelt, muss es ein fremder Geist sein (vgl. dazu 3 Kgt 22,22–24: die Schilderung eines personifizierten Geistes). Im Hinblick auf den Kontext spricht einiges dafür, dass er die Folge der Orakelbefragungen ist und dadurch heraufbeschwört wurde. Die Entfernung von Gott kann für diese Deutung ebenfalls ein Schlüsselmoment darstellen. Das ganze Volk scheint im Blick zu sein: Subjekt in V.12: עמי (MT); in der LXX wird λαοῦ μου zu V.11 zugeordnet; vgl. dazu auch V.19; in Bezug auf θυσιαστήριον, siehe E. BONS, LXX.D-EK, II, 2302–2303. Grundsätzlich steht in der LXX in V.4–11 das Volk stärker im Fokus: in V.4: Identifikation des Volkes mit einem Priester; V.9: Wechselspiel zwischen Volk und Priester;

<sup>778</sup> Der Ausdruck: כל-עץ רענן „unter jedem grünen Baum“, kommt im Alten Testament einige Male im Zusammenhang mit Fremdkulten vor, z.B. in Dtn 12,2; 1 Kön 14,23; Das hebräische Wort עץ kann sowohl Baum als auch Holz bedeuten (vgl. HALAT, 817). Während die LXX in Dtn 12,2 עץ mit δένδρον „Baum“ wiedergibt, wird der hebräische Begriff in 3 Kgt 14,23 mit ξύλον, mehrheitlich mit „Holz“ übersetzt (zur

Auffällig ist die griechische Übersetzung δένδρον συσκιάζον<sup>779</sup>, die keinen Baumnamen nennt, sondern den allgemeinen Begriff für Baum (δένδρον) bezeichnet. In Verbindung mit der Partizipialform des Verbs συσκιάζω kommt eher die Funktion des Baumes zum Ausdruck. Die Wendung findet eine Parallele in Ez 6,13.<sup>780</sup> Diese Textstelle handelt wie Hos 4,13 von Höhenkultstätten, die „heilige Bäume“ sozusagen als „Kultinventar“ besaßen. In Ez 6,13 wird besonders der Götterbildkult (zweimal εἶδωλον) im Kontext der Höhenheiligtümer angeprangert. An dieser Textstelle stehen die εἶδωλα in unmittelbarer Verbindung mit einem „heiligen“ Baum (→ iii. Ezechiel, 1.; i. Jesaja, 1.; 2.).

Eine vieldiskutierte Frage ist, welche Rolle Bäume bei Kulthandlungen spielten. Im südsyrisch-palästinischen Raum dienten Bäume und Baumgruppen dazu, kultische Orte und Stätten zu markieren.<sup>781</sup> Sie sind Orte, an denen eine große Nähe zu Gottheiten empfunden wurde; deshalb sind sie an ausgewiesenen Heiligtümern zu finden. Sie konnten auch Gottheiten symbolisieren, einerseits weil sie als Symbol für Leben galten (im Hintergrund steht [der] „Gott als Lebensspender“), und andererseits leitet sich der Anteil am Göttlichen aus ihren Namen ab.<sup>782</sup>

Ein wichtiger Aspekt ist, dass Bäume auch im Kontext von Orakeln begegnen.<sup>783</sup> Eindeutig ist diese Verbindung in Gen 12,6 ersichtlich.<sup>784</sup> Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Ortsangabe aus Ri 9,37 אֵלֶּיךָ מֵעֵינַיִם, die „Terebinthe der Wahrsager/Zauberer“.

Wiedergabe von ξύλον siehe LSJ, 1191–1192: “wood cut and ready for use”; aber auch in der Bedeutung von “tree, of live wood”).

<sup>779</sup> Andere Äquivalente für אֵלֶּיךָ sind δρῦς „Eiche“ (Ri 6<sup>A</sup>,11,19); τερέβινθος / τερέμινθος / τέρμινθος in Ri 6<sup>B</sup>,11,19; Jes 1,30; Jes 6,13; ἡλᾶ in 1 Kgt 21,10 als Eigenname; MT: Terebinthental (הַאֵלֶּיךָ הַבְּעֵמֶק); στελέχος in Gen 49,21 (?). Die LXX übersetzt die hebräischen Termini nicht konsequent, da sie אֵלֶּיךָ auch z.B. mit δρῦς (in Hos 4,13: Äquivalent für אֵלֶּיךָ) wiedergibt, das in erster Linie „Eiche“ bedeutet. Das griechische Wort λευκὴ „Weißpappel“ ebenfalls ein guter Schattenspender, kommt nochmals in Jes 41,9 vor, aber ohne hebräische Entsprechung; vgl. Hos 14,6–7: לבנון / Λίβανος „Weihrauchbaum“.

<sup>780</sup> Siehe dazu auch MURAOKA, Septuagint, 23–24.

<sup>781</sup> Siehe KOTTSIEPER, Bäume, 175.

<sup>782</sup> Die Heiligen Bäume sind meistens die Terebinthen in Gen 12,6; 13,18; 18,1: אֵלֶּיךָ / δρῦς; אֵלֶּיךָ: Jos 24,26 (Kontext: Bundesschluss) Ü. mit τερέμινθος; in 1 Kön/3 Kgt 13,14: der Gottesmann sitzt unter der Terebinthe (δρῦς); Etymologisch stehen die beiden Begriffe mit der Wurzel אֵל „stark sein“ und volksetymologisch mit dem Begriff אֵל in Verbindung. Siehe ausführlicher dazu KOTTSIEPER, Bäume, 181, 186–187; vgl. KEEL, KÜCHLER, UEHLINGER, Landschaften, 1, 96.

<sup>783</sup> JACOB beschreibt den Baum als Sitz göttlichen Lebens, und dass Erscheinungen an ihm als Orakel gedeutet wurden. Dies könnte auch ein möglicher Grund für die Strenge sein, mit der gegen die Bäume vorgegangen wurde, siehe JACOB, Genesis, 342. Vgl. zur Verwendung von δρῦς (אֵלֶּיךָ), MURAOKA, Hosea IV, 50: “... the choice of drús was a rather happy one in this context, since many Greek readers may easily associated it with the same tree that was sacred to Zeus, who gave his oracles from the oaks of Dodona (Od. 14,328).”

<sup>784</sup> Es ist die Rede von der Orakelterebinthe (אֵלֶּיךָ מֵעֵינַיִם) bei Sichem, die die LXX „unter der hohen Eiche“: ἐπὶ τῇ δρῦν τῇ ὑψηλῇ übersetzt; vgl. auch Dtn 11,30: אֵלֶּיךָ (Plural!); die LXX übersetzt wie in Gen 12,6 singularisch.

Diese beiden Textstellen zeigen, dass Bäume offensichtlich auch im Zusammenhang mit Orakeln standen. Sie scheinen einen Rahmen zu bieten für „Gotteserscheinungen“ (vgl. Gen 12,7; 2 Sam 5,24). Dieser Aspekt bringt sie auch in die Nähe der εἰδωλα, allerdings wurden diese explizit verehrt und repräsentierten (andere) Gottheiten (siehe Hos 4,17).<sup>785</sup>

Unter Berücksichtigung des Kontextes (vgl. die Orakelpraktiken in V.12) könnte die genaue Schilderung der Bäume, unter denen Opferkult stattfand, auch auf eine Kontaktaufnahme mit fremden Gottheiten hinweisen (vgl. dazu V.17). Im MT ist die Verbindung zu V.12 durch den Ausdruck בַּעֲצֵי יִשְׁאָל „das Holz befragen“ sogar noch stärker (vgl. die Doppeldeutigkeit von עַץ). Die Wiedergabe von הָלֵא mit δένδρον συσκιάζον weist mit Sicherheit auch auf die Annehmlichkeit des Schattens, als Schutz vor der Hitze während der Opfer, hin. Auch die Fruchtbarkeitsriten kommen in den Blick (V.13–14).<sup>786</sup> In V.14 weist der Begriff τετελεσμένος auf die Mysterienkulte hin.<sup>787</sup> In Num 25,5 bezeichnet der Begriff die Teilnehmer am Kult von *Baal Peor* (Num 25,2: εἰδωλον).<sup>788</sup>

In der LXX wird der Baum selbst als wohltuender Schattenspender bezeichnet. Darauf folgt der Hinweis auf seine Schutzfunktion (ὅτι καλὸν σκέπη), offensichtlich gegen die Hitze. Vielleicht wird aber auch auf den göttlichen Anteil dieser speziellen Bäume angespielt. „Unter den Bäumen“ kam es zu Gotteserscheinungen, und es fanden Opfer statt (Abraham baute z.B. in Gen 12,7 nach der Gotteserscheinung einen Altar; vgl. auch Ez 6,13).<sup>789</sup> Die Verbindung zwischen εἰδωλον und δένδρον wird in Ez 6,13 ganz offensichtlich (vgl. Jes 1,29: εἰδωλον als griechische Übersetzung für die „heiligen Bäume“). In Hos 4,13 wird die in Hos 4,12 geschilderte Orakelpraxis auf die Höhenheiligtümer übertragen. Neben der Opferkritik wird auch auf die verwerflichen Baumkulte, die oft in Zusammenhang mit Divination stehen, hingewiesen.

---

<sup>785</sup> Beachtenswert ist aber Jes 1,29, da der Ausdruck אֵילִים „große gewaltige Bäume“ als allgemeine Bezeichnung für Terebinthe mit εἰδωλον wiedergegeben wird (→ i. Jesaja, 1.).

<sup>786</sup> Die Bäume wurden auch als Zeichen für vitale Kraft der geschlechtlich bestimmten kanaanäischen Götter wahrgenommen. Siehe KEEL, KÜCHLER, UEHLINGER, Landschaften, 1, 96.

<sup>787</sup> LSJ, 1772.

<sup>788</sup> Siehe E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 2301.

<sup>789</sup> Vgl. 2 Kgt 5,24: καὶ ἔσται ἐν τῷ ἀκοῦσαί σε τὴν φωνὴν τοῦ συγκλισμοῦ τοῦ ἄλλους τοῦ κλαυθμῶνος, τότε καταβήσει πρὸς αὐτούς, ὅτι τότε ἐξελεύσεται κύριος ἔμπροσθέν σου κόπτειν ἐν τῷ πολέμῳ τῶν ἀλλοφύλων.

In Hos 14,9 kommt es jedoch zu einer positiven Umkehrung, JHWH wird an dieser Stelle mit der Metapher eines dichtbelaubten Wacholders (ἐγὼ ὡς ἄρκευθος πυκάζουσα<sup>790</sup>) beschrieben. Dieser Vergleich JHWHs mit einem Baum ist einmalig in der Schrift. Vor dieser Wendung ist die Rede davon, dass Ephraim nichts mehr mit den εἰδῶλα zu tun hat (Hos 14,9a: τῷ Εφραιμ, τί αὐτῷ ἔτι καὶ εἰδώλοις). Implizit werden auch die Kulthöhen „unter Bäumen“ obsolet, weil JHWH als „Baum“ Schutz bietet.<sup>791</sup> Auch die Lebendigkeit Gottes kommt dadurch zum Ausdruck (Baum als Lebenssymbol – Gott als Lebensspender). Die Aussage steht im Gegensatz zu der theologischen Polemik in Hos 4,12–13, die die kanaanäischen Baum- und Orakelkulte in Zusammenhang mit den Sexualriten kritisiert. Am Buchende findet Ephraim allein in seinem Gott „Frucht und das Leben“, die Baummetapher ist als Kontrast zu den kanaanäischen Fruchtbarkeitskulten zu sehen.<sup>792</sup>

## (2) Warnung vor Wallfahrten zu den Heiligtümern (V.15)

In V.15 weicht die griechische Übersetzung stark vom MT ab. Der Vers beginnt mit einem Warnappell, zunächst an Israel: Σὺ δέ, Ἰσραηλ, μὴ ἀγνόει und dann an Juda: καὶ Ἰουδα, μὴ εἰσπορεύεσθε εἰς Γαλγαλα καὶ μὴ ἀναβαίνετε εἰς τὸν οἶκον Ων (אם-זונה אתה ישראל אל-יאם) (יהודה ואל-תבאו הגלגל ואל-תעלו בית און).<sup>793</sup> Der hebräische Text unterscheidet zwischen Israel und Juda, Letzteres wird von Gott ermahnt, nicht wie Israel schuldig zu werden. Diese Unterscheidung zwischen den beiden Landesteilen wird in der LXX aufgehoben.<sup>794</sup> Ungewöhnlich ist die Wiedergabe der Wurzel אשם<sup>795</sup> „schuldig werden“, „straffällig sein bzw. werden“ (griech. Äquivalent ἀφανίζω in Hos 5,15; 10,2; 14,1; und in 13,1: τίθημι, siehe dazu mehr in Hosea 13) durch das griechische Verb ἀγνοέω „unwissend sein“.<sup>796</sup> Dabei ist das

<sup>790</sup> MT: ברוש רענן „grüne Zypresse“; vgl. den Baum als Lebenssymbol – Gott als Lebensspender; „רענן betont die volle, laubreiche Frische des Baumes, der als Urbild immerwährendes Lebens gilt“; siehe WOLFF, Hosea 307.

<sup>791</sup> Zur Symbolik des Wacholderbaumes, bezogen auf seinen Blätterreichtum, siehe BONS, JOOSTEN, KESSLER, Osée, 166.

<sup>792</sup> Vgl. WOLFF, Hosea, 307.

<sup>793</sup> Siehe, E. BONS, *LXX-D.EK*, II, 2301; MULZER, Satzgrenzen, 51.

<sup>794</sup> Siehe, BONS, Geschichtskonzeptionen, 258.

<sup>795</sup> „אשם heißt in kultischer Hinsicht straffällig werden, sich vor Gott endgültig strafbar machen (vgl. Ri 2122; Jer 23 507 Lev 413.22.27 u.o.)“, WOLFF, Hosea, 112. Hosea verwendet den Ausdruck im Hinblick auf Israels Vergehen beim Baalskult (Hos 10,2; 13,1; 14,1), siehe WOLFF, Hosea, 112–113; In Jes 24,6 bezieht er sich aber auf die begangenen Sünden (griechisches Äquivalent ist ἀμαρτάνω), siehe DANIEL, Culte, 321 (Fn. 75).

<sup>796</sup> Übersetzung nach *LXX.D*, 1160; “to sin by wilfully ignoring and disregarding divine injunctions“ siehe *MSL*<sup>3</sup>, 6; vgl. in Gen 26,10 die Wiedergabe von אשם mit ἄγνοια. Die Textstellen Lev 4,13 und 5,18 sind für das

hebräische Äquivalent ernst zu nehmen, das explizit auf ein schuldhaftes Verhalten hinweist. Eine Schlüsselrolle für das Verständnis könnte Gen 26,10 sein, da an dieser Stelle das Nomen **חַטָּא** „Schuld“ mit *ἄγνοια* „sin of ignorance“<sup>797</sup> wiedergegeben wird. Das Nomen *ἄγνοια* beschreibt eine „unwissentliche Verfehlung“ (*LXX.D*), die ein Familienmitglied Abimelechs wegen Isaaks Lüge hätte treffen können. Übertragen auf Israel und Juda könnte eine „unwissentliche Verfehlung“ in Hos 4 darin bestehen, dass die Wallfahrtsorte Gilgal<sup>798</sup> und das Haus On<sup>799</sup> zwar möglicherweise um JHWHs Willen aufgesucht werden, aber vor Ort der „Geist fremder Kulte weht“. Die Orte sind entehrt, und es findet keine adäquate Kultpraxis statt, deswegen soll nicht beim lebendigen Gott („paganisierter“ JHWH-Kult<sup>800</sup>) geschworen werden (siehe dazu die detailreiche Schilderung der Fremdkulte in V.12–13). Grundsätzlich ist das Wortfeld „Wissen und Erkenntnis“ ein Schlüsselmoment für Hosea 4 und spielt generell für das Hoseabuch eine wichtige Rolle.

In Kapitel 4 kommt die Wortgruppe jedoch ausschließlich in negierter Form vor: das Fehlen von: *ἐπίγνωσις θεοῦ* „Gotteserkenntnis“ in V.1; *γνώσις* „Kenntnis“ in V.6; *ἐπίγνωσις*, „Erkenntnis“ und in V.14 „das Volk, das nicht versteht (*συνίημι*) ...“.

Die Begriffe *ἐπίγνωσις* (auch die Verbalform *ἐπιγνώσκω*) und auch *γνώσις* (ebenso die Verbform *γινώσκω*) werden als *termini technici* verwendet, um das Beziehungsverhältnis zwischen JHWH und den Menschen (besonders in Bezug auf sein Volk Israel) auszudrücken und überschreiten ein rein kognitives Verstehen. In Hosea 4 weisen sie auf den Beziehungsbruch mit JHWH hin.<sup>801</sup> Beachtenswert ist auch die Verwendung von *ἀγνοέω* in Lev 4,13 und in 5,18 (+*ἄγνοια*) im Kontext der unabsichtlich begangenen Sünde, deren

---

Verständnis von *ἀγνοέω* wichtig (→ 5. b. *Σκάνδαλον* in Verbindung mit Fremdgöttern in anderen biblischen Büchern, Jdt 5,20).

<sup>797</sup> Vorgeschlagene Übersetzung von Gen 26,10, in *LEH*, 6.

<sup>798</sup> Gilgal steht in Zusammenhang mit der Bosheit in Hos 9,15; vgl. dazu auch Hos 12,11[12]; Der Anstoß des Kultortes liegt in der *Baalisierung* des Heiligtums, vgl. zum Ort Gilgal auch WOLFF, Hosea, 113.

<sup>799</sup> Im MT steht stattdessen **בֵּית אֵל**, bezogen auf das hochgelegene Bethel (Gen 28,10–22) und den falschen abgöttischen Kult (vgl. Hos 5,8;). Zum Schandnamen (Baalkult) siehe Am 5,5; in Hos 10,8 werden auch die Höhenheiligtümer als „Höhen von *Awen*“ bezeichnet, siehe WOLFF, Hosea, 113. Unwahrscheinlich dagegen ist eine Anspielung auf On (Heliopolis) in Ägypten, siehe E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 2301; BONS, JOOSTEN, KESSLER, Osée, 93.

<sup>800</sup> WOLFF, Hosea, 114.

<sup>801</sup> Siehe auch Hos 6,6 als Schlüsselstelle für das Hoseabuch: *διότι ἔλεος θέλω και οὐ θυσίαν και ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα*: „Denn Erbarmen will ich und nicht Opfer, Gotteserkenntnis eher als Rauchopfer.“ (*LXX.D*); Gott erkennt sein Volk in Hos 11,12[12,1]; Vgl. auch Hos 5,3–44; 6,3 (Umkehr zu Gott); 8,2: ...*Ὁ θεός, ἐγνώκαμέν σε* (nach der Bundesübertretung). In Hos 13,4 ist die Rede davon, dass Israel keinen anderen Gott kennt. Das Hoseabuch endet mit diesem Wortfeld (Hos 14,10);

Sühnung ein entsprechendes Opfer erfordert.<sup>802</sup> Die Konsequenz von Versehen und Unwissenheit ist die Sünde. Besonders Lev 5,18 ist dahingehend interessant, weil offensichtlich das „Nichterkennen“ (Wurzel ידע im MT) der Unwissenheit (ἄγνοια), der Schuldgrund zu sein scheint.<sup>803</sup>

Vielleicht fließt das Verständnis von ἀγνοέω aus Lev 4 und 5 auch in Hos 4,15 ein. Im Hinblick auf den Kontext und unter Berücksichtigung weiterer Parallelstellen bezieht sich das „Unwissen“ auf das Beziehungsverhältnis zu JHWH und drückt den Abfall von ihm aus, der in Folge zum Bruch mit ihm führt.

(d) *Höhepunkt und Besiegelung des Bundesbruches in Hos 4,17*

Hos 4,17 geht dann noch einen Schritt weiter und besiegelt den Bruch mit JHWH durch die „Teilnahme“ (μέτοχος) an den εἰδωλα (עצבים), die als σκάνδαλα im übertragenen Sinne *Ursache des Verderbens* sind. Der Begriff σκάνδαλον fungiert als Ausdrucksmittel für die Götterbilder, weil sie „Ursache und Gegenstand größter Sünde und schwerster Strafe in Israel waren“.<sup>804</sup>

Unter Berücksichtigung des Kontextes (Hos 4,12–16) wird eine Dynamik des „Untergangs“ sichtbar, die von Orakelpraktiken (V.12), über Opferkulte auf Höhen mit heiligen Bäumen (V.13) bis hin zu Wallfahrten zu entehrten Kultorten (V.15) reicht. Der Höhepunkt des Glaubensabfalles besteht jedoch in der Hinwendung zu den εἰδωλα. Im Unterschied zu den vorigen Vergehen handelt es sich nicht mehr bloß um eine Kritik an falschen Kultpraktiken, sondern um die Verehrung fremder Gottheiten, durch die Ephraim (Israel) zu Fall kommt (σκάνδαλον). Die dramatische Zuspitzung wird besonders durch den Begriff σκάνδαλον unterstützt und unterstrichen (siehe oben). Die bedeutende Rolle der εἰδωλα lässt sich auch an seiner Erwähnung am Ende des Hoseabuches ablesen (Hos 14,9: „Ephraim, was hat es noch mit den Götter[bildern] zu tun?... [LXX.D]).

---

<sup>802</sup> Hebräisches Äquivalent ist allerdings שגג „sich versehentlich, unwissentlich verfehlen“, „in die Irre gehen“ HALAT, 1312; שגגה „unwissentliche, unbeabsichtigte Sünde“, *ibid.* 1313. Das hebräische Verb עָשָׂא wird in Lev 4,13 mit πλημμελέω „to commit sin“, „to trespass“ (LEH, 497) wiedergegeben und in 5,18 wird die nominale Form der Wurzel עָשָׂא mit dem Begriff πλημμέλημα „trespass“, „transgression“ übersetzt (LEH, 497). Vgl. auch DANIEL, Culte, 321.323–324.

<sup>803</sup> Lev 5,18: עַל שִׁגְגָתוֹ אֲשֶׁר שָׂגָג / περὶ τῆς ἀγνοίας αὐτοῦ, ἧς ἠγνόησεν. Vgl. auch DANIEL, Culte, 324. HARLE, PRALON, Lévitique, 103: « Le mot *ἀγνοία*, traduit ici par < méprise >, n'a pas valeur d'excuse. C'est un manque à savoir, une méconnaissance, qui met en situation de < faute > et cause un < préjudice > . »

<sup>804</sup> Siehe STÄHLIN, Art. σκάνδαλον κτλ., *ThWNT VII*, 341;

Die Teilnahme an den Fremdgötterkulten führt in V.18 in der LXX zur totalen Selbstaufgabe Israels: ἤρέτισεν Χαναανίους „es hat die Kanaanäer gewählt“.<sup>805</sup> Kanaan in der metaphorischen Bedeutung von „Schwanken“ ist im Hinblick auf den unmittelbaren Kontext interessant, da es den metaphorischen Begriff σκάνδαλον aufgreift. Während in V.17 die fremden Götterbilder Israel zu Fall bringen, bedeutet in V.18 die Verbindung zu den Kanaanitern Verderben für Israel. Auch das Verb αἰρετίζω „wählen“ (סור „weichen“) ist beachtenswert, weil es auch positiv in der Erwählung Israels durch JHWH vorkommt (Num 14,8; Ez 20,5). An dieser Stelle spitzt sich der Bruch zu, da Israel offenbar seine Sonderstellung aufgibt und sich verbotenerweise mit den fremden Völkern einlässt (vgl. Num 25,2; Ri 2,2).<sup>806</sup> Hos 4,17–18 veranschaulicht die umfassende Konsequenz der Fremdgötterverehrung, die auch den Status des Volkes gefährdet, dessen Identität in der Erwählung JHWHs begründet ist.

## 6. Die Besonderheit der Prophetie Hoseas

Die Kritik an den εἰδωλα wird bei Hosea anhand von zwei Argumentationssträngen begründet: die Imitation des Schöpfergottes und der Bruch des Dekalogs. In einzigartiger Weise wird im Buch Hosea die Herstellung eines Götterbildes mit der Erschaffung des Menschen parallelisiert. Noch stärker entfaltet ist die Schöpfungsthematik in der LXX (vgl. den LXX-Zusatz in Hos 13,4). JHWH ist als umsichtiger, überlegter Schöpfer dargestellt und steht dadurch in Kontrast zu den menschlichen Handwerkern. Das Exodusgeschehen spielt bei Hosea im Hinblick auf den Bundesbruch eine zentrale Rolle. Neben der Anspielung auf das zweite Dekaloggebot (Kultbildverbot) wird auch das konkrete Symbol des Bruches das *Goldene Kalb*, als Urgötterbild in Erinnerung gerufen und mit gegenwärtigen Verfehlungen in Beziehung gesetzt: bei jeder Abkehr Israels von JHWH hin zu fremden Kulturen kehrt es im metaphorischen Sinne zurück nach Ägypten.

Die Verehrung der εἰδωλα wird bei Hosea auch als dramatische Zuspitzung des Abfalles von JHWH mit dem bildhaften Ausdruck σκάνδαλον ausgedrückt. Die εἰδωλα stehen am Ende einer langen Kette der Untreue, ein Stolperstein bzw. eine Falle sind sie deshalb, weil sie eindeutig Fremdgötterverehrung bezeichnen. Neben den kultischen lassen sich bei Hosea

---

<sup>805</sup> Im MT steht סר סבאם „ihr Zehen ist zu Ende“ (?); Der Ausdruck סבאם wird vermutlich als Partizip סבאים: „Trunkene, Schwankende“ in der LXX gelesen und steht in Verbindung mit einer Volksetymologie über Kanaan, nach der das Wort „Schwanken“ bedeutet (siehe E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 2302).

<sup>806</sup> Vgl. E. BONS, *LXX.D-EK*, II, 2302.

auch divinatorische Kontexte, in denen εἶδωλον verwendet wird, beobachten. Die Prophetie Hoseas zeichnet sich durch ihren Facettenreichtum und die vielschichtige Auseinandersetzung mit der Fremdgötterthematik ganz besonders aus.

## v. MICHA, ZEFANJA, SACHARJA

Zwei weitere Propheten verwenden den Ausdruck εἶδωλον, der wie schon bei Hosea als Äquivalent für עֲצָב (→ iv. Hosea,) dient. Beim Propheten Zefanja wird εἶδωλον (ιδωλα) nur im Codex Sinaiticus (S) in Zef 1,5 bezeugt. Sowohl RA als auch GÖ lesen im Haupttext δώματα „Dächer“.

In Mi 1,7 wird die Zerstörung der εἶδωλα (<sup>807</sup>עֲצָבִים) in Form eines Parallelismus mit den γλυπτὰ (לִפְסָלִים im Plural) thematisiert. Das Motiv der „Hurerei“ (insgesamt dreimal kommt das Stichwort „Hurenlohn“ [μίσθωμα πορνείας] vor) prägt den Vers. Im übertragenen Sinne kommt dadurch die Untreue gegenüber JHWH zum Ausdruck. Sichtbare Zeichen dieses Bruches sind die Kultbilder, wobei die εἶδωλα die Fremdgötter selbst zum Ausdruck bringen (→ I., iii. Hebräische Äquivalente, 1.).

Bereits eingangs ist schon auf die unterschiedliche griechische Übersetzung von Zef 1,5 hingewiesen worden: ἐπὶ τὰ δώματα τῆ στρατιᾶ τοῦ οὐρανοῦ (עַל־הַגּוֹת לְצַבָּא הַשָּׁמַיִם) „auf den Dächern vor dem Heer des Himmels“ (LXX.D).<sup>808</sup> Kritisiert wird dadurch die Proskynese (προσκυνέω / *Eṣtafel* von II הַחַיִּים) vor dem Himmelsheer (vgl. 2 Kön 23,12; Jer 19,13; 32<sup>MT</sup>[39<sup>LXX</sup>],29) bei gleichzeitiger Verehrung JHWHs (vgl. Zef. 1,5b). Die Niederwerfung auf Dächern vor den Gestirnen bezeugt in der spätassyrischen Epoche Judas die Astralisierung der JHWH-Religion, bei der Gestirngöttern eine zentrale Rolle spielten. Diese Art der Verehrung war aller Wahrscheinlichkeit nach mit Orakelpraktiken verbunden.<sup>809</sup>

Erwähnenswert ist auch, dass im Zuge der Astralisierung im 7. Jahrhundert das Himmelsheer zu einem eigenständigen, fremden Kultobjekt zusammengefasst wurde und damit zu den Bild-Göttern der Völker gezählt worden ist. In der persischen Epoche wird das Himmelsheer

---

<sup>807</sup> ANDERSEN und FREEDMAN weisen auf die bevorzugte Verwendung des Begriffes bei den Propheten des 8. Jahrhunderts hin (Jesaja, Micha). Besonders häufig kommt der Ausdruck bei Hosea vor, die Pluralform wird im Buch Hosea als Eigenname, als Name für die Gottheit Baal gebraucht. Siehe ANDERSEN, FREEDMAN, Micah, 179.

<sup>808</sup> Zu den Unterschieden zwischen MT und LXX siehe ausführlicher HARL, DOGNIEZ, BROTTIER, et.al., Douze Prophètes 4–9, 341. IRSIGLER, Zefanja, 105.

<sup>809</sup> Siehe dazu ausführlicher IRSIGLER, Zefanja, 110–113. SPIECKERMANN, Juda, 223.

dann wieder als Teil des himmlischen Hofstaates JHWHs anerkannt (Ps 148,3<sup>MT</sup>).<sup>810</sup> Diese göttliche Verehrung des Himmelsheeres, kann als mögliche Erklärung für die griechische Übersetzung mit εἰδωλον angeführt werden.

Sach 13,2 handelt ebenfalls von der Zerstörung der εἰδωλα (vgl. Mi 1,7). Jedoch wird im Buch Sacharja sogar die Ausrottung ihrer Namen durch JHWH prophezeit und die Auslöschung jeglicher Erinnerung (μνεία / זכר) an sie.

Die Verbindung der εἰδωλα mit Namen (ὀνόματα) spricht dafür, dass sie in Sacharja 13 als Bezeichnung für Fremdgöttheiten dienen (vgl. dazu auch das hebräische Äquivalent עֲצָב).<sup>811</sup> Beachtenswert ist auch, dass der Name Auskunft über Identität und die Wesensart gibt (vgl. dazu Exodus 3).

## vi. HABAKUK

Das hebräische Äquivalent von εἰδωλον bei Habakuk unterscheidet sich von allen anderen Belegen des Dodekaprophetens. Anstatt עֲצָב (Plural) steht im hebräischen Text אֱלִילִי. Der Kontext, in dem εἰδωλον in 2,18 vorkommt, ist das letzte *Wehe-Wort* (2,18–19), das die Reihe der *Wehe-Worte* (*Rufe*) aus 2,6–20 abschließt. Die *Wehe-Worte* (*Rufe*) richten sich alle gegen den erklärten Feind, Babylon. In 2,18–19 wird die Kritik an der babylonischen Religion und deren Kulturen in Form einer Götter(bild)polemik thematisiert.<sup>812</sup>

### 1. Das letzte Wehe-Wort

Zwischen dem hebräischen und griechischen Text lassen sich einige sprachliche Unterschiede feststellen, die für die Auslegung von Bedeutung sind (siehe die Tabelle).

---

<sup>810</sup> IRSIGLER, Zefanja, 113.

<sup>811</sup> Auf die Identifizierung der Gottheiten mit ihren Bildern und Kultstatuen weist auch REDDITT hin und sieht die undifferenzierte Übereinstimmung in einer polemischen Absicht begründet. Siehe REDDITT, Sacharja 9–14, 128.

<sup>812</sup> DIETRICH, Nahum, 153.

Textvergleich

MT Hab 2,18	LXX Hab 2,18
מה-הועיל פסל כי פסלו	Τί ὠφελεί γλυπτόν, ὅτι ἔγλυψαν αὐτό;
יצרו מסכה ומורה שקר	ἔπλασαν αὐτὸ χώνευμα, φαντασίαν ψευδῆ,
כי בטח יצר יצרו עליו לעשות אלילים אלמים	ὅτι πέποιθεν ὁ πλάσας ἐπὶ τὸ πλάσμα αὐτοῦ τοῦ ποιῆσαι εἶδωλα κωφά

Das letzte *Wehe-Wort* unterscheidet sich von den anderen auch stilistisch, weil es nicht mit dem Weheruf –Wehe! (הוי / οὐαί) eröffnet wird, dieser begegnet erst am Beginn von 2,19. Ein Charakteristikum des Propheten Habakuk ist der kunstvolle Textaufbau mit zahlreichen Elementen der hebräischen Poesie, die einerseits in der griechischen Übersetzung nachgeahmt werden, andererseits bedient sich der griechische Übersetzer des Dodekaprophetens auch der griechischen Rhetorik und setzt damit eigene Akzente, mit linguistischen Transformationen. Daher lässt sich ein eigener und bestimmter Stil des Übersetzers im Buch Habakuk feststellen.<sup>813</sup> Im folgenden Abschnitt sollen nun die stilistischen Besonderheiten von 2,18 eigens behandelt und beleuchtet werden. Danach folgt eine theologische Deutung, unter Berücksichtigung der Unterschiede, die in den jeweiligen Texttraditionen zum Vorschein kommen.

(a) *Stilistische Besonderheiten*

In Hab 2,18 lassen sich unterschiedliche Stilformen beobachten wie die *Figura etymologica*: Zu Beginn des Verses kommt diese Stilfigur in Form der Wurzel פסל in MT 2,18a vor: פסל in nominaler Form („Kultbild“; „Schnitzbild“) steht parallel zu der Verbform פסל („behauen“, „meißeln“, „schnitzen“, vgl. auch das Vorkommen der seltenen Verform in Ex 34,14). Die griechische Übertragung in 2,18a erfolgt mit dem Nomen γλυπτόν („Schnitzbild“) und der dazugehörigen Verbalform γλύφω („schnitzen“, „eingravieren“).<sup>814</sup> Auch die Wurzel יצר kommt in MT 2,18c als *Figura etymologica* vor: auf die Verbform יצר (Partizipialform „formen“) folgt das Substantiv יצר („Gebilde“, „Bildwerk“). In der LXX steht das Verb πλάσσω („formen“, „gestalten“) parallel zu πλάσμα („Kreatur“, „Geschöpf“).<sup>815</sup>

<sup>813</sup> Siehe dazu ausführlich MULRONEY, Translation, 79–129.

<sup>814</sup> LEH, 121: γλυπτόν “carved, graven image”; 122: γλύφω “to carve”, “to engrave”.

<sup>815</sup> LEH, 495: πλάσμα “that which is formed, molded, handiwork, creature Hab 2,18;” πλάσσω “to form, to mold”.

Es lässt sich auch eine Form des *Parallelismus membrorum*, der als wesentliches Merkmal der hebräischen Poesie gilt, beobachten: das Wortpaar פסל und מוסכה (vgl. dazu Jes 30,22; 42,17) wird in der LXX mit γλυπτόν und χώνευμα wiedergegeben.

Hab 2,18 endet mit einer weiteren Stilfigur, der *Konsonanz*, durch die aufeinanderfolgenden hebräischen Begriffe: אלילים אלמים (vgl. dazu das Wortspiel in den Parallelstellen: 1 Chr 16,26; Ps 96,5<sup>MT</sup>: אלהים – אלילים).

(b) *Die Nutzlosigkeit der Bild-Gottheiten*

In Hab 2,18, wird den Fremdgöttern bzw. deren Bildern ihre Nützlichkeit abgesprochen (vgl. dazu das Verb יעל / ὠφελέω). Die Parallelstelle in Jer 16,19 handelt ebenfalls von der Nutzlosigkeit (יעל / ὠφέλημα) der Bild-Gottheiten (εἰδωλα) der Nationen. In Jer 16,19 werden diese wie in Hab 2,18 in Verbindung mit der „Lüge“ gebracht (שקר / ψευδῆ). Die Bewertung der Bild-Gottheiten als nutzlos bringt einen neuen Aspekt in die Götter(bild)polemik ein, denn damit wird die Funktionstüchtigkeit und nicht der Ursprung der Kultbilder angegriffen.<sup>816</sup>

Besonders auffällig ist in Hab 2,18 die Singularform des Kultbegriffes פסל und seiner griechischen Wiedergabe mit γλυπτόν. Es könnte sich um eine Anspielung auf das zweite Dekaloggebot handeln (Ex 20,4). Während sich der hebräische Text durch den Begriff פסל auf beide Dekalogfassungen bezieht, lässt sich in der LXX durch die unterschiedliche Wortwahl nur eine Anspielung auf Dtn 5,8 (→ II. ii. Der Dekalog, 1. Textkritische Beobachtungen) beobachten.

Bei dem Parallelbegriff מוסכה / χώνευμα könnte an die Herstellung des *Goldenen Kalbes* erinnert werden, das als Sinnbild für den Bundesbruch Israels gegenüber JHWH zu betrachten ist. In Hab 2,18 wird damit das allgemeine Dekaloggebot mit einer identitätsstiftenden Abfalls-Erzählung in Beziehung gesetzt (vgl. Hos 13,2).

Besonders die abweichende Übersetzung des Ausdrucks מורה שקר mit φαντασία ψευδῆ wirft einige Fragen auf und führt auch zu einer unterschiedlichen Deutung. Während der hebräische Text durch die Kopula eine weitere Beschreibung eines Götterbildes belegt, ist der Ausdruck φαντασία ψευδῆ als Apposition zu bewerten und kann daher als Näherbestimmung von χώνευμα betrachtet werden. An dieser Stelle steht χώνευμα in Verbindung mit „Lug und

---

<sup>816</sup> Vgl. BERLEJUNG, *Theologie*, 401.

Trug“ (zur Interpretation siehe unten). Dieser Zusatz verstärkt die Anspielung auf das *Goldene Kalb*,<sup>817</sup> von dem sich Israel täuschen hat lassen.

Die abweichende Übersetzung wird häufig als Lesefehler des Übersetzers gedeutet, statt **ירה** (Partizip Hi.), habe dieser die Wurzel **ראה** gelesen (vgl. auch Hab 2,19).<sup>818</sup> Die Verwendung von *φαντασία* wird durch die Bedeutungsrichtung „Licht“, „etwas Sichtbares für die Augen“, vielleicht in Form einer Erscheinung gedeutet. Auch an anderen Textstellen wird *φαντασία* mit Verben des „Sehens“ assoziiert, so etwa in Hab 3,10 und in Sach 10,1.<sup>819</sup> Gegen diese Erklärung spricht allerdings, dass der Übersetzer des Dodekaprophetens das Verb **ראה** an den übrigen Stellen immer korrekt mit einer Verbform des „Sehens“ wiedergibt (*ὄράω, ἐπιβλέπω, βλέπω, δείκνυμι, ἐφοράω, ἀφοράω*). Ähnliches gilt auch für das seltenere **ראה**, das generell mit *ὄράω* und einmal mit *ὄρασις* wiedergegeben wird.<sup>820</sup> Bei dem Begriff *φαντασία* handelt es sich um einen komplexen Begriff, der in Hab 2,18–19 im Kontext der Idolatrie begegnet. Im folgenden Abschnitt befindet sich eine genauere Begriffsanalyse.

#### *Exkurs: Φαντασία*

Aufschlussreich für das Verständnis von *φαντασία* ist die Begriffszuordnung bei WATSON: „...the Greek word *φαντασία* was extended in its meaning from a term practically confined to technical philosophical debate in epistemology...“.<sup>821</sup> Eine eindeutige Definition, was unter *φαντασία* zu verstehen ist, lässt sich aber nicht einfach festlegen, weil die Bedeutung von der jeweiligen philosophischen Schule stark abhängig ist.

Bei Platon dient der Begriff *φαντασία* dazu, zu erklären wie wir “knowledge of the sensible world” erhalten.<sup>822</sup> Das täuschende Moment kommt daher, dass unser Kenntniserwerb nach

---

<sup>817</sup> Vgl. DIETRICH, Nahum, 154, u. die dazugehörige Fn. 224, darin beschreibt DIETRICH das hebräische **מטכה** als eine „Metallskulptur“, wie das *Goldene Kalb* aus Ex 32,2–4.

<sup>818</sup> Siehe GELSTON, *Minor Prophets* (BHQ 13), 98. H.-J. FABRY vermutet der Leser habe statt **ירה** „lehren“ das Nomen **אור** „Licht, Schein, Lichterscheinung“ gelesen, DERS., *LXX.D-EK*, II, 2423.

<sup>819</sup> Eine Verbindung zu **ראה** wird auch in Hab 3,10 vermutet. Siehe dazu GELSTON, *Minor Prophets* (BHQ 13), 100. In Sach 10,1 fungiert *φαντασία* als Äquivalent für das Nomen **רִיבּוֹן**. Ausschlaggebend für die griechische Übersetzung sei der semantische Zusammenhang mit dem Wort **ראה** gewesen. Vgl. T. POLA, *LXX.D-EK*, II, 2466.

<sup>820</sup> Siehe dazu MULRONEY, *Translation*, 191. *MSL*<sup>3</sup>, 502: *ὄρασις* “prophetic vision conveying a divine message”;

<sup>821</sup> WATSON, *Phantasia*, 59.

<sup>822</sup> WATSON, *Phantasia*, 10.

Platon irreführend ist, im Unterschied zu den Göttern, die nicht die *φαντασία* benötigen um zur Erkenntnis zu gelangen, sondern “perfect knowledge of reality” haben.<sup>823</sup>

Aristoteles beschreibt die *φαντασία* in *De Anima* folgendermaßen: “a movement which comes about in beings that perceive of things of which there is perception and because of an actual perception.”<sup>824</sup> Aristoteles scheint weniger klar als Platon in seiner Definition zu sein, weil er *φαντασία* lediglich als “something *like* perception” definiert.<sup>825</sup>

Der Begriff *φαντασία* war für die stoische Epistemologie grundlegend.<sup>826</sup> In der Ästhetiktheorie, der sogenannten Phantasia-Theorie des Chrysippus, besteht ein wesentlicher Aspekt in der Fähigkeit des Handwerkers, mit Hilfe von mentalen Bildern zu einer geschickten Ausführung seiner Arbeit zu kommen.<sup>827</sup>

### *Φαντασία in Verbindung mit εἶδωλον*

Epikur nennt die Kopien der physischen Welt, die wir beobachten können, *εἶδωλα* (*Ep. Hdt.* 46). Kopien oder Abbilder kommen zu uns von einem externen Objekt. Diese Abbilder bewahren die Farbe und Form der Objekte in einer Größe, proportioniert für unsere Sehkraft oder unseren Verstand. Die Abbilder strömen in uns mit großer Geschwindigkeit ein und geben uns die *φαντασία* von einem einzigen kontinuierlichen Gegenstand (*Ep. Hdt.* 49–50).<sup>828</sup>

Die *φαντασία* ist das Ergebnis einer Reihe von sich unglaublich schnell bewegenden Abbildern des gleichen Objekts, die in uns eindringen und ein zusammengesetztes Bild des Objekts bilden. Die *φαντασία* ist nicht nur ein Abbild, sondern ein Bündel von Abbildern.<sup>829</sup>

Eine Vielzahl an *εἶδωλα* formen demzufolge die *φαντασία*, die als *Perzeption* bezeichnet werden kann.

---

<sup>823</sup> WATSON, Phantasia, 10.

<sup>824</sup> WATSON, Phantasia, 15. “The movement, which is *φαντασία*, is provoked by a perception, thus it comes about only with beings that perceive.” MULRONEY, Translation, 184 (vgl. WATSON, Phantasia, 20–22).

<sup>825</sup> WATSON, Phantasia, 26. “... phantasia is simply involved in the process of supplying the materials on which the mind builds judgements: it is only in this sense that it is *κρῖτικόν*, connected with judgement.” DERS., Phantasia, 6.

<sup>826</sup> “The Stoic theory of *φαντασία* possessed similar attributes to both Plato and Aristotle, but sought to, as far as possible, remove the logic of incorporeality, i.e. noumenon in Plato. It was absolutely central to Stoic epistemology and linguistics, because this is the only form of true knowledge available, and is the pathway to wisdom. Their view of *φαντασία* was thus an admixture of both *δόξα* and *αἴσθησις*, with some Aristotelian views on associations drawn from images.” MULRONEY, Translation, 187, mit Verweis auf WATSON, Phantasia, 56.

<sup>827</sup> Gemeint ist damit, dass die Intuition des Götterbildherstellers durch göttliche Inspiration direkt in das Herz des Subjektes eindringen kann. Diese Form der “mind’s eye contemplation” eines göttlichen Subjektes sollte dem Bildhauer eines Götterbildes in seiner materiellen Arbeit unterstützen, siehe MULRONEY, Translation, 187.

<sup>828</sup> Siehe WATSON, Phantasia, 38–39.

<sup>829</sup> Ausführlicher zum Verständnis von *φαντασία* bei den Epikureern, siehe WATSON, Phantasia, 38–44.

### *Φαντασία im Dodekapropheten und bei Habakuk*

Die Sprache des Dodekapropheten ist beeinflusst von griechischer Rhetorik und Philosophie. Daher ist auch anzunehmen, dass dem Übersetzer die Debatte über den Begriff *φαντασία* bekannt war und dass er den griechischen Terminus bewusst ausgewählt hat.

Im Kontext der Götterbildherstellung spielt *φαντασία* seit Platon eine wesentliche Rolle bei der Verwirklichung einer göttlichen Abbildung: "... when an artist wants to create a vision of the gods, it is this form of knowledge, phantasia, he must rely upon."<sup>830</sup>

Möglicherweise veranlasste diese Auffassung der *φαντασία* auch den Übersetzer in Hab 2,18, den Begriff im Kontext der Fertigung von Götter- bzw. Kultbildern zu verwenden. Für das grundsätzliche Begriffsverständnis ist noch auf die etymologische Verbindung zu *φάος* „Licht“ zu verweisen.<sup>831</sup>

#### *Exkurs Ende*

#### *(c) Φαντασία in Hab 2,18–19*

In Hab 2,18–19 kommt *φαντασία* im Kontext der Idolatrie vor. Wie bereits darauf hingewiesen, bezieht sich der Ausdruck *φαντασία ψευδῆ* auf ein Kultbild (*χώνευμα*). Wesentlich ist dabei die Frage, welche Übersetzung den komplexen Begriff *φαντασία* wiederzugeben vermag. Die bisher vorgeschlagenen Übersetzungsvorschläge werden dem kulturellen Kontext nicht ganz gerecht und reichen von « illusion » (BdA), “representation” (*NETS*) bis hin zu „Trugbild“ (*LXX.D*).

In Hab 2,18–19 scheint *φαντασία ψευδῆ* nicht das Objekt, das Kultbild selbst zu bezeichnen, sondern den kognitiven Prozess, den das Bild auslöst. MULRONEY schlägt daher die Übersetzung “false impression” vor. In Hab 2,18 könnte unter „falscher Impression“ eine falsche Vorstellung des Göttlichen gemeint sein. Das Kultbild vermag nicht eine Gottheit darzustellen, weil ihm immer sein menschlicher Ursprung anhaftet. Bereits der Herstellungsprozess ist demzufolge falsch, weil es nach alttestamentlichem Verständnis unmöglich ist, dass ein Handwerker dazu befähigt ist, Gott abzubilden. Die Grundvoraussetzung, nämlich die *φαντασία*, fehlt diesem Menschen (Begründung des Bilderverbots in Dtn 4,12: Israel sah keine Gestalt!). Möglicherweise bezeichnet die *φαντασία*

---

<sup>830</sup> WATSON, Phantasia, XI.

<sup>831</sup> Siehe WATSON, Phantasia, 33. In philosophischen Debatten wird seine Verbindung auch zu anderen Wörtern diskutiert wie *φαῖνω*, *φαντάζω*, *φάντασμα*, *φανταστικός*, siehe WATSON, Phantasia, 35; Aristoteles über *φαντασία*: “It takes its name from light because without light we cannot see, and sight is perception par excellence, and phantasia as we saw is like perception.” WATSON, Phantasia, 25.

in Habakuk 2 auch eine falsche Erscheinung. Dazu könnte die Berücksichtigung des verwandten Terminus *φάσμα* erhellend sein, der in der griechischen Sprache einen höheren Anteil an Körperlichkeit enthält, im Vergleich zu seiner Bedeutung in modernen Sprachen, wo der Begriff (vgl. auch die „Phantasie“) primär einen „Geist“ oder ein „Trugbild“ (Hirngespinnst) meint. Der Unterschied zwischen der Körperlichkeit eines *φάσμα* („Erscheinung“) zu einer physisch göttlichen Manifestation ist offenbar nur ein gradueller.<sup>832</sup> Überträgt man dies auf *φαντασία*, könnte es sich dabei um einen synonymen Parallelbegriff zu den *εἶδωλα* handeln (bes. in Hab 2,19 ist die Interpretation mit „Erscheinung“, „Vision“ plausibel, siehe unten).

(d) *Divination und menschlicher Ursprung der Bild-Gottheiten*

In stoischen Diskussionen steht *φαντασία* auch in Verbindung mit Träumen und Visionen, generell mit jeglicher Form der Bewusstseinsweiterung.<sup>833</sup> Hab 2,18–19 scheint auch auf die fehlgeleiteten Orakelbefragungen anzudeuten. Dafür spricht die hebräische Wiedergabe des Ausdrucks *φαντασία ψευδῆ* mit *מורה שקר* „Lügenlehrer“ (ELB).<sup>834</sup> Auch die Wendung *אלילים / אלנים* / *εἶδωλα κωφά* kann als Anspielung auf die Orakelpraxis verstanden werden. Besonders zentral ist dieses Thema jedoch in Hab 2,19, weil das hebräische Verb *ירה* (Partizipialform) an dieser Stelle mit „lehren“, oder vielleicht sogar mit „wahrsagen“, bezogen auf den Stein, wiedergegeben werden kann.<sup>835</sup> Deswegen wäre gerade in 2,19 im Hinblick auf *φαντασία* auch an eine Art von Vision zu denken.

Bei der Wendung „der Bildner, der auf sein Gebilde vertraut“ handelt es sich um eine *Figura etymologica*. Dadurch wird die Verbindung zwischen dem menschlichen Handwerker und seinem Werk noch stärker unterstrichen. Der Bildner hat eine auf menschlicher Basis erzeugte Bilddarstellung produziert, die keinen Funken von Göttlichkeit in sich trägt, weil er allein der

<sup>832</sup> Siehe PETRIDOU, *Divine Epiphany*, 66–67. Auch im Kontext der Existenzweise von Verstorbenen ist *φάσμα* ein Synonym von *εἶδωλον* (→ I. i. ΕΙΔΩΛΟΝ in der griechischen Literatur, I. b.).

<sup>833</sup> COCKING, *Imagination*, 23; WATSON, *Phantasia*, 45. Vgl. dazu die Parallelstellen in Sach 10,1 und Weish 18,17. Ausführlicher dazu MULRONEY, *Translation*, 193–194; Vgl. die Übersetzung in: *MSL*<sup>3</sup> zu Hab 2,18 “deceptive imagination” (710); MURAOKA geht auf die unterschiedlichen Kontexte in denen *φαντασία* vorkommt in seinem Lexikon ein, Übersetzung in Hab 3,10 – “what visibly manifests itself, ‘image’: of some unusual natural phenomenon”, in Sach 10,1 und Weish 18,17 – “dreams”, siehe, *ibd.* 711. MULRONEY argumentiert überzeugend gegen die Annahme eines Lesefehlers des Übersetzers durch die genaue Analyse aller Vorkommen von *φαντασία* in der LXX, siehe MULRONEY, *Translation*, 191–197.

<sup>834</sup> LEGASPI gibt den hebräischen Ausdruck mit “false oracle” wieder, siehe DERS., *Opposition*, 463.

<sup>835</sup> ELB: Hab 2,19: „Der [Stein] sollte wahrsagen?“

„Schöpfer“ ist. Der springende Punkt ist, dass der Mensch als Geschöpf Gottes zwar lebendig ist, er selbst vermag jedoch nicht, etwas Lebendiges hervorzubringen. Das Versende von Hab 2,19 ist dahingehend sehr aufschlussreich. Ein Kultbild wird darin als „Trugbild“ bezeichnet, weil ihm „keinerlei Geist innewohnt“ (καὶ πᾶν πνεῦμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ).

Am Ende von Hab 2,19 werden die hergestellten Kultbilder für divinatorische Praktiken als unbrauchbar bezeichnet.

Die Verbindung von εἶδωλον mit dem Adjektiv κωφόν “deaf and dumb”,<sup>836</sup> ist ein weiteres Textbeispiel, in dem der Begriff in Verbindung mit Orakelbefragungen vorkommt. Das griechische Adjektiv lässt sich in zweierlei Hinsicht deuten: Einerseits kommt zum Ausdruck, dass die εἶδωλα nicht empfänglich für Befragungen sind („taub“), und andererseits werden sie als unfähig dargestellt, ein Orakel zu verkünden („stumm“). Die Pluralform von εἶδωλον kann als Bündelung betrachtet werden, die γλυπτόν und χώνευμα umfasst und insofern einen Oberbegriff darstellt, da εἶδωλον sich nicht auf ein bestimmtes Material einschränken lässt.

## V. KÖNIGTÜMER, CHRONIK UND DAS BUCH DANIEL

Im unmittelbaren Vergleich zwischen den Büchern der Königtümer und den Chronikbüchern lassen sich in vielfacher Weise Unterschiede in der Textauswahl, in der Anzahl der Belegstellen und in der Äquivalentauswahl beobachten. Erwähnenswert sind die Vorkommen von εἶδωλον in 3 Königtümer 11, da der griechische Begriff innerhalb eines alttestamentlichen Kapitels am häufigsten bezeugt (fünffmal) ist. In den Büchern der Königtümer dient εἶδωλον, im Unterschied zu den Chronikbüchern, als Äquivalent für die Gottesbezeichnung ׀יהוה. Dadurch lässt sich eine Degradierung beobachten, aber auch eine Fokusverschiebung. Die griechische Übersetzung mit εἶδωλον betont den Kontrast zwischen dem „unsichtbaren“ Gott Israels und den anderen Gottheiten, die durch ihre sichtbaren Götter(bilder) repräsentiert und identifiziert werden. Ein wesentlicher Aspekt ist die begriffliche Austauschbarkeit, denn die fremden Gottheiten können sowohl als θεοί als auch als εἶδωλα bezeichnet werden.

Diese Tendenz der Degradierung und Verschiebung der Fremdgötterbezeichnung trifft insbesondere für das Buch Daniel zu, da an allen Textstellen εἶδωλον als Äquivalent für die aramäische Gottesbezeichnung ܕܝܗܘܗ dient.

---

<sup>836</sup> LEH, 363.

Die Chronikbücher weisen die größte Bandbreite an Äquivalenten auf. Vor allem der Gottesname בעל (2 Chr 17,3; 28,2) bringt eine neue Facette des Begriffes εἰδωλον zur Sprache.

## i. DIE KÖNIGTÜMER

### 1. Goliath und seine Götter/Idole

In 1 Sam/1 Kgt 17,43 unterscheidet sich die LXX-Überlieferung bei der Wiedergabe der hebräischen Wendung: ויקלל הפלשתי את־דוד באלהיו (1 Sam 17,43). RA bietet im Haupttext die griechische Übersetzung: καὶ κατηράσατο ὁ ἀλλόφυλος τὸν Δαυὶδ ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ.<sup>837</sup> Die hebräische Gottesbezeichnung אלהים wird damit wörtlich mit θεοί wiedergegeben. Allerdings lässt sich in G<sup>A</sup> eine bedeutsame Abweichung beobachten, die eine Neuakzentuierung (siehe oben) zum Ausdruck bringt, weil statt „bei seinen Göttern“, ἐν τοῖς εἰδώλοις „bei seinen Götter(bildern)“ belegt ist.<sup>838</sup> Diese Lesart stellt eine exklusive intertextuelle Beziehung zu Ps 151,6<sup>LXX</sup> her, die durch die Übersetzung mit εἰδωλον noch verstärkt wird (zur Auslegung ausführlicher → III. ii. LXX Psalm 151).

### 2. Die gute Nachricht für die Gottheiten der Philister

In 1 Königtümer kommt εἰδωλον eindeutig in 31,9 (Kontext: Sauls Tod) vor. Es ist die Rede davon, dass die Andersstämmigen (ἀλλόφυλοι = Philister) die Rüstung bzw. die Waffen Sauls (σκεύη) in das Land der Andersstämmigen schicken mit folgender Begründung: εὐαγγελίζοντες τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν καὶ τῷ λαῷ αὐτῶν: „und brachten so + ihren Bildgottheiten und *ihrem* (MT: ואת־עם) Volk gute Nachricht“ (LXX.D). An dieser Stelle sind mit den εἰδωλα die personalen Gottheiten der Andersstämmigen gemeint, dafür spricht besonders das Verb εὐαγγελίζω, da Empfänger einer Botschaft oder Nachricht nur ein Wesen mit personalen Eigenschaften sein kann. Im MT ist dagegen die Rede davon, die Freudenbotschaft in den „Häusern ihrer Kultbilder“ (בית עצביהם) zu verkünden. Insofern werden eher die

---

<sup>837</sup> In der LXX lässt sich ein Plus gegenüber MT beobachten: „Wie ein Hund bin ich wohl, weil du zu mir mit einem Stecken + καὶ λίθοις und (mit) Steinen kommst!“ (LXX.D); + καὶ εἶπεν Δαυὶδ Οὐχί, ἀλλ’ ἢ χεῖρω κυνός „Und David sprach: Nein, sondern schlechter als ein Hund“ (LXX.D). Vgl. TOV, Composition of 1 Samuel 16–18, 361.

<sup>838</sup> Vgl. auch S. KREUZER, M. MEISER, LXX.D-EK, I, 781. Zum Verhältnis zwischen 1 Sam 17 und 1 Kgt 17, siehe D. BARTHÉLEMY, D. W. GOODING, J. LUST, E. TOV, The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture, OBO 73, Freiburg Schweiz; Göttingen: Éditions Universitaires Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1986; A. VAN DER KOOIJ, The Story of David and Goliath. The Early History of its Text, EThL 68 (1992), 118–131.

Verehrungsorte in den Blick genommen und nicht die verehrten Gottheiten selbst. Außerdem lässt sich eine Parallele in 1 Chr 10,9 beobachten. An dieser Stelle dient εἰδῶλον wieder als griechisches Äquivalent für den hebräischen Kultbildbegriff עֲצָב (Plural), der auch fremde, durch ein Bild dargestellte Gottheiten bedeuten kann.<sup>839</sup>

### 3. Salomos Verhältnis zu den Fremdgöttheiten in 3 Königtümer 11

In 1 Könige/3 Königtümer 11 finden sich wie eingangs schon erwähnt die häufigsten Vorkommen von εἰδῶλον innerhalb eines Kapitels. 3 Kgt 11,1 beinhaltet eine Auflistung der verhängnisvollen Beziehungen, die König Salomo zu fremden Frauen unterhält. Begründet wird dies im darauffolgenden Vers in 3 Kgt 11,2: ἐκ τῶν ἐθνῶν, ὧν ἀπεῖπεν κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ Οὐκ εἰσελεύσεσθε εἰς αὐτούς, καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσελεύσονται εἰς ὑμᾶς, μὴ ἐκκλίνωσιν τὰς καρδίας ὑμῶν ὀπίσω εἰδώλων αὐτῶν, εἰς αὐτούς ἐκολλήθη Σαλωμων τοῦ ἀγαπήσαι. Das Verbot Gottes, sich auf fremde Völker einzulassen, wird in der LXX durch die Wiedergabe von אָמַר „sagen“ mit ἀπαγορεύω „verbieten“ noch verschärft. König Salomo läuft durch seine fremden Frauen Gefahr, sich durch diese zu fremden Gottheiten verführen zu lassen und damit von JHWH abzufallen. Das Hauptproblem bei diesen Verbindungen ist, dass durch die Frauen fremde Kulte für andere Gottheiten importiert werden. Auch im Buch Numeri in 25,1 führt das „Fremdgehen“ Israels mit den Moabiterinnen – Moabiterinnen werden auch in 3 Kgt 11,1 erwähnt – zum Glaubensabfall in Num 25,2 (vgl. die Parallelstelle von εἰδῶλον → II. v. Numeri 25).<sup>840</sup> Das hebräische Äquivalent von εἰδῶλον ist in 3 Kgt 11,2 אֱלֹהִים.

3 Kgt 11,4 bringt Salomos Herzensabwendung von Gott im fortgeschrittenen Alter und die Hinwendung zu fremden Gottheiten durch seine ausländischen (ἀλλότριαι +LXX) Frauen

---

<sup>839</sup> Siehe GRAUPNER, Art. עֲצָב, *THWAT VI*, 301–305; Vgl. WOYKE, *Götter*, 76. Diese Identifikation des hebräischen Ausdrucks עֲצָב mit fremden Gottheiten lässt sich besonders in 2 Sam/2 Kgt 5,21 beobachten, weil die עֲצָבִים in der LXX mit θεοί wiedergegeben werden. Erwähnenswert ist eine Abweichung in 1 Kgt 31,9, ἀποστρέφουσιν αὐτόν, „sie drehten ihn um“, dagegen steht in MT: ויכרתו את־ראשו, dieser Ausdruck stellt eine Verbindung zu 1 Sam 17,51 her, wo David Goliat den Kopf abschlug. In 1 Chr 10,9 wird sowohl im MT als auch in der LXX der Kopf Sauls erwähnt, nur das Verb „abhauen“ fehlt in beiden Textversionen. Siehe dazu und ausführlicher zu den Unterschieden zwischen MT und LXX, GRILLET, *Premier Livre des Règnes*, 415.

<sup>840</sup> Vgl. dazu auch Ex 34,10–17 (Gottes Bund mit Israel bedingt, keinerlei Bündnis mit den Landesbewohnern einzugehen); Das maskuline Pronomen αὐτούς (3 Kgt 11,2) bezieht sich auf die anderen Nationen am Versbeginn, wobei der Vers mit einem Liebesbekenntnis Salomos endet, das wohl eher seinen Frauen bzw. den εἰδῶλα gilt. Vgl. dazu J. BÖSENECKER, *LXX.D-EK*, I, 918 mit dem Hinweis, dass dieses Problem bereits im hebräischen Text vorliegt.

explizit zur Sprache und betont dabei den Gegensatz zu seinem Vater David. An dieser Textpassage werden die **אֱלֹהִים** aber mit *θεοί* und nicht mit *εἰδῶλα* wiedergegeben.

In 1 Kön 11,7/3 Kgt 11,5<sup>841</sup> ist *εἰδῶλον* zweimal als Äquivalent für **גִּרְשֵׁם** belegt, das anderswo wörtlich mit *βδέλυγμα* übersetzt wird (vgl. 3 Kgt 11,6). Der Vers handelt von Salomos Bau eines Höhenheiligtums (*ὑψηλός*<sup>842</sup>): *τότε ἠκοδόμησεν Σαλωμων ὑψηλὸν τῷ Χαμωσ εἰδῶλω Μωαβ καὶ τῷ βασιλεῖ αὐτῶν εἰδῶλω υἱῶν Αμμων*. An dieser Textstelle bezeichnet *εἰδῶλον* jeweils einen fremden Gott, Chamos (hebr. Kamosch/Kemosch), und „ihr König“ bezieht sich auf Milkom, den Gott der Ammoniter, ein Name, der von der Grundbedeutung (**מלך**) her mit „König“ übersetzt wird.<sup>843</sup> Das hebräische Äquivalent **גִּרְשֵׁם** ist stark pejorativ und abwertend. Obgleich *εἰδῶλον* auch als Degradierung interpretiert werden kann, lässt sich durch diese Wortwahl der LXX auch eine Verschiebung der Aussageabsicht feststellen, die den Fokus auf die sichtbare Seite der Fremdgöttheiten legt. Hätte bei der Übersetzung ein pejorativer Wortsinn die oberste Priorität gehabt, dann wäre wohl die wörtliche Entsprechung *βδέλυγμα* ausgewählt worden.

In diesem Zusammenhang ist 1 Kön 11,5/3 Kgt 11,6 aufschlussreich, weil der hebräische Text Salomos Abfall relativ wertneutral zur Göttin Astarte beschreibt (**עשתרת אלהי צדנים**), die LXX dagegen die Wendung pejorativ mit *καὶ τῇ Ἀστάρτη βδελύγματι Σιδωνίων* wiedergibt. Die LXX scheint bewusst die negative Bezeichnung „Gräuel“ für die Göttin Astarte gewählt zu haben – ähnlich wie in 4 Kgt 23,13, wo das ebenfalls pejorative Substantiv *προσόχθισμα* steht.<sup>844</sup> Eine mögliche Erklärung für diese bewusste Abweichung könnte die aktuelle Verehrung der Astarte als Stadtgöttin von Sidon zur Zeit der LXX-Entstehung sein.<sup>845</sup>

In 1 Kön 11,8/3 Kgt 11,7 wird Salomo als Erbauer von Kultstätten für seine ausländischen Frauen genannt, wo sie daraufhin ihren **אֱלֹהִים** / *εἰδῶλα* räucherten und opferten. Die

---

<sup>841</sup> In 11,5–8a unterscheidet sich die Textanordnung zwischen LXX und MT, 3 Kgt 11,5 entspricht 1 Kön 11,7, siehe *LXX.D* Fn. zu 11,5.

<sup>842</sup> Zur Wiedergabe von **במה** mit *ὑψηλός* und die Auswirkungen auf die Auslegung → II. iv. Levitikus 26 (Lev 26,30).

<sup>843</sup> Siehe *LXX.D* Fn. zu 3 Kgt 11,5. In 1 Kön 11,7 steht statt Milkom die Verballhornung *Molech/Moloch*, in Verbindung mit der polemischen Bezeichnung „Gräuel“ scheint diese Deutung durchaus plausibel. → II. iii. Levitikus 19 zu den unterschiedlichen Erklärungsmöglichkeiten dieses Begriffes. Nach Lev 18,21; 20,2–5 ist diese Gottheit explizit verboten. Vgl. KNAUF, 1 Könige 1–14, 329. Vgl. auch 1 Kön 11,5, wo der Gott *Milkom* bezeugt ist.

<sup>844</sup> Siehe, J. BÖSENECKER, *LXX.D-EK*, I, 918.

<sup>845</sup> Siehe, J. BÖSENECKER, *LXX.D-EK*, I, 918. In der LXX sind V. 7 und V.5 des MT vereint worden und im Vergleich zu MT gekürzt wiedergegeben, siehe J. BÖSENECKER, *LXX.D-EK*, I, 918 und RAHLFS, Lucians Rezension, 216. In 1 Kön 11,5 wird eindeutig der Abfall Salomos zu Fremdgöttheiten thematisiert (**וילך שלמה ואחרי עשתרת אלהי צדנים ואחרי מלכם שקן עמנים**).

Opferungen für die εἰδωλα sprechen dafür, dass sie Gottheiten repräsentieren, da grundsätzlich nur Götter Empfänger von Opfern sein können. Eine stärkere Polemisierung kann natürlich auch als Beweggrund für die Wiedergabe mit εἰδωλον angeführt werden. Dennoch stellt die Wiedergabe der eher neutralen Gottesbezeichnung אלהים durch εἰδωλον eine Besonderheit dar. Die Fremdgottheiten werden so von der LXX explizit mit ihren Kultbilddarstellungen in Verbindung gebracht.

Gegen Ende des Kapitels findet sich noch ein letzter Beleg von εἰδωλον, und zwar in 1 Kön/3 Kgt 11,33, wo die kultischen Abwege Salomos noch einmal zusammenfasst (vgl. 3 Kgt 11,5–6) und als Grund für die Teilung des Königtums angeführt werden.<sup>846</sup> Der griechische LXX-Text lässt sich nicht ganz einfach interpretieren: ἀνθ' ὧν κατέλιπέν με καὶ ἐποίησεν τῇ Ἀστάρτῃ βδέλυγματι Σιδωνίων καὶ τῷ Χαμῶς καὶ τοῖς εἰδώλοις Μωαβ καὶ τῷ βασιλεῖ αὐτῶν προσοχθίσματι υἰῶν Ἀμμων καὶ οὐκ ἐπορεύθη ἐν ταῖς ὁδοῖς μου τοῦ ποιῆσαι τὸ εὐθὲς ἐνώπιον ἐμοῦ ὡς Δαυὶδ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Zunächst wird die Göttin Astarte in der LXX wieder mit dem stark negativen Ausdruck βδέλυγμα (vgl. 3 Kgt 11,6) abgewertet. Darauf folgt die Wiedergabe der hebräischen Wendung כִּמֹּשׁ הַיְהוָה מוֹאָב „Kemosch, dem Gott Moabs“ mit τῷ Χαμῶς καὶ τοῖς εἰδώλοις Μωαβ „Chamos und den εἰδωλα Moabs“. RA verweist in der Fußnote zu 3 Kgt 11,33 auf die Lesart B ἐν τοῖς εἰδώλοις, „durch die/mit den εἰδωλα“. Dadurch könnte man die εἰδωλα als die sichtbaren Kultbilder des Chamos verstehen. Als Erklärung für das zusätzliche καὶ vor τοῖς εἰδώλοις Μωαβ wird ein bereits in der Vorlage der LXX versehentlich wiederholtes „und“ angenommen. Die Pluralform εἰδωλα lässt sich aus dem pluralischen Gottesbegriff אלהים herleiten, als Plural „Götter“ verstanden, der mit der Übersetzung εἰδωλα abgewertet bzw. neuakzentuiert wird.<sup>847</sup> In der LXX werden die Verbformen singularisch wiedergegeben, dagegen beziehen sich die pluralischen Verben des MT auf das ganze Volk und stellen damit eine Ausweitung dar. Die LXX dagegen bezieht 11,33 auf Salomo. Diese Lesart wird als ursprünglichere betrachtet.<sup>848</sup>

<sup>846</sup> Vgl. SWEENEY, I & II Kings, 154, 160.

<sup>847</sup> Vgl. dazu J. BÖSENECKER, LXX.D-EK, I, 920.

<sup>848</sup> Siehe J. BÖSENECKER, LXX.D-EK, I, 920 mit Verweis auf J. BÖSENECKER, Text und Redaktion. Untersuchungen zum hebräischen und griechischen Text von 1 Könige 1–11, Diss. Theol. Masch., Rostock, 2000, 254–256.

Im Unterschied zu 3 Kgt 11,5 wird Milkom (βασιλεύς) nicht als εἶδωλον, sondern sehr negativ als προσόχθισμα<sup>849</sup> „Scheusal (LXX.D)“ abgewertet. In der LXX wird durch das Verb ποιέω wieder an die Opferhandlungen aus 3 Kgt 11,7 angeknüpft; stattdessen wird im MT durch das Verb II עִשְׂתַּף (*Eštafel*) die Proskynese vor den Fremdgöttheiten kritisiert.

#### 4. Εἶδωλον und der Abfall der Könige in 4 Königtümer

In 4 Königtümer kommt εἶδωλον insgesamt viermal vor, immer als griechisches Äquivalent für den hebräischen Ausdruck גִּלְגָּלִים (→ II. vii. Deuteronomium 29; IV. iii. Ezechiel).

##### (a) Die Eroberung Samarias in 4 Königtümer 17

In 4 Königtümer 17 wird im Kontext der Eroberung Samarias auf die lange Tradition der Verfehlungen Israels gegenüber JHWH verwiesen. In Form einer theologischen Abhandlung wird die Exilierung des Nordreiches mit dem Abfall gegenüber JHWH begründet (2 Kön/4 Kgt 17,7–23).<sup>850</sup>

In 4 Kgt 17,7 werden die Vergehen Israels im Zuge des Exodus thematisiert, wo Israel bereits andere Götter fürchtete (ἐφοβήθησαν θεοὺς ἑτέρους, 4 Kgt 17,7). In 4 Kgt 17,16 wird konkret das Verlassen der Gebote Gottes zur Sprache gebracht, das in weiterer Folge zur Herstellung eines Gussbildes führte. Der Ausdruck χώνευμα erinnert an das Urgötterbild, das *Goldene Kalb*, und durch die zwei Kälber (δύο δαμάλεις) ruft es auch die Verfehlungen Jerobeams ins Gedächtnis (3 Kgt 12,28–29; → IV. iv. Hosea 1. b.), der als erster König des Nordreiches durch seine beiden goldenen Kälber in Bethel und Dan den Bund mit JHWH übertritt. Der Höhepunkt des Abfalls führt zur Proskynese (προσκυνέω) vor dem Himmelsheer und dem gleichzeitigen Dienen (λατρεύω) der Gottheit Baal (4 Kgt 17,16). Die Verben προσκυνέω und λατρεύω sind *termini technici* in der Götterverehrung und werden gemeinsam im Rahmen des Dekalogs verwendet (Ex 20,5/Dtn 5,9).

4 Kgt 17,12 (καὶ ἐλάτρευσαν τοῖς εἰδώλοις, οἷς εἶπεν κύριος αὐτοῖς Οὐ ποιήσετε τὸ ῥῆμα τοῦτο κυρίῳ) kann als Erinnerung an das zweite Dekaloggebot, das Kultbilderverbot, gewertet werden. Dafür spricht besonders die Wortwahl εἶδωλον (vgl. Ex 20,4), aber auch das Verb

---

<sup>849</sup> LEH, 527, “offence”, “provocation”, “idol”, “object of anger”. Dabei handelt es sich um einen *Neologismus*. Vgl. DOGNIEZ, HARL, Deutéronome, 24, 64, 168 (zu Dtn 7,26)

<sup>850</sup> Vgl. SWEENEY, I & II Kings, 389.

λατρεύω (vgl. Ex 20,5), wodurch eine thematische Verbindung sowohl zu 4 Kgt 17,7 als auch zu 4 Kgt 17,16 hergestellt wird.

Die Wendung: „Das sollt ihr dem Herrn (κύριος) nicht tun! (LXX.D)“ spielt explizit auf den Bund zwischen JHWH und Israel an und fokussiert auf das gegenseitige Beziehungsverhältnis zwischen Gott und seinem Volk und bedeutet soviel wie, *das könnt ihr dem Herrn nicht antun*.<sup>851</sup>

Der unmittelbare Kontext von 4 Kgt 17,12 hat eine stark kultische Prägung. In 4 Kgt 17,9–10 werden nämlich die errichteten Kulthöhen (ύψηλά) kritisiert, mit einer Anspielung auf den Baumkult (4 Kgt 17,10: ύποκάτω παντός ξύλου άλσώδους), wobei als Kultinventar „Stelen und Haine“ genannt werden (στήλαι και άλση<sup>852</sup> / מצבות ואשרים).<sup>853</sup>

Erwähnenswert sind in 4 Königtümer 17 auch die Bezeichnungen für die Fremdgöttheiten, die neutral אלהים אחרים / θεοί έτεροι (4 Kgt 17,7) und abwertend לבב / οί μάταιοι/τὰ μάταια (4 Kgt 17,15) genannt werden. In 4 Kgt 17,16 ist zuletzt eine konkrete Gottheit im Blick, nämlich בעל / Βααλ<sup>854</sup>.

*(b) Die Vergehen des Königs Manasse von Juda*

In 4 Kgt 21,11 werden die Kultpraktiken des judäischen Königs Manasse zusammenfassend als „Gräuel“ (βδελύγματα) bezeichnet, die sich auf Höhenheiligtümer für Baal und Aschera (2 Kön/4 Kgt 21,3: מזבח לבעל „Altäre für den Baal“ / θυσιαστήριον (Sg!) τῆ Βααλ „die Opferstätte für die Baals-Schande“ [LXX.D]; אשרה / άλση<sup>855</sup>) und auf die Aufstellung eines Kultbildes (פסל / γλυπτόν) der Aschera (אשרה / άλσος) im Jerusalemer Tempel (4 Kgt 21,7) beziehen.<sup>856</sup>

Außerdem wird in 4 Kgt 21,6 von den unterschiedlichen Formen von Divination und Orakelbefragungen berichtet, die Manasse praktizierte. In 4 Kgt 21,9 wird er als Verführer Judas zur Sünde genannt. In der zweiten Vershälfte von 4 Kgt 21,11 wird die Verführung

---

<sup>851</sup> Weder MT noch 4 Kgt 17,12<sup>ANT</sup> bezeugen diese Nuancierung.

<sup>852</sup> Die Übersetzung άλσος für das hebräische אשרה kann sowohl die Göttin Aschera als auch das damit verbundene Kultobjekt bezeichnen. „Hain“ bezieht sich jedoch auf den Verehrungsort und nicht auf den Gegenstand der Verehrung. Das feminine άλσος kann auch als Ersatzlesung für die Göttin Aschera dienen, siehe dazu LXX.D Fn zu 4 Kgt 13,6<sup>RA</sup>;

<sup>853</sup> Vgl. zur Kultsprache auch Ez 6,4–6.

<sup>854</sup> Zur Deutung des femininen Titels → IV. iv. Hosea, 1. b.

<sup>855</sup> Der feminine Artikel von Βααλ bezieht sich auf die pejorative Lesart ή αισχύνη „die Schande“, die statt dem Eigennamen Baal gelesen wurde, siehe ausführlicher dazu Hos 13,1 und die Fn. zu Hos 2,8[10], LXX.D. Der Ausdruck άλσος bezieht sich auf die Göttin אשרה.

<sup>856</sup> Vgl. dazu auch SWEENEY, I & II Kings, 431.

Manasses (ἐξαμαρτάνω) durch seine עִלְוִלָּהּ / εἰδῶλα (vgl. dazu 4 Kgt 21,7: פֶּסֶל אֲשֶׁרָה „das Schnitzbild der Aschera“/ τὸ γλυπτὸν τοῦ ἄλσους „das Schnitzbild des Hains“) konkretisiert.

(c) *König Amon und die tradierte Idolatrie*

In 4 Kgt 21,21 wird die negative Tradition der Idolatrie durch den Sohn Manasses, König Amon sichtbar („er wandelte auf dem Weg, den sein Vater gewandelt war“ [LXX.D]): ... καὶ ἐλάτρευσεν τοῖς εἰδώλοις, οἷς ἐλάτρευσεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ, καὶ προσεκύνησεν αὐτοῖς „und er diente den Götterbildern/Bild-Gottheiten, denen sein Vater gedient hatte, und warf sich vor ihnen nieder“. Die Verben λατρεύω (לָעָבַד) und προσκυνέω (Π ἦΚ [Eštafel]) stellen, wie auch der Begriff εἶδωλον, eine Verbindung zum Dekalog her (vgl. Ex 20,4–5, siehe dazu auch 4 Königtümer 17) und rufen die ersten beiden Dekaloggebote ins Gedächtnis.

(d) *Parallele in 2 Chronik 33*

Die in 2 Chr 33,22 beschriebenen Vergehen Amons stehen wie in 4 Königtümer 21 in der Tradition seines Vaters Manasse. In 2 Chronik 33 ist sogar von Opferhandlungen für die εἰδῶλα die Rede (... καὶ πᾶσιν τοῖς εἰδώλοις, οἷς ἐποίησεν Μανασσης ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ἔθυσεν Ἀμων καὶ ἐδούλευσεν αὐτοῖς). Ein wesentlicher Unterschied zu 4 Kgt 21,21 betrifft die Verbauswahl. Anstatt mit λατρεύω wird das hebräische Verb עָבַד mit δουλεύω wiedergegeben, das im Gegensatz zu λατρεύω nicht unbedingt an religiöse Kontexte gekoppelt ist. In 2 Chr 33,22 wird als Äquivalent für den hebräische Kultbegriff פֶּסֶל (Plural) εἶδωλον verwendet, der im Unterschied zu עִלְוִלָּהּ im Rahmen des zweiten Dekaloggebotes seine Verwendung findet (vgl. Ex 20,4 griech. Ä.: εἶδωλον).<sup>857</sup>

(e) *Die Kultreform Joschijas*

Der letzte Beleg des griechischen Ausdrucks εἶδωλον steht im Kontext der Kultreform Joschijas, an deren Ende in einer Art abschließenden Zusammenfassung die Bereinigung wesentlicher Missstände steht.<sup>858</sup> Gerahmt wird diese umfassende Reform durch das Auffinden des *Gesetzesbuches* im Tempel (2 Kön/4 Kgt 22,8: סֵפֶר הַתּוֹרָה / Βιβλίον τοῦ νόμου). Dieser Fund kann als Initialzündung für die Reform Joschijas betrachtet werden, der nach der Lesung aus dem Buch des Gesetzes sogleich Buße tat (2 Kön/4 Kgt 22,11) und infolgedessen

---

<sup>857</sup> Zum Unterschied zwischen Amons Verfehlungen in 2 Kön 21,21–22 und 2 Chr 33,22–23 siehe auch JAPHET, 2 Chronik, 453–453.

<sup>858</sup> PIETSCH spricht von einem Nachtragscharakter von 2 Kön/4 Kgt 23,24 und geht von einer Ergänzung aus, DERS., Kultreform, 449, 39;

die kultischen Missstände in 2 Könige/4 Königtümer 23 beseitigte. Am Versende von 2 Kön/4 Kgt 23,24 wird das *Buch des Gesetzes* als Ursache für die Reform genannt, die sich auf die zuvor beschriebenen Vergehen in 23,24a bezieht.

Der unmittelbare Kontext von 2 Kön/4 Kgt 23,24 ist die Vorbereitung auf das Passafest in Jerusalem (2 Kön/4 Kgt 23,21–22).<sup>859</sup> Ein wesentlicher Aspekt ist, dass vor der Kultreinigung aus dem *Buch des Gesetzes* vorgelesen wurde (2 Kön/4 Kgt 23,2) und Joschija daraufhin den Bund mit JHWH erneuert (2 Kön/4 Kgt 23,3).<sup>860</sup> Erwähnenswert ist auch die erste konkrete Handlung, der Auftrag an die Priester, die Gerätschaft aus dem Tempel zu entfernen, die für die Gottheit Baal, den „Hain“ (*ἄλσος* dient als Umschreibung für den Gottesnamen Aschera, vgl. 2 Kön/4 Kgt 13,6<sup>861</sup>) und die „Heeresmacht des Himmels“ bestimmt war (4 Kgt 23,4).<sup>862</sup> In 2 Kön/4 Kgt 23,6 wird deutlich, dass *ἄλσος* ein Kultobjekt bezeichnet, ein geschnitztes Ascherabildnis bzw. -symbol.<sup>863</sup>

Der für die vorliegende Untersuchung eigentlich wichtige Vers 24 lautet in der LXX wie folgt: *καί γε τοὺς θελητὰς καὶ τοὺς γνωριστὰς καὶ τὰ θεραφιν καὶ τὰ εἶδωλα καὶ πάντα τὰ προσοχθίσματα τὰ γεγονότα ἐν γῆ Ἰουδα καὶ ἐν Ἱερουσαλημ ἐξῆρην ὁ βασιλεὺς Ἰωσίας, ἵνα στήσῃ τοὺς λόγους τοῦ νόμου τοὺς γεγραμμένους ἐπὶ τοῦ βιβλίου, οὗ εὔρεν Χελκίας ὁ ἱερεὺς ἐν οἴκῳ κυρίου.*<sup>864</sup> Betrachtet man die Reihe der in 4 Kgt 23,24 aufgezählten und durch Joschija beseitigten Missstände etwas genauer, symbolisieren die ersten drei jeweils divinitorische Praktiken. Die ersten zwei Begriffe stehen insbesondere durch ihre hebräischen Äquivalente, die oft als Parallelbegriffe begegnen, in Verbindung zur *Nekromantie θελητής* „Wünscher“

---

<sup>859</sup> Der Symbolgehalt des Passafestes beinhaltet zwei aufschlussreiche Aspekte, die besonders im Kontext der Kultreform erwähnenswert sind: es gilt einerseits als Übergangsritus (inklusive des Moments der Verschonung) und andererseits als „Vergegenwärtigung der *Konstituierung Israels*“ als von JHWH erwähltes Volk, siehe PIETSCH, Kultreform, 443.

<sup>860</sup> Vgl. dazu SWEENEY, I & II, Kings, 446.

<sup>861</sup> Während RA für *השרא* den griechischen Ausdruck *ἄλσος* anführt, bietet ANT die Transliteration Aseroth, vgl. dazu LXX.D;

<sup>862</sup> Baal, Aschera und das Himmelsheer als Trias kommt nur noch in 2 Kön 17,16 und 21,3 gemeinsam vor, vgl. PIETSCH, Kultreform, 243.

<sup>863</sup> Vgl. PIETSCH, Kultreform, 252; LXX.D Fn. zu 4 Kgt 23,6<sup>ANT</sup>, die Übersetzung von *השרא* „Hain der Aseroth“ stützt die Identifikation von *ἄλσος* mit der Göttin Aschera. In Jes 17,8 und 27,9 wird *השרא* mit *δένδρον* „Baum“ wiedergegeben. Die Identifikation der Ascheren mit Bäumen wird kontrovers diskutiert, siehe dazu ausführlich TAYLOR, Asherah, 29–54. Der biblische Befund spricht für eine weitreichende Semantik von *השרא*, die von einem lebendigen Baum bis hin zu einem hölzernen Kultsymbol der Göttin Aschera zu reichen scheint (siehe oben 4 Kgt 23,4). Die Identifizierung der *השרא* mit einem Baum wird oftmals abgelehnt, aber in Dtn 16,21 ist eindeutig das Pflanzen (*טב*) einer Aschera/eines Haines belegt: *לֹא-תטע לך אֲשֶׁרָה כָּל-עֵץ אֲצִל מִזֶּבֶחַ / Οὐ φυτεύσεις σεαυτῷ ἄλσος, πᾶν ξύλον;* auch das griechische Äquivalent *δένδρον* (Jesaja, siehe oben), das im Unterschied zu *ξύλον* eindeutig einen Baum bezeichnet, spricht für diese Deutungsmöglichkeit.

<sup>864</sup> Zu textkritischen Beobachtungen zu 4 Kgt 23,24, siehe EYNIKEL, Reform, 424.

(LXX.D) / אוב „weissagender Totengeist“<sup>865</sup>; γνωριστής „Wahrsager“ (LXX.D) / ידעני „Totengeist“<sup>866</sup> (möglicherweise eine Anspielung auf Manasse vgl. 2 Kön/4 Kgt 21,6<sup>867</sup>). Bei dem dritten Ausdruck *θεραφιν* handelt es sich um eine Transliteration des hebräischen Ausdrucks תרפים, der in Zusammenhang mit Orakelpraktiken steht (→ II. i. Genesis 31; I. iii. Hebräische Äquivalente, 1.).

Der auf *θεραφιν* folgende Begriff *εἰδωλον* (גלולים) scheint eine Brückenfunktion innezuhaben, denn einerseits begegnet er an einigen Parallelstellen im Kontext der Divination und ist in Genesis 31 das griechische Äquivalent für תרפים, andererseits kann er als Zusammenfassung aller Kultbild Darstellungen betrachtet werden (vgl. besonders 4 Kgt 23,6.14.15), die gegen das *Buch des Gesetzes*, konkret gegen das erste und zweite Dekaloggebot verstoßen (vgl. dazu auch die Parallelstellen in 4 Kgt 17,12; 21,21). Der letzte Ausdruck *προσόχθισματα* / שקצים (שקצים) und גלולים stehen auch in Dtn 29,16<sup>MT</sup> parallel) verweist zurück auf 2 Kön/4 Kgt 23,13, wo er die Astarte und Kemosch pejorativ jeweils als Scheusal abwertet, während *Molech* (vgl. dazu 3 Kgt 11,5–6 [1 Kön 11,5.7]) als *βδέλυγμα* bezeichnet wird.<sup>868</sup> In 4 Kgt 23,24 repräsentiert der Parallelbegriff *εἰδωλον* diese fremden Gottheiten und bringt sie in Verbindung zu Bilddarstellungen, die abgewertet werden, weil sie keinerlei Auskunft über die Zukunft geben können. Schließlich ist es möglich, dass der Begriff *εἰδωλον* (גלולים) auch die Vergehen Manasses (2 Kön/4 Kgt 21,11) und Amons (2 Kön/4 Kgt 21,21) in Erinnerung ruft.<sup>869</sup>

In 4 Königtümer fungiert *εἰδωλον* immer als griechisches Äquivalent von גלולים. Wie bei Ezechiel lässt sich durch diese Begriffsverbindung eine Verwendung in stark kultischen Kontexten beobachten (siehe dazu ausführlicher → IV. iii. Ezechiel).

---

<sup>865</sup> HALAT, 19–20.

<sup>866</sup> HALAT, 375–376.

<sup>867</sup> Vgl. PIETSCH, Kultreform 450.

<sup>868</sup> In 3 Kgt 11,33 wird die Gottheit Milkom in der LXX negativ als *προσόχθισμα* bezeichnet. Auch die Göttin Astarte wird in der LXX als *βδέλυγμα* abgewertet und Kemosch in Verbindung mit den *εἰδωλα* gebracht. Zu den Abweichungen in der LXX siehe J. BÖSENECKER, *LXX.D-EK*, I, 920

<sup>869</sup> Vgl. PIETSCH, Kultreform 450.

(f) Parallele in 2 Chronik 35

Die Parallelstelle zu 2 Kön/4 Kgt 23,24 befindet sich in 2 Chr 35,19a:<sup>870</sup>

καὶ τοὺς ἐγγαστριμύθους καὶ τοὺς γνώστας καὶ τὰ θαραφιν καὶ τὰ εἰδῶλα καὶ τὰ καρασιμ, ἃ ἦν ἐν γῆ Ἰουδα καὶ ἐν Ἱερουσαλημ, ἐνεπύρισεν ὁ βασιλεὺς Ἰωσίας, ἵνα στήσῃ τοὺς λόγους τοῦ νόμου τοὺς γεγραμμένους ἐπὶ τοῦ βιβλίου, οὗ εὔρεν Χελκίας ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου.

Ein gravierender Unterschied zu 4 Königtümer 23 stellt das verwendete Verb ἐμπυρίζω<sup>871</sup> „verbrennen“, statt ἐξαίρω<sup>872</sup> dar, das einen radikalen Reinigungsprozess, der einer Auslöschung gleichkommt, ausdrückt. Bei den gesetzeswidrigen Praktiken wird statt θελητής das Substantiv ἐγγαστρίμυθος „Totenbeschwörer“ verwendet, und die Transliteration von תפית erfolgt in 2 Chr 35 mit θαραφιν statt mit θεραφιν. Nach den εἰδῶλα folgt der Begriff καρασιμ, der in 4 Kgt 23,24 nicht belegt ist. Bei καρασιμ handelt es sich um ein *Hapaxlegomenon*, daher lässt sich seine Bedeutung nur schwer feststellen.<sup>873</sup>

Im Rahmen der joschijanischen Kultreform begegnet εἰδῶλον im 2. Chronikbuch an einer weiteren Textstelle, in 2 Chr 34,7, die die Kultreinigung Joschijas (2 Chr 34,1–7) abschließt.

Eine Besonderheit von 2 Chronik 34 ist der Vermerk, dass die Unternehmung Joschijas sich über das ganze Land erstreckt habe (vgl. die Nennung der unterschiedlichen Stammesgebiete in 34,6 und in 34,7; vgl. auch 34,9.21.33; 35,17–18).<sup>874</sup> In 2 Chr 34,7 wird parallel zu der Zerstörung der פסלים / εἰδῶλα das Niedereißen der אשרים / ἄλση und der מזבחות / θυσιαστήρια genannt, wobei die LXX im Unterschied zum MT zuerst „Haine und Altäre“ statt „Altäre und Ascheren“ wiedergibt.<sup>875</sup> Das semantisch nur schwer verständliche hebräische Lexem המניח (→ I., iii. Hebräische Äquivalente, 3.) wird mit ὑψηλά<sup>876</sup> „kultische Höhenheiligtümer“ wiedergegeben. Der Vers ist sehr stark von einer Kultterminologie geprägt, insofern jeweils ein Kultort mitsamt Kultbildern beschrieben wird, die Gottheiten

---

<sup>870</sup> Der Abschnitt in 2 Chr 35,19a–19d ist nur in der LXX belegt und entspricht 4 Kgt 23,24–27 als Fortsetzung des vorhergehenden Passaberichtes, siehe D. SÄNGER, *LXX.D-EK*, I, 1160–1161.

<sup>871</sup> *LEH*, 198, A: “to set on fire”, “to burn”;

<sup>872</sup> *LEH*, 209, “cut off”, “remove”; Im MT steht dagegen בער, während בער I (Pi.) eindeutig „anzünden“, „niederbrennen“ bedeutet, meint בער II (Pi.) „verwüsten“, „wegschaffen“ (2 Kön 23,24), siehe *HALAT*, 139–140. Vielleicht könnte sich die Wiedergabe in 2 Chr 35,19a<sup>LXX</sup> auf בער I beziehen im Unterschied zu 4 Kgt 23,24.

<sup>873</sup> Vgl. dazu D. SÄNGER, *LXX.D-EK*, I, 1161. Eine mögliche Wortherleitung wäre eine Buchstabenverwechslung (hebr. Resch statt Dalet), sodass der hebräische Ausdruck *Kadaschim* mit *Karasim* wiedergegeben wurde. *Kadaschim* könnte eventuell Kultprostituierte meinen, oder Personen die nicht erlaubte sexuelle Praktiken ausüben, allerdings ist diese Interpretation unsicher, siehe *LXX.D* Fn. zu 2 Chr 35,19a.

<sup>874</sup> Vgl. JAPHET, 2 Chronik, 463.

<sup>875</sup> Vgl. J. BÖSENECKER, *LXX.D-EK*, I, 1158.

<sup>876</sup> Siehe *LEH*, 640;

repräsentieren. Im Unterschied zu den ἄλση, die sich konkret auf die Kultbilder bzw. Kultsymbole der Göttin Aschera beziehen zu scheinen, handelt es sich bei den εἰδωλα um allgemeine Götterbilder. Vielleicht bringt εἰδωλον in 2 Chr 34,7 eine Verallgemeinerung und eine Zusammenfassung der in 2 Chr 34,4 genannten γλυπτὰ und χωνευτά<sup>877</sup>, die die gleichen Parallelbegriffe wie εἰδωλον in V.7 haben (die θυσιαστήρια werden als „Altäre“ τῶν Βααλιμ „der Baalim“ präzisiert; ὑψηλά; ἄλση), zur Sprache.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Bericht der joschijanischen Reform in 4 Königtümer und in 2 Chronik betrifft die Textanordnung: Während in 2 Könige/4 Königtümer 23 die Maßnahmen Joschijas erst nach der Auffindung des Gesetzesbuches erfolgen (2 Kön/4 Kgt 22,3–20), stehen die kultischen Reinigungsakte in 2 Chronik vor dem Buchfund.<sup>878</sup>

## ii. THEOLOGISCHE AKZENTUIERUNGEN IN DER LXX CHRONIK

Der Verwendungszweck des griechischen Ausdrucks εἰδωλον im Kontext der Chronikbücher lässt sich nur schwer feststellen, da ihm eine Vielzahl an hebräischen Äquivalenten gegenübersteht, die für einen eher unspezifischen Gebrauch sprechen.<sup>879</sup>

In Chronik<sup>LXX</sup> manifestiert sich eine theologische Tendenz, die auf die Betonung der Ausschließlichkeit des Gottes Israels hinausläuft. JHWH wird als θεὸς ἀληθινός „wahrer Gott“ (2 Chr 15,3) und als „Allherrscher“ παντοκράτωρ (1 Chr 11,9; 17,7.24; 29,12) bezeichnet. Im Gegensatz dazu werden in 2 Chr 30,14 die anderen Gottheiten als „Truggebilde“ (ψευδεῖς) abgewertet.<sup>880</sup>

### 1. Das Moment der Degradierung

In 1 Chr 16,26 lässt sich eine Degradierung der Fremdgöttheiten beobachten, die auch durch das hebräische Äquivalent אֱלִילי (→ II. iii. Levitikus 19) zum Ausdruck kommt: 1 Chr 16,26: ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἰδωλα (אֱלִילי), καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν οὐρανὸν ἐποίησεν. Während אֱלִילי als Diminutiv von אֱלֹהִים „Göttchen“ grundsätzlich die Göttlichkeit in Frage stellt, werden in

---

<sup>877</sup> Vgl. dazu WOYKE, Götter, 80.

<sup>878</sup> Die Kultreform geht nach 2 Chronik nicht von dem im Tempel gefundenen Gesetzesbuch aus, sondern resultiert aus der religiösen Einstellung des Königs Joschija. Siehe JAPHET, 2 Chronik, 460.

<sup>879</sup> Vgl. dazu A. LABAHN, D. SÄNGER, LXX.D-EK, I, 1042.

<sup>880</sup> Siehe dazu A. LABAHN, D. SÄNGER, LXX.D-EK, I, 1042.

1 Chr 16,26<sup>LXX</sup> die Fremdgötter vordergründig auf ihre Kultbilder reduziert.<sup>881</sup> Diese Tendenz lässt sich in Chronik<sup>LXX</sup> in besonderer Weise an der Tendenz beobachten, den Namen der Göttin Aschera zu vermeiden; stattdessen ist fast ausschließlich die Ersatzlesung ἄλση „Haine“ belegt (vgl. 2 Chr 14,2; 17,6; 19,3; 31,1; 33,3.19; 34,4.7).<sup>882</sup> Die zweite Deutemöglichkeit geht von der Ersetzung des Gottesnamens durch ein Objekt, das die Göttin symbolisiert, aus.<sup>883</sup> Ähnlich wie bei εἶδωλον käme es bei dieser Interpretation zu einer Präzisierung der Göttin, die mit ihrem Kultbild identifiziert wird. Es ergibt sich außerdem ein Kontrast mit dem kultbildlosen Gott Israels, JHWH. Die Übersetzung mit ἄλσος bringt sowohl eine Degradierung als auch eine Fokusverschiebung wie bei εἶδωλον zum Ausdruck. Die „Haine“ bezeichnen Orte der persönlichen Frömmigkeit, die mit der vorwiegend im privaten Raum praktizierten Aschera-Verehrung übereinstimmen.<sup>884</sup>

In 2 Chr 15,16 ist allerdings der Name der Göttin belegt (Ἀστάρτη<sup>885</sup>), der die Mutter von König Asas diente (λειτουργέω). Erwähnenswert ist das ihr zugeordnete Kultbild, das als εἶδωλον (מפלצת) bezeichnet wird. Das hebräische Wort מפלצת „Scheusal“ „Götzenbild“<sup>886</sup> fungiert innerhalb der LXX einzigartig als Äquivalent für das griechische εἶδωλον. Auch in 2 Chr 24,18 steht εἶδωλον parallel zur Göttin Astarte (Ἀστάρτη). An dieser Textstelle steht der Gottesname im Plural und scheint zusammenfassend Fremdgötter zu bezeichnen (vgl. dazu Βααλιμ). Die εἶδωλα betonen dabei die sichtbare Seite der anderen Götter, die durch ihre Kultbilder repräsentiert werden. An dieser Passage symbolisieren die εἶδωλα andere Gottheiten. Dafür spricht einerseits die Parallelisierung mit den Astarten und andererseits das

<sup>881</sup> In 1 Chr 16,23–33 wird Ps 96<sup>MT</sup>[95<sup>LXX</sup>] zitiert, statt εἶδωλον werden die Fremdgötter in Ps 95,5<sup>LXX</sup> mit dem Begriff δαιμόνιον abgewertet. Vgl. JAPHET, 1 Chronik, 306.

<sup>882</sup> Vgl. zu ἄλσος / אֲשֶׁרָה, WEVERS, *Notes Deut*, 276 (Dtn 16,21).

<sup>883</sup> DOGNIEZ, HARL, *Deutéronome*, 161 (Dtn 7,5).

<sup>884</sup> Siehe A. LABAHN, D. SÄNGER, *LXX.D-EK*, I, 1041–1042. Der griechische Ausdruck ἄλσος ist das Standardäquivalent von אֲשֶׁרָה und ist wie sein hebräisches Gegenüber vielschichtig: es kann einen stilisierten Baum, der Aschera symbolisiert, bezeichnen (siehe dazu SIEGERT, Einführung, 211) oder ein hölzernes Kultobjekt (vgl. WEVERS, *Notes Deut*, 276).

<sup>885</sup> Die Göttin Aschera wurde seit jeher mit Astarte und Anat identifiziert, die in der syrischen Atargatis zu einer Göttin vereinigt wurden. Siehe DE MOOR, Art. אֲשֶׁרָה, *ThWAT I*, 476.

<sup>886</sup> GESENIUS<sup>18</sup>, 718; HALAT, „Schandbild“, 584; In 1 Kön 15,13 wird es als Götterbild der Aschera bezeichnet: מפלצת לאשרה / σύνοδος ἐν τῷ ἄλσει (3 Kgt 15,13): „eine Versammlung in ihrem heiligen Hain“. Der Ausdruck מפלצת steht vielleicht in Verbindung mit der Wurzel פלץ „zittern“, „schaudern“, siehe TAYLOR, Asherah, 38. Das Götterbild der Aschera מפלצת לאשרה aus 1 Könige 15 kann als Synonym zu פסל האשרה in 2 Kön 21,7 betrachtet werden, vgl. TAYLOR, Asherah, 38–39. JAPHET, 2 Chronik, 198.

hebräische Äquivalent עֲצָב, das auch eine Gottheit selbst bezeichnen kann (→ I., iii. Hebräische Äquivalente, 1.).<sup>887</sup>

## 2. Die εἰδῶλα und die Baalim

Während in 2 Chronik<sup>LXX</sup> εἰδῶλον parallel zur Göttin Astarte vorkommt, fungiert der griechische Ausdruck zweimal sogar als Äquivalent für die Gottheit בעל und kann als Ersatzlesung betrachtet werden. In 2 Chr 17,3 bezeichnet die pluralische Form בעלים Fremdgöttheiten im Allgemeinen<sup>888</sup>, die im griechischen Text mit εἰδῶλον wiedergegeben werden.<sup>889</sup>

In 2 Chr 28,2 ist die Rede davon, dass König Ahas „Gussbilder für die Baalim machte“ לבעלים / מִסֻּכּוֹת עָשָׂה לְבַעֲלִים / γλυπτὰ ἐποίησεν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν. Besonders auffällig ist die Wiedergabe von מסכה mit γλυπτόν. Der hebräische Ausdruck wird nämlich in der LXX meistens mit χώνευμα oder χωνευτός übersetzt.

An beiden Textstellen repräsentieren die εἰδῶλα fremde Gottheiten, die im Gegensatz und in Konkurrenz zu JHWH stehen. Sie sind ein Sinnbild für den Abfall zum kanaanäischen Kult des Baals, dem sich judäische Könige wie Ahas zuwandten.<sup>890</sup>

## 3. Die Verbindung zwischen den המנים und den εἰδῶλα

Einmal dient εἰδῶλον als Übersetzung für den semantisch schwer verständlichen hebräischen Begriff מָנוּן (vgl. Jes 27,9: מָנוּן / εἰδῶλον), der einen göttlichen Wohnsitz bezeichnen könnte, und zwar als Ort der göttlichen „Einwohnung“ (→ I. iii. Hebräische Äquivalente, 3.). Unter Berücksichtigung dieser Interpretation wäre εἰδῶλον eine passende Übersetzungswahl in 2 Chr 14,4 im Kontext der Kultreinigung König Asas: καὶ ἀπέστησεν ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων Ἰουδα τὰ θυσιαστήρια (הבמוות) καὶ τὰ εἰδῶλα (המנים). καὶ εἰρήνευσεν.<sup>891</sup>

---

<sup>887</sup> Vgl. dazu WOYKE, Götter, 76. In 1 Chr 10,9 begegnet עֲצָב ein zweites Mal in der Chronik, als Parallelstelle zu 1 Sam 31,9, wo der hebräische Ausdruck ebenfalls mit εἰδῶλον wiedergegeben wird (vgl. 1 Kgt 31,9);

<sup>888</sup> Baalim dient als gemeinsamer Name für fremde Götter, siehe NORIN, Personennamen, 219.

<sup>889</sup> Besonders im Buch Jeremia steht Baal im Zusammenhang mit der Fremdgötterpolemik. Im Buch Hosea dient er als Chiffre für verfehlte Gottesverehrung, siehe JEREMIAS, Baal, 445–446.

<sup>890</sup> Siehe JAPHET, 2 Chronik 348.

<sup>891</sup> Am Versende kommt es mit καὶ εἰρήνευσεν zu einer Abweichung vom hebräischen Text: וְשָׁקַט הַמְּנוֹן לְפָנָיו zur Interpretation siehe D. SÄNGER, LXX.D-EK, I, 1129.

#### 4. Neudeutung und Aktualisierung in der LXX

Der Vergleich zwischen dem hebräischem und dem griechischen Text in 2 Chr 11,15 macht große Differenzen in der Begriffsauswahl deutlich. Der Vers setzt sich kritisch mit dem neuen Kult auseinander, den Jerobeam im Nordreich eingeführt hat (vgl. 1 Kön/3 Kgt 12,28–30). Die hebräischen Ausdrücke במות שעירים עגלים „Höhen, Böcke, Kälber“ können als Zusammenfassung von 1 Kön 12,26–33 betrachtet werden.<sup>892</sup> Die griechische Übersetzung in der LXX lautet: ὑψηλά, εἰδωλα, μάταιοι/μάταια, μόσχοι<sup>893</sup>.

Die LXX gibt den hebräischen Begriff שעיר anscheinend mit dem Begriffspaar εἰδωλον und μάταιον wieder: „die Götter(bilder) und Vergänglichkeiten / vergängliche (Götter)“. In der griechischen Übersetzung kommt es stärker zu einer Verallgemeinerung, indem zwei wesentliche Eckpunkte in der Auseinandersetzung mit Fremdkulten bzw. Fremdgöttern zur Sprache gebracht werden: die sichtbaren Kultbilder der anderen Gottheiten und die *Vergänglichkeit* (Nichtigkeit) dieser Gottheiten. Beide Charakteristiken der Fremdgötterthematik können aufeinander bezogen werden und ergänzen sich. Die durch Kultbilder repräsentierten Gottheiten werden als vergänglich angesehen, weil ihre Repräsentationsorte Zerstörungen anheimfallen können und daher von begrenzter Dauer sind.

Im Hintergrund steht der hebräische Ausdruck שעיר, der sich auf unterschiedliche Weise deuten lässt. JAPHET interpretiert ihn als „Böcke“, die sich auf Kultobjekte beziehen, und verweist auf Lev 17,7. Levitikus 17 beschreibt inkorrekte Opfer, die nicht vor dem „Zelt der Zusammenkunft“ dargebracht werden, diese werden als „Opfer an die Böcke“ (Opfer für die „Bocksdämonen“) bezeichnet.<sup>894</sup>

Die pluralische Form שעירים geht auf שעיר („haarig“, „behaart“) zurück, die שעירים werden generell mit „haarigen Dämonen“ identifiziert.<sup>895</sup> In Lev 17,7 können die Opfer an die „Bocksdämonen“ als eine Chiffre für Fremdgötterverehrung betrachtet werden. Diese drastische Sprache scheint Distanz und Abscheu bezwecken zu wollen.<sup>896</sup>

In 2 Chr 11,15 wird möglicherweise ein von Jerobeam I. speziell für die שעירים eingeführter Kult kritisiert, der gegen das ausdrückliche Verbot aus Lev 17,7 verstößt (keine Opfer mehr für die „Bocksdämonen/die Haarigen“ darzubringen). Im Hintergrund von 2 Chr 11,15

---

<sup>892</sup> Siehe JAPHET, 2 Chronik, 149.

<sup>893</sup> In 3 Kgt 12 wird statt μόσχος der Begriff δάμαλις verwendet; Zur Begriffsunterscheidung → IV. iv. Hosea, 1.

<sup>894</sup> JAPHET, 2 Chronik, 149.

<sup>895</sup> HALAT, 1250.

<sup>896</sup> HIEKE, Levitikus 16–27, 626.

könnten illegitime bildhafte Darstellungen stehen; dafür spricht auch der Parallelbegriff ענל, der sich auf Jerobeams „goldene Kälber“ bezieht. Auch die griechische Übersetzung mit εἰδωλα legt dies nahe. Grundsätzlich ist anzunehmen, dass es in der LXX zu einer Neuakzentuierung gekommen ist, die den Kult um die שעירים damit allgemein als Fremdgötter(bild)kult versteht. Die direkte Auseinandersetzung mit dieser Kultform scheint nicht mehr stattzufinden, und möglicherweise war die Bedeutung der שעירים bereits in der Zeit der Septuaginta-Entstehung dem Übersetzer nicht mehr klar.<sup>897</sup> Berücksichtigt man die Interpretation des Begriffes שעירים an der Parallelstelle in Lev 17,7 als Kritik an Fremdgötterverehrung, erscheint εἰδωλον als sein Äquivalent in 2 Chr 11,15 durchaus plausibel und adäquat.

### 5. Der neutrale Bildbegriff צלם als Äquivalent für εἰδωλον

2 Chr 23,17 ist neben Num 33,52 die einzige Textstelle, die צלם als Äquivalent von εἰδωλον bezeugt. Der Begriff צלם ist als weiter „Bildbegriff“ zu betrachten, bei dem die machtvolle Repräsentation des Dargestellten im Vordergrund steht und prinzipiell als neutraler Bildterminus gilt (vgl. Gen 1,26–27: צלם אלהים Der Mensch als „Bild“/„Statue“ Gottes; → I., iii. Hebräische Äquivalente, 1.; vgl. die Parallelstelle in Num 33,52). 2 Chr 23,17 ist ein wörtliches Zitat aus 2 Kön 11,18a, das die Vernichtung des Baalskultes einschließlich seines Götterbildes beschreibt. In 4 Kgt 11,18a wird צלם allerdings mit dem griechischen Standardäquivalent εἰκων ins Griechische übertragen.

### iii. DIE VERWENDUNG VON ΕΙΔΩΛΟΝ IM BUCH DANIEL

Bereits eingangs wurde auf die Überschneidungen in der Verwendungsweise von εἰδωλον zwischen den Königsbüchern und dem Buch Daniel hingewiesen. Daraus erklärt sich auch die gemeinsame Betrachtung der in vielerlei Hinsicht unterschiedlichen Schriften.<sup>898</sup>

---

<sup>897</sup> Siehe JANOWSKI, Satyrs, *DDD*, 1381–1384.

<sup>898</sup> In diesem Zusammenhang ist der Vergleich der drei LXX-Bücher: 1 Könige/3 Königtümer, Ester und Daniel von TOV interessant, der folgende Gemeinsamkeit in den jeweiligen hebräischen Quellen der Übersetzungen sieht: “The Hebrew sources of the translations of 1 Kings, Esther, and Daniel freely rewrote their source texts in a manner resembling other rewritten Bibel compositions” (386). Unklar bleibt, warum gerade diese drei Bücher überarbeitet worden sind. TOV vermutet ein ähnliches Milieu, in denen die Übersetzungen entstanden sind oder ein späteres Stadium im Vergleich zu den meisten anderen griechischen Übersetzungen. Während die Hebräischen/Aramäischen Versionen von Ester und Daniel einige Merkmale auf der sprachlichen und inhaltlichen Ebene teilen, lassen sich diese nicht in 1 Könige/3 Königtümer beobachten. Siehe TOV,

## 1. Die Bild-Gottheiten in Daniel 3

Besonders hervorzuheben sind die Belege von εἶδωλον in Daniel 3, die im Kontext der Errichtung des goldenen Standbildes Nebukadnezars vorkommen. Ein wesentlicher Aspekt ist, dass das goldene Standbild im aramäischen Text mit dem neutralen Bildbegriff 𐤆𐤀𐤃 bezeichnet wird und in der LXX ausschließlich mit dem griechischen Standardäquivalent εἰκών wiedergegeben wird (vgl. Dan 3,1.3.5.7.10.12.15). In Dan 3,12<sup>LXX</sup> werden drei judäische Männer, Sedrach, Misach und Abdenago von chaldäischen Männern beim König Nebukadnezar angeklagt, weil sie „seinen Göttern“ 𐤒 𐤇𐤀𐤁𐤏 / εἶδωλον (Sg!) nicht dienen (𐤏𐤁𐤏 / λατρεύω) und sich vor seinem Standbild 𐤆𐤀𐤃 / εἰκών nicht niederwerfen (𐤏𐤓𐤏 / προσκυνέω). Besonders auffällig ist, dass in Dan 3,12<sup>LXX</sup> den Chaldäern der Ausdruck εἶδωλον in den Mund gelegt wird; dadurch kann er innerhalb der Textebene 1 (die Rede der Chaldäer) nicht negativ konnotiert sein.<sup>899</sup>

Von einer Metaebene aus betrachtet, könnte in der LXX eine Tendenz der Degradierung forciert worden sein, fremde Gottheiten nicht als solche zu bezeichnen. Dagegen spricht aber Dan 3,14<sup>LXX</sup>, wo König Nebukadnezar ausdrücklich von „seinen Göttern“ (𐤇𐤀𐤁𐤏 / θεός) zu den drei judäischen Männern vorwurfsvoll spricht; parallel steht wie in Dan 3,12<sup>LXX</sup> das goldene Standbild (𐤆𐤀𐤃 / εἰκών). In Dan 3,12<sup>LXX</sup> repräsentiert der Begriff εἶδωλον eindeutig fremde Gottheiten. Durch die griechische Übersetzung wird der Fokus auf deren sichtbare Darstellungen gelenkt. Im Kontrast dazu wird der Gott der Judäer in Dan 3,17<sup>LXX</sup> als Gott im Himmel bezeichnet.<sup>900</sup> In Dan 3,18<sup>LXX</sup> wird Dan 3,12<sup>LXX</sup> von Sedrach, Misach und Abdenago zitiert, allerdings in negierter Form (οὔτε τῶ εἰδώλω [𐤇𐤀𐤁𐤏] σου λατρεύομεν οὔτε τῆ εἰκόνι [𐤆𐤀𐤃] σου τῆ χρυσῆ, ἣν ἔστησας, προσκυνοῦμεν).<sup>901</sup>

In Daniel 3 fällt neben der Äquivalentauswahl (εἶδωλον als griechische Wiedergabe des aramäischen 𐤇𐤀𐤁𐤏) besonders die Parallele zwischen der Verehrung des Standbildes und den Göttern auf (vgl. dazu die Verwendung der Verben λατρεύω und προσκυνέω), die sowohl polemisch als auch als Reflexion der Fremdgötterbildtheologie gedeutet werden kann. Diese Theologie betrachtet Kultbilder als Ort der göttlichen Manifestation („göttliche

---

Strange Books, bes. 386–387; 389–393. Umso auffälliger sind die Überschneidungen im Hinblick auf εἶδωλον zwischen 1 Könige/3 Königtümer und Daniel.

<sup>899</sup> Für WOYKE ist dadurch eine negative Konnotation ausgeschlossen (DERS., Götter, 81.), diese These ist sehr gewagt, aber eine grundsätzlich neutrale Verwendung von εἶδωλον wird durch diese Textstelle gestützt.

<sup>900</sup> Vgl. dazu HARTENSTEIN, MOXTER, Hermeneutik, 75.

<sup>901</sup> Siehe auch zu Daniel 3, NEWSOM, Daniel, 102–111.

Einwohnung“).<sup>902</sup> Außerdem steht εἶδωλον parallel zu dem semantisch ähnlichen Bildbegriff εἰκόν, während ersterer immer die Gottheit(en) repräsentiert, wird mit letzterem das goldene Standbild bezeichnet. Besonders in Dan 3,12<sup>LXX</sup> wird die Verbindung zwischen Kultbild und Verehrung deutlich, da beiden eine Verehrung zukommt.

## 2. Die Bild-Gottheiten und der ewige, lebendige Gott in Daniel 5–6

In Daniel 5 kommt εἶδωλον im Kontext von Belschazars Gastmahl zweimal vor, in Dan 5,4<sup>LXX</sup> und 5,23<sup>LXX</sup> werden die ׀׀׀׀׀ aus „Gold, Silber, Bronze, Eisen, Holz und Stein“ gepriesen, die in der LXX mit τὰ εἶδωλα τὰ χειροποίητα „die handgefertigten Götter(bilder)“ zusammengefasst werden. In Dan 5,4<sup>LXX</sup> kommen die „handgefertigten Bild-Gottheiten“ im Kontrast zum θεός τοῦ αἰῶνος („der Gott der Ewigkeit“) vor. In 5,23<sup>LXX</sup> steht ihnen der θεός ζῶντος „der lebendige Gott“ gegenüber.<sup>903</sup>

Zwischen MT und LXX lässt sich eine andere Schwerpunktsetzung feststellen. Während im MT die Entweihung der heiligen Tempelgeräte im Fokus steht, wird diese in der LXX nur knapp in Dan 5,3<sup>LXX</sup> erzählt. In der LXX steht diese neben dem Lob der „handgemachten Bild-Gottheiten“, das im griechischen Text die eigentlich blasphemische Handlung darstellt.<sup>904</sup> Das von Menschenhand Hergestellte wird als Gott verehrt, anstatt des Schöpfergottes, der Macht über ihren Lebensgeist hat<sup>905</sup> (→ VI., i. Das Buch der Weisheit). In Kapitel 4 steht die Bekehrung Nebukadnezars zum Schöpfer und „Herrn der Geschichte“ im Zentrum, in Kapitel 5 wird der Abfall „vom ewigen Gott“ und Schöpfergott beschrieben, den Belschazar mit seinen Gefährten begeht. In Dan 5,23<sup>LXX</sup>, der „Anklagerede“ Daniels, wird dieses Vergehen wiederaufgenommen und breiter entfaltet.<sup>906</sup> Daniel klagt Belschazar an, weil die entweihten Geräte aus dem Tempel „des lebendigen Gottes“ stammen. Statt den „lebendigen Gott“ lobte er mitsamt den „Großen“ die „handgefertigten Bild-Gottheiten“ (τὰ εἶδωλα τὰ χειροποίητα). Ein starker Gegensatz wird zwischen dem „lebendigen Gott“ und den

---

<sup>902</sup> WOYKE spricht von einem synonymen Parallelismus in Bezug auf den „Gott“/„die Götter“ Nebukadnezars und dem errichteten Standbild. Das Verhältnis zwischen ׀׀׀׀׀ und ׀׀׀׀׀ sieht er entweder komplementär als „Gottheit“ (θεός) und ihr „Kultbild“ (εἰκόν) oder εἶδωλον bilde seiner Ansicht nach mit εἰκόν ein *Hendiadyoin*, siehe WOYKE, Götter, 81.

<sup>903</sup> Vgl. dazu WOYKE, Götter, 81. Im Unterschied zu Dan<sup>LXX</sup> werden die ׀׀׀׀׀ in Dan<sup>TH</sup> statt mit εἶδωλον an allen genannten Textstellen mit θεοί wiedergegeben.

<sup>904</sup> Vgl. NEWSOM, Daniel, 162.

<sup>905</sup> Vgl. ALBERTZ, Gott, 85. Möglicherweise ist πνεῦμα das Äquivalent von נשמה (aram.) „Lebensodem“ in Dan 5,23, vgl. dazu Dan 5,23b, siehe ALBERTZ, Gott, 85, Fn. 159;

<sup>906</sup> ALBERTZ, Gott, 85. Vgl. auch NEWSOM, Daniel, 175.

„leblosen Bild-Gottheiten“ sichtbar, die von Menschen selbst hergestellt und damit machtlos sind. Belschazar erkennt seinen Schöpfer, der ihm das Leben spendete, „seinen Lebensgeist in Händen hält“ und ihm die Königsherrschaft als „Herr der Geschichte“ übergeben hat, nicht. Die angemessene Haltung gegenüber diesem Gott wäre der Lobpreis. Den lässt Belschazar jedoch den „handgemachten Bild-Gottheiten“ zukommen.<sup>907</sup>

Der letzte Beleg von εἶδωλον innerhalb des Danielbuches findet sich in Dan 6,27[28], der keine Entsprechung im aramäischen Text hat. Wieder ist die Rede von den τὰ εἶδωλα τὰ χειροποίητα, von denen sich aber König Dareios distanziert und stattdessen vor dem Gott Daniels niederfällt und ihm dient.<sup>908</sup> Die Rettung Daniels und die standhafte Verehrung seines Gottes machen ihn zum Vorbild für den fremden König, der sich wie Daniel vor diesem Gott niederwerfen und ihm alle Tage seines Lebens dienen will (vgl. die verwendeten *termini technici* in der Götterverehrung προσκυνέω und δουλεύω in Dan 6,27[28]). Er erkennt ihn außerdem als alleinigen Gott (ὁ θεὸς τοῦ Δανιηλ<sup>909</sup>) an, weil die „handgefertigten Bild-Gottheiten“ (τὰ εἶδωλα τὰ χειροποίητα) nicht retten können.<sup>910</sup>

## VI. DAS BUCH DER WEISHEIT, DAS BUCH TOBIT, DER BRIEF DES JEREMIA UND DIE BÜCHER DER MAKKABÄER

### i. DAS BUCH DER WEISHEIT

Im Buch der Weisheit kommt εἶδωλον in Kapitel 14 insgesamt fünfmal vor: 14,11.12.27.29.30 (14,11–31: Götterbildverehrung und ihre Folgen) und einmal in Kapitel 15 (15,14–19: Ägyptens Torheit im Hinblick auf die Götterbilder und die Tierverehrung), in 15,15.

Kapitel 14 verwendet neben εἶδωλον noch weitere Begriffe zum Wortfeld „Bild“ wie εἰκῶν (14,15), γλυπτὸν (14,16; 14,17a<sup>RA</sup> vgl. *LXX.D*, Fn. zu Weish 14,16) und σέβασμα

---

<sup>907</sup> Vgl. ALBERTZ, Gott, 89.

<sup>908</sup> In der *LXX* wird damit die Auseinandersetzung mit den anderen Gottheiten betont. Vgl. dazu auch MEADOWCROFT, Daniel, 113; Im Rahmen der Erzählung Bel kai Drakon kommt εἶδωλον in BelDr 3 vor (*LXX* u. TH), wo Bel das „Götterbild“ der Babylonier als εἶδωλον bezeichnet wird. In BelDr 5<sup>TH</sup> ist wie in Dan 5,4<sup>LXX</sup>, 5,23<sup>LXX</sup> und in 6,27[28] τὰ εἶδωλα τὰ χειροποίητα belegt (Daniel degradiert damit Bel und bezeugt nur den lebendigen Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat, zu verehren). In Bel kai Drakon wird die Gottheit mit ihrem Götterbild identifiziert, vgl. dazu BelDr 21–22), vgl. WOYKE, Götter, 84.

<sup>909</sup> Siehe RA Dan<sup>LXX</sup>; GÖ Ö'-Text von Daniel (6,27[28]), 164;

<sup>910</sup> Vgl. ALBERTZ, Gott, 125. Vgl. auch zum Kontext ALBERTZ, Gott, 133; NEWSOM, Daniel, 201;

„Kultgegenstand“, „an object of awe or worship“<sup>911</sup> (14,20). Grundsätzlich lässt sich anhand der Sachzusammenhänge feststellen, dass εἶδωλον an Textstellen verwendet wird, die sich der allgemeinen Auseinandersetzung mit der Götterbildverehrung widmen. Die Aussagen über die εἶδωλα haben in Kapitel 14 eine rahmende Funktion, da sie entweder zu Beginn der Texteinheit (14,11–31), in 14,11–12 oder an deren Ende in 14,27.29.30 vorkommen.

## 1. Die Götterbildverehrung und ihre Folgen (Weish 14,11–31)

### (a) Die εἶδωλα als σκάνδαλα (Weish 14,11)

Die Abhandlung über die Götterbilder (Weish 14,11–31<sup>912</sup>) beginnt mit einer eschatologischen Gerichtsansage (ἐπισκοπή<sup>913</sup>), der „Heimsuchung“ (LXX.D) an den εἶδωλα ἐθνῶν „Götterbildern (Bild-Gottheiten) der Nationen“, die zunächst schöpfungstheologisch in 14,11b begründet wird: ὅτι ἐν κτίσματι θεοῦ εἰς βδέλυγμα ἐγενήθησαν. Auffällig ist die Verwendung des Begriffs κτίσμα „Schöpfung“<sup>914</sup>, dabei handelt es sich um einen Neologismus. Im klassischen Griechisch wird die Wurzel κτιδ-, besonders das Verb κτίζω in Verbindung mit dem Topos der Kolonisation verwendet (vgl. die Verwendung des Verbs κτίζω bei Herodot, Hist. 1,68, 170; 2,99).<sup>915</sup> In der LXX wird dagegen die Wurzel κτιδ-

<sup>911</sup> LEH, 550.

<sup>912</sup> Die Abgrenzung orientiert sich an LXX.D bzw. an ENGEL, Weisheit, 226; Der Beginn eines neuen Abschnittes mit Weish 14,11 lässt sich folgendermaßen begründen: durch den Begriff εἶδωλον wird ein neuer Bildterminus im Buch der Weisheit eingeführt, mit einer neuartigen thematischen Ausrichtung, einer Gerichtsandrohung, weil die εἶδωλα nicht Teil der Schöpfung Gottes sind und eine Gefahr für den Menschen darstellen (vgl. dazu σκάνδαλον und παγίς). In 14,8–10 liegt der Fokus auf dem Handgemachten bzw. den von Menschenhand hergestellten Gegenständen. Außerdem steht im vorherigen Abschnitt (14,1–10) das Material Holz im Vordergrund. Der Ausdruck εἶδωλον meint dagegen allgemein Fremdgötter(bilder), die nicht auf ein bestimmtes Material reduzierbar sind. Die folgenden Verse 14,12–15 können als argumentative Kritik an den εἶδωλα gedeutet werden (in V.12 wird der Ausdruck noch einmal genannt). In 14,11–14 wird zudem ein pluralischer Begriff (εἶδωλα) im Unterschied zu den vorigen Abschnitten in 13,11–14,10 verwendet, siehe dazu und zur Abgrenzung in 14,11, auch GILBERT, La critique, 126; GILBERT weist auf die Inklusion hin, die durch die wiederholte Wendung καὶ διὰ τοῦτο (14,14b) – διὰ τοῦτο (14,11a) hergestellt wird (*ibd.*, 128).

Der Schluss von Weish 14,14: das rasche Ende der εἶδωλα – ... καὶ διὰ τοῦτο σύντομον αὐτῶν τὸ τέλος ἐπενοήθη spannt auch einen thematischen Bogen zu der in 14,11 geschilderten Gerichtsandrohung zurück. Die innere Kohärenz ist sowohl durch begriffliche, als auch thematische Gemeinsamkeiten gegeben und spricht gegen die Zuordnung von 14,11 zum vorherigen Abschnitt (14,1–10), siehe zu dieser Abgrenzung beispielsweise HEINISCH, Weisheit, 258; FICHTNER, Weisheit, 53; WINSTON, Wisdom, 258.

<sup>913</sup> Der griechische Begriff kommt insgesamt siebenmal im Buch der Weisheit vor in 2,20; 3,7.9.13; 4,15; 14,11; 19,15. Das Wort beinhaltet eine semantische Bandbreite und kann „Hinschauen, Aufsicht, Fürsorge, Untersuchung, Prüfung“, und wie in 14,11 „Heimsuchung“ im Sinne von Gottes Gericht, bedeutet. Siehe ENGEL, Weisheit, 75, 227.

<sup>914</sup> LEH, 358, „creation“, „creature“.

<sup>915</sup> Die ursprüngliche Verwendung der Wurzel κτιδ- lässt sich wahrscheinlich im Bereich der Landwirtschaft ansiedeln. Siehe dazu, CASEVITZ, Vocabulaire, 15. Ausführlicher zu der Wurzel κτιδ- siehe BONS, PASSONI DELL'ACQUA, Art. κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης, HTLS, 1–33.

(häufig das Verb κτίζω, aber auch das Nomen κτίσμα) an einigen Textstellen als *terminus technicus* für die Schöpfung JHWHs oder dessen Geschöpfe gebraucht. Der Begriff κτίσμα wird im Singular als Bezeichnung für die Schöpfung verwendet und kommt noch in Sir 38,34 mit dieser Konnotation vor. Im Plural lässt sich auch die semantische Bedeutung „Geschöpfe“ (Weish 9,2; 13,5) beobachten. Im Unterschied zu Weish 9,5, wo von der Größe und Schönheit der Geschöpfe (κτίσματα: Kontext *Verehrung der Elemente*: 13,1–9) eine Vorstellung des dahinterstehenden Schöpfers abgeleitet werden kann, werden in 14,11 die εἰδωλα als „Gräuel“ βδέλυγματα in der Schöpfung abgewertet. Der Begriff βδέλυγμα wird häufig im pejorativen Sinn in Bezug auf Fremdgöttheiten und deren Bilddarstellungen verwendet. Die εἰδωλα stören nicht nur die Schönheit und Ordnung der Schöpfung, sondern werden sogar als „Gräuel“ bezeichnet, weil sie durch menschliches Handeln (Handwerk) entstanden sind. Deswegen stehen sie in Verbindung mit dem Tod, der seinen Ursprung dem Fehlverhalten des Menschen zu verdanken hat. Gott hat sowohl den Tod (vgl. Weish 1,13; Erschaffung des Menschen auf Unvergänglichkeit hin: Weish 2,23) als auch die „Idole“ nicht gemacht.<sup>916</sup> Verehrung kommt demzufolge nur dem Schöpfergott zu, der alle Lebewesen in der Welt geschaffen hat.<sup>917</sup> Bei dem Ausdruck βδέλυγμα handelt es sich wahrscheinlich um einen Neologismus, der in der LXX oft für Abscheulichkeiten im religiösen Bereich (z.B. kultische Unreinheit, aber auch für Fremdgötter und deren Bilddarstellungen) verwendet wird. Auch in Dtn 29,17[16] kommt dieser verächtlichmachende Terminus gemeinsam mit εἰδωλον vor (→ II. vii. Deuteronomium 29; viii. Deuteronomium 32, 3. a.).

In der zweiten Vershälfte folgt die zweite Begründung für die Heimsuchung der εἰδωλα, in Form eines *Parallelismus*: καὶ εἰς σκάνδαλα ψυχαῖς ἀνθρώπων καὶ εἰς παγίδα ποσὶν ἀφρόνων.

Der Ausdruck σκάνδαλον bedeutet wortwörtlich „Stolperstein“, im übertragenen Sinne ist er *Ursache des Verderbens*. Diese metaphorische Konnotation lässt sich auch in Weish 14,11 feststellen (vgl. dazu Hosea 4 → IV. iv. Hosea, 5. Die Götterbilder als σκάνδαλα), wo sie als

---

<sup>916</sup> Vgl. ROGERS, *Idols*, 77. KOLARCIK sieht eine grundsätzliche Parallele zwischen dem Tod und den Idolen: “This argument [14,11–14], which relies on a distinction between the function of the idol and the material of the idol itself, is similar to that found in the first part of the book. Human beings have been made for immortality. Their rightful destiny is to be in union with God. But they can choose a life of justice that brings immortality or a life on injustice that brings death. The case with idols is similar. From their very material [siehe 15,7 *Material: Lehm*], they are part of what God had created. Yet through human choice they have become an abomination because they have led people astray. The final judgment includes God’s visitation not only on the makers and worshipers of idols, but also on the idols themselves.” KOLARCIK, *Wisdom*, 556. Zur Rolle des Todes im Buch der Weisheit siehe M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1–6. A Study of Literary Structure and Interpretation*, AnBib 127, Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.

<sup>917</sup> Vgl. HEINISCH, *Weisheit*, 270.

„Fallen für die Seelen der Menschen“ bezeichnet werden, ψυχή meint das gesamte Leben des Menschen und dient als stereotypes Äquivalent für das hebräische שפּוּל.

Die Bedeutung „Fallen“ legt der *Parallelismus Membrorum* zu „Schlinge“ (παγίς nur hier im Buch der Weisheit<sup>918</sup>) nahe.<sup>919</sup> Während σκάνδαλον auch unabsichtliches Stolpern meinen kann, ist παγίς eindeutig pejorativ zu verstehen: Eine „Falle“, „Schlinge“ will bewusst Schaden zufügen. Das Gericht (ἐπισκοπή) über die εἰδῶλα trifft indirekt auch deren Verehrer bzw. deren Hersteller und mündet in die Zerstörung der εἰδῶλα. Es stellt sich die Frage, was unter „Falle“ zu verstehen ist. Bezogen auf die εἰδῶλα täuschen sie die Menschen durch ihre Sichtbarkeit und Unmittelbarkeit, die zu ihrer göttlichen Verehrung und zum Glaubensabfall der Menschen führen. Der Begriff „Falle“ bringt ihre Hinterhältigkeit zum Ausdruck. Das Verderben besteht darin, dass sie das Innerste, den Wesenskern des Menschen, die ψυχή<sup>920</sup> angreifen. Der Begriff πούς spielt auf die Wegmetapher (ὁδός) an.<sup>921</sup> An dieser Stelle ist „das Fallen auf dem guten Weg“, „das Abkommen vom Weg“, oder „am rechten Weg zu Fall kommen“, gemeint.

*(b) Der Entstehungsprozess der εἰδῶλα als Ursache des Glaubensabfalls*

In Weish 14,12 wird das negative Urteil über die εἰδῶλα fortgesetzt: Ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων. Die Wendung ἀρχὴ πορνείας „Anfang der Unzucht“ bedeutet, dass die Götter(bilder) in erster Linie die Ursache für den Glaubensabfall sind.<sup>922</sup> Der Begriff πορνεία meint „Ehebruch“, hier im übertragenen Sinn: den Bundesbruch zwischen JHWH und Israel<sup>923</sup>, der durch das „Ersinnen“ (ἐπίνοια<sup>924</sup>) der εἰδῶλα zustande kommt.<sup>925</sup> Die zweite

---

<sup>918</sup> Im metaphorischen Sinne bedeutet es, in ein Netz verwickelt sein und führt zum „Weg der Schlechtigkeit“, siehe SCARPAT, Sapienza, 124.

<sup>919</sup> Vgl. FICHTNER, Weisheit, 52–53. Zur Verbindung von ψυχή und πούς, vgl. auch Ps 56,7<sup>LXX</sup> und Ps 65,9<sup>LXX</sup>.

<sup>920</sup> LEH, 674: “soul ... (as centre of the inner life of pers)”.

<sup>921</sup> Vgl. SCARPAT, Sapienza, 124.

<sup>922</sup> Zur Metapher Unzucht, siehe z.B. Hos 1,1–2,23; 4,11–19.

<sup>923</sup> Vgl. ENGEL, Weisheit, 227; SCARPAT, Sapienza, 124. Diese Metapher ist besonders in der Prophetie ausgeprägt (siehe oben Hosea), vgl. auch Jes 57,1–10; Jeremia 2.

<sup>924</sup> LEH, 232, “invention”, “device”.

<sup>925</sup> Zur übertragenen Bedeutung von πορνεία siehe HEINISCH, Weisheit, 271–272; Vgl. FICHTNER, Weisheit, 53. SCARPAT, Sapienza, 124.

Vershälftē beginnt mit einem synonymen Begriff zu ἐπίνοια, εὕρεσις<sup>926</sup> „Erfindung“ (einzigartig im Buch der Weisheit, nur noch in Sir 13,26 belegt).

Beide griechische Begriffe sind Teil desselben Wortfeldes. Um die Bedeutungen genauer voneinander abzugrenzen, verweist SCARPAT auf die Verben ἐπινοέω „ersinnen“ und κατασκευάζω „bereiten“ aus Weish 14,2. Daraus ergeben sich für das griechische ἐπίνοια die Übersetzungen „Konstruktionsidee, Interesse, gedankliche Vorbereitung, Vorhaben“ und für εὕρεσις die Bedeutung im Sinne von „technischer Verwirklichung“ einer Erfindung.<sup>927</sup>

In Weish 14,12a und 14,12b lässt sich eine chiasmische Struktur beobachten<sup>928</sup>, die πορνεία ins Zentrum der Aufmerksamkeit setzt.

Ἀρχὴ<sup>A</sup> γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων<sup>B</sup>,

εὕρεσις δὲ αὐτῶν<sup>B</sup> φθορὰ<sup>A</sup> ζωῆς.

Während in Weish 14,12a der Anfang des Glaubensabfalles (πορνεία) zur Sprache kommt, wird in Weish 14,12b die dramatische Folge der πορνεία als „Verderbnis“ (LXX.D, Übersetzung von φθορά<sup>929</sup>), „Untergang“ (Übersetzung nach ALBRECHT, Weisheit, 51) für das „Leben“ (ζωή), beschrieben. Grund für den Glaubensabfall sind die εἶδωλα, wobei durch die parallelen Begriffe ἐπίνοια und εὕρεσις eine negative Steigerung zum Ausdruck kommt. Die ἐπίνοια als „Konstruktionsidee, gedankliche Vorbereitung“ ist die Vorbedingung für die εὕρεσις, der „technischen Verwirklichung“ eines εἰδωλον, die wegen ihrer Konkretheit noch verwerflicher ist.

In 14,14 befindet sich der dritte Begriff dieses Wortfeldes, die κενοδοξία „Einbildung“<sup>930</sup> der Menschen, die das Zustandekommen der εἶδωλα verursacht. Die εἶδωλα werden als Hirngespinnste der Menschen abgewertet, die letztlich in der Welt keinen Bestand haben und zum Untergang verurteilt sind.<sup>931</sup> Dazwischen befindet sich in Weish 14,13 die

---

<sup>926</sup> LEH, 253, “invention”, “conception”.

<sup>927</sup> Siehe SCARPAT, Sapienza, 124–125; H. ENGEL, LXX.D-EK, II, 2150.

<sup>928</sup> Vgl. GILBERT, Critique, 128 (vgl. auch den Chiasmus in 14,13), bereits von R. CORNELLY, Epistola ad Romanos (Cursus Scripturae Sacrae III, 6; Parisiis<sup>2</sup>1927) erwähnt; SCARPAT, Sapienza, 124.

<sup>929</sup> LEH, 646, “destruction”, “ruin”, “depravity”.

<sup>930</sup> LEH, 336, “conceit”, “vain glory”, “empty boasting”; Der Begriff kommt nur noch in 4 Makk 2,15 und in 8,19 vor (dort neben ἀλαζονεία „sich Aufblasen, leere Prahlerei“). Der Ausdruck κενοδοξία umfasst ein weites Bedeutungsspektrum und reicht von „leerer Vermutung, nicht begründeter Überzeugung“ bis hin zur „Selbstüberschätzung, Eingebildetheit“ bzw. zum „leeren Anschein“ siehe H. ENGEL, LXX.D-EK, II, 2150.

<sup>931</sup> Weish 14,14: κενοδοξία γὰρ ἀνθρώπων εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ διὰ τοῦτο σύντομον αὐτῶν τὸ τέλος ἐπενοήθη.

Negativaussage: οὔτε γὰρ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται „weder gab es sie nämlich von Anfang an, noch wird es sie in Ewigkeit geben“ (*LXX.D*)<sup>932</sup>. Dadurch entsteht ein Gegensatz zum Gott Israels, der als Schöpfergott und Gott der Geschichte vor der Erschaffung des Kosmos bis in alle Ewigkeit existiert – ohne Anfang und Ende. Die Besonderheit dieses Abschnittes (Weish 14,12–14) liegt in der Schilderung des gedanklichen Entstehungsprozesses, der der Herstellung der εἶδωλα vorgeschaltet ist und als kognitive Fehlleitung des Menschen gedeutet werden kann.

(c) *Konkrete Formen der Idolatrie in Weish 14,15–21*

In Weish 14,15–21 werden konkrete Beispiele der Bildherstellung und -verehrung geschildert, wie das durch die Trauer eines Vaters über sein zu früh verstorbenes Kind entstandene (Erinnerungs-)Bild (εἰκών), das er wie einen Gott verehrt und das daraufhin zu einem ausgeprägten Kult führt (vgl. dazu, die in 14,15 angeführten Mysterienkulte: μυστήριον, τελετή<sup>933</sup>, in Weish 14,16<sup>934</sup> werden die entstandenden Bildwerke als γλυπτὰ bezeichnet). Ab Weish 14,17b werden auch die Repräsentationsbilder von Herrschern kritisiert, deren „sichtbares Bild“ (ἐμφανής<sup>935</sup> εἰκών) zu ihrer Ehrerbietung geschaffen wurde. Diese Konnotation ist grundlegend für den griechischen Begriff εἰκών, der für unterschiedlichste Abbildungsarten verwendet wird wie Münzen, Statuen oder Gemälde und auch die sichtbare Verkörperung eines Königs zum Ausdruck bringen kann (vgl. den Rosetta-Stein; ausführlicher zum Verhältnis zwischen εἰκών und εἶδωλον → IV. iv. Hosea, 3.; I. i. ΕΙΔΩΛΟΝ

---

DODSON erklärt die Inkonsistenz zwischen dem singularischen Verb εἰσῆλθεν und den Götterbildern αὐτῶν mit einer anderen Lesart, *S* und *A* fügen nämlich θάνατος als Subjekt in Weish 14,14 ein, siehe DERS., Death, 38; ZIEGLER, Sapientia Salomonis, 143. DODSON versucht, durch die gemeinsame Herkunft von „Tod“ und „Götter(bildern)“, die beide der „conceit of humanity“ (38) entspringen, das Subjekt θάνατος zu rechtfertigen. Er verweist dazu auf die Parallelstellen in Weish 1,13–16 und Weish 2,23–24. Besonders die wortwörtliche Verbindung zu Weish 2,24: ...θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον spricht seiner Ansicht nach für θάνατος (42). Offen bleibt dennoch, wie sich bei dieser Alternativübersetzung das pluralische Pronomen αὐτῶν erklärt (Rückbezug auf 14,12a). DODSON bezieht das Pronomen auf die Menschen aus 14,14a (39, Fn. 14). Gegen das Subjekt θάνατος spricht auch das Nomen κενοδοξία, das nur schwerlich als Erklärung für den Ursprung des Todes herangezogen werden kann. Unter Berücksichtigung des Kontextes (14,12.13) scheinen doch eher die Götter(bilder) in Weish 14,14 als Subjekt zu fungieren, da auch in Weish 14,11 die Rede von ihrer Heimsuchung ist, lässt sich eine Inklusion beobachten.

<sup>932</sup> RA und GÖ fassen V.13 als ein Kolon auf, siehe *LXX.D* Fn zu 14,13.

<sup>933</sup> Die Mysterienkulte spielen auf griechisch-römische Praktiken an, vgl. zum hellenistischen Einfluss in Weisheit 14, REESE, Hellenistic Influence, 20–21. WINSTON, Wisdom, 279–280. Zu den außerbiblischen und innerbiblischen Bezügen siehe GILBERT, Critique, 164–169. ENGEL, Weisheit, 228.

<sup>934</sup> RA zählt dieses Kolon zu 14,17a, siehe *LXX.D* Fn. zu 14,16b.

<sup>935</sup> LEH, 198, „manifest“, „visible“; Übersetzung in *LXX.D*, „öffentliches Bild“.

in der griechischen Literatur). Der Ursprung der Idolatrie weist in den beiden konkreten Beispielen Berührungspunkte zur Theorie des *Euhemerismus* auf.<sup>936</sup>

(1) Künstlerischer Ehrgeiz bei der Götterbildherstellung (Weish 14,18–20)

Der Ehrgeiz des Künstlers, der durch seine Abbildungskunst zur überhöhten Verehrung eines Menschen wesentlich beiträgt, wird in Weish 14,18–20 angeprangert. Die künstlerischen Ambitionen bereiten den Weg für die Verehrung eines Menschen als *σέβασμα* „Kultgegenstand“. Dieser späte Verehrungsbegriff (1. Jh. n. Chr.<sup>937</sup>) kommt noch in Weish 15,17 und in Bel<sup>Th</sup> 27 vor. An beiden Stellen steht er im Kontext von Tod bzw. Leblosigkeit (15,17: Der Mensch selbst kann nur Totes erschaffen mit „gesetzlosen Händen“ [χειρὲς ἄνομοι<sup>938</sup>]; Bel<sup>Th</sup> 27 beschreibt mit *σέβασμα* die tote Drachenschlange).

Der Beginn von Weish 14,21 knüpft an 14,11 an (vgl. dazu die Begriffe *σκάνδαλον* und *παγίς*), weil der Toten- und Herrscherkult als Hinterhalt (*ἔνεδρον*) für das Leben bezeichnet wird: 14,21a: *καὶ τοῦτο ἐγένετο τῷ βίῳ εἰς ἔνεδρον*<sup>939</sup> „Und dies wurde dem Leben zum Hinterhalt (*LXX.D*)“. Der Vers endet mit einer Spitzenaussage, weil Menschen unter dem Druck eines

---

<sup>936</sup> Vgl. ROGERS, *God*, 78. Die euhemeristische Erklärung der Idolatrie im Buch der Weisheit bezieht sich auf die griechisch-römische Praxis, Statuen für die Verstorbenen zu errichten. Siehe GILBERT, *Critique*, 140–157. WINSTON, *Wisdom*, 276–278. Zur göttlichen Verehrung von Kindern siehe auch SCARPAT, *Sapienza*, 126–127. Siehe E. GRIESSMAIR, *Das Motiv der Mors immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften (Commentationes Aenipontanae XVII)*, Universitätsverlag: Innsbruck 1966. Vgl. auch, *Das Priesterdekret von Kanopus über die verstorbene Tochter Berenike, der Schwestergattin Ptolemaios III. (7. März 238 v. Chr.)*, in: W. SPIEGELBERG (Hg.), *Der demotische Text der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis (Rosettana), mit hieroglyphischen und griechischen Fassungen und deutscher Übersetzung nebst demotischem Glossar*, Hildesheim u.a.: Georg Olms Verlag, 1990, Nr. XII–XV, S. 72–75;

In Nr. VIV. wird die Aufstellung eines goldenen Prozessionsbildes der Prinzessin geschildert, das „Gottes-bild“ wird sowohl als *ἄγαλμα* als auch als *εἰκών* bezeichnet. Hervorzuheben ist auch die beschriebene Bekleidung der Götter in XIV. : „in dem der Prophet oder ein Priester, der für das Allerheiligste zur Bekleidung der Götter ausgewählt<sup>52</sup> ist, ... es [das Gottes-bild] an seinem Busen<sup>53</sup> erscheinen lässt ...“, Übersetzung nach SPIEGELBERG, *ibd.*, 74; (→ I. ii. EΙΔΩΛΟΝ in ägyptischen Quellen, 1. Klagschrift in P.Strasb 2.91 – die gestohlenen Kleider der *εἴδωλα*); in XV. wird die Errichtung eines zweiten Bildes der vergötterten Prinzessin Berenike berichtet, wieder wird der Begriff *ἄγαλμα* verwendet (*ibd.*, 75). Vgl. zu dem Priesterdekret auch ENGEL, *Weisheit*, 228–229; ROEDER, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im Alten Ägypten*, 1960, 142–166 (bes. 142.145.148). Neben der Verehrung von Göttern und Göttinnen verehrten die Griechen auch verstorbene Menschen, in Form des Heroenkultes wurden sie zu Objekten der Verehrung und Empfängern von Opfern. Besonders der Baby- und Kinderheroenkult spielte eine wesentliche Rolle in der griechischen Religion, siehe dazu die Monographie von C. O. PACHE, *Baby and Child Heroes in Ancient Greece*, Urbana: University of Illinois, 2004. → I., ii. EΙΔΩΛΟΝ in ägyptischen Quellen, 3. Papyrus Chester Beatty XVI – der Tod von Jannes.

<sup>937</sup> Siehe SCARPAT, *Sapienza*, 131. Der Begriff *σέβασμα* scheint dem offiziellen Titel *σεβαστός* der römischen Kaiser nahe zu stehen, siehe GILBERT, *La Critique*, 156; speziell in Verbindung mit Caligula, siehe SCARPAT, *Sapienza*, 98–99.

<sup>938</sup> In der Bedeutung: „gegen das Gesetz JHWHs handeln“; zur außerbiblischen Deutung siehe SCARPAT, *Sapienza*, 173.

<sup>939</sup> Übersetzung von *ἔνεδρον*: *MSL*<sup>3</sup>, 236, “treachery”, “snare”.

Schicksalsschläges (Trauer des Vaters) oder einer tyrannischen Macht dem „unmittelbaren Namen (τὸ ἀκοινώνητον ὄνομα) Hölzer und Steine beilegen“.<sup>940</sup> Der Name als wesentliches Charakteristikum des Gottes Israels wird an dieser Stelle in Beziehung mit den Götter(bildern) gesetzt. Der „unmittelbare Name“ JHWHs, gibt Einblick in das Wesen des (wahren) Gottes, die beigefügten Hölzer und Steine spielen in abwertender Weise auf die Götter(bilder) an (vgl. dazu Jes 42,8: „Ich bin JHWH, das ist mein Name. Und meine Ehre gebe ich keinem anderen, noch meinen Ruhm den Götterbildern [γλυπτόν]“). Diese Spitzenaussage spielt auf die Namensoffenbarung in Ex 3,14<sup>LXX</sup> als Selbstvorstellung JHWHs an. In Weish 13,1b wird mit τὸν ὄντα („und aus den sichtbaren Gütern vermochten sie nicht den Seienden zu erkennen“ [*LXX.D*]), explizit auf Ex 3,14<sup>LXX</sup> angespielt: „Da sagte Gott zu Mose: *Ich bin der Seiende!* (Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) Und er sagte: So sollst du den Israeliten sagen: *Der Seiende* (Ὁ ὢν) hat mich zu euch gesandt!“ (*LXX.D*).

## (2) Der Name Gottes

Kontextuell ist Weish 13,1 in die Abhandlung über die fehlgeleitete Vergöttlichung der Naturelemente eingebettet (Weish 13,1–9). Die griechische Interpretation der hebräischen Wendung אֱלֹהִים אֱשֶׁר אֱלֹהִים stellt in der gräzisierten Erklärung des Gottesnamens das „Sein Gottes“ in den Vordergrund.<sup>941</sup> „Gott ist der Seiende, die Bedingung des Seins liegt in ihm selbst, das Sein selbst eine innere Nothwendigkeit.“<sup>942</sup> Bei der Übersetzung „Der Seiende“ handelt es sich um eine theologisch-philosophische Bezeichnung, um die Gottesnamenoffenbarung mit vernünftigen Instrumentarien in den damaligen hellenistischen Kontext zu übertragen und verständlich zu machen. Ausgedrückt wird dadurch die Unabhängigkeit Gottes von den Menschen, und dadurch grenzt er sich deutlich von den anthropomorphen Göttervorstellungen der Griechen ab mit dem Ziel, seine Transzendenz zu wahren.<sup>943</sup> Besonders für das Buch der Weisheit ist die Deutung der christlichen Philosophie erhellend, seit ältester Zeit „das Sein des Seienden“ vom Schöpfergott zu erklären.<sup>944</sup>

<sup>940</sup> Vgl. FICHTNER, Weisheit, 54–55.

<sup>941</sup> FRANKEL, Einfluss, 82.

<sup>942</sup> *Ebd.* 83.

<sup>943</sup> Siehe, SCHELHAS, Der Ich-bin-da, 79. Ausführlicher zu der Diskussion über eine (Fehl)übersetzung, siehe *ibd.*, 78–79. Siehe jüngst ASSMANN, Exodus, 173, der sich an dieser Übersetzung stößt, weil der Gott der Väter in den Gott der Philosophen übersetzt wird und die LXX seiner Ansicht nach den „zukunftsgerichteten Willen, der sich in dieser Selbstvorstellung [אֱלֹהִים אֱשֶׁר אֱלֹהִים Ex 3,14] Gottes zu erkennen gibt...“ negiere. (*ibd.*).

<sup>944</sup> Siehe BERGER, GOMBOCZ, Art. Sein, Seinsstufen, Seiendes, in: LMA 7, 1716–1719, „Die Dies- und-das-Sd. haben unmittelbar von und in Gott, daß sie sind; für sich, abgesehen von dieser Beziehung zu Gott, sind sie ‘ein lüter nih’ ([Meister Eckhart] Dt. Werke I,69f). Obwohl das S. formal nur in Gott ist, begründet jene Beziehung

In Weish 14,21 wird ein wesentliches Fundament im Hinblick auf das Gottesbild Israels genannt, der Name Gottes, der Mose im Dornbusch offenbart worden ist. Dieser Rückverweis auf das Buch Exodus beschreibt JHWH als Gott der Heilsgeschichte Israels. Beide Gottesbilder, Schöpfergott und Gott der Geschichte (der Exodus als Chiffre für das heilsame Eingreifen Gottes in die Geschichte), werden im Buch der Weisheit als Ausdruck der Überlegenheit JHWHs angeführt. Die gräzisierte Erklärung seines Namens könnte in sich eine Verbindung zum Schöpfergott beinhalten: „Der Seiende“ meint, dass er die Höchstform des Seins erfüllt von dem alles Sein abhängt. Überträgt man das Sein auf die Lebendigkeit, so vermag nur JHWH Leben zu spenden, weil er „Der Lebendige“ ist durch den alle Lebewesen ihre Vitalität erhalten.

(d) *Die Folgen der Idolatrie (Weish 14,22–26)*

Ab 14,22 werden die Folgen der Götterbildverehrungen aufgelistet, zunächst werden diese Verfehlungen allgemein als in die *Irre gehen* (πλανᾶω) in Bezug auf die Erkenntnis Gottes (γνώσις θεοῦ) beschrieben (14,22). Das Wort γνώσις dient neben anderen Begriffen des Wortfeldes „Wissen und Erkenntnis“ als *terminus technicus*, um das Beziehungsverhältnis zwischen JHWH und den Menschen auszudrücken, besonders im Hinblick auf das Volk Israel. Erwähnenswert ist dazu ein zweiter Begriff, der in 14,22 verwendet wird, der griechische Ausdruck ἄγνοια (vgl. Gen 26,10) „Unwissenheit“, der in der LXX grundsätzlich ein Vergehen gegenüber Gott (Gesetzesverstoß) aus Versehen bzw. Unkenntnis meint.<sup>945</sup> An dieser Stelle, wie auch an anderen Parallelstellen scheint es sich um einen gravierenderen Bruch mit JHWH zu handeln, da die Unwissenheit als „großes Übel“ (ποσαῦτα κακά) am Versende bezeichnet wird (vgl. Hosea 4; → IV. iv. Hosea, 5. c.; in Hosea 4 führt ebenfalls die fehlende Gotteserkenntnis zu schlimmen Vergehen [4,1–2]).

Dieses „große Übel“ wird in den folgenden Versen mit konkreten Verfehlungen näher erläutert, die das zwischenmenschliche Zusammenleben betreffen (14,23: ... τεκνοφόνους

---

die Analogie des S. der Geschöpfe.“ *Ebd.*, 1719. ROGERS, *Idols*, 88–89: “God is The Existing One, ὁ ὢν. The author uses this description to make a distinction between the self-existence of The Existing One and the contingent existence of everything else. ... Wisdom is employing a Middle Platonic term in order to critique a Stoic idea, but ultimately the author wants to argue that the meaning of God as ὁ ὢν is understood properly by God’s self-revelation in the Jewish Scriptures. The author appeals to the description of God as ὁ ὢν in the Septuagint’s translation of Exod 3 in order to describe the Existing One as a God who is personally connected to a particular people. God is the self-existing Creator, but the context of Exod 3 qualifies this God to be the Jewish God who enters into special relationship with a particular people.”

<sup>945</sup> Die „Unwissenheit“ wird in der Stoa (bereits bei Platon) als Ursache aller Laster bezeichnet und das „Wissen“ als Grund der Tugenden. Diese philosophische Bedeutung scheint sicher ein wesentlicher Grund für die Wortwahl gewesen zu sein, neben der biblischen Konnotation. Siehe ENGEL, *Weisheit*, 229–230.

τελετὰς ἢ κρύφια μυστήρια „kindermörderische Feierbräuche oder verborgene Geheimkulte“ vgl. dazu die Mysterienkulte aus 14,15) und eine Reminiszenz an die Dekaloggebote der zweiten Tafel sind (14,24–26). In Weish 14,22–26 werden die negativen Folgen der Götter(bild)verehrung für das menschliche Zusammenleben beschrieben. Sie zeigen gleichzeitig, dass der Glaube Israels überlegen ist. Verdichtet kommt in den beiden Tafeln des Dekalogs die Verwobenheit zwischen Gottes- und Nächstenliebe zum Ausdruck.<sup>946</sup>

(e) Verehrung der namenlosen εἰδῶλα (Weish 14,27)

Im Unterschied zu den ersten beiden Belegen des Begriffs εἰδῶλον, die einerseits grundsätzlich die Gefahr, die von ihnen ausgeht, zur Sprache bringen, und andererseits ihre Herstellung bzw. ihren Entstehungsprozess und ihre Vorläufigkeit thematisieren, wird in 14,27 ihre Verehrung (θρησκεία „Verehrung“, „cult“, „service of idols“<sup>947</sup>) als umfassend böse bewertet: ἡ γὰρ τῶν ἀνωλύμων εἰδώλων θρησκεία παντὸς ἀρχῆ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν „Die Verehrung der namenlosen Bild-Gottheiten nämlich ist Anfang von allem Bösen und Ursache und Ende“ (vgl. dazu *LXX.D*). Der griechische Begriff πέρας meint das Äußerste, auf das in diesem Fall das „Böse“ hinauslaufen kann.<sup>948</sup> Fremdgötter(bild)verehrung ist die grundlegende Sünde im Buch der Weisheit, die das Tor zu anderen Verfehlungen öffnet.<sup>949</sup>

Die εἰδῶλα werden als „namenlos“ (ἀνόνημος) bezeichnet. Dadurch entsteht ein Kontrast zu 14,21, wo der (wahre) Gott durch seinen „unmittelbaren“ Namen repräsentiert wird. Im Unterschied zu JHWH kommt durch die „Namenlosigkeit“ der anderen Gottheiten ihre Wesens- und Bestandslosigkeit zur Sprache.<sup>950</sup> An dieser Textstelle bezeichnen die εἰδῶλα vordergründig die anderen Gottheiten. Dafür spricht die kontrastierende Verbindung zu 14,21 (der „unmittelbare Name“ weist auf JHWH hin), und die Namenlosigkeit wertet die Fremdgötter als sichtbare Kultbilder ab, ohne ein Beziehungsverhältnis zu einer Gottheit.

<sup>946</sup> Vgl. dazu ENGEL, Weisheit, 230.

<sup>947</sup> LEH, 278–279. In 4 Makk 5,7.13 in Bezug auf jüdisches „Brauchtum“ (siehe *LXX.D*); DANIEL, Culte, 112: Dabei handelt es sich um einen religiösen Begriff. Im Buch der Weisheit wird der Ausdruck oft im Kontext der Verehrung von falschen Gottheiten verwendet, vgl. Weish 14,18; θρησκεύω: Weish 11,15; 14,16;

<sup>948</sup> Vgl. dazu *LXX.D* Fn. zu Weish 14,27a. ROTH interpretiert die im Buch der Weisheit geschilderte Idolatrie als Antithese zum Judentum mit 14,27 als ihrem Gipfelsatz: „... in a manner similar to Jub. 12:2-5 and 20:8-9, idolatry is in Wis 13-15 seen not merely as one possible temptation for Jews but as *the* antithesis to Judaism: ‘For the worship of unnamed idols is the beginning, cause, and end of every evil’ (Wis 14:27 JB)”, ROTH, Life, 47.

<sup>949</sup> Vgl. COLLINS, Between Athens, 199.

<sup>950</sup> Siehe auch die Deutung bei REESE, Hellenistic Influence, 21: “His disparaging reference to their idols as ἀνόνημα ‘unnamed’ (14.27) is best understood as an ironic allusion to the common epithet of πολώννημοι ‘many-named’ for the gods.”

In 14,28 findet sich eine Zusammenfassung der Verfehlungen, die in V.28a den Kult betreffen: „Entweder rasen sie nämlich im Festtaumel oder weissagen Lügen“ (*LXX.D*). Besonders die letzte Wendung ist im Kontext von εἶδωλον interessant, weil der Begriff oft im Zusammenhang von divinatorischen Handlungen steht. In 14,28 könnte eine Orakelbefragung möglicherweise der εἶδωλα die Folge der geschilderten falschen Prophezeihungen sein.<sup>951</sup> 14,28b benennt dagegen außerkultische Bereiche des Lebens (unrechtes Leben und Schwur eines Meineides).

(1) VERTRAUEN auf unbelebte εἶδωλα

Weish 14,29 kann als Parallelisierung zu 14,27 aufgefasst werden:

Die *Verehrung* von namenlosen Bild-Gottheiten (14,27) //

*Vertrauen* auf unbelebte Bild-Gottheiten (14,29)<sup>952</sup>

An beiden Textpassagen wird den εἶδωλα eine Haltung entgegengebracht, die nur dem („wahren“) Gott zukommt (Verehrung und Vertrauen gilt nur JHWH). Gleichzeitig wird durch die den εἶδωλα beigefügten Attributen (ἀνώνυμος – ἄψυχος) ihre Göttlichkeit bestritten und sowohl ihre Verehrung als auch das Vertrauen auf sie ad absurdum geführt.

In 14,29 wird ihnen ein wesentliches göttliches Charakteristikum, die Lebendigkeit, abgesprochen (vgl. ἄψυχος<sup>953</sup> „unbelebt“). Der Name JHWHs spielt eine Schlüsselrolle für das jüdische Gottesbild, daneben wird der Gott Israels im Alten Testament „lebendiger Gott“, bzw. „der Lebendige“ genannt. Dieser Ausdruck unterscheidet ihn von den anderen vermeintlichen Gottheiten, die lediglich von „unbelebten“ Götterbildern dargestellt werden. Es entsteht somit ein Gegensatz zwischen JHWH, dem lebendigen Schöpfergott auf der einen Seite, und auf der anderen Seite den „Fremdgottheiten“, die durch ihre sichtbaren Götterbilder Sinnbild für Leblosigkeit und Tod sind.

(f) *Falsches Gottesverständnis* (Weish 14,30)

In Weish 14,30 wird der Ursprung der Zuwendung zu den εἶδωλα mit einem falschen Gottesverständnis bzw. einer irrigen Gottesvorstellung begründet. Ebenso wird durch das

---

<sup>951</sup> Zur Anspielung auf die Orakelpraxis siehe auch HEINISCH, Weisheit, 284.

<sup>952</sup> Das Verb πέποιθα wird auch in Ps 113<sup>LXX</sup> verwendet, um das Vertrauen auf die Götterbilder zum Ausdruck zu bringen (Ps 113,16<sup>LXX</sup>). Im Unterschied dazu kommt das Verb ἐλπίζω in Verbindung mit JHWH vor (vgl. Ps 113,17–19<sup>LXX</sup>).

<sup>953</sup> LEH, 100, “inanimate”.

Falschschwören der Heiligkeit keine Achtung mehr entgegengebracht. Beide grundlegende Vergehen führen zu einer doppelten Strafe. Der Ausdruck *δίκαια*, „das Gerechte“, kann sowohl als Lohn als auch als Strafe interpretiert werden. In 14,30 ist damit die Strafe gemeint.

14,30: ἀμφότερα δὲ αὐτοὺς μετελεύσεται τὰ δίκαια, ὅτι κακῶς ἐφρόνησαν περὶ θεοῦ προσέχοντες εἰδώλοις καὶ ἀδίκως ὤμοσαν ἐν δόλῳ καταφρονήσαντες ὁσιότητος.

Die Wendung *κακῶς φρονεῖν περὶ θεοῦ*<sup>954</sup> „falsch/böse denken über Gott“ weist zurück auf 14,21, wo durch falsches Gottesverständnis dem „Namen“ Gottes Gegenstände (Holz, Steine = Götterbilder) beigelegt wurden. Auch die falschen kognitiven Schlüsse der Menschen (vgl. Weish 14,12 mit den Schlüsselbegriffen: *ἐπίνοια* und *εὕρεσις*) führten zu der Entstehung der *εἰδῶλα*, deren Ursprung das falsche Denken über Gott ist. Weish 14,30a geht dem Ursprung und der Verehrung der *εἰδῶλα* auf den Grund. Ein inadäquates Gottesverständnis ist die Ursache für die Hinwendung zu den Götterbildern/Bild-Gottheiten (vgl. dazu die positive Umkehrung in Weish 1,1b: *φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι*).

Weish 14,30b kritisiert das Falschschwören (*ὄμνυμι/ὀμνύω*, vgl. 14,29; 14,31), das als Anspielung auf die Eide zu werten ist, die vor Götter- oder Herrscherbildern geschworen wurden, um sich diese als Zeugen und Garanten der Wahrheit des Eidesinhaltes zu sichern. Indirekt betrifft diese negative Aussage wieder die *εἰδῶλα*, die als Götterbilder auch Empfänger von Schwüren sind. Diese Anerkennung hat aber die Missachtung der Heiligkeit JHWHs zur Folge (vgl. auch die in 14,28 thematisierten Meineide [*ἐπιορκία*], die einen Verstoß gegen das erste Dekaloggebot darstellen<sup>955</sup>), die in jedem Fall zur Strafe führt. Diese Sanktionierung steht im Kontrast zu demjenigen, der falsch schwört und sich dabei durch die unbelebten *εἰδῶλα* in Sicherheit wähnt.

## 2. Die Ohnmacht der *εἰδῶλα* in Weish 15,15 (Anspielung auf LXX Ps 113)

Der Begriff *εἰδῶλον* begegnet in Kapitel 15 im Rahmen einer Anspielung auf Ps 113,12–15<sup>LXX</sup> [115,4–7<sup>MT</sup>] (= Ps 134<sup>LXX</sup>[135<sup>MT</sup>],15–17). Dabei handelt es sich um keine wörtliche Aufnahme der Ohnmachtsaussagen aus Ps 113<sup>LXX</sup>, vielmehr kommen in Weisheit 15 nämlich

---

<sup>954</sup> Im Kontext der Idolatrie kommt das Verb *φρονέω*, wie das Substantiv *φρόνησις* sehr selten in der LXX vor (vgl. Jes 44,18–19).

<sup>955</sup> Vgl. ENGEL, Weisheit, 231.

neue Akzente zum Vorschein. Eine Gemeinsamkeit zwischen Weisheit 15 und Psalm 113<sup>LXX</sup> ist der Ägyptenbezug, denn Psalm 113<sup>LXX</sup> beginnt mit dem Exodus aus Ägypten.<sup>956</sup>

Weisheit 15,14–19 handelt von der Torheit Ägyptens, die in zweifacher Weise entfaltet wird, einerseits anhand der Idolatrie (15,14–17) und andererseits anhand der Zoolatrie (15,18–19), die als Höhepunkt der falschen Verehrung gedeutet werden kann (vgl. dazu Bel kai Drakon).<sup>957</sup>

*Textvergleich zwischen Ps 113<sup>LXX</sup> und Weish 15,15*

<b>Ps 113,12–15<sup>LXX</sup></b>	<b>Weish 15,15<sup>958</sup></b>
V.12: τὰ εἰδῶλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων	ὅτι καὶ πάντα τὰ εἰδῶλα τῶν ἐθνῶν ἐλογίσαντο θεοῦς,
V.13: στόμα ἔχουσιν καὶ οὐ λαλήσουσιν, ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν καὶ οὐκ ὄψονται, V.14: ὄτα ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούσονται, ῥῖνας ἔχουσιν καὶ οὐκ ὀσφρανθήσονται, V.15: χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐ ψηλάφησουσιν, πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ περιπατήσουσιν, οὐ φωνήσουσιν ἐν τῷ λάρυγγι αὐτῶν.	οἷς οὔτε ὀμμάτων χρῆσις εἰς ὄρασιν οὔτε ῥῖνες εἰς συνολκὴν ἀέρος οὔτε ὄτα ἀκούειν οὔτε δάκτυλοι χειρῶν εἰς ψηλάφησιν καὶ οἱ πόδες αὐτῶν ἀργοὶ πρὸς ἐπίβασιν.

Ps 113,12<sup>LXX</sup> reduziert die „Idole der Nationen“ auf das Material, aus dem sie hergestellt wurden und spricht ihnen damit die Rolle als Repräsentanten von Gottheiten ab. Dagegen wird in Weish 15,15 kritisiert, dass die Ägypter durch falsche Gottesvorstellungen die εἰδῶλα der Nationen für Götter hielten (vgl. Weish 14,30).<sup>959</sup> Auch in Weish 15,15 wird den εἰδῶλα die Göttlichkeit abgesprochen, die durch die thematische Aufnahme von Psalm 113<sup>LXX</sup> erläutert wird.

Während Psalm 113<sup>LXX</sup> grundsätzlich die Diskrepanz zwischen der äußeren, sichtbar vorhandenen Physiognomie der εἰδῶλα und der Unfähigkeit, diese im Kontext der Kommunikation einzusetzen, thematisiert, wird in Weish 15,15 dezidiert der Fokus auf die

<sup>956</sup> ROGERS, Idols, 83, Fn. 69. Vgl. LARCHER, Sagesse, III, 879–880 ausführlicher zur Kritik an der ägyptischen und griechischen Götterverehrung.

<sup>957</sup> ROTH, Life, 47.

<sup>958</sup> Zum kunstvollen Aufbau von Weish 15,15 vgl. GILBERT, Critique, 225–226.

<sup>959</sup> HEINISCH weist darauf hin, dass die Torheit gerade darin besteht, dass sich ein Volk wie Ägypten nicht mit den eigenen Göttern begnügt, sondern auch fremde Gottheiten anbetet, DERS., Weisheit, 297. Dies könnte auch ein Indiz für die Schwachheit der Fremdottheiten sein.

Unnützlichkeit der Sinnesorgane der εἶδωλα gelegt (vgl. den verwendeten Begriff χρήσις „Nutzung“ *LXX.D*<sup>960</sup>).

In Weish 15,15 fehlt die erste Aufzählung aus Ps 113<sup>LXX</sup>, die Unfähigkeit des Mundes zu reden. Diese Sprachlosigkeit der Idole schließt die Ohnmachtsaussagen in Ps 113<sup>LXX</sup> ab und hat eine rahmende Funktion (siehe Ps 113,15<sup>LXX</sup> → Tabelle; in Weish 15,15 nicht belegt).<sup>961</sup> Es scheint so, als ob dieser Mangel in Weisheit 15 nicht im Fokus der Aufmerksamkeit für den Verfasser stand. Erwähnenswert sind auch die unterschiedlichen griechischen Begriffe, die die Augen bezeichnen: Ps 113,13<sup>LXX</sup> ὀφθαλμός; Weish 15,15 ὄμμα. Der Ausdruck ὄρασις wird sehr selten im klassischen Griechisch verwendet. In der *LXX* bezeichnet er häufig „Vision“, „Erscheinung“ oder „Aussehen“ und meint generell die Fähigkeit „zu sehen“.<sup>962</sup>

Eine weitere Unterscheidung lässt sich in Bezug auf die Nase feststellen. In Weish 15,15 wird nicht die Riechfunktion bestritten (vgl. Ps 113,14b<sup>LXX</sup>), sondern die Unfähigkeit, Luft einzuatmen (συνολκή<sup>963</sup> ἀέρος „Einatmung der Luft“; „Einziehen der Luft“ *LXX.D*).

Die Unfähigkeit, „atmen zu können“, bedeutet, dass die Götter(bilder) unter keinen Umständen lebendig sind. Es kommt zu einer Anspielung auf Gen 2,7, wo Gott dem Menschen in „die Nase Atem des Lebens einhaucht“ (vgl. ELB). Die *LXX* formuliert dagegen allgemeiner: [Gott] „blies in sein Angesicht Lebensatem (*LXX.D*)“. Diese Handlung führt dazu, dass der Mensch lebt („eine lebendige Seele wird“ ELB/*LXX.D*).

Die Hände werden in Weish 15,15 durch den zusätzlichen Begriff δάκτυλοι noch präzisiert. Möglicherweise soll dadurch auf die handwerkliche Feingestaltung der Götterbilddarstellung verwiesen werden. Bei dem Begriff ψηλάφησις handelt es sich um ein *Hapaxlegomenon*, sowohl im Buch der Weisheit als auch in der gesamten *LXX*. Es kommt nur sehr selten im klassischen griechischen Sprachgebrauch vor und ist im medizinischen Kontext in der

---

<sup>960</sup> *LEH*, 667 “use”, “usefulness”, “profit”, in 1 Sam 1,28: “loan”; vgl. auch Sir 30,19[19–20]: τί συμφέρει κάρπωσις εἰδῶλω; οὔτε γὰρ ἔδεταί οὔτε μὴ ὀσφρανθῆ· οὔτως ὁ ἐκδιωκόμενος ὑπὸ κυρίου. An dieser Textstelle wird die Nutzlosigkeit eines Ernteopfers (als Brandopfer dargebracht, siehe *LXX.D* Fn: 30,19a; *LEH*, 307; DANIEL, *Culte*, 165–171) für das εἶδωλον (Sg!) zur Sprache gebracht, weil es weder essen noch riechen kann. Im Unterschied zu Weish 15,15 und Ps 113<sup>LXX</sup>/Ps 134<sup>LXX</sup> wird der Mund nicht als „Sprechorgan“ sondern als „Essorgan“ bezeichnet (vgl. Dtn 4,28). Die Idolatrie wird mit einer schlechten Lebenshaltung verglichen (vgl. in Sir 30,17: „Das bittere Leben“), die in gleicher Weise lebensfeindlich und unfruchtbar ist, siehe dazu ausführlicher M. REITEMEYER, *LXX.D-EK*, II, 2211.

<sup>961</sup> Vgl. ENGEL, *Weisheit*, 238–239.

<sup>962</sup> Vgl. SCARPAT, *Sapienza*, 171. *LEH*, 443, “seeing, act of seeing”, “prophetic vision” Jer 14,14; Dagegen bezeichnet das dem gleichen Wortfeld angehörige ὄψις stärker das äußere Erscheinungsbild, vgl. *LEH*, 453, “outward appearance”, “aspect (of pers.)”, “countenance”.

<sup>963</sup> *LEH*, 594, “drawing (air)”, “inhaling”; Bei diesem Ausdruck handelt es sich um ein *Hapaxlegomenon* im Buch der Weisheit und in der gesamten *LXX*. In Weish 7,3 kommt der verwandte Begriff ὄλκη vor, siehe ausführlicher zur Begriffsgeschichte, SCARPAT, *Sapienza*, 171.

Bedeutung von „abtasten“ bei Hippokrates belegt.<sup>964</sup> Die Mobilitätsunfähigkeit der Füße wird in Weish 15 mit der Wendung: ἀργὸς πρὸς ἐπιβαίνειν ausgedrückt, die wörtlich „unwirksam/untätig zum Hinaufgehen/Betreten“ bedeutet.<sup>965</sup>

In Weish 15,16 kommt somit die menschliche Herkunft der Götter(bilder) zur Sprache. Insofern wird die Begrenztheit des Menschen sichtbar, der als Geschöpf Gottes den Geist (πνεῦμα) als Leihgabe von Gott erhalten hat. Dadurch wird auf seine Sterblichkeit angespielt, die es ihm unmöglich macht, überhaupt ein Lebewesen hervorzubringen (Verb πλάσσω „formen“), geschweige denn eine dem Menschen überlegene Gottheit (15,16ab: ἄνθρωπος γὰρ ἐποίησεν αὐτούς, καὶ τὸ πνεῦμα δεδανεισμένος ἔπλασεν αὐτούς· 15,16c: οὐδεὶς γὰρ αὐτῷ ὅμοιον ἄνθρωπος ἰσχύει πλάσαι θεόν). Einige Begriffe spielen dabei auf die Erschaffung des Menschen in Gen 1,26–27 (der Ausdruck: αὐτῷ ὅμοιον „ihm Gleiches/Ähnliches“) und Gen 2,7 an (πλάσσω<sup>966</sup>; der Begriff πνεῦμα [Weish 15,16] ist als Anspielung auf πνοή<sup>967</sup> ζωῆς „Lebensatem“ [LXX.D], zu deuten).

In Weish 15,17 wird die Sterblichkeit des Menschen explizit thematisiert und als Grund für die Unmöglichkeit angeführt, etwas Lebendiges zu erschaffen: 15,17a: θνητὸς δὲ ὢν νεκρὸν ἐργάζεται χερσὶν ἀνόμοις. Die Götterbildherstellung ist eine schlechte Imitation des Schöpfergottes, da der Mensch wegen seiner eigenen Sterblichkeit nur Totes herzustellen vermag (vgl. den Parallelismus von θνητὸς und νεκρὸν<sup>968</sup>). Der lebendige Mensch steht somit über seinem erschaffenen Kultbild (σέβασμα), da er im Gegensatz zu den Kultbildern (vgl. zur Thematik der toten Götter[bilder] auch Weish 13,10 und 14,8) Leben von Gott erhalten hat: 15,17b: κρείττων γὰρ ἐστὶν τῶν σεβασμάτων αὐτοῦ, ὢν αὐτὸς μὲν ἔζησεν, ἐκεῖνα δὲ οὐδέποτε.

---

<sup>964</sup> Siehe SCARPAT, Sapienza, 172.

<sup>965</sup> Siehe LXX.D, Fn. zu 15,15b.

<sup>966</sup> Der Begriff πλάσσω bezeichnet das handwerkliche oder künstlerische Formen aus Ton oder ähnlichen Materialien. Im griechischen Sprachgebrauch wurde er für das „Bilden des (sterblichen Leibes) der Menschen“ verwendet (siehe Platon, Timaios ab 42d), als Aufgabe der jungen Götter. Der obersten Gottheit oblag es zu ποιεῖν „zu machen“. Daraufhin interpretierte Philo Gen 2,7 folgendermaßen: in Gen 2,7 wird die körperliche Bildung des Menschen beschrieben, während in Gen 1,26–27 die Entstehung der unkörperlichen Ideen oder Urbilder berichtet wird. Siehe RÖSEL, Übersetzung, 60; HARL, Genèse, 100.

<sup>967</sup> Der Ausdruck πνοή bedeutet im Gegensatz zu seinem hebräischen Äquivalent נשמה „Wehen“, „Gottes Odem“ (HALAT, 689), grundsätzlich „Wind“, „Atem“, aber nicht die besondere Lebenskraft des Menschen, siehe RÖSEL, Übersetzung, 61. KOCH interpretiert נשמה in Gen 2,7 als „denjenigen Odem, den der Mensch – oder auch Gott – zur Sprache benötigt, der erst zur Sprachlichkeit befähigt.“, DERS., Güter, 245.

<sup>968</sup> Vgl. auch GILBERT, Critique, 227.

Die Problematik der falschverstandenen oder pervertierten *Imitatio Dei* wird umfassend in Weish 15,7–13 behandelt.

### 3. Töpfergleichnis

Während in 15,16–17 allgemein die menschliche Geschöpflichkeit mit ihrer Begrenztheit (die Sterblichkeit vermag nur Totes herzustellen) thematisiert wird, kommt es in 15,7–13 zu einer direkten Gegenüberstellung anhand des konkreten Beispiels des Lehmhandwerkers, der in pervertierter Form das Schöpfungshandeln Gottes imitiert (bes. 15,8.11).<sup>969</sup> Wiederum gibt es einige Anspielungen auf das Buch Genesis zur Schöpfungsthematik. Bereits in Weish 13,11–19 wird das falsche Handeln des Holzhandwerkers zur Sprache gebracht. Jedoch lassen sich die Anklänge an das Thema Schöpfung nur indirekt beobachten (vgl. 13,13). Das aus Holz Hergestellte wird auch nicht Gott genannt (13,16: εἰκῶν), sondern nur wie eine Gottheit verehrt (vgl. 13,17). Allerdings wird das Kultbild als leblos beschrieben (13,17) und in Form eines polemischen Gegensatzes als wirkungslos abgewertet: „um Leben aber ersucht er das Tote ...“ (*LXX.D* zu 13,18). In Weish 15,7–13 kann durch das Material Lehm (aus Erde gewonnen) sogar eine direkte Verbindung zur Erschaffung des Menschen durch Gott hergestellt werden. Der Lehmhandwerker agiert besonders verwerflich, weil er als ein „Götterschaffer“ stilisiert wird, der sich seiner Vergehen bewusst ist und aus Profitgier seine pervertierten Kreaturen anbietet und damit auch für ihre Verbreitung verantwortlich gemacht werden kann.

Der Abschnitt 15,7–13, beginnt in Weish 15,7 mit der mühevollen Herstellung des Lehms. Aus dem gewonnenen Material Lehm werden in Folge entweder „dienbare Geräte“ geformt oder entgegengesetzte Werke, die ohne Segen Gottes entstehen (vgl. dazu die Anspielung auf die Arche Noahs in Weish 14,7<sup>970</sup>). Dies obliegt der Entscheidungsgewalt<sup>971</sup> des Lehmhandwerkers (vgl. zwei unterschiedliche Bezeichnungen für ein- und denselben Handwerker: κεραμεύς „Töpfer“ und πηλουργός „Lehmhandwerker“ *LXX.D*;

---

<sup>969</sup> Das Material Ton/Lehm im Kontext der Götterbildkritik ist in älteren Texten nicht bekannt, vgl. dazu auch AMMANN, Götter, 243 mit Verweis auf DARBY, *Interpreting*, 259.273–277.283–284.

<sup>970</sup> Vgl. zur Verbindung von ξύλον zur „Arche Noahs“, HEINISCH, *Weisheit*, 268–269. ENGEL, *Weisheit*, 223–224; WINSTON, *Wisdom*, 267; Zur christlichen Deutung von 14,7 siehe GILBERT, *Critique*, 114–124; Beachtenswert ist auch, dass in 14,8 das „Handgemachte“ χειροποίητος verflucht wird, HEINISCH weist auf εἰδῶλον hin, das als Übersetzung für מְלִבְלֵא in Lev 19,4 dient (HEINISCH, *Weisheit*, 269). Das hebräische Lexem wird am häufigsten mit χειροποίητος übersetzt.

<sup>971</sup> FICHTNER weist in Weish 15,7 auf die Urbedeutung von κριτής hin, „einer, der eine Entscheidung trifft“, DERS., *Weisheit*, 56.

„Lehmfabrikant“, FICHTNER, Weisheit, 57; *Hapaxlegomenon* in der LXX). Der Begriff *πηλουργός* macht deutlich, dass der Handwerker selbst nur aus Lehm, *πηλός*<sup>972</sup>, geschaffen ist. Eine Schlüsselrolle spielt auch der Begriff *χρήσις*, „die Nutzung“, des hergestellten Objektes (vgl. dazu die Parallele in 15,15; das in 15,7 verwendete Vokabular stellt eine Verbindung zum Holzhandwerker aus 13,11 her<sup>973</sup>).

In Weish 15,8 wird das „schlechte“ Handwerk des Töpfers näher erläutert: *v8a και κακόμοχθος θεὸν μάταιον ἐκ τοῦ αὐτοῦ πλάσσει πηλοῦ* „trotz Mühe und Anstrengung formt er aus demselben Lehm einen verstandleeren Gott“ (LXX.D).<sup>974</sup> Auffällig ist die Gleichsetzung zwischen Gottheit und Kultbild, weil das aus Lehm Hergestellte als *θεός* bezeichnet wird. Das Ergebnis des Lehmhandwerkers, der „verstandleere“ Gott, erklärt sich aus der Vergänglichkeit bzw. Endlichkeit des Menschen: *15,8bcd ὅς πρὸ μικροῦ ἐκ γῆς γενηθεὶς μετ’ ὀλίγον πορεύεται ἐξ ἧς ἐλήμφθη, τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος*. In 15,8bc befindet sich eine Reminiszenz an Gen 3,19 und an 5,8c sowie an Gen 2,7. Neben der thematischen Verbindung wird in Weish 15,8 wie bereits in 15,7 das Verb *πλάσσω* (siehe oben) verwendet, das den Lehmhandwerker zu einem schlechten Imitator Gottes macht. In 15,8c wird durch die „Leihgabe des Lebens“ (vgl. 15,16b „der Geist als Darlehen“), die Einhauchung des Lebensgeistes, durch den Schöpfergott in Erinnerung gerufen. Ein entscheidender Faktor ist auch die Bedeutung des Begriffes *ψυχή*, der generell „Leben“, „Lebenskraft“ (vgl. den hebräischen Begriff *נַפְשׁ*) meint.

Während in 15,8 allgemein das menschliche Dasein als begrenzt und endlich beschrieben wird, fokussiert 15,9 wieder auf die Gestalt des Lehmhandwerkers, der sich nicht über seine endliche Lebenszeit sorgt, sondern um seinen Erfolg gegenüber anderen Handwerkern, wie den Goldschmieden und Silbergießern.

15,9 endet damit, dass der Lehmhandwerker lediglich „billige Kopien“ formt. Der Begriff *κίβδηλον* bedeutet wortwörtlich „Unechtes“<sup>975</sup> und kommt besonders häufig im Kontext der Metallherstellung vor. Allerdings werden damit minderwertige Erzeugnisse bezeichnet, die aus wertlosen Materialien bestehen (wie der seit 15,7 beschriebene Lehm oder das wertlose Holz

---

<sup>972</sup> Der Begriff wird besonders im Buch Hiob in Bezug auf die Geschöpflichkeit verwendet, vgl. Hiob 4,19; 10,9; 30,19; 33,6; Sir 33,13 Töpfergleichnis – JHWHs Rolle als Schöpfer; vgl. auch das Töpfergleichnis in Jer 18,6.

<sup>973</sup> Vgl. ENGEL, Weisheit, 236.

<sup>974</sup> Der Begriff *μάταιος* kann auch als „vergänglich“, „nichtig“ gedeutet werden. LEH, 385, „vain“, „nothing“.

<sup>975</sup> Vgl. dazu LXX.D, Fn. zu 15,9.

in Weish 13,13).<sup>976</sup> Diese werden aber von dem Lehmhandwerker aufgehübscht (vgl. Weish 15,9d: die Nachahmung [*μιμέομαι*] des Bronzeformers). Es kommt zu einer zweifachen Täuschung: (1) Das aus Lehm Hergestellte erweckt den Anschein, wenigstens bei oberflächlicher Betrachtung, aus kostbarem Material zu bestehen, und (2) erhebt den Anspruch, vermeintliche Götter zu repräsentieren.<sup>977</sup>

Eine weitere Facette der Begrenztheit wird dadurch sichtbar, dass nur Gott alleine Originale (eigenständige, individuelle Geschöpfe) erschaffen kann, der menschliche Handwerker dagegen vermag nur Unechtes, Künstliches hervorzubringen.

Diese künstlerische Überheblichkeit wird in 15,10 verurteilt. In polemischer Weise wird auf sein Handwerk angespielt, indem seine Lebenszeit als wertloser als Lehm bezeichnet wird.<sup>978</sup> Der Begriff Lehm trägt in sich das Potential zur Lebendigkeit. Er ist der Stoff, dem JHWH Lebensatem einhaucht und der damit als „Grundmaterial“ zur Erschaffung der Geschöpfe dem Schöpfergott dient. Dieser potentielle „Lebensstoff“ kann aber auch ins Verderben führen. Dies wird durch den Lehmhandwerker versinnbildlicht, der durch die Formung von „leblosen Göttern“ sein eigenes Leben als Geschöpf Gottes verwirkt, weil er dadurch gegen seinen Schöpfer handelt.

In Weish 15,11 wird die Ursache seines Fehlverhaltens mit einer Spitzenaussage ausgedrückt, die Gen 2,7 ins Gedächtnis ruft: *ὅτι ἠγνόησεν τὸν πλάσαντα αὐτὸν καὶ τὸν ἐμπνεύσαντα*<sup>979</sup> *αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν καὶ ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν*. Die Quintessenz der Verfehlung liegt darin, dass der Lehmhandwerker seinen eigenen Schöpfer nicht erkannte (*ἀγνοέω*).

Diese *Nichterkenntnis* Gottes ist im Buch der Weisheit ein wesentlicher Schlüssel für alle Formen von unrechtmäßigen Verehrungsformen. Das Wortfeld *Wissen und Erkenntnis* beschränkt sich in der LXX nicht nur auf die kognitiven Fähigkeiten des Menschen, sondern beschreibt im übertragenen Sinne das Beziehungsverhältnis zwischen JHWH und den Menschen. In Weish

---

<sup>976</sup> Siehe SCARPAT, Sapienza, 163.

<sup>977</sup> Vgl. HEINISCH, Weisheit, 291.

<sup>978</sup> Vgl. auch das Zitat aus Jes 44,20a<sup>LXX</sup>: „Erkennt, dass ihr Herz Asche ist und dass sie irregehen und niemand [so] sein Leben retten kann“ (vgl. *LXX.D*), in Weish 15,10: „Asche ist sein Herz und wohlfeiler als Erde seine Hoffnung und wertloser als Lehm seine Lebenszeit.“ Siehe dazu ENGEL, Weisheit, 236–237.

<sup>979</sup> Der Ausdruck *ἐμπνεύσαντα* ist seit Homer den Göttern vorbehalten und bedeutet den Menschen Mut, Tugend „eingeben“, sie „inspirieren“, siehe SCARPAT, Sapienza, 164. Gemeinsam mit *ἐνεργοῦσαν* „wirkend, aktiv“ erhält die Erschaffung des Menschen in Weish 15,11 eine stark gräzisierte Ausprägung, siehe H. ENGEL, *LXX.D-EK*, II, 2152.

15,11 gilt es, diese umfassende *Unkenntnis* Gottes in Bezug auf den Lehmhandwerker mitzubedenken (Nichtanerkennung des Schöpfergottes).<sup>980</sup>

(a) *Die Verbindung zu 13,1–9: Vergötterung der Geschöpfe*

Das Verb *ἀγνοέω* stellt eine Verbindung zu 13,1–9, der *Vergötterung der Geschöpfe* her, wo grundsätzlich auf die *ἀγνωσία θεοῦ* der Menschen hingewiesen wird und diese als verstandleer (*μάταιος*) bewertet wird. Diese Nichterkenntnis wird näher erläutert. Die Menschen erkennen nämlich Gott, den Seienden (*τὸν ὄντα*, vgl. Ex 3,14<sup>LXX</sup>), hinter seinen sichtbaren Werken nicht (13,1). Der Vorwurf besteht darin, dass sie Geschöpfe für Götter hielten und den dahinterstehenden Schöpfer (*τεχνίτης*) nicht anerkannten (*ἐπιγινώσκω*) (vgl. dazu auch 13,3.7). Der Abschnitt 13,1–9 ist stark geprägt vom Wortfeld Wissen und Erkenntnis, und zwar im positiven Sinne, weil die Naturverehrer bzw. -erforscher fähig sind, „so viel zu erkennen“ *εἰδέναι* ... dass sie die Welt<sup>981</sup> treffend erfassen konnten“ (13,9). Negativ ist jedoch, dass sie durch diese Erkenntnis nicht zur Einsicht gelangten, ein Schöpfergott habe diese ins Leben gerufen.

Die Verehrung der Geschöpfe ist die geringste Art der Verfehlung, da sie durch die Verehrung der Naturelemente indirekt den Schöpfer bereits verehren, nur ohne es zu wissen.<sup>982</sup> Der Abschnitt beinhaltet eine Anspielung auf die Philosophen.<sup>983</sup> Die gravierendsten Folgen der Unkenntnis Gottes sind die Verfehlungen, die die Idolatrie betreffen (vgl. 14,22; 14,30; 15,15).

(b) *Schlechte Imitatio Dei*

Die Parallele zu Gen 2,7 verdeutlicht in Weish 15,11 die schlechte Imitation des Lehmhandwerkers, der wie der Schöpfergott aus Lehm ein Werk formt (*πλάσσω*), nur das Ergebnis unterscheidet sich fundamental. Der Handwerker kreiert im schlechten Sinn einen verstandleeren Gott, während der Schöpfergott den Handwerker selbst als lebendiges Wesen

---

<sup>980</sup> Vgl. ENGEL, Weisheit, 237, der neben den biblischen Verweisen (Buch Genesis), auch den griechischen Einfluss auf 15,11 thematisiert.

<sup>981</sup> Wortwörtlich „die Zeit“ *αἰών*.

<sup>982</sup> Das theologisch-systematische Problem, ob eine Erkenntnis des wahren Gottes ohne die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes an Israel möglich ist, stellt sich dem Verfasser nicht. Grund dafür sind die vorrangig jüdischen Adressaten des Weisheitbuches, das primär auf das *Forum internum* ausgerichtet ist. Siehe ENGEL, Weisheit, 219.

<sup>983</sup> Siehe dazu ausführlich ENGEL, Weisheit, 215–219. Zu Weish 13,1–9 und die philosophische Gotteserkenntnis, siehe F. RICKEN, Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13–15? *Bib* 49 (1968), 54–86. Vgl. auch MCGLYNN, *Divine Judgement*, 138–142. MCGLYNN wendet sich gegen die prinzipielle Kritik gegenüber den Philosophen und bietet eine differenzierte Auslegung von 13,1–9, *ibd.*

erschaffen hat. Der entscheidende Unterschied wird in Weish 15,11bc erläutert: Gott hat ihm (= dem Handwerker) eine „wirkende Seele eingeweht“ und „Lebensgeist eingehaucht“. Entscheidend ist die Wirkkraft Gottes, damit aus dem leblosen Lehm Leben entstehen kann. Bei jeder Imitation dieses Schöpfungshandelns bleibt der Lehm tote Materie. Der Abschnitt endet in 15,12–13 damit, dass der Lehmfabrikant bewusst schlecht handelt. Sein Beweggrund für das abtrünnige Verhalten ist nämlich die Profitgier (15,12). In 15,13 wird explizit ausgedrückt, dass er um sein sündhaftes Tun weiß (*ἀμαρτάνω; οἶδα*), wenn „er zerbrechliche Geräte und Bildwerke, die erdhafter Stoff sind, schafft“ (*δημιουργέω*<sup>984</sup>).<sup>985</sup>

(c) *Die Verfehlung Israels und die Beziehung zum wahren Gott (15,1–6)*

Weish 15,1–6 erinnert an die „Urverfehlung“ Israels, das *Goldene Kalb*. In 15,1–2 wird nicht der Abfall, sondern nur die Vergebung Gottes thematisiert, und zwar durch die freie Zitierung der sogenannten *Gnadenformel*<sup>986</sup> aus Ex 34,6–7. Hervorzuheben ist die persönliche Anrede: *Σὺ δέ, ὁ θεὸς ἡμῶν* „Du aber, unser Gott“, die als klares Bekenntnis zu JHWH zu deuten ist.<sup>987</sup> Außerdem ist in Weish 15,1 zusätzlich das Gottesattribut „gütig“ (*χρηστός*) belegt, aber nicht in Exodus 34. Das Attribut „wahr“ (*ἀληθής*) statt „wahrhaftig“ (*ἀληθινός* in Ex 34,6, mit der Bedeutung: „beständige, verlässliche Zusagen gebend, stark an Treue“<sup>988</sup>) stellt ebenfalls eine Besonderheit dar, weil es bezogen auf Gott nur in Weish 12,27 und in Weish 15,1 vorkommt.<sup>989</sup>

Die Thematik des Wissens spielt auch in diesem Abschnitt eine wesentliche Rolle. In 15,2 wird nämlich zweimal das Verb *οἶδα* verwendet, einerseits um das Bewusstsein über die Kraft JHWHs trotz sündigen Verhaltens auszudrücken, und andererseits um Verfehlungen von vornherein auszuschließen, weil Israel um die Zugehörigkeit zu seinem Gott JHWH weiß.

<sup>984</sup> Das Verb begegnet ganz selten in der LXX, nur noch in den Makkabäerbüchern, 2 Makk 4,1; 2 Makk 10,2; 4 Makk 7,8; Mit *δημιουργέω* wird stärker die handwerkliche Tätigkeit betont, das „Schaffen“ Gottes wird daher bevorzugt mit dem Verb *κτίζω* wiedergegeben. Im Unterschied zu *δημιουργέω* hebt es die intellektuelle und zielorientierte Ausrichtung des Schöpfergottes hervor (→ Hos 13,4).

<sup>985</sup> Vgl. ENGEL, Weisheit, 237–238. Im Unterschied zur in Weish 15,13 belegten Erdmaterie (*ὕλη γεώδους*) wird vom Schöpfungshandeln der Hand Gottes in Weish 11,17 unterschieden, die „die Welt aus gestaltlosem Stoff erschaffen hat (*κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης*), vgl. H. ENGEL, *LXX.D-EK*, II, 2152–2153.

<sup>986</sup> Ex 34,7 ist als Fortsetzung zu betrachten, die die *Gnadenformel* konkretisiert, siehe DOHMEN, Exodus 19–40, 354–356. Diese sogenannte Gnadenformel ist im Alten Testament mehrfach belegt, z.B. in Joel 2,13; Jon 4,2; Ps 86<sup>MT</sup>[85<sup>LXX</sup>],15.

<sup>987</sup> Vgl. dazu FICHTNER, Weisheit, 55; GILBERT, Critique, 175; ENGEL, Weisheit, 233. Vgl. auch LARCHER, Sagesse, III, 847–848.

<sup>988</sup> ENGEL, Weisheit, 233–234.

<sup>989</sup> Siehe dazu ENGEL, Weisheit, 233.

15,3 steht wiederum ganz im Zeichen der Erkenntnis/des Wissens in Form einer vertrauten Anrede: „Dich zu kennen (*ἐπίσταμαι*) ist nämlich vollkommene Gerechtigkeit, und um deine Kraft zu wissen (*οἶδα*), ist Wurzel der Unsterblichkeit“ (*LXX.D*).

Die Verwendung des Wortfeldes *Wissen und Erkenntnis* am Beginn von Weisheit 15 bezeugt insbesondere die übertragene Bedeutung, die die vertraute Beziehung zwischen dem Volk Israel und seinem Gott beschreibt. *Wissen und Erkennen* drückt sowohl eine Glaubenszugehörigkeit als auch ein Vertrauensverhältnis aus.

Weish 15,4–6 macht deutlich, dass Israel aufgrund des Beziehungsverhältnisses zu seinem Gott nicht Gefahr läuft, in die Irre geführt zu werden (*πλάνωω* in 15,4). Weder das „Böses bewirkende Ersinnen der Menschen“ (Weish 15,4; *LXX.D*) ist dazu in der Lage, noch kann Israel durch die Werke von Künstlern in Versuchung geraten. Erwähnenswert ist die Wendung in 15,5b: *ποθεῖ τε νεκρᾶς εἰκόνας εἶδος* (vgl. die Wortverwandtschaft mit *εἶδωλον*) *ἄπνου*, die einerseits ein Vorausblick auf den folgenden Abschnitt (15,7–13) ist, und andererseits auf 15,17 (der sterbliche Mensch bewirkt nur Totes) und 14,29 anspielt.

#### 4. Zusammenschau

In den Kapiteln 13–15 lässt sich eine kritische Auseinandersetzung sowohl mit der griechischen Philosophie (vgl. 13,1–9) als auch mit der ägyptischen Kultpraxis (vgl. besonders 15,18–19: die Zurückweisung der Zoolatrie) beobachten, mit dem Ziel, den jüdischen Glauben – und damit den Gott Israels als wahren Gott – als überlegen darzustellen.

Das Buch der Weisheit setzt hinsichtlich der Begriffsverwendung von *εἶδωλον* neue Akzente. Es nimmt Bezug auf wesentliche Themen der biblischen Theologie wie Schöpfung und Exodus, gibt den Texten aber eine neue Note durch die kontextuelle Verortung. Grundlegend für die Auseinandersetzung mit der Götter(bild)thematik ist das antonyme Wortpaar „Leben und Tod“. Der Tod wie auch die Idole sind nicht Teil der von Gott geschaffenen Schöpfung. Der Ursprung der *εἶδωλα* lässt sich dabei ganz auf den Menschen zurückführen. Im Buch der Weisheit sind die *εἶδωλα* der Ursprung des Glaubensabfalles, der bereits durch falsche Denkschlüsse zum Ausdruck kommt. Nicht nur die Herstellung und die Verehrung wird kritisiert, sondern bereits der kognitive Entstehungsprozess. Die Ursache ist letztlich das „falsche Denken“ über Gott.<sup>990</sup>

---

<sup>990</sup> Vgl. dazu ROGERS, *Idols*, 92.

Der Tod ist im Buch der Weisheit ständiger Begleiter der Idole: Ihr eigener „Tod“ (= Zerstörung) wird thematisiert, und sie bringen Verderben über ihre Verehrer/Hersteller und werden selbst als tot und leblos bezeichnet. Im Gegensatz dazu wird der Gott Israels als „der Seiende“ bezeichnet (Anspielung auf die Namensoffenbarung aus Exodus 3), der die Höchstform des Seins repräsentiert. Die griechische Explikation des Gottesnamens verbindet den Gott der Heilsgeschichte (Exodus) mit dem Schöpfergott. Das Thema Schöpfung spielt im Buch der Weisheit in Bezug auf die Idole eine zentrale Rolle; dabei wird in einzigartiger Weise die menschliche Imitation der Schöpfertätigkeit Gottes dargestellt. Der Mensch vermag nur Totes/Lebloses herzustellen, weil er als Geschöpf Gottes zwar selbst lebendig ist, aber die Lebendigkeit nicht besitzt, sondern diese von Gott nur geliehen hat. Während die menschliche Herkunft der Idole auch in vielen Texten des Alten Testaments kritisiert wird – sogar auf das Schöpfungshandeln Gottes wird andernorts angespielt (→ IV. iv. Hosea, 3.) –, befindet sich nirgendwo sonst eine solche umfassende Analyse und Erklärung der Götterbildthematik wie im Buch der Weisheit.

## ii. DAS BUCH TOBIT UND DER BRIEF DES JEREMIA

### 1. Traditionsbruch der Nationen und Umkehr zum Gott Israels

Am Ende des Tobitbuches begegnet εἰδωλον im Rahmen des Epilogs (14,2b–15), der einen abschließenden Lobgesang Tobits und dessen Tod als die zwei grundlegenden Erzählthemen beinhaltet.<sup>991</sup> Der griechische Ausdruck εἰδωλον steht in Tob 14,6. Die Divergenz zwischen den jeweiligen Textversionen soll anhand einer tabellarischen Übersicht verdeutlicht werden.

<b>Tob 14,6 G<sup>I</sup> (B, A)</b>	<b>Tob 14,6 G<sup>II</sup> (S)</b>
καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐπιστρέψουσιν ἀληθινῶς φοβεῖσθαι κύριον τὸν θεὸν καὶ κατορύξουσιν τὰ εἰδωλα αὐτῶν, καὶ εὐλογήσουσιν πάντα τὰ ἔθνη τὸν κύριον.	καὶ πάντα τὰ ἔθνη τὰ ἐν ὅλῃ τῇ γῆ, πάντες ἐπιστρέψουσιν καὶ φοβηθήσονται τὸν θεὸν ἀληθινῶς, καὶ ἀφήσουσιν πάντες τὰ εἰδωλα αὐτῶν, τοὺς πλανῶντας ψευδῆ τὴν πλάνησιν αὐτῶν, καὶ εὐλογήσουσιν τὸν θεὸν τοῦ αἰῶνος ἐν δικαιοσύνῃ.

Im direkten Textvergleich zwischen G<sup>I</sup> und G<sup>II</sup> lassen sich einige markante Unterschiede feststellen, die sich auch auf die Auslegung auswirken.

<sup>991</sup> SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 176.

In Tob 14,6 G<sup>I</sup> werden die εἶδωλα im metaphorischen Sinne „zu Grabe getragen“. Das verwendete Verb κατορύσσω „beerdigen“ drückt damit eine radikale Umkehrung aus (vgl. dazu das Verb ἐπιστρέφω // in 14,5 zweimal: Kontext Exil: Gott führt Israel zurück – Israel kehrt aus der Gefangenschaft zurück). Außerdem werden die Konkretheit und die Gegenständlichkeit der εἶδωλα damit hervorgehoben.<sup>992</sup> In Tob 14,6 G<sup>II</sup> ist die Wandlung dagegen schwächer, es ist lediglich die Rede vom „Verlassen“ (ἀφήμι in der Bedeutung „verlassen [LXX.D]“; „aufgeben“<sup>993</sup>) der εἶδωλα.

In Tob 14,6 G<sup>I</sup> lässt sich durch das Verb κατορύσσω „begraben“ eine literarische Beziehung zu Gen 35,4 herstellen, wo Jakob die „fremden Götter“ neben Ohrringen unter der Terebinthe in Sichem versteckte (κατακρύπτω<sup>994</sup> „verstecken“). Es ist anzunehmen, dass Jakob die „fremden Götter“ ebenfalls, wie in Tob 14,6 G<sup>I</sup> berichtet, vergräbt.<sup>995</sup> Es gibt auch eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden Textstellen in Bezug auf die εἶδωλα, denn die von Rachel entwendeten εἶδωλα Labans (vgl. → II. i. Genesis 31; vgl. auch Gen 35,2) waren wahrscheinlich Teil der „Kultreinigung“ Jakobs. Für die literarische Nähe zu Genesis 35 und damit auch zu Jakob spricht auch der unmittelbare Kontext. Die Zahlenangaben am Beginn des Abschnitts (Tob 14,2b) dienen dazu, ihm ein hohes Alter zuzuschreiben, um ihn dadurch in die Reihe der Patriarchen einzuordnen.<sup>996</sup>

Das Verb φοβέω (M/P) drückt die Gottesfurcht aus, in Tob 14,6 kommt es zu einer Ausweitung auf die Völker, denn bereits in Tob 14,2 G<sup>I</sup> (in G<sup>II</sup> nicht belegt, stattdessen εὐλογέω „preisen“) fürchtet Tobit Gott, den Herrn (κύριος). Dieses Verb wird in der LXX vorwiegend in Bezug auf das Volk Israel verwendet, im Unterschied zum Verb σέβω, das auch im Kontext mit anderen Völkern verwendet wird, wie z.B. in Jon 1,9: καὶ εἶπεν πρὸς

---

<sup>992</sup> Vgl. WOYKE, Götter, 84.

<sup>993</sup> Übersetzung von SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 177. Grundsätzlich umfasst das Verb ἀφήμι ein weites Bedeutungsspektrum siehe dazu *MSL*<sup>3</sup>, 107: “to forgive”, “to entrust”, “to leave behind” – im Kontext des Erstlingsopfers in Dtn 26,10; vgl. auch Tob 2,4 G<sup>II</sup> [„das Verlassen des Mahls“]; “to stop taking interest in and caring for” in Jer 12,7 oder “to depart from”; bei den aufgelisteten Verbbedeutungen handelt es sich um eine Auswahl, die vollständige Auflistung der Übersetzungsmöglichkeiten für ἀφήμι ist in *MSL*<sup>3</sup>, 107 belegt; vgl. auch *LEH*, 97.

<sup>994</sup> *LEH*, 316, “to hide”; Gen 35,4: καὶ ἔδωκαν τῷ Ιακωβ τοὺς θεοὺς τοὺς ἀλλοτρίους, οἳ ἦσαν ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν, καὶ τὰ ἐνώτια τὰ ἐν τοῖς ὤσιν αὐτῶν, καὶ κατέκρυψεν αὐτὰ Ιακωβ ὑπὸ τὴν τερέμινθον τὴν ἐν Σικιμοῖς καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. Zur intertextuellen Beziehung vgl. auch SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 178.

<sup>995</sup> Siehe dazu *MSL*<sup>3</sup>, 374: “to bury and make invisible”.

<sup>996</sup> Siehe SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit, 179.

αὐτοὺς Δοῦλος κυρίου ἐγὼ εἶμι καὶ τὸν κύριον θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐγὼ σέβομαι, ὃς ἐποίησεν τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν; In Weish 15,18 steht das Verb (σέβω) in Verbindung mit illegitimen Verehrungsformen, nämlich der Zoolatrie.

Für das Verständnis von εἶδωλον ist besonders die in G<sup>II</sup> bezeugte Wendung τοὺς πλανῶντας ψευδῆ τὴν πλάνησιν αὐτῶν bedeutsam: „die sie [gemeint sind die εἶδωλα] täuschend auf den falschen Weg führten“ (wörtlich: „die sie mit Lüge ihre Irreführung irreführten“).<sup>997</sup>

Die unmittelbare Verbindung zwischen εἶδωλον und ψευδῆ „Lügen“, „falsche Dinge“<sup>998</sup> ist einzigartig in der LXX (bei Jer 16,19 und Hab 2,18 nur als Vergleich belegt; → IV. ii. Jeremia, 1. a.; vi. Habakuk) und wird durch die *Figura etymologica*: πλανᾶω – πλάνησις „irreführen“ – „Irreführung“ gerahmt.<sup>999</sup>

Der täuschende Charakter der εἶδωλα liegt in ihrer Sichtbarkeit und Unmittelbarkeit, die die Menschen zur göttlichen Verehrung veranlassen, weil sie augenscheinliche Repräsentanten von vermeintlichen Gottheiten sind (vgl. dazu auch Weis 14,11: εἶδωλον als σκάνδαλον und παγίς).<sup>1000</sup>

## 2. Götter(bild)polemik

Der Brief des Jeremia ist als umfassende Polemik gegen fremde Götter angelegt, als Warnung vor deren Verehrung. Das Verb φοβέω („fürchten“ im Sinne der Gottesfurcht) ist ein Leitwort des Briefes und kommt auch mehrmals in Form eines Warnrufes vor (z.B. in EpJer 68: μὴ φοβηθῆτε αὐτούς). Den Fremdgöttheiten wird außerdem wiederholt ihre Göttlichkeit abgesprochen. Der gesamte Brief verwendet ausschließlich die Gottesbezeichnung θεός für die Kritik an den sichtbaren Bild-Göttheiten (vgl. z.B. die Wendung in EpJer 3: θεοὶ ἀργυροὶ καὶ χρυσοὶ καὶ ξυλίνοι). Erwähnenswert ist auch der Zusammenhang zwischen den fremden Gottheiten und der Täuschung (ψευδῆ vgl. z.B. EpJer 7, in EpJer 58 ist insgesamt dreimal die Rede von den „trügerischen Göttern“: οἱ ψευδεῖς θεοί). In EpJer 40 wird der Gott Belon (=Bel)

---

<sup>997</sup> Siehe *LXX.D* Fn. zu G<sup>II</sup> 14,6.

<sup>998</sup> *LEH*, 672.

<sup>999</sup> *LEH*, 494–495.

<sup>1000</sup> Weitere Unterschiede zwischen G<sup>I</sup> und G<sup>II</sup>: die Positionierung des Adverbs ἀληθινῶς im Satzgefüge führt zu einer unterschiedlichen Bedeutung, in G<sup>I</sup> „in Wahrheit umkehren“ (*LXX.D*) und in G<sup>II</sup> „Gott in Wahrheit fürchten“ (*LXX.D*). Am Schluss von G<sup>I</sup> ist κύριος statt der allgemeinen Gottesbezeichnung θεός belegt. Siehe auch B. EGO, *LXX.D-EK*, I, 1351 – ausführlicher zu den Differenzen der Textversionen und mit Hinweisen auf Referenzstellen. Auch im Buch Ester befindet sich ein Beleg von εἶδωλον, in Ester *LXX* 4,17 C19; Der Abschnitt C19–C21 insgesamt handelt von einer Schwurzeremonie vor menschengestaltigen Götterbildern (εἶδωλα), siehe K. DE TROYER, M.-T. WACKER, *LXX.D-EK*, I, 1279.

in Verbindung mit Divination gebracht. Erst am Ende des Briefes in EpJer 72 wird der Begriff *εἶδωλον* in einer Art Resümee verwendet: „Besser also ein gerechter Mensch, der keine *εἶδωλα* hat, er wird weit entfernt sein von Schande“ (*LXX.D*).<sup>1001</sup> Diese Verwendung betont den verallgemeinernden Charakter des Begriffes. Außerdem kommt es zu einer Deutung: Die vermeintlichen *θεοί* sind bloß sichtbare Bild-Gottheiten. Der Brief des Jeremia macht auch die Verbindung zwischen *θεός* und *εἶδωλον* deutlich und die Funktion von Letzerem als Repräsentant von (fremden) Gottheiten.

### iii. DIE BÜCHER DER MAKKABÄER

Insgesamt dreimal kommt der Begriff *εἶδωλον* im ersten Makkabäerbuch vor: in 1,43 (1,1–64: Die „Verfolgung des Volkes Israel“), in 3,48 (3,1–9,22: „Die Taten des Judas“) und in 13,47 (13,1–16,24: „Die Taten Simons“).<sup>1002</sup> Das Buch handelt von dem folgenschweren Konflikt zwischen der jüdischen Tradition und der seit Ende des 4. Jh. v. Chr. in alle Lebensbereiche eindringenden griechischen Kultur. Einen fundamentalen Gegensatz stellt dabei der jüdische Monotheismus dar, der den verehrten Fremdgöttern gegenübersteht. Der Mittelpunkt der Aussageabsicht des Verfassers bewegt sich zwischen einer monotheistischen, deuteronomistisch geprägten „religiösen Totalanschauung“ und der religiösen und kulturellen Eigenständigkeit der gläubigen Judäer. Daraus folgt eine Abgrenzung von allen Nachbarvölkern ohne „religiöse Toleranz“.<sup>1003</sup>

Das zweite Makkabäerbuch erzählt wie das erste die Geschichte des Konflikts zwischen den glaubenstreuen Judäern und den seleukidischen Königen (Antiochus IV. Epiphanes bis Demetrios I. Soter). Es ist vor allem an einer theokratischen Verfassung Judäas, am Jerusalemer Tempel und an der kultisch-religiösen Dimension des erzählten Geschehens interessiert und enthält eine ausführliche pathetisch-rhetorische Darstellung der Vorgeschichte des makkabäischen Aufstandes. Im Unterschied zum ersten Makkabäerbuch beschreibt es einen kürzeren Zeitraum und fokussiert sich ganz auf die Heldentaten des Judas Makkabaios. Außerdem enthält es eine differenzierte und kritische Schilderung der

---

<sup>1001</sup> Vgl. auch WOYKE, *Götter*, 84. Zu EpJer 72 vgl. MOATTI-FINE in: ASSAN-DHÔTE, MOATTI-FINE, Baruch, *Lamentations, Lettre de Jérémie*, 330. MOATTI-FINE betrachtet den letzten Vers in Spannung zum Brief insgesamt, da er nicht das Exil thematisiert, MOATTI-FINE, in: ASSAN-DHÔTE, MOATTI-FINE, Baruch, *Lamentations, Lettre de Jérémie*, 303. AMMAN setzt das Briefende „mit einer Sentenz im Stil eines weisheitlichen Vergleichs“ gleich, siehe dazu AMMAN, *Götter*, 182 mit weiteren Literaturangaben.

<sup>1002</sup> Zur Gliederung siehe TILLY, 1 Makkabäer, 45.

<sup>1003</sup> Die Zitate bei, TILLY, 1 Makkabäer, 46.

Hasmonäerdynastie und ist daher als ein wertvolles literarisches und historisches Zeugnis zu betrachten.<sup>1004</sup>

## 1. Opferkult für die Götter(bilder) in 1 Makk 1,43

Der erste Beleg von εἰδῶλον steht im Kontext der Verfolgung der „altgläubigen“ Israeliten.<sup>1005</sup> Es handelt sich dabei um die Schilderung einer „Religionsverfolgung“ durch Antiochos IV. Epiphanes, die historisch als höchst unwahrscheinlich einzustufen ist.<sup>1006</sup>

In 1,41 wird in Form einer indirekten Rede von einem vom König erlassenen Edikt berichtet, das die Intention einer Vereinheitlichung des ganzen Reiches und die Aufgabe der individuellen Gebräuche der Völker zur Folge hat (1,42). Der für die vorliegende Untersuchung wichtige Vers lautet wie folgt (1 Makk 1,43): καὶ πολλοὶ ἀπὸ Ἰσραὴλ εὐδόκησαν τῇ λατρείᾳ αὐτοῦ καὶ ἔθυσαν τοῖς εἰδώλοις καὶ ἐβεβήλωσαν τὸ σάββατον.

1 Makk 1,43 schildert einen dreifachen Abfall von wesentlichen Glaubens- und Lebenstraditionen Israels. Der Beginn von 1,43 weist zurück auf 1,11–15. Dieser Abschnitt handelt von den hellenistischen Sympathisanten innerhalb des Volkes Israel, die „Gefallen an seiner Verehrung“ fanden. Der Ausdruck λατρεία αὐτοῦ „seine Verehrung (LXX.D)“ scheint bewusst offen zu lassen, ob es sich um einen *Genitivus subjectivus* oder *Genitivus objectivus* handelt.<sup>1007</sup> Der Begriff λατρεία (vgl. die verbale Form λατρεύω vgl. 20,5/Dtn 5,9: Proskyneseverbot im Kontext des Dekalogs) gilt als *terminus technicus* in der Fremdgötter- bzw. der Kultbilderverehrung und steht überwiegend in religiösen Kontexten mit einer stark kultischen Bedeutung. Die Hinwendung zur hellenistischen Lebenskultur hat dadurch weitreichende Folgen für die traditionelle Lebensführung Israels. In 1,43 wird deutlich, dass der Loyalitätserweis gegenüber dem fremden König weitreichende Konsequenzen hat („göttliche“ Verehrung). Erwähnenswert ist auch die Übersetzung von GOLDSTEIN, der λατρεία αὐτοῦ nicht auf den König, sondern auf seine Religion bezieht („Many Israelites, too, accepted his religion...“<sup>1008</sup>); implizit ist damit die Verehrung von Fremdgöttern gemeint.

---

<sup>1004</sup> TILLY, 1 Makkabäer, 50–51. Das 2. Makkabäerbuch ist auch etwas älter als das 1. Makkabäerbuch (*ebd.*, 50).

<sup>1005</sup> TILLY, 1 Makkabäer, 63.

<sup>1006</sup> TILLY, 1 Makkabäer, 83.

<sup>1007</sup> Siehe TILLY, 1 Makkabäer, 84.

<sup>1008</sup> GOLDSTEIN, 1 Maccabees, 206.

Die nächste Wendung verstärkt den Kontrast noch. Es ist die Rede von Opfern (θύω<sup>1009</sup>), die die Judäer den εἰδῶλα darbrachten. Der Begriff εἰδῶλον begegnet zwar oft in kultischen Kontexten, aber diese unmittelbare Verbindung zum Opfer ist selten in der LXX, die dadurch einen mehrfachen Kontrast zum Ausdruck bringt. Empfänger von Opfern können grundsätzlich nur Götter sein. Durch die Verwendung des Ausdrucks εἰδῶλον wird die fundamentale Unterscheidung zwischen Israel und den anderen/fremden Völkern thematisiert. Deren Götter werden nämlich durch sichtbare Kultbilder repräsentiert. Das Volk Israel fällt dadurch explizit kultisch von JHWH, seinem Gott, ab, dem allein jeglicher Opferkult zukommt. Deutet man die Aussage polemisch, lässt sich noch eine Degradierung beobachten: Israel opfert keinem fremden Gott, sondern lediglich sichtbaren Götterbildern.

Die Entweihung des Sabbats beinhaltet sowohl ein Handeln gegen die Schöpfungsordnung als auch gegen die Tora (Dekaloggebot: Sabbatheiligung 20,8–10/Dtn 5,12–14). Der Sabbat gilt auch als *das* identitätsstiftende Unterscheidungsmerkmal Israels (in Lev 19,4 steht εἰδῶλον im unmittelbaren Kontext zum Gebot der Sabbatheiligung).

Die folgenden Verse V.44–50 handeln von dem fiktiven königlichen Religionsedikt, das die Verunreinigung der Opferkulte und der erneuten Entweihung von den Sabbaten und Festen (1,45) hervorrief und zu einer generellen Entweihung des Tempelkultes (ἀγίασμα = Jerusalm Tempel; ἅγιοι gemeint sind wahrscheinl. Priester und Leviten) führte.

In 1,47 kommt es zu einer radikalen Umkehrung den Kult betreffend. Allein durch die verwendeten Begriffe kann auf fremde Kulte geschlossen werden: 1 Makk 1,47: οἰκοδομήσαι βωμούς καὶ τεμένη καὶ εἰδῶλια καὶ θύειν ὕεια καὶ κτήνη κοινά. Der Ausdruck βωμός bezeichnet innerhalb der Tora und auch im 1. Makkabäerbuch eine nichtisraelitische Opferstätte (vgl. 1,54.59; 2,23–25.45; 5,68). Der zweite Kulterminus, τέμενος „heiliger Bezirk“/„Tempelbezirk“<sup>1010</sup>, begegnet auch in Ez 6,4 im Kontext illegitimer Kultstätten (→ IV. iii. Ezechiel, 1.). Der Begriff εἰδῶλιον „Idolheiligum“ kommt nur noch in 1 Makk 10,83

---

<sup>1009</sup> Siehe DANIEL, *Culte*, 166, 203, 221;

<sup>1010</sup> Übersetzung von TILLY, 1 Makkabäer, 81; *LXX.D*; Grundsätzlich wird in der LXX klar unterschieden zwischen Kultbegriffen, die explizit den JHWH-Kult bezeichnen und anderen, die fremde Kulte benennen wie z.B. die Unterscheidung zwischen θυσιαστήριον für einen JHWH-Altar und βωμός für einen fremden Altar. Allerdings lässt sich im 2. Makkabäerbuch eine Tendenz beobachten, wonach jüdische Autoren stärker die klassische griechische Terminologie auch für innerjüdische Kultbegriffe verwendeten (vgl. Philo und Josephus), siehe dazu DANIEL, *Culte*, 24–25 und SCHWARTZ, 2 Maccabees, 172; Erwähneswert ist noch 2 Makk 14,33, wo sich das einzige Vorkommen des Begriffes σηκός innerhalb der LXX befindet, der eine „Behausung Gottes (*LXX.D*)“, „sacred enclosure of God“ (SCHWARTZ, 2 Maccabees, 485; *LEH*, 551: „sacred enclosure“, „shrine“, „temple“) bezeichnet. Dieser Ausdruck steht τέμενος sehr nahe, der ausschließlich fremde Heiligtümer, Bezirke bezeichnet (auch in 2 Makk 1,15; 10,2; 11,3).

innerhalb der LXX vor.<sup>1011</sup> Die Opferung von unreinen Tieren besiegelt dann letztlich die sakrilegartigen Abweichungen im kultischen Bereich.

## 2. Die Tora Israels und die Bild-Gottheiten in 1 Makk 3,48

Im ersten Makkabäerbuch befindet sich in Kapitel 3 eine Schlüsselaussage, die zwei entgegengesetzte Theologien zur Sprache bringt. In einer Art Resümée wird in diesem Spätwerk der alttestamentlichen Schriften der fundamentale Unterschied zwischen dem Volk Israel und den anderen Völkern benannt, der sich wie ein roter Faden durch die alttestamentlichen Texte hindurchzieht: 3,48: *καὶ ἐξεπέτασαν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου περὶ ὧν ἐξηρεύων τὰ ἔθνη τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων αὐτῶν* „Und sie rollten das Buch des Gesetzes auf, so wie die Nationen die Abbilder ihrer Bild-Gottheiten befragt hatten.<sup>1012</sup>“

Während der Dreh- und Angelpunkt für das Volk Israel die Tora (*νόμος*) ist, setzen die anderen Völker auf divinatorische Praktiken. Für diese Deutung spricht eindeutig die Verbindung zwischen dem Verb *ἐξερευνάω* „to search out“, „to examine“<sup>1013</sup> und dem Begriff *εἶδωλον*, das oft im Kontext von Orakelbefragungen steht.<sup>1014</sup>

Israel setzt sein Vertrauen auf das Wort Gottes, statt sich auf divinatorische Praktiken zu verlassen.<sup>1015</sup>

1 Makk 3,48 steht im Kontext von Kampfhandlungen (vgl. 3,57) und weist Parallelen zu der „Kriegsansprache“ aus Dtn 20,2–4 auf, wo Priester die Kämpfer vor der Schlacht ermutigen (vgl. auch die Verbindung von 1 Makk 3,56 zu Dtn 20,5–8<sup>1016</sup>). Die öffentliche Toralesung ist

---

<sup>1011</sup> Einige Handschriften (A La<sup>LG</sup>BV SyI.II) lesen statt *εἰδώλια*, wie in 1,43 *εἶδωλα*, vgl. TILLY, 1 Makkabäer, 82. Siehe ausführlicher zu 1,41–50, TILLY, 1 Makkabäer, 83–85.

<sup>1012</sup> *LXX.D.*: „Und sie rollten das Buch des Gesetzes auf, worin die Heiden Bilder ihrer Götzen gesucht hatten.“ In der Fn. verweist TILLY auf die Alternativdeutung (vgl. oben): „so, wie die Heiden die Bilder ihrer Götzen befragten“. GOLDSTEIN übersetzt 3,48 folgendermaßen: „They spread open the scroll of the Torah at the passages where the gentiles sought to find analogies to their idols.“, DERS., I Maccabees, 256. V.48 scheint die folgende hebräische Wendung ins Griechische zu übertragen: *על אשר דרשו הגוים את דמוית אליהם*, siehe TILLY, 1 Makkabäer, 124; M. TILLY, *LXX.D-EK*, I, 1358;

<sup>1013</sup> *LEH*, 213.

<sup>1014</sup> TILLY beschreibt 3,48 als schwer verständlich, aber durch die Begriffsverwendung von *εἶδωλον* leuchtet die Übersetzung: „Befragung der Abbilder der Bild-Gottheiten“ ein, weil es häufig im Kontext der Divination und Mantik seine Verwendung findet. Gegen die zweite Übersetzungsvariante: „worin die Völker Abbilder ihrer Bild-Götter gesucht hatten“ spricht die Konjunktion *περὶ ὧν*, stattdessen wäre eher *ἐν οἷς* zu erwarten. Einige Handschriften (55 74 242; siehe KAPPLER, *Maccabaeorum*, 67: 55 58 311c) belegen zwischen *τὰ ἔθνη* und *τὰ ὁμοιώματα* zusätzlich *τοῦ ἐπιγράφειν ἐπ’ αὐτῶν* („wonach die Völker gesucht hatten, um darauf die Abbilder ihrer Bild-Götter zu malen“). Als möglicher Erklärungsgrund wäre eine Verwechslung zwischen *חקר* „erforschen“ und *קקח* „einritzen“ anzuführen, siehe TILLY, 1 Makkabäer, 124.

<sup>1015</sup> Auch GOLDSTEIN weist auf die Verbindung zu 2 Kön 19,14–19, bzw. Jes 37,14–21 hin, wo wie in 1 Makkabäer der Gott Israels den anderen Göttern gegenübergestellt wird., siehe DERS., I Maccabees, 261.

<sup>1016</sup> Siehe TILLY, 1 Makkabäer, 125.

das Symbol der Gegenwart Gottes<sup>1017</sup> und steht damit den Anrufungen der Bild-Gottheiten diametral entgegen. In gewissem Sinne lässt sich auch eine literarische Parallele zu Ps 151,6<sup>LXX</sup> ziehen; Kontext ist wiederum eine Kampfhandlung. Während der Philister Goliat auf seine εἰδῶλα vertraut und diese anscheinend in Form eines Orakels konsultiert und/oder sie als Zeugen für seinen Fluch gebraucht, vertraut David auf seinen Gott.

### *Kontextuelle Einordnung*

Kontextuell ist 3,48 in die Versammlung der Aufständischen in Massepha (Mizpa) eingebettet (3,46–60).<sup>1018</sup> In 1 Makk 3,46 wird der Aufbruch nach Massepha geschildert, einem früheren Gebetsort Israels. In 1 Makk 3,47 gehen dem Gebet Vorbereitungen wie Fasten und Bußhandlungen voran. In 1 Makk 3,49 werden „Priestergewänder“, „Erstlingsgaben“ und „Zehntenabgaben“ herbeigebracht. Außerdem treten „Nasiräer“ auf, wobei die Erfüllung der mit ihnen verbundenen Gebote ohne Tempelkult unmöglich ist. In 3,50–54 folgt das Gebet der bei Massepha versammelten Judäer.

### 3. Kultreinigung

Das dritte Vorkommen von εἰδῶλον steht im Kontext von zwei parallelen Reinigungserzählungen (1 Makk 13,43–48; 1 Makk 13,49–52).<sup>1019</sup> In 1 Makk 13,47 vertreibt Simon die hellenisierten Bewohner von Geser aus der Stadt und ihren Häusern, damit wird das Ansehen Simons gestärkt, da er die innerhalb der Tora vorgeschriebene Vernichtungsweihe nicht vollzieht (vgl. Dtn 7,2; 13,16–17; 20,16–17).

Außerdem reinigt Simon den Ort von fremden Kultobjekten (vgl. die Kultreinigung Joschijas in 2 Kön/4 Kgt 23,4–7; 2 Chr 34,3–7; in 2 Chr 34,3.5 wird wie in 1 Makk 13,47 das Verb καθαρίζω verwendet), den εἰδῶλα, bevor er unter Jubelliedern und Hymnen JHWH lobend in die Stadt einzieht. In 1 Makk 13,48 reinigt Simon die Stadt im kultischen Sinne endgültig und siedelt gesetzestreue Männer an und erbaut sich einen Palast.<sup>1020</sup> An dieser Textstelle steht εἰδῶλον im Kontext von kultischer Unreinheit (→ IV. iii. Ezechiel).<sup>1021</sup>

---

<sup>1017</sup> Siehe TILLY, 1 Makkabäer, 125.

<sup>1018</sup> Vgl. dazu TILLY, 1 Makkabäer, 124–126.

<sup>1019</sup> TILLY, 1 Makkabäer, 271.

<sup>1020</sup> TILLY, 1 Makkabäer, 272.

<sup>1021</sup> GOLDSTEIN übersetzt das griechische Verb καθαρίζω “he saw to the purification of”, anstatt “he purified” um einen fundierten Reinigungsakt zum Ausdruck zu bringen, weil Simon als Hoherpriester und alle anderen Priester unter allen Umständen kultische Unreinheit meiden mussten, siehe DERS., I Maccabees, 482.

#### 4. Die Anhänger der Bild-Gottheiten (2 Makk 12,40)

In 2 Makk 12,40 findet sich ein Beleg von εἰδῶλον, der einen neuen Aspekt in die Begriffsinterpretation mit einbringt. Der Ausdruck begegnet im Kontext des Feldzuges gegen Gorgias (12,32–37).<sup>1022</sup> Nach der Schlacht findet sich das Heer Judas in der Stadt Odollam ein und verbringt dort den Sabbat (2 Makk 12,38).<sup>1023</sup> Am darauffolgenden Tag wurden die Leichen der Gefallenen zu ihren Familien gebracht, um sie in den Familiengräbern bestatten zu lassen (2 Makk 12,39). Jedoch fanden sie bei den Toten Symbole fremder Gottheiten: εὗρον δὲ ἐκάστου τῶν τεθνηκότων ὑπὸ τοὺς χιτῶνας ἱερώματα τῶν ἀπὸ Ιαμνείας εἰδώλων, ἀφ’ ὧν ὁ νόμος ἀπείργει τοὺς Ιουδαίους· τοῖς δὲ πᾶσι σαφὲς ἐγένετο διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν τοῦσδε πεπτωκέναι.

Bei dem Begriff ἱέρωμα handelt es sich um ein *Harapxlegomenon* innerhalb der LXX; deshalb lässt sich die Bedeutung nicht eindeutig bestimmen. In *LXX.D* wird der Ausdruck mit „Amulett“ übersetzt<sup>1024</sup>, es könnte sich aber auch um „Anhänger“ handeln, die unter den Unterkleidern der Toten gefunden wurden. In Yavneh-Yam<sup>1025</sup> in Israel hat man einen Glasanhänger aus hellenistischer Zeit in Form von *Harpokrates* gefunden (die gräzisierte Form des Horus, der Sohn der Göttin Isis und des Gottes Osiris). *Horus* war besonders in hellenistischer und römischer Zeit sehr populär.

Dieser Anhänger ist Teil einer Gruppe von Anhängern, die alle Miniaturfiguren von Göttern wie z.B. Horus darstellen und im Mittelmeerraum und auch in anderen Gebieten weit verbreitet waren. Der Datierungsraum bewegt sich vom 1. Jh. v. Chr. bis ins 1. Jh. n. Chr.<sup>1026</sup> Auffällig ist auch, dass die Anhänger sehr ähnlich gestaltet sind mit typischen hellenistischen

---

<sup>1022</sup> Vgl. SCHWARTZ, 2 Maccabees, 416–417. Zum Aufbau von Kapitel 12, siehe DERS., 2 Maccabees, 418.

<sup>1023</sup> Ausführlicher zur Reinigung und dem Sabbat siehe SCHWARTZ, 2 Maccabees, 438–439, sowie 266 – die Anmerkungen zu 2 Makk 5,25;

<sup>1024</sup> Siehe T. NICKLAS, *LXX.D-EK*, I, 1409. Josephus verwendet den Begriff in Ant. 1,322, wo der griechische Begriff die Bilder der Götter bezeichnet, genauer gesagt Labans gestohlene „Götter“ (bzw. Teraphim); vgl. dazu §310 an dieser Referenzstelle gibt Josephus die תרפים / εἰδῶλα aus Genesis 31 mit τύποι τῶν θεῶν “replicas of the gods” (siehe FELDMAN, *Judean Antiquities*, 1–4, 116–117) wieder.

<sup>1025</sup> Yavneh-Yam war der Hafen der Stadt Yavneh (Jamneia), die sich im Landesinneren befand. Auch Plinius der Ältere erwähnt die beiden Städte Jamneia in einer Städteliste Palästinas, siehe FISCHER, JACKSON-TAL, *Glass Pendant*, 35 und Plinius der Ältere, *Hist. nat.* 5,14,68.

<sup>1026</sup> FISCHER, JACKSON-TAL, *Glass Pendant*, Israel, 35–36 mit dem Verweis auf weiterführende Literatur; Zur Datierung: M. SPAER u.a., *Ancient Glass in the Israel Museum. Beads and Other Small Finds*, Jerusalem: the museum, 2001, 162.

Dekorationen. Dies ist ein Indiz dafür, dass sie an einer oder nur wenigen Orten hergestellt worden sind.<sup>1027</sup>

Der archäologische Fund ist für das Verständnis von εἶδωλον erhellend und bedeutsam, da mit der Wendung *ιερώματα τῶν ἀπὸ Ιαμνείας εἰδώλων* möglicherweise die oben beschriebenen Götterminiaturen bezeichnet werden. Folgt man dieser Deutung, werden mit den εἶδωλα ausdrücklich fremde Gottheiten repräsentiert. Die Objekte (ἱέρωμα) symbolisieren ganz konkret die Götter von Jamneia, *Herakles* und *Hauran*. Beide Gottheiten werden in zwei Inschriften (ID 2308–2309), entdeckt in Delos, als Gottheiten von Jamneia genannt, und zwischen dem späten zweiten Jh. bis ins frühe erste Jh. v. Chr. datiert.<sup>1028</sup>

Am ehesten stammen die „Anhänger“ von einer Kriegsbeute, wobei die besagten Objekte von einigen jüdischen Kämpfern vermutlich beim Angriff auf Jamneia (vgl. 2 Makk 12,9 und 1 Makk 5,68) mitgenommen worden sind.<sup>1029</sup>

2 Makk 12,40 endet mit einer theologischen Deutung: Das Verlassen auf die Kraft der Götterminiaturen anstatt auf den Gott Israels ist der Grund für den Tod der gefallenen Krieger. Bestärkt wird diese Auslegung durch den unmittelbaren Kontext, der einen Kontrast zum Ausdruck bringt. In 2 Makk 12,36 wendet sich dagegen Juda an JHWH (κύριος). Besonders hervorzuheben sind die beiden Parallelbegriffe, die die Funktion Gottes beschreiben. JHWH wird als „Bundesgenosse“ (*LXX.D*) (σύμμαχος<sup>1030</sup>) und als „Wegweiser des Krieges (*LXX.D*)“ (προοδηγὸς<sup>1031</sup> τοῦ πολέμου) bezeichnet. Im darauffolgenden Vers preist Juda seinen Gott mit Lobgesängen (ὕμνοι<sup>1032</sup>), die ihm letztendlich zum Sieg gegenüber Gorgias, dem Feldherrn von Idumäa, verhelfen. Besonders der Zusatz „in seiner

---

<sup>1027</sup> Ausführlicher dazu und für weiterführende Informationen siehe FISCHER, JACKSON-TAL, Glass Pendant, 35–40.

<sup>1028</sup> Siehe BRUNEAU, Recherches, 410, 475. BRUNEAU weist darauf hin, dass es sich bei Herakles um eine hellenisierte palästinensische Gottheit handelt und verweist auf LÉVY, der die Gottheit als Baal von Jamneia identifiziert. Siehe I. LÉVY, Recherches esséniennes et pythagoriciennes (Centre Rech. Hautes Études, IV<sup>e</sup> section), 65–71; Sowohl Hauran als auch der phönizische Herakles werden in alten Quellen als Schutzgötter bezeichnet. Siehe dazu GOLDSTEIN, II Maccabees, 448–449; GOLDSTEIN bezieht sich auf LÉVY, der die Anhänger in Verbindung mit der Schutzkraft der Gottheiten von Jamneia bringt. GOLDSTEIN sieht dagegen als Grund für die Entwendung der Kultobjekte lediglich die Gier der Eroberer nach wertvoller Kriegsbeute (*ibd.*).

<sup>1029</sup> SCHWARTZ, 2 Maccabees, 439.

<sup>1030</sup> LEH, 581, “ally”; Ausführlicher zur Gottesbezeichnung σύμμαχος, die die politische Macht Gottes zum Ausdruck bringt, bei SCHWARTZ, 2 Maccabees, 341 (bzgl. 2 Makk 8,24).

<sup>1031</sup> LEH, 519, “one who goes before to show the way”, “leader”, dabei handelt es sich um einen *Neologismus*.

<sup>1032</sup> Der Ausdruck ὕμνος bezieht sich eindeutig auf jüdische Lieder, dagegen wird in 2 Makk 15,25 *παιάν* für nichtjüdische Lieder verwendet. Vgl. dazu SCHWARTZ, 2 Maccabees, 438.

Muttersprache“<sup>1033</sup> ist in 2 Makk 12,37 hervorzuheben. Gemeint ist offenbar die Gebetssprache Hebräisch (vgl. auch 2 Macc 15,29 und 7,8.21.27), wodurch klar von der sonst verwendeten (Alltags-)Sprache Aramäisch (vgl. 2 Macc 15,36 „Syrisch“) unterschieden wird.<sup>1034</sup>

Auch an dieser Textstelle lassen sich wie in 1 Makk 3,48 Parallelen zum Kampf David gegen Goliath ziehen (vgl. dazu 1 Makk 3,48 und Ps 151,6<sup>LXX</sup>; zur Person Davids und zur Mitnahme von fremden „Göttern“ siehe auch 2 Sam/2 Kgt 5,21 mit der kontrastierenden Parallelstelle in 1 Chr 14,12;<sup>1035</sup>).

Innerhalb der Makkabäerbücher wird εἰδῶλον in explizit kultischen Kontexten verwendet, sogar unmittelbar mit Opferhandlungen in Verbindung gebracht. Außergewöhnlich ist zudem die theologische Grundunterscheidung zwischen SCHRIFT (Tora Israels) und BILD (Idole der Nationen) im ersten Makkabäerbuch. Im zweiten Makkabäerbuch bestätigten archäologische Zeugnisse die Verwendungsweise von εἰδῶλον als Repräsentationsbegriff für Fremdgöttheiten.

## SCHLUSSBETRACHTUNG UND ZUSAMMENFASSUNG

Vor einer Zusammenfassung der wesentlichen Ergebnisse, das Wort εἰδῶλον betreffend, folgt zuerst eine kritische Betrachtung der bisherigen Beurteilung dieses komplexen Ausdrucks. Die vorliegende Studie möchte einen Beitrag leisten, die eingebürgerte Deutung des Begriffes zu überdenken.

### 1. Vermeidet die LXX einen neutralen Begriff für das Götterbild?

Der gängige Erklärungsversuch, ein neutraler, allgemeiner Götterbildbegriff wie z.B. das geläufige ἄγαλμα, sei von den Übersetzern der Septuaginta bewusst vermieden worden, kann

---

<sup>1033</sup> T. NICKLAS, *LXX.D-EK*, I, 1394, bzgl. 2 Makk 7,8: wortwörtlich „die väterliche Stimme“, vgl. 2 Makk 7,8.

<sup>1034</sup> Vgl. SCHWARTZ, 2 Maccabees, 438; GOLDSTEIN, II Maccabees, 447.

<sup>1035</sup> Vgl. auch SCHWARTZ, 2 Maccabees, 439. Auch im 3. Makkabäerbuch befindet sich ein Beleg von εἰδῶλον in 4,16, wieder handelt es sich um einen kultischen Kontext bei dem die εἰδῶλα mit Göttern identifiziert werden, beachtenswert ist der Zusatz κωφός „stumm“ als eine mögliche Anspielung auf Orakelpraktiken, gleichzeitig wird damit ihre Unfähigkeit betont, die noch weiter entfaltet wird, indem sie weder mit den Menschen sprechen können noch ihnen helfen (vgl. dazu Ps 113<sup>LXX</sup>/134<sup>LXX</sup>; Hab 2,18): 3 Makk 4,16: Μεγάλως δὲ καὶ διηνεκῶς ὁ βασιλεὺς χαρᾶ πεπληρωμένος συμπόσια ἐπὶ πάντων τῶν εἰδώλων συνιστάμενος πεπλανημένη πόρρω τῆς ἀληθείας φρενὶ καὶ βεβήλω στόματι τὰ μὲν κωφὰ καὶ μὴ δυνάμενα αὐτοῖς λαλεῖν ἢ ἀρῆγειν ἐπαινῶν, εἰς δὲ τὸν μέγιστον θεὸν τὰ μὴ καθήκοντα λαλῶν.

nicht als Begründung für εἶδωλον herangezogen werden. Ein standardisierter Ausdruck für das Götterbild existierte offenbar gar nicht. Die Begriffswahl war stattdessen sehr stark von der Präferenz des einzelnen Autors abhängig. Das Fehlen eines allgemeinen Kultbildbegriffes lag wahrscheinlich am Mangel eines verbindlichen heiligen Buches als Zentrum der Religiosität. Der Begriff ἄγαλμα wird gerne als positiver, allgemeiner Kultbildbegriff angeführt, jedoch lässt er sich nicht wie εἶδωλον grundsätzlich auf eine Art der Bildhaftigkeit zurückführen (siehe unten).

Der Begriff ἄγαλμα im Unterschied zu εἶδωλον:

Das in der griechischen Literatur relativ häufige Wort ἄγαλμα bedeutet aber nicht zwangsläufig „Tempelkultbild“ oder „Götterbild“. Es lässt sich etymologisch von ἀγάλλω („schmücken“), ἀγάλλομαι („prunken, sich über etwas freuen“) ableiten. In der Ilias und der Odyssee hat der Begriff die Hauptbedeutung „wertvolles Geschenk“.<sup>1036</sup> Auch das trojanische Pferd wird zum Beispiel als ἄγαλμα bezeichnet (Homer, Od 8,509). Homer und auch Hesiod verwendeten das Wort allerdings nicht als „Bild der Gottheit“. Einen Gattungsbegriff für Statue oder Götterbild gebrauchten sie nicht.<sup>1037</sup>

Eine Art Abbild bedeutet ἄγαλμα bei Euripides, wo sich Hekabe als ein kraftloses Bild einer Toten bezeichnet (Tr. 193). Das trügerische Wolkenbild der Helena, das Paris nach Troja entführt, wird ebenfalls als ἄγαλμα beschrieben (Hel. 1219).

Die beiden Hauptbedeutungen von ἄγαλμα, „Zierde“ und „Statue“, sind auch bei Aristophanes bezeugt, wo ein Mehlsack als „verhasste Zierde“ bezeichnet wird (Vesp. 314). Ansonsten verwendet er ἄγαλμα hauptsächlich im Sinne von „Götterbild“.<sup>1038</sup> Herodot beschreibt mit ἄγαλμα häufig eine Götterstatue, und sogar das spezifische Tempelbild bezeichnet er mit diesem Ausdruck.<sup>1039</sup> Ab dem 5. Jh. zeichnet sich eine Schwerpunktverlagerung ab: ἄγαλμα bezeichnet tendenziell ein „rundplastisches Götterbild“, aber nicht ausschließlich.<sup>1040</sup> Trotzdem muss ἄγαλμα auch ab dem 5. Jh. und auch in den darauffolgenden Jahrhunderten nicht notwendigerweise ein Bild im Tempel oder ein Götterbild meinen. Es handelt sich um einen allgemeinen Begriff, „der ohne zusätzliche

---

<sup>1036</sup> In der Odyssee bezeichnet es oft eine Gabe an die Götter, die damit günstig gestimmt werden sollten.

<sup>1037</sup> SCHEER, Gottheit, 8–9.

<sup>1038</sup> SCHEER, Götterbild, 13.

<sup>1039</sup> SCHEER, Götterbild, 13–14.

<sup>1040</sup> *Ebd.* 17.

Information der Quellen weder auf ein spezifisches Material oder einen bestimmten Standort, geschweige denn auf den Platz der Statue in einer kultischen Hierarchie schließen läßt.<sup>1041</sup> Auch der zweite Bedeutungsstrang „Schmuckstück, Zierde“ kann sich auf die Götterbilder beziehen, die für die Hersteller und Stifter mit Sicherheit für Prunkobjekte gehalten wurden.<sup>1042</sup>

In der Septuaginta dient εἶδωλον eindeutig als Bezeichnung für Fremdgottheiten, wobei der Fokus auf der sichtbaren Erscheinungsform liegt. Im Unterschied zu θεός sind damit explizit andere Gottheiten gemeint. Im Fall von εἶδωλον kommt es zu einer Verschmelzung zwischen Gottheit und Bild, insofern das Substantiv sowohl fremde Götter als auch deren sichtbare Erscheinungsformen (Kultbilder) bezeichnet. Neben der Zugehörigkeit zum Fremden und zur Bildhaftigkeit besteht eine Nähe zur Divination, und häufig liegt ein kultischer Kontext vor. All diese Elemente sind wesentliche Kennzeichen der Fremdgötterverehrung, in Abgrenzung zum Gott Israels.

Die Bezeichnung εἶδωλον ist möglicherweise Teil eines jüdischen Soziolektivs für Fremdgottheiten.<sup>1043</sup> Dabei handelt es sich um einen strategischen und theologischen Schachzug der Übersetzer, weil mit diesem Begriff alle wesentlichen Elemente der Fremdgötter abgedeckt sind. Dadurch kommt es zu einer klaren Unterscheidung zwischen dem Gott Israels und allen anderen Göttern. Möglicherweise vermieden die Übersetzer den Ausdruck ἄγαλμα bewusst wegen seiner zweiten Hauptbedeutung „Schmuckstück“, „Zierde“, denn dadurch wäre keine grundsätzliche Abgrenzung mehr gewährleistet. Sekundär wollte man vielleicht die Kultbilder der Fremdgottheiten nicht unbedingt als Prunkstücke bezeichnen, wobei eine Reduktion auf das äußere Erscheinungsbild (vgl. die Materialangaben Gold und Silber z.B. in Hos 8,4) eine gängige Polemik gegen Fremdgottheiten innerhalb der alttestamentlichen Texte ausdrückt. Die Bildhaftigkeit als Identitätsmarker für andere Völker bzw. Nationen, im Unterschied zur Bildlosigkeit Israels, ginge damit jedoch verloren (siehe unten I Makkabäer), wenn man ἄγαλμα gewählt hätte.

---

<sup>1041</sup> Ebd. 18.

<sup>1042</sup> Ausführlicher zu ἄγαλμα siehe SCHEER, Götterbild, 8–18.

<sup>1043</sup> JOOSTEN, Septuagint Greek, 251–252. Unter der Berücksichtigung von SEELIGMANN (DERS., Isaiah, 263), spricht RÖSEL sogar von einem *terminus technicus* für Fremdgottheiten, siehe DERS., Götter, 62.

Eine Anspielung auf die Kultbildtheologie Ägyptens ist mit dem Ausdruck εἶδωλον ebenfalls gewährleistet. Dieses religiöse Konzept geht davon aus, dass die Gottheit in dem Bild präsent sein kann, in dem sie einwohnt. Besonders in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit (ab 332 v. Chr.) wird dieser freiwillige Akt der Gottheit bezeugt. Papyrologische Quellen stützen die Verwendung von εἶδωλον als Götter(bild)bezeichnung; dabei werden die Kultstatuen mit Gottheiten identifiziert (P.Strasb. 2.91; P. Worp 7; PSI 8.901). Auch Plutarch greift wesentliche Elemente der ägyptischen Bildtheologie in seinem Werk *De Iside et Osiride* auf: Der Apis-Stier wird als εἶδωλον der „Seele Osiris“ bezeichnet (IsOsir 359B). „Seele“ dient als geläufige Übersetzung eines Schlüsselbegriffes der ägyptischen Bildtheologie, nämlich des Konzept *ba*, das Plutarch auf εἶδωλον bezieht.

Außerdem verwendet Plutarch εἶδωλον als gleichwertiges Synonym zu anderen Bildbegriffen (vgl. PrincIner 780E: εἰκών, ὁμοιότης, ἄγαλμα).

## 2. Ist εἶδωλον ein pejorativer Begriff?

Auf der semantischen Ebene lässt sich die vordergründig negative Konnotation des Substantivs εἶδωλον nicht nachweisen. Für eine ausschließlich negative Bezeichnung wäre dagegen βδέλυγμα „Gräuel“ prädestiniert. Allerdings hätte die Verwendung dieses Begriffes den Nachteil, dass er nicht auf die Fremdgötterthematik eingegrenzt werden kann.

Die pejorative Konnotation kann erst sekundär auf der interpretativen Ebene erschlossen werden: Insofern die εἶδωλα Fremdgottheiten mitsamt deren sichtbaren Darstellungsarten bezeichnen, sind diese als falsch (Gottheiten) und illegitim (Bilder) zu bewerten.

Im Vergleich dazu kann der Begriff εἰκών nicht generell als positives Pendant zu εἶδωλον herangezogen werden. Dieser Bildbegriff bringt zwar die Gottebenbildlichkeit des Menschen zum Ausdruck (z.B. in Gen 1,26.27; Weish 7,26), fungiert aber sowohl innerhalb der LXX als auch außerhalb in der griechischen Literatur teilweise als Synonym für εἶδωλον (vgl. dazu Weish 14,15: das kultisch verehrte Erinnerungsbild eines zu früh verstorbenen Kindes). Im Buch Daniel ist εἰκών als Komplementärbegriff zu εἶδωλον zu betrachten. Während εἰκών das Standbild Nebukadnezars benennt, repräsentieren die εἶδωλα die Gottheiten selbst.<sup>1044</sup> Die

---

<sup>1044</sup> JOOSTEN sieht dagegen die Quintessenz von εἶδωλον in seiner negativen Konnotation liegen, die seiner Ansicht nach ausschlaggebend für die LXX-Übersetzer war. Siehe JOOSTEN, *Septuagint Greek*, H.LXX.3, 254–255; RÖSEL assoziiert εἶδωλον mit Konnotationen des Trügerischen (DERS., *Götter*, 61). Eindeutig lässt sich diese Verbindung jedoch nur in Tob 14,6 G<sup>H</sup> feststellen. In Jer 16,19 und Hab 2,18 ist lediglich ein Vergleich belegt und bei Habakuk bezieht sich die Täuschung sogar vordergründig auf χώνευμα. In der griechischen

Verbindung bzw. das Ineinanderfließen von Gottheit und Bild zeichnet den Begriff εἶδωλον besonders aus. In der LXX kommt es dadurch zu einer stärkeren Verschmelzung zwischen Gottheit und Bild auf der begrifflichen Ebene.

Im Blick auf die hebräischen Äquivalente unterscheiden sich εἶδωλον und εἰκῶν aber deutlich, Ersteres dient nämlich als Äquivalent für eine Vielzahl von zum Teil sehr unterschiedlichen Begriffen. Folgende Wortfelder ergeben sich daraus: Bildliche Repräsentationen – Götterbezeichnungen – Kultvokabular. Dagegen lassen sich die hebräischen Entsprechungen von εἰκῶν alle den „bildliche Repräsentationen“ zuordnen (Hauptäquivalent: **צַלְמֵי**, bevorzugt im Buch Daniel).

### 3. Die mosaikartige Begriffsstruktur von εἶδωλον

Nach einer umfassenden Studie des griechischen Ausdrucks εἶδωλον lässt sich das Bedeutungsspektrum dieses komplexen Terminus mit der Zusammensetzung eines Mosaiks vergleichen. Erst das Zusammenfügen von verschiedenartigen und unterschiedlich geformten Teilchen ergibt ein Muster bzw. ein Gesamtbild. So verhält es sich auch mit der Begriffsdeutung von εἶδωλον. Diese Analogie erweist sich als hilfreich für die Begriffs(er)klärung von εἶδωλον und dient dazu, die Komplexität zu veranschaulichen. Die nachstehende Zusammenschau beinhaltet die wesentlichen Aspekte und Eckpfeiler des Ausdrucks, sodass ein Gesamtbild von εἶδωλον sichtbar wird. So wie bei einem Mosaik die einzelnen Steine für sich bestehen bleiben, verhält es sich ebenso mit den Facetten dieses vielschichtigen Begriffes.

#### *Größe und Beschaffenheit*

Nur wenige Textstellen geben konkret Auskunft über die Größenordnung eines εἶδωλον. In Gen 31,34 erfährt man indirekt etwas über die Größe der von Rachel gestohlenen εἶδωλα. Bei dem Aufbewahrungsort handelt es sich um einen Kamelsattel oder möglicherweise sogar um einen größeren Tragkorb. Allerdings konnten diese εἶδωλα offenbar ohne weiteres von einer Frau transportiert werden; deshalb ist eher von kleineren Kultobjekten (Statuetten) auszugehen.

---

Literatur begegnet εἶδωλον zwar manchmal als Trugbild, dennoch kann diese kontextuelle Verwendungsweise nicht als Grundbedeutung des Begriffes bezeichnet werden. Gegen SEELIGMANN, Isaiah, 263.

Herodot berichtet in Hist. 1,51 von einem goldenen, drei Ellen hohen Standbild einer Frau. Die Größenangabe spricht eher für eine Statue als für eine Statuette oder Figurine, da eine griechische Elle regional schwankend zwischen 27 und 35 cm umfasste. Erwähnenswert ist an dieser Textstelle auch der synonyme Gebrauch von εἶδωλον und εἰκῶν.

Ein moderner Bildbegriff lässt sich in Ezechiel 8,10 beobachten; denn die εἶδωλα stellen zweidimensionale Darstellungen (verunreinigende, entheiligte Ritzzeichnungen) konkreter Gestalten an der Tempelwand dar.

### *Materialzuordnung*

Verhältnismäßig selten stehen die εἶδωλα in Verbindung mit konkreten Materialien. Im Pentateuch, in Num 33,52, sind „gegossene Götter(repräsentationen)“ belegt (εἶδωλον + χωνευτόν, möglicherweise eine Anspielung auf das *Goldene Kalb* [vgl. Dtn 9,16]).

In Deuteronomium 29 werden die εἶδωλα mit unterschiedlichen Formen von Götterbilddarstellungen in Zusammenhang gebracht und auf ihre Materialität und Konkretheit reduziert. Die Aufzählung beinhaltet ein weites Spektrum an Götterbilddarstellungen: „aus Holz“, „Stein“, „Silber und Gold“ (Dtn 29,17[16]). Sichtbar wird dadurch eine materialunabhängige Verwendungsweise von εἶδωλον, das zwar mit einer bestimmten Herstellungsart konkretisiert werden kann, sich aber nicht auf Götterbilder einer bestimmten Art z.B. aus Metall beschränken lässt. Diese allgemeine Ausrichtung erklärt seine Verwendung in autoritativen Texten (Dekalog; Moselied; Epilog des Psalters).

Ps 113,12<sup>LXX</sup> / Ps 134,15<sup>LXX</sup> wertet die Götter(bilder) der Nationen nicht nur im Hinblick auf ihr Herstellungsmaterial „Gold und Silber“ ab, explizit kommt auch ihr menschlicher Ursprung („Werke von Menschenhänden“) zur Sprache. Diese Reduzierung ist auch bei Hosea bezeugt, wo die εἶδωλα ebenfalls mit „Gold und Silber“ assoziiert werden. Das Verb ποιέω streicht deren handwerklichen Ursprung hervor (Hos 8,4).

Im Buch Daniel werden stattdessen die Götter (𐤒𐤓𐤁𐤏) in der LXX nicht mehr wie im aramäischen Text auf ihre Materialien „Gold, Silber, Bronze, Eisen, Holz und Stein“ (Dan 5,4.23) degradiert, sondern als „handgefertigte Götter(bilder)“ zusammengefasst: τὰ εἶδωλα τὰ χειροποίητα (Dan 5,23<sup>LXX</sup>; vgl. auch Dan 6,27[28]). Das Hauptaugenmerk wird somit auf den menschlichen Ursprung gelenkt. Kontrastierend stehen die „handwerklich gefertigten Götter“ in Dan 5,4<sup>LXX</sup> dem „Gott der Ewigkeit“ (θεὸς τοῦ αἰῶνος) und in 5,23<sup>LXX</sup> dem „lebendigen Gott“ (θεὸς ζῶν) gegenüber.

In Dan 6, 27[28] kommt es zu der Bekehrung des Königs Dareios, der sich von τὰ εἰδωλα τὰ χειροποίητα abwendet, denn diese vermögen nicht wie der Gott Daniels zu retten.

Einmalig ist die Bezeichnung: „Bild-Gottheiten (εἰδωλα) aus Flicken“ in Ez 16,16. Die qualitativ minderwertige Form des Materials Tuch oder Stoff lässt sich auf die Geringschätzung der εἰδωλα übertragen.

### *Herstellungsprozess*

Vor der Entstehung eines Kultbildes steht der Herstellungsprozess, dessen Ursprung in einem gestörten Gottesverhältnis begründet liegt. Ein Schlüsselbegriff ist die „Unwissenheit“, die einen Abfall erst ermöglicht (vgl. dazu Hosea 4). Gemeint ist allerdings nicht ein kognitives Nichtverstehen, sondern im übertragenen Sinne eine gestörte Beziehung zwischen dem Volk Israel und seinem Gott (vgl. dazu z.B. Weish 15,2).

Im Buch der Weisheit wird eine Vorbereitungsphase zur Herstellung der εἰδωλα geschildert, die sich in zwei Schritte aufteilen lässt. (1) Zunächst erfolgt ein „Ersinnen“ und „Ausdenken“ eines εἰδωλον. (2) Erst danach kommt es zu der gestalterischen Verwirklichung, die zum Verderben für das Leben führt. Die Aufspaltung des Entstehungsprozesses im Rahmen der Götterbildherstellung mit einer negativen Steigerung ist als Besonderheit in der Fremdgötterthematik zu bewerten. Die Komplexität wird damit hervorgehoben, aber auch die steigende Schuldverstrickung, bei der auch die Absichten des Handwerkers eine wesentliche Rolle spielen (vgl. die Profitgier des Töpfers in Weish 15,12).

In Hab 2,18 führt eine falsche Vorstellung (φαντασία) von Gott zur Herstellung eines „Gussbildes“, das als Anspielung auf das *Goldene Kalb* betrachtet werden kann. Die Ursache für dessen Herstellung liegt ebenfalls in einem inadäquaten Gottesverständnis begründet. Grundsätzlich ist es dem Menschen unmöglich, ein göttliches Kultbild herzustellen, weil die Gestalt Gottes vor dem menschlichen Auge verborgen ist (Dtn 4,12).

Die Vorsicht vor zu schneller und voreiliger Kategorisierung von εἰδωλον betrifft auch φαντασία. Beide Begriffe erweisen sich als äußerst komplex, außerdem lassen sich semantische Überschneidungen beobachten (vgl. Hab 2,19). Bei einer Übersetzung ist ein hohes Maß an Sensibilität gefordert, und die deutsche Wiedergabe „Trugbild“ ist sowohl für εἰδωλον als auch für φαντασία zu vermeiden, weil man sich dadurch bereits auf einer interpretativen Ebene befindet.

### *Fremdartigkeit*

Ein wesentliches Kennzeichen von εἰδωλον ist seine hohe Affinität zum „Fremden“. In Bezug auf Israel stellt es stets einen Fremdkörper dar und befindet sich beispielsweise im Besitz von Laban, dem Aramäer/Syrer, in Genesis 31. Auch im Buch Numeri werden die εἰδωλα explizit fremden Personen zugeordnet, nämlich den Töchtern Moabs. Ein zweifaches Fremdgehen – auf der zwischenmenschlichen Ebene („Hurerei mit den Moabiterinnen“) und auf derjenigen des Verhältnisses zwischen Israel und seinem Gott (Abfall zum Baal-Peor) – liegt in Num 25,1–3 vor. Im unmittelbaren Kontext (Num 22–24) findet sich die Perikope rund um die Gestalt Bileam aus Aram/Mesopotamien (Num 23,7). In Num 33,52 beauftragt JHWH Israel sogar mit der Vernichtung der Landesbewohner mitsamt ihren Kultobjekten. In Deuteronomium 29 werden die Ägypter namentlich mit den εἰδωλα in Verbindung gebracht und als „Wiege der Bildgottheiten“ genannt (Dtn 29,16[15]–17[16]). In Ps 151 gehören die εἰδωλα dem Philister (Andersstämmigen) Goliat (vgl. in 1 Kgt 31,9 die εἰδωλα der Philister/Andersstämmigen).

### *Fremdgottheiten*

In Num 25,2 bezeichnen die εἰδωλα die sichtbaren Erscheinungsformen von Fremdgottheiten; namentlich genannt wird die Gottheit Baal-Peor (Num 25,3). Die griechische Übersetzung der hebräischen Gottesbezeichnung אלהים mit den εἰδωλα bewirkt eine Näherbestimmung und Fokusverschiebung, was die anderen Gottheiten betrifft. Unmittelbar wird dadurch ihre Sichtbarkeit und Bildhaftigkeit ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Auf der interpretativen Ebene kann die abweichende Wiedergabe auch als Degradierung bewertet werden.

Diese semantischen Veränderungen lassen sich auch in den Büchern der Königtümer feststellen, wo εἰδωλον ebenfalls als Äquivalent für אלהים dient. Die Verwendungsweise in 3 Königtümer 11 spricht sogar für die Austauschbarkeit zwischen εἰδωλον (11,2) und θεός (11,4), weil beide Verse sich auf die fremden Gottheiten der ausländischen Frauen Salomos beziehen.

Auch in außerbiblischen Texten lässt sich die Identifizierung von εἰδωλον mit einer Gottheit beobachten (Homer, Od 4,831; Dionysius von Halicarnassus, AntRom 7,68,3–5).

Besonders bei Daniel ist diese Bedeutungsverschiebung sehr ausgeprägt, da εἰδωλον immer als Äquivalent für das aramäische אלהים dient. Gegen eine primär negative Konnotation kann Dan 3,12<sup>LXX</sup> angeführt werden, wo die Chaldäer mit den εἰδωλα die Gottheiten

Nebukadnezars meinen. Das Buch Daniel bezeugt wie 3 Königtümer 11 die synonyme Verwendung von εἶδωλον und θεός: In Dan 3,14<sup>LXX</sup> spricht Nebukadnezar von seinen Göttern (θεός) und bezieht sich auf die in 3,12<sup>LXX</sup> genannten „Bild-Gottheiten“.

Auch im Buch Jesaja werden die fremden Gottheiten (אלהים) mit dem Wort εἶδωλα ins Griechische übertragen (Jes 37,19). Ihre menschliche Herkunft und die Reduktion auf ihr Herstellungsmaterial dienen als Begründung für die Bestreitung ihrer Göttlichkeit.

Im Rahmen des Moseliedes fungieren die εἶδωλα als Näherbestimmung für den *Nichtgott*, mit dem Israel JHWH eifersüchtig gemacht hat. Der Fokus wird auf die Vergänglichkeit und Flüchtigkeit der sichtbaren Erscheinungsformen von Fremdgöttheiten gelenkt (Äquivalent: הבל). Durch die Abhängigkeit von ihren visuellen Kultbildern wird ihre Begrenztheit in den Vordergrund gestellt. Bei einer Zerstörung der Bild-Gottheiten kommt ihre Machtlosigkeit, d.h. ihre Vergänglichkeit und Vorläufigkeit, zum Vorschein.

Vereinzelt dient εἶδωλον als Übersetzung für die Fremdgötterbezeichnung בעלים (vgl. 2 Chr 17,3; 28,2), im Buch Jeremia ist sogar die Rede von einem tradierten Abfall zu den Baalen (Bild-Gottheiten). Diese kollektive verallgemeinernde Benennung der anderen Gottheiten korrespondiert mit dem griechischen Ausdruck εἶδωλον, der noch dazu eine Verknüpfung zur Bildhaftigkeit ermöglicht.

Die griechische Übersetzung des pejorativen Ausdrucks קרש „Scheusal“ mit εἶδωλον bewirkt eine Neuakzentuierung in der Fremdgötterthematik. Die Gottheiten Chamos und Milkom werden dadurch in der LXX unmittelbar mit ihren Bilddarstellungen in Verbindung gebracht (vgl. 3 Kgt 11,5<sup>LXX</sup>). Die ausschließlich negative Bewertung rückt im griechischen Text eher in den Hintergrund. Im hebräischen Text bezieht sich die „Abscheulichkeit“ auf die grundsätzliche Gefährdung des Glaubensabfalles Israels, die von anderen Göttern ausgeht. Die Übersetzung mit εἶδωλον führt zu einer Konkretisierung und Ausdeutung der Bedrohung, die in den sichtbaren Götterbildern liegt. In der LXX liegt also der Akzent weniger auf der Abschreckung, sondern auf der sachlichen Abgrenzung. Eine rein negative, verächtlichmachende und dem Wortsinn entsprechende Übersetzung bietet dagegen das griechische βδέλυγμα (vgl. 3 Kgt 11,6<sup>LXX</sup>).

Die Verwendung von εἶδωλον als Wiedergabe für Goliats Götter vermeidet die Gottesbezeichnung θεοί in 1 Kgt 17,43<sup>A</sup> und in Ps 151,6<sup>LXX</sup>. Der Vorteil bei der Begriffswahl εἶδωλον besteht in der näheren Bestimmung bzw. der Charakterisierung der Fremdgötter. Im

„Epilog“ des Psalters kommt es zu einer Kontrastierung zwischen Goliats „Göttern“ und dem Gott Davids. Die Sichtbarkeit und auch die Verbindung zur Divination sowie Verfluchung durch die Bild-Gottheiten steht dem Gebet Davids zu seinem unsichtbaren Gott diametral entgegen.

Der Epilog des Psalters setzt noch einmal ein wesentliches Thema ins Zentrum der Aufmerksamkeit, die *Fremdgötterverehrung*. Damit kann der Psalter, von hinten gelesen, als „Kampfbuch“ gegen Fremdgötter(bilder) betrachtet werden sowie als Aufruf zum Vertrauen auf den Gott Israels.

Ein wertvolles Zeugnis von εἰδῶλον befindet sich in 2 Makk 12,40. Archäologischen Funden zufolge handelt es sich dabei um Götterminiaturen auf Anhängern (vermutlich aus Glas), die eingraviert wurden. Die Komplexität der εἰδῶλα wird an dieser Textstelle sichtbar, weil sie nicht vordergründig mit den Kultobjekten (Anhänger, Amulette) identifiziert werden können, sondern mit den darauf abgebildeten „Schutzgöttern“ (Herakles und Hauran).

#### *Namen*

Sach 13,2 handelt von der Ausrottung der Namen der εἰδῶλα bis hin zur Auslöschung ihrer Erinnerung. Die Assoziation mit Namen (vgl. die Namensoffenbarung in Ex 3) spricht auch für die Identifikation der εἰδῶλα als Fremdgöttheiten.

Im Gegensatz zum Gott Israels, dessen Identität wesentlich mit seinem Namen verbunden ist, werden die εἰδῶλα auch als namenlos bezeichnet. Diese Näherbestimmung greift ihr Wesen an und thematisiert gleichzeitig ihre Unbeständigkeit und Anonymität (Weish 14,27).

#### *Dekalog*

Der weite und offene Begriff εἰδῶλον betont im zweiten Dekaloggebot (Ex 20,4) noch stärker die allgemeine Ausrichtung des Dekalogs. Außerdem unterstreicht diese Begriffswahl die Verbindung zwischen Fremdgötter- und Bilderverbot, weil εἰδῶλον nicht primär eine bestimmte Bilddarstellung bezeichnet, sondern auch fremde Gottheiten repräsentiert (göttliche Manifestation). Die Verwendung des Ausdrucks ist als strategischer Schachzug der Übersetzer zu betrachten, denn dadurch ist die größtmögliche Offenheit des Kultbilderverbotes gewährleistet.

In Deuteronomium 4 findet sich eine Erklärung und eine Begründung für das Kultbilderverbot: Israel hörte nur die Stimme JHWHs am Sinai, sah jedoch keine Gestalt (Dtn 4,12).

Im Buch Levitikus (19,4) ist eine depotenzierende Aktualisierung des Fremdgötterverbotes belegt. Durch die Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks ליליִם mit εἶδωλον wird in der LXX eine direkte Verbindung zum Dekalog hergestellt und die Verknüpfung zwischen Fremdgötter- und Kultbilderverbot bestätigt. Das Defizitäre tritt in der Sichtbarkeit und Gegenständlichkeit eines εἶδωλον in Erscheinung. Mit den θεοὶ χωνευτοί kommt es zu einer Integration der Goldenen-Kalb-Erfahrung in das Fremdgötter- und Kultbilderverbot. Die Parallelisierung der εἶδωλα mit den θεοὶ χωνευτοί bestätigt das Ineinanderfließen von Fremdgötter- und Kultbilderverbot, weil beide Begriffe sowohl Gottheiten als auch deren Bilddarstellungen zum Ausdruck bringen.

### *Kult*

Der Begriff εἶδωλον steht häufig in einem kultischen Kontext, besonders wenn der Ausdruck als Äquivalent für גליליִם fungiert. Die Götter(bilder) verunreinigen heilige Stätten wie Leichname (vgl. Lev 26,30; Ezechiel 6, siehe unten).

In Num 33,52 wird die von Gott befohlene Zerstörung der Kultstätten bzw. -objekte der Landesbewohner beschrieben, bevor ein tatsächlicher Abfall zu Fremdkulten überhaupt stattfinden kann. Die εἶδωλα „Götter(bild)repräsentationen“ sind Teil dieser „Kultreinigung“.

Das Buch Ezechiel stärkt eindeutig εἶδωλον als Kultbegriff. In unterschiedlichen Kultkontexten ist es die favorisierte Wiedergabe für das hebräische גליליִם. In Ezechiel 6,5 ist εἶδωλον z.B. ein wesentlicher Bestandteil eines Höhenheiligtums. Gemeint sind eindeutig materielle, konkrete Objekte, da JHWH deren Zerstörung neben anderem Kultinventar (Altäre, heilige Bezirke) androht.

In der LXX lässt sich in Ezechiel 36 eine Neuakzentuierung beobachten, da die εἶδωλα parallel zu allen Unreinheiten Israels aufgezählt werden. Es kommt zu einer Hervorhebung der kultischen Unreinheit, die durch die sichtbaren Fremdgötter(darstellungen) konkretisiert wird. Im Gegensatz dazu fokussiert der hebräische Text auf „die Taten“/ „Vergehen“ (עליליִת) Israels, die die Lebensweise und das Verhalten betreffen.

### *Opfer*

Im Buch Numeri ist erstmals die Rede von Opferhandlungen für die εἶδωλα (Num 25,2). Diese explizite Verbindung zu Kultopfern ist nicht sehr häufig belegt, bezeugt aber den dramatischen Abfall von JHWH, der in der Verehrung, Anbetung und den Opferriten für andere Gottheiten zum Ausdruck kommt.

Eine drastische Opferkritik lässt sich in Ez 23,39 beobachten, insofern als an dieser Stelle von der Opferung der eigenen Kinder für die εἰδωλα die Rede ist.

Auch in 1 Makk 1,43 können die Opfer an die εἰδωλα als Höchstform des Glaubensabfalles bewertet werden; parallel dazu steht die Entweihung des Sabbats (vgl. dazu Lev 19,4 und das Gebot der Sabbatheiligung in V.3). Der Sabbat ist ein identitätsstiftendes Unterscheidungsmerkmal Israels, ebenso verhält es sich mit dem Bund zwischen JHWH und Israel und der damit verbundenen Kultbildlosigkeit.

### *Baumkult*

Der Ausdruck εἰδωλον steht auch in Zusammenhang mit „heiligen Bäumen“, die sich an Kultorten, oft an sogenannten Kulthöhen befanden. „Unter einem schattigen Baum“ fanden Kulthandlungen (Orakelbefragungen; Opferhandlungen) für Fremdgötter statt (Hos 4,13 // Ez 6,13). In Hos 14,9 kommt es dagegen zu einer positiven Umkehrung der kritisierten Baumkulte, weil der Gott Israels metaphorisch mit einem Wacholder verglichen wird. Der Baum als Lebenssymbol und Sinnbild für vitale Kraft prädestiniert ihn für diese Analogie.

Bei Jesaja dient εἰδωλον sogar als griechische Wiedergabe für „Terebinthe“ (אֵילִים: Jes 1,29; Jes 57,5); gemeint ist damit ein lebendiger Baumkult zu Ehren von Fremdgottheiten. In der LXX kommt es durch εἰδωλον zu einer theologisch und kulturell bedingten Übertragung. Es lassen sich einige Gemeinsamkeiten zwischen den Terebinthen und den Bild-Gottheiten feststellen: (1) Die Bäume sind Orte der Gegenwart des Göttlichen. (2) Die sichtbaren Kultobjekte – im Falle der Bäume handelt es sich um lebendige Verehrungsobjekte – können wie die εἰδωλα (fremde) Gottheiten repräsentieren (siehe oben; vgl. dazu die Aschere als Kultsymbol der Göttin Aschera). (3) Schließlich stehen sowohl die „heiligen Bäume“ als auch die εἰδωλα in Zusammenhang mit Orakelpraktiken. Durch die Verwendung von εἰδωλα grenzt die LXX die kritisierten Kulte nicht auf bestimmte unter Bäumen vollzogene Praktiken ein, sondern bedient sich eines allgemeineren Begriffs.

Ähnlich wie in Deuteronomium 32, wo die LXX „Fels“ im Sinne einer Metapher für JHWH mit θεός wiedergibt, kann die Übersetzung εἰδωλον als bewusste Aktualisierung gedeutet werden.

Die kultische Verehrung von Bäumen wird auch in Jes 27,9 kritisiert, an dieser Stelle werden die אֲשֵׁרִים in der LXX mit Bäumen identifiziert.

Eine theologische Aktualisierung liegt auch in Jes 66,11 vor, wo die Schicksalsgötter Meni und Gad in der LXX auf den alexandrinischen Kontext übertragen und mit den Stadtgottheiten Agathos Daimon und Tyche identifiziert werden.<sup>1045</sup>

### *Divination*

Ein wesentliches Charakteristikum von εἶδωλον besteht darin, dass der Begriff oft im Zusammenhang der Divination vorkommt. Bereits in Genesis 31 lässt sich durch das hebräische Äquivalent תרפים eine Verbindung zur Divination ausmachen. Im Rahmen der Kultreform Joschijas stellt die Reinigung von divinatorischen Praktiken einen Schwerpunkt dar. Innerhalb einer Aufzählung von Begriffen, die zum Wortfeld „Divination“ gehören, reiht sich εἶδωλον ein, das auf θεραφιν (vgl. Gen 31) folgt und eine Brückenfunktion innehat. Der Ausdruck εἶδωλον weist einerseits eine Affinität zur Mantik und zu Orakelhandlungen auf, andererseits werden durch ihn auch explizit die Fremdgottheiten zur Sprache gebracht (4 Kgt 23,24).

Eine Polemik gegen die gängige Praxis der Orakelbefragung findet sich im Buch Jesaja. Die rhetorische Frage JHWHs an die εἶδωλα zielt darauf ab, ihre Verkündigungsunfähigkeit zur Schau zu stellen (Jes 41,28), und offenbart im gleichen Atemzug ihre Ohnmacht (siehe unten Psalm 113<sup>LXX</sup>; Hab 2,18–19).

Insgesamt lässt sich häufig ein divinatorischer Kontext beobachten, z.B. in Levitikus 19 (19,31 Verbot der Divination) und in Num 25,3 (Anspielung auf die Mysterienkulte; vgl. auch Num 22–24: Seher Bileam).

In Papyrus Chester Beatty XVI ist εἶδωλον im Kontext einer Nekromantie bezeugt, die unter einem Apfelbaum stattfindet (vgl. die Heiligen Bäume – insgesamt den Baumkult). Der Magier Jambres bezweckt damit, das εἶδωλον seines Bruders aus dem Hades heraufzubeschwören.

### *Ohnmacht / Machtlosigkeit / Nutzlosigkeit*

Ps 113,13–15<sup>LXX</sup> (Ps 134, 16–17<sup>LXX</sup>) handelt von der Physiognomie der εἶδωλα „Bildgottheiten“. Obwohl sie die sichtbaren Merkmale bzw. Organe von Lebewesen besitzen, können sie diese nicht benutzen, weil sie funktionsuntüchtig sind. Daher erweisen sich die εἶδωλα als macht- und nutzlos. Zusammenfassend sind die Bild-Gottheiten als unfähig zur

---

<sup>1045</sup> SEELIGMANN, Isaiah, 99; RÖSEL, Götter, 63.

Kommunikation (Divination und Mantik) zu bewerten und in weiterer Folge außerdem unbrauchbar, um in Notsituationen helfend einzugreifen, d.h. sie können nicht retten wie der Gott Israels.

Die Ohnmacht kommt insbesondere durch ihre Leblosigkeit zum Ausdruck, die gerade in der defizitären Wendung „sie bringen keinen Ton in ihrer Kehle hervor“ (Ps 115,7c<sup>MT</sup> [113,15<sup>LXX</sup>]) entfaltet wird. Im Gegensatz dazu wird der Gott Israels, als der „Lebendige“ charakterisiert, der Leben schafft (lebendige Geschöpfe). Die εἰδωλα als „menschliche Geschöpfe“ (Werke von Menschenhänden) sind dagegen leblos.

Eine Reminiszenz an Psalm 113<sup>LXX</sup> (Psalm 134<sup>LXX</sup>) findet sich in Weish 15,15, wobei der Schwerpunkt noch stärker auf der Nutzlosigkeit der Sinnesorgane liegt. Wesentliches Unterscheidungsmerkmal ist, dass in Bezug auf die Nase nicht die Riechfunktion bestritten wird, sondern die Unfähigkeit zur Atmung. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht im Buch der Weisheit wiederum die Leblosigkeit der Bild-Gottheiten und deren „Ungeschöpflichkeit“.

Hab 2,18 beschreibt die εἰδωλα als κωφά („stumm“; „taub“), weil die handwerklich hergestellten Kultbilder auf zweifache Weise unfähig für die Orakelpraxis sind. Sie sind stumm, damit zu keiner Verkündigung im Stande, und gleichzeitig taub, d.h. unempfänglich für Befragungen und Bittgebete.

#### *Tod und Verderben*

Die εἰδωλα symbolisieren Unheil und Tod für Israel, weil die Hinwendung zu den leblosen Bild-Gottheiten eine Abwendung vom lebendigen Gott Israels bedeutet. Ihre Zerstörung ist Sinnbild für die Leblosigkeit der durch sie repräsentierten Fremdgottheiten und ihrer Verehrer (vgl. dazu Lev 26,30; Ezechiel 6,4.13). In Weish 14,29 werden die Bildgottheiten explizit als unbelebt (ἄψυχος) bezeichnet. Das antonyme Wortpaar „Tod und Leben“ prägt die Götter(bild)thematik im Buch der Weisheit. Das Vertrauen auf die εἰδωλα führt zum Fall für seine Verehrer (Ps 151,7<sup>LXX</sup>: Goliats Tod; die Schmach der Fremdgötterverehrer in Ps 96,7<sup>LXX</sup>).

Die εἰδωλα sind σκάνδαλα „Stolpersteine“, „Fallen“ für Israel (Hos 4,17), d.h. Ursache des Verderbens und Gegenstand von größter Sünde. Die Falle besteht in der Sichtbarkeit der Götter(bilder), damit sind die Fremdgötter im Gegensatz zum Gott Israels visuell erfahrbar. Dies wird ihren Verehrern zum Verhängnis und führt Israel zu Fall. Im übertragenen Sinne und auf einer interpretativen Ebene täuschen sie eine göttliche Gegenwart vor. Dieser

Bundesbruch führt Israel aber ins Verderben, weil die Beziehung zu seinem Gott essentiell für die Identität Israels ist. Die lebensbedrohliche Komponente der Hinwendung zu Fremdgöttern wird im Buch der Weisheit stärker entfaltet, weil die εἰδωλα als σκάνδαλα für die „Seele/das Leben“ beschrieben werden (Weish 14,11).

In Hosea 4 lässt sich eine Dynamik des Untergangs beobachten, der sich von Orakelpraktiken (V.12) zu Opferkulten auf Höhen mit „Heiligen Bäumen“ (V.13) und Wallfahrten zu entehrten Kultstätten (V.15) erstreckt. Der dramatische Höhepunkt besteht in der Hinwendung zu den εἰδωλα, wodurch der Bruch mit JHWH besiegelt wird. Dabei handelt es sich nicht mehr nur um eine Kritik an falscher Kultpraxis, sondern eindeutig um die Verehrung fremder Gottheiten.

Die Verehrung der εἰδωλα wird im Buch der Weisheit sogar als umfassend böse bewertet (Weish 14,27), weil der Abfall zu Fremdgöttern verwerfliche Kulthandlungen beinhaltet, die beide Dekalogtafeln betreffen (vgl. Weis 14,23–26).

#### *SCHRIFT – BILD*

Das erste Buch der Makkabäer belegt eine fundamentale Scheidung zwischen Israel und den Völkern. Verdichtet kommen zwei diametral entgegengesetzte Theologien zur Sprache: Auf der einen Seite steht die SCHRIFT – die Tora Israels –, und auf der anderen Seite das BILD – die Bild-Gottheiten der Völker. Während für Israel die Tora als Richtschnur gilt, haben die Völker ihre Bilderkulte, die oft divinatorische Handlungen mit sich bringen. In 1 Makk 3,48 (Kontext: Kampfhandlung) ist die öffentliche Toralesung das Symbol der Gegenwart Gottes. Im Gegensatz dazu befragen die Nationen die „Abbilder“ (ὁμοιώματα) ihrer εἰδωλα. An dieser Stelle werden mit den εἰδωλα eindeutig die Gottheiten selbst bezeichnet, und der Bildcharakter wird dadurch noch verstärkt bzw. hervorgehoben. In einer verallgemeinernden Art und Weise ähnelt diese Schlachtvorbereitung (1 Makk 3,48) dem Kampf Davids gegen Goliath, wo das Gebet Davids mit der Kommunikation zwischen Goliath und seinen Bild-Gottheiten kontrastiert.

#### *Schöpfung*

Das Kultbilderverbot des Dekalogs kann auch zur Deutung von Texten dienen, die gegen die Herstellung und Verehrung von Bilddarstellungen primär schöpfungstheologisch argumentieren. Das Dekaloggebot ist ein kosmosumspannendes Verbot, das nicht nur ein Handeln gegen den Bundesgott, sondern auch gegen den Schöpfergott darstellt (Aufzählung

der drei Schöpfungssphären: Himmel – Erde – Wasser). Besonders ausgeprägt lässt sich die Kultbildherstellung und Verehrung als ein Zuwiderhandeln gegen den Schöpfergott in Hosea 13 feststellen. Dabei handelt es sich um eine verkehrte *Imitatio Dei* (siehe unten).

In Hos 13,2 kommt es zu einer Verschmelzung zwischen der bundestheologischen und schöpfungstheologischen Argumentation gegen fremde Gottheiten. Die Herstellung eines Gussbildes erinnert an den konkreten Sündenfall, das *Corpus delicti*, das „Goldene Kalb“. Es symbolisiert eine Übertretung des Kultbilderverbotes des Dekalogs. Jeder nachfolgende Bruch führt die Bundesbrecher real zurück nach Ägypten. Generell spielt der Bundesbruch im Buch Hosea eine große Rolle. Konkret handelt es sich um eine kritische Auseinandersetzung mit dem Baalskult (Hos 13,1), der im Stierkult sichtbar zum Ausdruck kommt (bes. Hos 8,4–6).

Die Anspielung auf den Schöpfungsakt Gottes in der LXX (Gen 1,26–27), durch die Wendung *κατ' εἰκόνα* ausgedrückt, kann als verkehrte *Imitatio Dei* bewertet werden. Die Anfertigung eines Gussbildes nach dem Vorbild der *εἰδῶλα* betont ihren allgemeinen Charakter. Sie stehen als Prototyp sozusagen Modell für konkrete „Gussbilder“ (*χώνευμα*) oder „Schnitzbilder“ (*γλυπτά*).

Die Quintessenz von Gottes Kreation ist die Lebendigkeit – dagegen vermag der Mensch nur Lebloses handwerklich herzustellen. Seine eigene Sterblichkeit macht es dem Menschen unmöglich, etwas Lebendiges hervorzubringen, deswegen ist die Herstellung eines Götterbildes eine schlechte Imitation des Schöpfergottes.

Besonders das Töpfergleichnis aus Weish 15,7–13 zeigt die Begrenztheit des Menschen auf, der aus dem Material Lehm nur Totes kreieren kann. Gott dagegen ruft aus diesem grundsätzlich wertlosen Material die „Krone der Schöpfung“, den Menschen ins Leben (Weish 15,7–13).

Immer wieder kommt es zu einer Reduzierung der Bild-Gottheiten als Menschenwerk, damit ist der Mensch der Erschaffer, Kreator der *εἰδῶλα*.

Die Verschmelzung zwischen Bundesbruch und Zuwiderhandeln gegen JHWH als Schöpfer wird durch den LXX-Zusatz in Hos 13,4 gestärkt, wo der Gott Israels als umsichtiger Organisator und Architekt den stümperhaften Handwerkern gegenübergestellt wird.

Die *εἰδῶλα* sind ein Gräuel in der Schöpfung Gottes (Weish 14,11), da sie nicht von Gott erschaffen worden sind (Menschenwerk siehe oben). Wie der Tod kamen sie erst später durch das Fehlverhalten des Menschen in die Welt und haben keine Beständigkeit (vgl. Weish 14,13).

In Num 33,52 stellt das hebräische Äquivalent **צלם** eine Verbindung zur Schöpfungsthematik her, das primär eine Repräsentation zum Ausdruck bringt. Positiv wird der Mensch als Bild/Statue Gottes bezeichnet (Gen 1,26: **צלם** / εἰκὼν). In Numeri 33 kommt es aber zu einer negativen Umkehrung, da handwerklich hergestellte, künstliche Repräsentationen von Gottheiten damit gemeint sind. Theologisch lässt sich dies folgendermaßen deuten: Das Bild Gottes ist nicht in Stein gemeißelt, sondern zeichnet sich im Menschen selbst ab. Beständig und lebendig bleibt es durch die Weitergabe von Generation zu Generation.

# Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach S. M. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Abkürzungsverzeichnis, Berlin; New York: De Gruyter, <sup>2</sup>1994. Für weitere Abkürzungen vgl. *The SBL Handbook of Style*, 1st ed., Peabody: Hendrickson, 1999, sowie das allgemeine Abkürzungsverzeichnis (Abbreviations for Frequently Cited Works) in: E. BONS, J. JOOSTEN (Hgg.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (in Vorbereitung).

## *Textausgaben und Editionen*

### *Hebräisches Altes Testament:*

K. ELLINGER, W. RUDOLPH (Hgg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.

A. GELSTON, *The Twelve Minor Prophets*, BHQ 13, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

### *Qumran:*

#### Discoveries in the Judean Desert

J. A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>)*. Discoveries in the Judean Desert of Jordan IV, Oxford: Clarendon, 1965.

E. ULRICH, F.M. CROSS, S.W. CRAWFORD, u.a., *Qumran Cave 4.IX, Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*. Discoveries in the Judean Desert XIV. Oxford: Clarendon, 1995.

P. W. FLINT, E. ULRICH, *Qumran Cave 1.II, The Isaiah Scrolls*. Discoveries in the Judean Desert XXXII, Oxford: Clarendon, 2010.

J. A. SANDERS, *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967.

### *Septuaginta:*

*Septuaginta*. *Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931ff. (= GÖ)

W. KAPPLER, *Maccabaeorum liber I*. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* VIV/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1967.

J. ZIEGLER, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* XII/1, *Sapientia Salomonis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>1</sup>1962.

J. ZIEGLER, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* XVI/2, *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

J. ZIEGLER, D. Fraenkel (Hgg.), *Ezechiel. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* XVI/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1977. (mit einem Nachtrag von D. Fraenkel = 331–352).

*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, hrsg. von Alfred RAHLFS, 2 Bände, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935 (nachgedruckt in einem Band, 1979). *Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, 2006. (= RA)

### *Außerbiblische Quellen:*

E. GRIESSMAIR, Das Motiv der Mors immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften (Commentationes Aenipontanae XVII), Universitätsverlag: Innsbruck 1966.

A. PIETERSMA, The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians. P. Chester Beatty XVI (*with New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29356 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87*) (Religions in the Graeco-Roman World 119), Leiden: Brill, 1994.

F. PREISIGKE, W. SPIEGELBERG, Die Prinz-Joachim-Ostraka. Griechische und demotische Beisetzungsurkunden für Ibis- und Falkenmumien aus Ombos, Straßburg: Karl J. Trübner, 1914.

F. PREISIGKE, Griechische Papyrus der Kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg, Bd. II, Leipzig: Hinrichs, 1920.

P. ROUSSEL, Inscriptiones Graecae, XI.4 [Inscriptiones Deli], Berlin: Reimer, 1914.

W. SPIEGELBERG (Hg.), Der demotische Text der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis (Rosettana), mit hieroglyphischen und griechischen Fassungen und deutscher Übersetzung nebst demotischem Glossar, Hildesheim u.a.: Georg Olms Verlag, 1990.

G. VITELLI u.a., *Papyri greci e latini* (Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto), Firenze: Ariani, 1912ff.

### *Übersetzungen*

*Die Bibel. Elberfelder Bibel.* Revidierte Fassung, Wuppertal; Dillenburg: SCM R. Brockhaus; Christliche Verlagsgesellschaft, 2006. (= ELB)

*Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift.* Psalmen und Neues Testament, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1980.

*Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift.* Revidierte Fassung, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2016.

*Die Schrift und ihre Verdeutschung,* M. BUBER, F. ROSENZWEIG (Hgg.), Berlin: Schocken, 1936.

*A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title,* A. PIETERSMA, B. G. WRIGHT (Hrsg.), New York; Oxford: Oxford University Press, 2007. (2009. elektronische Edition: <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/> (= *NETS*))

La Bible d'Alexandrie. Traduction et annotation des livres de la Septante, M. HARL u.a. (Hgg.), Paris: Cerf 1986 ff. (BdA)

M. HARL, zus. mit M. ALEXANDRE, C. DOGNIEZ, La Genèse (BdA 1), Paris: Cerf, <sup>1</sup>1986, <sup>2</sup>1994.

A. LE BOULLUEC, P. SANDEVOIR, L'Exode (BdA 2), Paris: Cerf, 1989.

P. HARLE, D. PRALON, Le Lévitique (BdA 3), Paris: Cerf, 1988.

G. DORIVAL, zus. mit B. BARC, G. FAVRELLE, u.a., Les Nombres (BdA 4), Paris: Cerf, 1994.

C. DOGNIEZ, M. HARL, Le Deutéronome (BdA 5), Paris: Cerf, 1992.

B. GRILLET, M. LESTIENNE, zus. mit J. MASSONNET, A. MEASSON, Premier Livre des Règnes (BdA 9,1), Paris: Cerf, 1997.

E. BONS, J. JOOSTEN, S. KESSLER, u.a., Les douze Prophètes. Osée (BdA 23,1), Paris: Cerf, 2002.

M. HARL, C. DOGNIEZ, L. BROTTIER, u.a., Les Douze Prophètes 4–9. Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie (BdA 23,4–9), Paris: Cerf, 1999.

I. ASSAN-DHOTE, J. MOATTI-FINE, Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie, (BdA 25,2), Paris: Cerf, 2005.

*Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, W. KRAUS, M. KARRER (Hgg.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, (2009), 2010. (= *LXX.D*)

*Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, M. Karrer, W. Kraus (Hgg.), 2 Bände, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011. (*LXX.D-EK*)

*Die Weisheit Salomos*. Übersetzt und eingeleitet von F. ALBRECHT (Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

C. GAILLARD, G. DARESSY, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. La faune momifiée de l'antique Égypte*, Caïro: Institut français d'archéologie orientale, 1905.

CH. LEITZ, *Quellentexte zur ägyptischen Religion I, Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie*, Münster: LIT, 2004.

L. LORTET, C. GAILLARD, *La faune pharaonique*, Archives du Musée d'histoire naturelle de Lyon VIII–X. 1903–1905.

#### *Lexika, Wörterbücher, Grammatiken, Handbücher*

N. ANGERMANN u.a. (Hgg.), *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7–9, Stuttgart: Metzler, 1995–1999.

#### Zitierter Artikel:

H. BERGER, W. GOMBOCZ, Art. Sein, Seinsstufen, Seiendes in: *LMA* 7 (1995), 1716–1719.

F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, überarbeitet von F. Rehkopf, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 171990. (BDR)

E. BONS, J. JOOSTEN (Hgg.), *The Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*, Mohr Siebeck: Tübingen, im Druck. (HTLS)

#### Zitierte Artikel:

E. BONS, A. PASSONI DELL'ACQUA, Art. κτίζω, κτίσις, κτίσμα, κτίστης, HTLS, 1–33.

J. DINES, Art. ἄρατος, ἄρασια, HTLS, 1–22.

A. G. SALVESEN, Art. βδέλυσσω, βδέλυγμα, βδελυγμός, βδελυκτός, HTLS, 1–29.

R. VERGARI, Art. βωμός, HTLS, 61–86.

G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (Hgg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 10 Bände, Stuttgart: Kohlhammer, 1973–2001. (*ThWAT*)

#### Zitierte Artikel:

J. BERGMAN, H. RINGGREN, K.-H. BERNHARDT, G. J. BOTTERWECK, Art. ברא, *ThWAT I*, 769–777.

A. S. KAPELRUD, Art. אבן, *ThWAT I*, 50–53.

J. C. DE MOOR, Art. אשרה, *ThWAT I*, 473–481.

J. C. DE MOOR, M. J. MULDER, Art. בעל, *ThWAT I*, 706–727.

H. D. PREUSS, Art. אליל, *ThWAT I*, 305–308.

H. RINGGREN, Art. אלהים, *ThWAT I*, 285–305

H. SEEBASS, Art. בוש, *ThWAT I*, 568–580.

K.-D. SCHUNCK, Art. במה, *ThWAT I*, 662–667.

S. WAGNER, Art. בנה, *ThWAT I*, 689–706.

K.-M. BEYSE, Art. חמם, *ThWAT II*, 1045–1050.

B. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. זהב, *ThWAT II*, 534–544.

H. D. PREUSS, Art. גלולים, *ThWAT II*, 1–5.

H. D. PREUSS, Art. רְמוּה, *ThWAT II*, 266–277.  
K. SEYBOLD, Art. הַבֵּל, *ThWAT II*, 334–343.

J. GAMBERONI, Art. חֹפֵר, *ThWAT III*, 116–121.

G. ANDRÉ, Art. כִּשְׁף, *ThWAT IV*, 375–381.  
J. GAMBERONI, Art. מִצְבֵּה, *ThWAT IV*, 1064–1074.  
G. MAYER, Art. כִּסֵּף, *ThWAT IV*, 283–297.

H.-J. FABRY, Art. נִחַשׁ, *ThWAT V*, 384–397.  
D. N. FREEDMAN, B. E. WILLOUGHBY, H.-J. FABRY, G. J. RINGGREN, Art. נִשְׂא, *ThWAT V*, 626–643.

CH. DOHMEN, Art. פֶּסֶל, *ThWAT VI*, 688–697.  
A. GRAUPNER, Art. עֲצָב, *ThWAT VI*, 301–305.  
F. J. STENDEBACH, Art. צֶלֶם, *ThWAT VI*, 1046–1055.

D. N. FREEDMAN, M. WELCH, Art. שִׁקָּץ, *ThWAT VIII*, 461–465.  
K. VAN DER TOORN, T. J. LEWIS, Art. חֲרָפִים, *ThWAT VIII*, 765–778.  
E.-J. WASCHKE, Art. תְּמוּנָה, *ThWAT VIII*, 677–680.

E. JENNI, C. WESTERMANN (Hgg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 2 Bände, München: Kaiser, 1971/1976. (*THAT*)

Zitierte Artikel:

W. H. SCHMIDT, Art. אֱלֹהִים, *THAT I*, 153–167.  
S. SCHWERTNER, Art. אֱלִיל, *THAT I*, 167–169.  
H. WILDBERGER, Art. צֶלֶם, *THAT II*, 556–563.

W. CLARYSSE, *Egyptian Religion and Magic in the Papyri*, in: R. Bagnall (Hg.), *The Oxford Handbook of Papyrology (OHP)*, 2009, 561–589.

J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, Oxford: Clarendon Press, 1934.

D. N. Freedman (Hg.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 Bände, New York: Doubleday, 1992. (*AncBD*)

Zitierte Artikel:

E. M. CURTIS, Art. Idol, Idolatry, *AncBD 3*, 376–381.  
G. C. HEIDER, Art. Molech, *AncBD 4*, 895–898.

G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 Bände, Stuttgart: Kohlhammer, 1933–1978. (*ThWNT*)

Zitierte Artikel:

R. BULTMANN, Art. αἰσχύνω κτλ., *ThWNT I*, 188–190.  
W. FOERSTER, Art. βδελύσσομαι, βδέλυγμα, βδελυκτός, *ThWNT I*, 598–600.

F. BÜCHSEL, Art. εἶδωλον, εἰδωλείον, κατειδωλος, εἰδωλολάτρης, εἰδωλολατρία, *ThWNT II*, 373–377.  
G. VON RAD, Art. εἰκών, *ThWNT II*, 378–380  
H. KLEINKNECHT, Art. εἰκών, *ThWNT II*, 386–387.

O. BAUERNFEIND, Art. μάταιος κτλ., *ThWNT IV*, 525–530.

J. SCHNEIDER, Art. ὁμοίωμα κτλ., *ThWNT V*, 191–197.

G. STÄHLIN, Art. *σκάνδαλον κτλ.*, *ThWNT VII*, 339–358.

W. GESENIUS, H. DONNER, U. RÜTERSWORDEN, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin: Springer-Verlag, <sup>18</sup>1987–2010. (GESENIUS<sup>18</sup>)

J. GRIMM, W. GRIMM, Deutsches Wörterbuch (Glibber–Gräzist, Bd. 8), München: DTV, Nachdruck, 1984.

TH. KLAUSER, u.a., Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Band 11, Lief. 88: Gottesgnadentum – Gottesnamen (Gottesepitheta) IV. Stuttgart: Hiersemann 1981. (RAC)

Zitierte Artikel:

J.-C. FREDOUILLE, Art. Götzendienst (übers. v. M. Durst, H. Brakmann), RAC 11, 828–895.

H. FUNKE, Art. Götterbild, RAC 11, 659–828.

HANDBUCH ZUR SEPTUAGINTA:

S. KREUZER (Hg.), Handbuch zur Septuaginta / Handbook of the Septuagint. Einleitung in die Septuaginta, Band 1 / Volume 1, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2012. (LXX.H.1)

M. MEISER, Basileion III / Das dritte Buch der Königtümer / Das erste Buch der Könige (LXX.H.1), 232–240.

E. BONIS, J. JOOSTEN, (Hgg.), Handbuch zur Septuaginta / Handbook of the Septuagint. Die Sprache der Septuaginta – The Language of the Septuagint, Band 3 / Volume 3, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2016. (LXX.H.3)

J. JOOSTEN, Septuagint Greek and the Jewish Sociolect in Egypt, in: E. Bonis, J. Joosten (Hgg.), Die Sprache der Septuaginta/ The Language of The Septuagint (LXX.H.3), 246–256.

L. KÖHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 5 Bände und 1 Suppl.Bd., Leiden: Brill, 1967–1996. (HALAT)

H. G. LIDDELL, R. SCOTT, A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented throughout by H. S. Jones, R. McKenzie, <sup>9</sup>1940, with a Supplement, hg. v. P. G. W. Glare, A. A. Thompson, Oxford: Clarendon, 1996. (LSJ)

J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, A Greek English Lexicon of the Septuagint. Revised Edition, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>2003. (nach 1. Aufl. 1992/1996) (LEH)

H. MENGE (Begr.), K. H. SCHÄFER, B. ZIMMERMANN (neubearb.), Langenscheidts Taschenwörterbuch der Griechischen und Deutschen Sprache, Erster Teil - Altgriechisch-Deutsch, Berlin u.a.: Langenscheidt KG, 1986. (LANGESCHIEDTS TASCHENWÖRTERBUCH)

J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the papyri and other non-literary sources, London: Hodder & Stoughton, 1914–1929, one volume edition 1930. (MM)

T. MURAOKA, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Leuven: Peeters, 2009. (MSL<sup>3</sup>)

C. SPICQ, Lexique théologique du Nouveau Testament, Freiburg Schweiz; Paris: Éditions Universitaires; Cerf, 1991.

K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P. W. VAN DER HORST, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden u.a.: Brill, 1995.

R. C. TRENCH, *Synonyma des Neuen Testaments*. Ausgewählt und übersetzt von H. Werner. Mit einem Vorwort von Ad. Deissmann, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907.

K. GALLING (Hg.), *Biblisches Reallexikon (HAT I/1)*, Tübingen: <sup>2</sup>1977.

M. WEIPPERT, Art. Metall und Metallbearbeitung, in: *BRL*<sup>2</sup>, 219–224.

### *Historische Werke*

#### LOEB CLASSICAL LIBRARY

E. CARY, *Dionysius of Halicarnassus. Roman Antiquities*. Translated by E. Cary. Vol. I, Books 1–2 (=Loeb Classical Library 319), London; Cambridge Mass.: Heinemann; Harvard University Press, 1960. (*LCL*)

B. PERRIN, *Plutarch's Lives. Pericles and Fabius Maximus, Nicias and Crassus*. Vol. III. With an English translation by B. Perrin, (= Loeb Classical Library 65). London; Cambridge Mass.: Heinemann; Harvard University Press, 1958. (*LCL*)

H. DIELS, W. KRANZ (Hgg.), *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, <sup>5</sup>1935.

H. DREXLER, *Polybios. Geschichte*. Gesamtausgabe in zwei Bänden. Zweiter Band (BAW.GR), eingeleitet und übersetzt von H. Drexler, Zürich; Stuttgart: Artemis Verlag, 1963.

T. EBERT, *Platon. Phaidon*. Übersetzung und Kommentar von T. Ebert (Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar, Bd. I 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25 (GA 19), hrsg. von I. Schüßler, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994.

J. FEIX, *Herodot, Historien, Erster Band, Bücher I–V*. Griechisch - Deutsch, Düsseldorf: Artemis & Winkler, <sup>7</sup>2006.

L. H. FELDMAN, *Flavius Josephus. Judean Antiquities 1–4*. Translation and Commentary by L. H. Feldman (Vol. 3), S. Mason (Hg.), Leiden u.a.: Brill, 2000.

H. GÖRGEMANNS, *Plutarch. Drei religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris*. Griechisch-deutsch. Übersetzt und herausgegeben von H. Görgemanns unter Mitarbeit von R. Feldmeier und J. Assmann, Düsseldorf; Zürich: Artemis & Winkler Verlag, 2003.

J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge U.K.: University of Wales Press, 1970.

C. IBER, *Platon. Sophistes*, Aus dem Griechischen von F. Schleiermacher. Auf der Grundlage der Bearbeitung von W. F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck neu herausgegeben von U. Wolf. Kommentar von C. Iber, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2007.

W. KERSTING, *Platons »Staat«*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

CH. LEY-HUTTON, *Isokrates, Sämtliche Werke. I: Reden I–VIII* (Bibliothek der griechischen Literatur 36), übersetzt von Ch. Ley-Hutton, eingel. u. erl. von K. Brodersen, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1993.

A. SCHUBERT, Platon. » Der Staat«, Ein einführender Kommentar (UTB 1866), Paderborn u.a.: Verlag Ferdinand Schöningh, 1995.

O. VEH, TH. FRIGO, Diodorus. Griechische Weltgeschichte. Buch 16 (BGL 63/1), übersetzt v. O. Veh, überarbeitet, eingeleitet u. kommentiert v. T. Frigo, Stuttgart: Anton Hiersemann, 2007.

### *Weitere Literatur*

A. AEJMELAEUS, Die Septuaginta des Deuteronomiums, in: T. Veijola (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62), Helsinki; Göttingen: Finnische Exegetische Gesellschaft; Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 1–22.

– Translation Technique and the Intention of the Translator, in: C. E. Cox (Hg.), VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven 1989 (SCSt 31), Atlanta: Scholars Press, 1991, 23–36.

– Von Sprache zur Theologie. Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta, in: M. A. Knibb (Hg.), The Septuagint and Messianism (BETHL 195), Leuven: Peeters, 2006, 21–48.

G. W. AHLSTROEM, An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine, StudOr 55 (1984), 115–45.

J. K. AITKEN, The Significance of Rhetoric in the Greek Pentateuch, in: J. K. Aitken, K. J. Dell, B. A. Mastin (Hgg.), On Stone and Scroll. Essays in Honour of G. I. Davies (BZAW 420), Berlin; New York: De Gruyter, 2011, 507–521.

– Outlook, in: E. Bons, R. Brucker, J. Joosten (Hgg.), The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature (WUNT II/367), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 183–194.

R. ALBERTZ, Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches (SBS 131), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988.

W. F. ALBRIGHT, Die Religion Israels im Licht der archäologischen Ausgrabungen, München; Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1956.

– The High Place in Ancient Palestine, in: G. W. Anderson (Hg.), Volume du Congrès: Strasbourg, 1956 (VT.S. 4), Leiden: Brill, 1957, 242–258.

S. AMMANN, Götter für die Tore. Die Verbindung von Götterpolemik und Weisheit im Alten Testament (BZAW 466), Berlin u.a.: De Gruyter, 2015.

F. I. ANDERSEN, D. N. FREEDMAN, Micah. A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 24E), New York: Doubleday, 2000.

J. ASSMANN, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (UB 366), Stuttgart: Kohlhammer, 1984.

– Einwohnung. Die Gegenwart der Gottheit im Bild, in: J. Assmann, Ägyptische Geheimnisse, München 2004.

– Altägyptische Bildpraxen und ihre impliziten Theorien, in: K. Sachs-Hombach (Hg.), Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, 74–103.

- Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München: C.H. Beck, 2015.
- J. BARR, *Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1965.
- D. BARTHÉLEMY, D. W. GOODING, J. LUST, E. TOV, *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture (OBO 73)*, Freiburg Schweiz; Göttingen: Éditions Universitaires; Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, Bd. III (OBO 50/3), Freiburg Schweiz; Göttingen: Éditions Universitaires; Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- C. BENDER, *Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (BWANT 177)*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- H. BEINLICH, *Götter, Tiere, Statuetten*, in: M. C. Floßmann-Schütze (Hg.), *Kleine Götter – große Götter. FS D. Kessler zum 65. Geburtstag (Tuna el-Gebel 4)*, Vaterstetten: Patrick Brose, 2013, 45–50.
- U. BERGES, *Jesaja 40–48 (HThK.AT)*, Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 2008.
- A. BERLEJUNG, *Der Handwerker als Theologe. Zur Mentalitäts- und Traditionsgeschichte eines altorientalischen und alttestamentlichen Berufsstands*, VT 46 (1996), 145–168.
- *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162)*, Freiburg Schweiz; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- K.-H. BERNHARDT, *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im Alten Testament*, (Theologische Arbeiten 2), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1956.
- W. A. M. BEUKEN, *Jesaja 1–12 (HThK.AT)*, Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2003.
- *Jesaja 13–27 (HThK.AT)*, Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2007.
- E. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History, Part One (AGJU9,1)*, Leiden: Brill, 1976.
- J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 19)*, New York: Doubleday, 2002.
- *Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor 19B)*, New York: Doubleday, 2003.
- D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24 (NICOT)*, Grands Rapids; Cambridge U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997.
- G. BODENDORFER, *Der Horizont einer Exegese des Buches Levitikus in den rabbinischen Midraschim*, in: H.-J. Fabry, H.-W. Jüngling (Hgg.), *Levitikus als Buch (BBB 119)*, Berlin u.a.: Philo, 1999.
- G. BOEHM, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: G. Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild*, München: Wilhelm Fink Verlag, 21995, 11–38.
- E. BONS, *Geschichtskonzeptionen des Hoseabuches. Ein Vergleich von Masoretentext und Septuaginta*, BZ 48 (2004), 251–262.

- Israel und die Götterbilder der Völker – Exklusive und inklusive Aspekte in der alttestamentlichen Kritik an der Idolatrie, in: E. BONS (Hg.), *Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen* (BThSt 102), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, 1–28.
- How Does Psalm 32<sup>LXX</sup> Speak about Creation?, in: E. Bons, *Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament* (FAT 93), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 97–106.
- The meanings of the noun *σκάνδαλον* in the Book of Judith, in: W. Kraus, M. N. van der Meer, M. Meiser (Hgg.), *XV Congress of the International Meeting of Septuagint and Cognates Studies, Munich 2013* (SCSt 64), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016, 473–481.
- B. BOYAVAL, *Note sur des pièces d’archives lilloises*, CdÉ 55 (1980), 309–313.
- G. BRAULIK, *Deuteronomium II* (NEB.AT 28), Würzburg: Echter Verlag, 1992.
- W. H. BROWNLEE, *Ezekiel 1–19* (WBC 28), Waco: Word Books, 1986.
- P. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l’époque hellénistique et à l’époque impériale*, (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 217), Paris: Éditions E. de Boccard, 1970.
- K. BUDDE, *Das Lied Mose’s Deut. 32 erläutert und übersetzt*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.
- R. BULTMANN, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, in: R. Bultmann, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.
- E. M. BUTLER, *Ritual Magic*, Cambridge U.K.: Cambridge University Press, 1971.
- M. CASEVITZ, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Étude lexicologique: les familles de κτίζω et de οἰκέω – οἰκίζω* (Études et Commentaires 97), Paris: Klincksieck, 1985, 13–72.
- D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 21:10–34:12* (WBC 6B), Nashville: Thomas Nelson, 2002.
- J. M. COCKING, *Imagination*, London: Routledge, 1991.
- J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, The Biblical Resource Series, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- R. CORNELY, *Epistola ad Romanos* (Cursus Scripturae Sacrae III,6), Parisii: Lethielleux, 1927.
- B. D. COX, S. ACKERMAN, *Micah’s Teraphim*, *Journal of Hebrew Scriptures* 12 (2012), Art. 11 ([www.jhsonline.org](http://www.jhsonline.org)).
- S. DANIEL, *Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante*, Paris: Klincksieck, 1966.
- E. DARBY, *Interpreting Judean Pillar Figurines. Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual* (FAT II/69), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- M. B. DICK, *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.
- A. A. DIESEL, „Ich bin Jahwe“. *Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus* (WMANT 110), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006.

- W. DIETRICH, Nahum Habakuk Zefanja (IEKAT), Stuttgart: Kohlhammer, 2014.
- Samuel. Teilband 2. 1Sam 13–26, (BKAT VIII/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2015.
- O. A. W. DILKE, Mathematik, Maße und Gewichte in der Antike (Universalsbibliothek Nr. 8687 [2]) Stuttgart: Reclam, 1991.
- J. DINES, Imaging creation. The Septuagint Translation of Genesis 1:2, *HeyJ* 36 (1995), 439–450.
- J. R. DODSON, Death and Idols in the Wisdom of Solomon, *JJS* 67 (2016), 36–45.
- CH. DOHMEN, Ein kanaanäischer Schmiedeterminus (nsk), *UF* 15 (1983), 39–42. Nachgedruckt in CH. DOHMEN, Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testaments (SBAB 51; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2012), 14–19.
- Heißt saemael »Bild, Statue«? *ZAW* 96 (1984), 263–266. Nachgedruckt in: CH. DOHMEN, Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testaments (SBAB 51; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2012), 33–36.
- Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, (BBB 62), Frankfurt a. M.: Peter Hanstein Verlag GmbH bei Athenäum, <sup>2</sup>1987.
- G. DORIVAL, Le sacrifice dans la traduction grecque de la Septante, *AnnSE* 18 (2001), 61–79,
- M. DOUGLAS, Leviticus as Literature, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- A. E. DRAFFKORN, ILĀNI/ELOHIM, *JBL* 76 (1957), 216–224.
- H. EISENBERGER, Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter, *RhM N.F.* 113 (1970), 141–158.
- O. EISSFELDT, Gott und Götzen im Alten Testament, in: O. Eissfeldt, Kleine Schriften I, R. Sellheim, F. Maass (Hgg.), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, 266–273.
- Die Wanderung palästistinisch-syrischer Götter nach Ost und West im zweiten vorchristlichen Jahrtausend, in: O. EISSFELDT, Kleine Schriften II, R. Sellheim, F. Maass (Hgg.), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1963, 55–60.
- I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Hildesheim u.a.: Georg Olms, 1995 (Nachdruck der 3. verb. Aufl. 1931).
- M. ELIADE, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg: Otto Müller, 1954.
- H. ENGEL, Das Buch der Weisheit (NSK.AT 16), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998.
- P. ESCHWEILER, Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches (OBO 137), Freiburg Schweiz; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- C. EUCKEN, Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen, Berlin; New York: De Gruyter: 1983.
- E. EYNIKEL, The Reform of King Josiah 2 Kings 23:1–24. Textual Criticism, in: M. Karrer, W. Kraus (Hgg.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219). Internationale Fachtagung

veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 394–425.

H.-J. FABRY, 11Q Ps<sup>a</sup> und die Kanonizität des Psalters, in: E. Haag, F.-L. Hossfeld (Hgg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen, FS H. Groß (SBB 13), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, <sup>2</sup>1987, 45–67.

J. FICHTNER, Weisheit Salomos, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1938.

M. FISHBANE, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford: Clarendon Press, 1985.

G. FISCHER, Jeremia 1–25 (HThK.AT), Freiburg u.a.: Herder, 2005.

– „Der Fels“. Beobachtungen im Umfeld einer theologischen Metapher, in: Ch. Karrer-Grubbe u.a. (Hgg.), Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. FS R. Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag (AOAT 359), Münster: Ugarit-Verlag 2009, 23–33.

M. FISCHER, R. E. JACKSON-TAL, A Glass Pendant in the Shape of Harpokrates from Yavneh-Yam, Israel, *Journal of Glass Studies* 35 (2003), 35–40.

S. W. FLYNN, The Teraphim in Light of Mesopotamian and Egyptian Evidence, *CBQ* 74 (2012), 694–711.

J. P. FOKKELMAN, Major Poems of the Hebrew Bible. At the Interface of Hermeneutics and Structural Analysis. Volume I: Ex. 15, Deut. 32 and Job 3 (*Studia Semitica Neerlandica*), Assen, The Netherlands: Van Gorcum, 1998.

R. E. FRIEDMAN, The Biblical Expression *mastîr pānîm*, *HAR* 1 (1977), 139–147.

Z. FRANKEL, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig: Joh. Ambr. Barth, 1851.

E. A. FREDRICKSMEYER, On the Final Aims of Philip II, in: W. L. Adams, E. N. Borza (Hgg.), Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage, Washington, D.C.: University Press of America, 1982, 85–98.

CH. FREVEL, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (*BBB* 94/1–2), Weinheim: Beltz, 1995.

V. FRITZ, Die Bedeutung von ḥammān im Hebräischen und von ḥmn' in den palmyrenischen Inschriften, *BN* 15 (1981), 9–20.

H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2., erw. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965.

C. GALLAZZI, Supplica ad Atena su un ostrakon da Esna, *ZPE* 61 (1985), 101–109.

K. GALLING, Ba'al Ḥammon in Kition und die Ḥammanîm, in: H. Gese, H.-P. Rieger (Hgg.), Wort und Geschichte. FS K. Ellinger zum 70. Geburtstag (AOAT 18), Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker Kevelaer; Neukirchener, 1973, 65–70.

I. GAMER-WALLERT, Fische und Fischkulte im Alten Ägypten (*ÄA* 21), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.

- F. GARCÍA MARTÍNEZ, E. J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition 2*, Leiden u.a.: Brill, 1998.
- W. R. GARR, *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism (CHANE 15)*, Leiden: Brill, 2003.
- J. GÄRTNER, *Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter (FAT 84)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- J. GASCOU, *Justice d'Athéna en Égypte romaine*, in: F. A. J. Hoogendijk, B. P. Muhs (Hgg.), *Sixty-Five Papyrological Texts, Presented to K. A. Worp on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday (PapLugdBat 33)*, Leiden u.a.: Brill, 2008, 29–39.
- G. GERLEMAN, *Der Nicht-Mensch. Erwägungen zur hebräischen Wurzel NBL*, VT 24 (1974), 147–158.
- E. S. GERSTENBERGER, *Speisetabus (Lev 11; Dtn 14). Ängste und Hoffnungen*, in: M. Geiger (Hg.), *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für R. Kessler zum 65. Geburtstag*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, 179–195.
- M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13–15) (AnBib 53)*, Rome: Biblical Institute Press, 1973.
- W. E. GLENNY, *Ephraim dwelt in Egypt*, in: M. K. H. Peters, *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Helsinki 2010 (SCSt 59)*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 457–471.
- *Hosea. A Commentary based on Hosea in Codex Vaticanus (Septuagint Commentary Series)*, Leiden: Brill, 2013.
- J. A. GOLDSTEIN, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 41)*, New York u.a.: Doubleday & Company, 1976.
- *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 41A)*, New York u.a.: Doubleday & Company, 1984.
- M. GREENBERG, *Prolegomenon*, in: C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy, With Critical Articles by S. Spiegel and C. C. Torrey (LBS)*, New York: Ktav Publishing House, 1970 (reprinted), xi-xxxv.
- *The Use of the Ancient Versions for Understanding the Hebrew Text. A Sampling from Ezek 2,1–3,2*, in: *Congress Volume: Göttingen 1977 (VT.S 29)*, Leiden: Brill 1978, 131–148.
- *Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim*, in: M. Greenberg, *Studies in the Bible and Jewish thought*, Philadelphia; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1995, 261–271.
- *Ezechiel 1–20 (HThK.AT)*, Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2001.
- *Ezechiel, 21–37 (HThK.AT)*, Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2005.
- T. GRIFFITH, *ΕΙΔΩΛΟΝ as 'Idol' in Non-Jewish and Non-Christian Greek*, JThS 53 (2002), 95–101.
- W. GROSS, *Richter (HThK.AT)*, Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2009.
- H. GUNKEL, *Die Psalmen übersetzt und erklärt (HKAT II/2)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.

- R. HANHART, Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung. Jesaja 9:1(8:23)-7(6), in: A. Rofé, Y. Zakovitch (Hgg.), Isaac Leo Seeligmann, Volume III, Jerusalem: E. Rubinstein's, 1983, 331–346.  
 – The Translation of the Septuagint in Light of Earlier Tradition and Subsequent Influence, in: G. Brooke, B. Lindars (Hgg.), Septuagint, Scrolls and Cognate Writings (SCSt 33), Atlanta: Scholars Press, 1992, 339–379.
- M. HARAN, The Two Text-Forms of Psalm 151, in: JJS 39 (1988), 171–182.
- F. HARTENSTEIN, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34, (FAT 55), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.  
 – M. MOXTER, Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen (ThLZ.F 26), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016.
- R. HAYWARD, Observations on Idols in Septuagint Pentateuch, in: S. C. Barton (Hg.), Idolatry. False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity, London: T&T Clark, 2007, 40–57.
- H. HEINEN, Thoeris und heilige Fische. Eine neue griechische Inschrift für Ptolemaios X. Alexander I, in: J. Seibert (Hg.), Hellenistische Studien. Gedenkschrift für Hermann Bengtson (MAAG Geschichte 5), München: Editio Maris, 1991, 41–53.
- P. HEINISCH, Das Buch der Weisheit (EHAT 24), Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912.
- H. HENNE, PSI. 901 et la police de la pêche dans l'Égypte gréco-romaine dans ses rapports avec la religion, Aegyptus 31 (1951), 184–191.
- H.-J. HERMISSON, Deuterocesaja II. Jesaja 45,8–49,13 (BK XI/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007.
- E. HERMS, Die Sprache der Bilder und die Kirche des Wortes, in: E. Herms, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen: J.C.M. Mohr (Siebeck), 1992, 221–245.
- T. HIEKE, Die Unreinheit der Leiche nach der Tora, in: T. Nicklas, F. V. Reiterer, J. Verheyden (Hgg.), Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009: The Human Body in Death and Resurrection, Berlin; New York: De Gruyter, 2009, 43–65.  
 – Levitikus 1–15 (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2014.  
 – Levitikus 16–27 (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2014.
- D. HILL, Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms (SNTS.MS 5), Cambridge U.K.: Cambridge University Press, 1967.
- I. HIMBAZA, Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament (OBO 207), Freiburg Schweiz; Göttingen: Academic Press Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- R. HIRSCH-LUIPOLD, Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften (StTAC 14), Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- H. A. HOFFNER, The Linguistic Origins of Teraphim, BS 124 (1967), 230–238.  
 – Hittite Tarpiš and Hebrew Terāpîm, JNES 27 (1968), 61–68.

F.-L. HOSSFELD, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Freiburg Schweiz; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

– E. ZENGER, Die Psalmen 51–100 (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2000.

– E. ZENGER, Die Psalmen 101–150 (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2008.

F. HULTSCH, Griechische und Römische Metrologie (2. Bearb. 1882), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1882.

H. IRSIGLER, Zefanja (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2002.

B. JACOB, Das Buch Exodus. Hrsg. von S. Mayer unter Mitwirkung von J. Hahn und A. Jürgensen, Stuttgart: Calwer Verlag, 1997.

– Das Buch Genesis. Hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institut, Stuttgart: Calwer Verlag, 2000.

B. JANOWSKI, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: B. Janowski, Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, 140–171.

– Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen *Schekina*-Theologie, in: B. Janowski, Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014, 245–285.

S. JAPHET, 1 Chronik (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2002.

– 2 Chronik (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2003.

J. JEREMIAS, Der Prophet Hosea (Das Alte Testament Deutsch 24/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

– Der Begriff “Baal” im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: W. Dietrich, M. A. Klopfenstein (Hgg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg Schweiz; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 441–462.

J. JOOSTEN, Deutéronome 32,8–9 et les commencements de la religion d’Israël, in: E. Bons, Th. Legrand (Hgg.), Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives, Paris: Cerf, 2012, 91–108.

O. KEEL, M. KÜCHLER, CH. UEHLINGER, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich u.a.: Benziger Verlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

– CH. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Göttersymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 1992.

– Goddesses and Trees, New Moon and Yaweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible (JSOTS 261), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

– Schwache alttestamentliche Ansätze zur Konstruktion einer stark dualistisch getönten Welt, in: A. Lange, H. Lichtenberger, K. F. Diethard Römheld (Hgg.), Die Dämonen. Demons. Die

- Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 211–236.
- C. A. KENNEDY, The Semantic Field of the Term ‚Idolatry‘, in: L. M. Hopfe (Hg.), *Uncovering Ancient Stones. Essays in Memory of H. N. Richardson*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, 193–204.
- M. KLEER, *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108), Bodenheim: Philo, 1996.
- M. KLEINER, Saul in En-Dor. Wahrsagung oder Totenbeschwörung? Eine synchrone und diachrone Untersuchung zu 1 Sam 28, (*Erfurter Theologische Studien* 66), Leipzig: Benno, 1995.
- A. KLOSTERGAARD PETERSEN, The Notion of Demon. Open Questions to a Diffuse Concept, in: A. Lange, H. Lichtenberger, K. F. Diethard Römheld (Hgg.), *Die Dämonen. Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 23–41.
- E. A. KNAUF, *1 Könige 1–14* (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2016.
- K. KOCH, Der Güter Gefährlichstes, die Sprache, dem Menschen gegeben... Überlegungen zu Gen 2,7, BN 48 (1988), 50–60 (= K. KOCH, *Spuren des hebräischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991, 238–247).
- Gibt es ein hebräisches Denken?, in: K. Koch, *Spuren des Hebräischen Denkens. Gesammelte Aufsätze Band 1*, B. Janowski, M. Krause (Hgg.), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991, 3–24.
- M. KÖCKERT, Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie, ZTK 106 (2009), 371–406.
- M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1–6. A Study of Literary Structure and Interpretation* (AnBib 127), Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.
- The Book of Wisdom. Introduction, Commentary, and Reflections, in: L. E. Keck (Hg.), *The New Interpreter’s Bible*, Vol. 5, Nashville: Abingdon Press, 1997, 437–600.
- M. C. A. KORPEL, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (UBL 8), Münster: Ugarit-Verlag, 1990.
- I. KOTTSIEPER, Bäume als Kultort, in: U. Neumann-Gorsolke, P. Riede (Hgg.), *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel*, Stuttgart; Neukirchen-Vluyn: Calwer Verlag; Neukirchener, 2002, 169–187.
- T. KRUSE, *Der königliche Schreiber und die Gauverwaltung. Untersuchungen zur Verwaltungsgeschichte Ägyptens in der Zeit von Augustus bis Philippus Arabs* (30 v. Chr.–245 n. Chr.), 1 (*Archiv für Papyrusforschung Beiheft* 11/1), München; Leipzig: K. G. Saur, 2002.
- H. LANGERBECK, *Δόξις ἐπιρυσμῆ* (*Neue philologische Untersuchungen* 10), Berlin: Weidmann, 1935.
- CH. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon, III* (*Études Bibliques, Nouvelle Série* N° 5), Paris: Gabalda, 1985.
- J. LATACZ, *Erschließung der Antike. Kleine Schriften zur Literatur der Griechen und Römer*, F. Graf, J. v. Ungern-Sternberg, A. Schmitt (Hgg.), Stuttgart; Leipzig: Teubner Verlag, 1994.
- J. A. L. LEE, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SCS 14), Chico: Scholars Press, 1983.

- M. C. LEGASPI, *Opposition to Idolatry in the Book of Habakkuk*, VT 67 (2017), 458–469.
- D. LEMKE, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion* (Zet. 57), München: C.H. Beck, 1973.
- B. A. LEVINE, *The Epilogue to the Holiness Code. A Priestly Statement on the Destiny of Israel*, in: J. Neusner, B.A. Levine, E. S. Frerichs (Hgg.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress, 1987, 9–34.
- L. I. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven: Yale University Press, 2005.
- I. LEVY, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes* (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IV<sup>e</sup> Section de l'École Pratiques des Hautes Études, III, Hautes Études du monde grégoromain, 1) Genève; Paris: Droz; Minard, 1965.
- N. LOHFINK, *Die Bedeutung von hebr. jrš qal und hif.*, BZ 27 (1983), 14–33.
- N. LOHFINK, *Ps 114/115 (M und G) und die deuteronomistische Sprachwelt*, in: E. Haag, F.-L. Hossfeld (Hgg.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen*, FS H. Groß (SBB 13), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 21987, 199–205.
- J. LUST, *Ezekiel 36–40 in the Oldest Greek Manuscript*, CBQ 43 (1981), 517–533.
- K. HAUSPIE, A. TERNIER, *Notes to the Septuagint. Ezekiel 6*, EThL 76 (2000), 396–403.
- *Idols? גלולים and εἰδωλα in Ezekiel*, in: H. Ausloos, B. Lemmelijn, M. Vervenne (Hgg.), *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honor of F. G. Martínez* (BETHL 224), Leuven: Peeters, 2008, 317–333.
- J. LUYTEN, *Primeval and Eschatological Overtones in the Song of Moses (Dt 32,1–43)*, in: N. LOHFINK (Hg.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETHL 68), Leuven: Leuven University Press, 1985, 341–347.
- N. MACDONALD, *Deuteronomy and the Meaning of »Monotheism«* (FAT II/1), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- D. MARKL, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19–24 und Dtn 5* (HBS 49), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2007.
- A. MARX, *Le Lévitique 17–27* (CAT IIIb), Genève: Labor et Fides, 2011.
- S. MASO, *Images and Truth*, in: G. Masi, S. Maso, *Epicurus on eidola. Peri Phuseos Book II, Update, Proposals, and Discussions*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2015, 67–82.
- M. MCGLYNN, *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom* (WUNT II/139), Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum*, Rome: Pontifical Institute, 1966.
- T. J. MEADOWCROFT, *Aramaic Daniel and Greek Daniel. A Literary Comparison* (JSOTS 198), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- N. D. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context* (CB.OT 42), Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1995.

- J. MILGROM, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3), New York u.a.: Doubleday, 1991.
- Leviticus 26 and Ezekiel, in: C. A. Evans, S. Talmon (Hgg.), *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of J. A. Sanders* (BIS 28), Leiden u.a.: Brill, 1997, 57–62.
  - Leviticus 17–22. *A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3A), New York u.a.: Doubleday, 2000.
  - Leviticus 23–27, *A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3B), New York u.a.: Doubleday, 2001.
  - Numbers. *The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia; New York: The Jewish Publication Society, 5750/1990.
- S. MITTMANN, *Die Gebietsbeschreibung des Stammes Ruben in Josua 13,15–23*, ZDPV 111 (1995), 1–27.
- M. S. MOORE, *Role Pre-Emption in the Israelite Priesthood*, VT 46 (1996), 316–329.
- S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (RM 8), Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- J. A. E. MULRONEY, *The Translation Style of Old Greek Habakkuk. Methodological Advancement in Interpretative Studies of the Septuagint* (FAT II/86), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- H. P. MÜLLER, *Das Wort von den Totengeistern Jes. 8,19f.*, WO 8, (1975) 65–76.
- M. MULZER, *Satzgrenzen im Hoseabuch im Vergleich von hebräischer und griechischer Texttradition*, BN 79 (1995), 37–53.
- T. MURAOKA, *Literary Device in the Septuagint*, Textus 8 (1973), 20–30.
- *Hosea IV in the Septuagint Version*, AJBI 9 (1983), 24–64.
  - *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint. Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids: Baker, 1998.
  - *Recent Discussions on the Septuagint in Lexicography with Special Reference to the So-called Interlinear Model*, in: M. Karrer, W. Kraus (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219). Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 221–235.
- C. A. NEWSOM with B. W. BREED, *Daniel. A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville: Westminster John Knox Press, 2014.
- E. A. NIDA, *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*, Leiden: Brill, 1964.
- K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree. The Tree as Metaphor in Isaiah*, (JSOTS 65), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- C. NIHAN, *The Holiness Code between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17–26 in the Composition of the Torah*, in: E. Otto, R. Achenbach (Hgg.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 81–122.

A. D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford: University Press, 1933.

S. NORIN, *Personennamen und Religion im Alten Israel. Untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Namen Auf El Und Ba'al (CB.OT 60)*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.

N. NOTOMI, *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge U.K.: Cambridge University Press, 1999.

F. NÖTSCHER, „Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg: C. J. Becke, 1924 (= Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969).

S. OLOFSSON, *God is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (CB.OT 31)*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1990.

J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66*, Grand Rapids; Cambridge U.K.: Eerdmans, 1997.

E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3/2)*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1994.

– Deuteronomium 4. Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen, in: T. Veijola (Hg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62)*, Helsinki; Göttingen: Finnische Exegetische Gesellschaft; Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 196–222.

– Deuteronomium 1,1–4,43 (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a: Herder, 2012.

– Deuteronomium 4,44–11,32 (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a: Herder, 2012.

– Deuteronomium 23,16–34,12 (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a: Herder, 2017.

S. PAAS, *Creation and Judgement. Creation Texts in Some Eighth Century Prophets (OTS 47)*, Leiden: Brill, 2003.

C. O. PACHE, *Baby and Child Heroes in Ancient Greece*, Urbana: University of Illinois Press, 2004.

A. PASSONI DELL'ACQUA, *La metafora biblica di Dio come roccia e la sua soppressione nelle antiche versioni*, EL 91 (1977), 417–453.

G. PAUL, *Bilder, die Geschichte schrieben. Medienikonen des 20. u. beginnenden 21. Jahrhunderts. Einleitung*, in: G. Paul (Hg.), *Bilder, die Geschichte schrieben 1900 bis heute*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 7–17.

S. M. PAUL, *Isaiah 40–66, Translation and Commentary (ECC)*, Grand Rapids; Cambridge U.K.: Eerdmans, 2012.

W. PEREMANS, *De la valeur des papyrus comme source d'histoire*, in: G. Wirth (Hg.) unter Mitwirkung v. K.-H. Schwarte und J. Heinrichs, *Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. J. Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*, Berlin; New York: De Gruyter, 1982, 82–97.

G. PETRIDOU, *Divine Epiphany in Ancient Greek Literature and Culture*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

H. PFEIFFER, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches (FRLANT 183)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

- M. PIETSCH, *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (FAT 86), Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- S. PISANO, 'Egypt' in the Septuagint of Hosea, in: J. Norton and S. Pisano (Hgg.), *Tradition of the Text* (OBO 109), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 301–308.
- W. T. PITARD, *Care of the Dead at Emar*, in: M. W. Chavalas (Hg.), *Emar. The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, Bethesda: CDL, 1996, 123–140.
- T. PODELLA, *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt* (FAT 15), Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- P. POUCELLE, *Dieu éducateur. Une nouvelle approche d'un concept de la théologie biblique entre Bible Hébraïque, Septante et Littérature grecque*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- L. PRIJS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta. Die grammatikalische Terminologie des Abraham Ibn Esra. Zwei Bände in einem Band. Mit einer beschreibenden Bibliographie von E. Prijs*, Hildesheim u.a.: Georg Olms Verlag, 1987.
- J. B. PRITCHARD, *An Incense Burner from Tell es-Sa'idiyeh, Jordan Valley*, in: J. W. Wevers, D. B. Redford (Hgg.), *Studies on the Ancient Palestinian World. Presented to Professor F. V. Winnett on the Occasion of his Retirement 1. July 1971* (TSTS 2), Toronto: University of Toronto Press, 1972, 3–17.
- J. QUAEGBEUR, W. CLARYSSE, B. VAN MAELE, *Athena, Neith and Thoeris in Greek Documents*, ZPE 60 (1985), 217–232.
- A. RAHLFS, *Lucians Rezension der Königsbücher, Septuagintastudien III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1911 (= <sup>2</sup>1965).
- RAMBAN (Moses Nachmanides), *Commentary on the Torah. Leviticus. Translated and annotated by C. B. Chavel*, New York: Shilo, 1974.
- P. L. REDDITT, *Sacharja 9–14 (IEKAT)*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014.
- J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, (AnBib 41), Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1970.
- J. REINDL, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (EthSt 25), Leipzig: St. Benno-Verlag, 1970.
- F. RICKEN, *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13–15?* Bib 49 (1968), 54–86.
- P. RICOER, *Die lebendige Metapher (Übergänge 12)*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1986.
- G. ROEDER, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im Alten Ägypten*, Zürich; Stuttgart: Artemis-Verlag, 1960.
- T. A. ROGERS, *God and the Idols. Representations of God in 1 Corinthians 8–10* (WUNT II/427), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- M. F. ROOKER, *Biblical Hebrew in Transition. The Language of the Book of Ezekiel* (JSOTS 90), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- M. RÖSEL, *Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta*, in: D. R. Daniels, U. Gleßner, M. Rösel (Hgg.), *Ernten, was man sät*, FS K. Koch, Neukirchen Vluyn: Neukirchener, 1991, 357–377.

- Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta. Berlin: De Gruyter, 1994.
- Salomo und die Sonne. Zur Rekonstruktion des Tempelweihspruchs I Reg 8,12f., ZAW 121 (2009), 402–417.
- »Du sollst die Götter nicht schmähen!« (LXX Ex 22,28[27]). Die Übersetzung Gottes und der Götter in der Septuaginta, in: M. Lange, M. Rösel (Hgg.), Der übersetzte Gott, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 54–68.
- R. ROSKAM, Apollon est-il vraiment le dieu du Soleil? La théorie plutarquienne des symboles, appliquée à un cas concret, in: J. Boulogne, M. Broze, L. Couloubaritsis (Hgg.), Les platonismes des premiers siècles de notre ère. Plutarque, L'E de Delques. Traduction nouvelle et commentaire, Bruxelles: Éditions Ousia, 2006, 171–210,
- W. M. W. ROTH, For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18). A Study of Old Testament Idol Parodies, CBQ 37 (1975), 21–47.
- H. ROUILLARD, J. TROPPER, TRPYM, rituels de guérison et culte des ancêtres d'après 1 Samuel XIX 11-17 et les textes parallèles d'Assur et de Nuzi, VT 37 (1987), 340–361.
- S. RUDNIG-ZELT, Vom Propheten und seiner Frau, einem Ephod und einem Teraphim – Anmerkungen zu Hos 3:1–4:5, VT 60 (2010), 373–399.
- D. T. RUNIA, Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato (PhAnt 44), Leiden: Brill, 1986.
- D. A. RUSSEL, Plutarch, Bristol: Duckworth, 1973.
- P. SANDERS, The Provenance of Deuteronomy 32 (OtSt 37), Leiden: Brill, 1996.
- S. SAÏD, Deux noms de l'image en grec ancien: idole et icône, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 131<sup>e</sup> année, N. 2 (1987), 309–330.
- D. SARHAGE, Fischfang und Fischkult im alten Ägypten (Kulturgeschichte der Antiken Welt 70), Mainz: Philipp von Zabern Verlag, 1998.
- A. G. SALVESEN, Psalm 151, in: J. D. G. Dunn, J. W. Rogerson (Hgg.), Eerdmans Commentary on the Bible, Grand Rapids, Cambridge U.K.: Eerdmans, 862–864.
- G. SCARPAT, Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento, vol. III, Brescia: Paideia, 1999.
- T. S. SCHEER, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (Zet. 105), München: C.H. Beck, 2000.
- J. SCHELHAS, Der Ich-bin-da – der Seiende. Das Zusammenspiel von Theologie und Philosophie anhand Exodus 3,14, in: G. Augustin, S. Sailer-Pfister, K. Vellguth (Hgg.), Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft (Theologie im Dialog 12), FS G. Riße, Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2014, 71–82.
- A. SCHELLENBERG, Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (AThANT, 101), Zürich: Theologischer Verlag, 2011.
- A. SCHENKER, διαθήκη pour ברייה: l'option de traduction de la LXX à la double lumière du droit successoral de l'Égypte ptolémaïque et du livre de la Genèse, in: J.-M. Auwers, A. Wenin (Hgg.),

Lectures et relectures de la Bible, FS P.-M. Bogaert, (BETHL 144), Leuven: University Press – Peeters, 1999, 125–131.

A. SCHENKER, Gott als Stifter der Religionen der Welt. Unerwartete Früchte der textgeschichtlichen Forschung, in: Y. Goldman, C. Uehlinger (Hgg.), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à A. Schenker* (OBO 179), Freiburg Schweiz; Göttingen: Éditions Universitaires; Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 99–102.

– Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen, in: E. Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2001, 185–195.

– *Le Psautier à la lumière du Ps 151*, in: R. Fieguth, A. Martini (Hgg.), *Die Architektur der Wolken. Zyklisierung in der europäischen Lyrik des 19. Jahrhunderts*, Bern: Lang, 2005, 21–27.

D. SCIALABBA, What does the noun *ἀγνόνημα* mean in Judith 5:20? in: W. Kraus, M. N. van der Meer, M. Meiser (Hgg.), *XV Congress of the International Meeting of Septuagint and Cognates Studies*, Munich 2013 (SCSt 64), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016, 393–400.

S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74), Freiburg Schweiz; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Tobit* (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2000.

E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135). A new English Version. Vol. II rev. and ed. by G. Vermes, F. Millar, M. Black*, T.&T. Clark: Edinburgh, 1979.

D. R. SCHWARTZ, *2 Maccabees* (CEJL), Berlin; New York: De Gruyter, 2008.

H. SEEBASS, *The Case of Phinehas at Baal Peor in Num 25*, BN 117 (2003), 40–46.

I. L. SEELIGMANN, Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel, in: I. L. Seeligmann, *Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel. Mit einem Beitrag von R. Smend, E. Blum* (Hg.) (FAT 1/41), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 233–263.

I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, R. Hanhart, H. Spieckermann (Hgg.) (FAT 40), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (MJSt 9), Münster: Lit, 2001.

S. SILVA RETAMALES, *Tradición del “Exodo” en Oseas*, in: EstB 56 (1998), 145–178.

R. SMEND, Rezension zu F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog* (OBO 45, 1982), ThRev 79 (1983), 458–459.

M. SMITH, *The Veracity of Ezekiel, the Sins of Manasseh, and Jeremiah 44:18*, ZAW 87 (1975), 11–16.

T. SPANIER, *Rachel’s Theft of the Teraphim. Her Struggle for Family Primacy*, VT 42 (1992), 404–412.

H. SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

T. STAUBLI, *Die Bücher Levitikus Numeri* (NSK.AT 3), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.

- J. STIEBERT, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible. The Prophetic Contribution* (JSOTS 346), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- T. G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament: An Orthodox Perspective. Vol. I, Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1997.
- M. A. SWEENEY, *I & II Kings. A Commentary* (Old Testament Library), Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2007.
- W. B. TATUM, *The Septuagint Version of the Second Commandment* (Exod. 20,3-6 = Deuteronomy 5, 7-10). *A Polemic Against Idols, Not Images*, JSJ 17 (1986), 177–195.
- J. E. TAYLOR, *The Asherah, the Menorah and the Sacred Tree*, JSOT 66 (1995), 29–54.
- M. TILLY, *1 Makkabäer* (HThK.AT), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2015.
- E. TOV *Die Septuaginta in ihrem theologischen und traditionsgeschichtlichen Verhältnis zur hebräischen Bibel*, in: M. Klopfenstein u.a. (Hgg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposium vom 6.–12. Januar 1985*, (Judaica et Christiana 11), Bern u.a.: Lang Verlag, 1987, 237–268.
- E. TOV, *The Composition of 1 Samuel 16–18 in Light of the Septuagint*, in: E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (VT.S 72), Leiden u.a.: Brill, 1999, 333–362.
- E. TOV, *Three Strange Books of the LXX: 1 Kings, Esther, and Daniel Compared with Similar Rewritten Compositions from Qumran and Elsewhere*, in: M. Karrer, W. Kraus (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (WUNT 219). Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 369–393.
- J. TROPPER, *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Kevelaer; Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker; Neukirchener, 1985.
- S. USENER, *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.* (ScriptOralia 63), Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1993.
- P. W. VAN DER HORST, *Was the Earth ‘Invisible’? A Note on ἀόρατος in Genesis 1:2 LXX*, JSCS 48 (2015), 5–7.
- A. VAN DER KOOIJ, *The Story of David and Goliath. The Early History of its Text*, EThL 68 (1992), 118–131.
- K. VAN DER TOORN, *The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence*, CBQ 52 (1990) 203–222.
- K. VAN DER TOORN, *Israelite Figurines. A View from the Texts*, in: B. M. Gittlen (Hg.), *Sacred Time, Sacred Place. Archeology and the Religion of Israel*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2002, 45–62.
- F. VAN DER VELDEN, *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen* (SBB 37), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997.
- M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah. An Analysis of Its Pluses and Minuses* (SBLSCS 61), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.
- R. DE VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. II*, Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 1962.

- G. VERMES, *Post-Biblical Jewish Studies* (Studies in Judaism in Late Antiquity 8), Leiden: Brill, 1975.
- J. P. VERNANT, *Figuration et image*, *Métis* 5 (1990), 225–238.
- J. P. VERNANT, *Mortals and Immortals: The Body of the Divine*, in: J. P. Vernant, *Mortals and Immortals. Collected Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1991, 27–49.
- H. S. VERSNEL, *Fluch und Gebet. Magische Manipulation versus religiöses Flehen?* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen Heft 10), Berlin; New York: De Gruyter, 2009.
- A. VONACH, 'H *Baal* in der Jer-LXX: Erschließung neuer Horizonte als Übersetzungstechnik, in: A. Vonach, G. Fischer (Hgg.), *Horizonte biblischer Texte* (OBO 196), Freiburg Schweiz; Göttingen: Academic Press Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht: 2003, 59–70.
- F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius. Vol. III, Commentary on Books XIX–LX*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- F. W. WALBANK, *Two Hellenistic processions: a matter of self-definition*, in: F. W. Walbank, *Polybius, Rome and the Hellenistic World. Essays and Reflections*, Cambridge U.K.: Cambridge University Press, 2002, 79–90.
- N. H. WALLS (Hg.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Book Series 10), Boston: ASOR, 2005.
- G. WATSON, *Phantasia in Classical Thought*, Galway: Galway University Press, 1988.
- J. D. W. WATTS, *Isaiah 34–66* (WBC 25), Nashville u.a.: Nelson, 2005.
- M. WEINFELD, *The Promise of the Land. The Inheritance of Canaan by the Israelites* (The Taubman Lectures in Jewish Studies 3), Berkeley u.a.: University of California Press, 1993.
- M. WEISE, *Jesaja 57 5f*, *ZAW* 72 (1960), 25–32.
- G. J. WENHAM, *Genesis 16–50* (WBC 2), Dallas: Word Books, 1994.
- C. WESTERMANN, *Genesis. 2. Teilband: Genesis 12–36* (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981.
- J. W. WEVERS, *Text History of the Greek Deuteronomy* (MSU 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- J. W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBLSCS 35), Atlanta: Scholars Press, 1993.  
(*Notes Gen*)
- J. W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Leviticus* (SBLSCS 44), Atlanta: Scholars Press, 1997.  
(*Notes Lev*)
- J. W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBLSCS 46), Atlanta: Scholars Press, 1998.  
(*Notes Num*)
- J. W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (SBLSCS 39), Atlanta: Scholars Press, 1995.  
(*Notes Deut*)
- J. W. WEVERS, *The LXX Translator of Deuteronomy*, in: B. A. Taylor (Hg.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Cambridge 1995 (SCSt 45), Atlanta: Scholars Press, 1997, 57–89.

- C. H. WILLIAMS, I am He. The Interpretation of אֲנִי הוּא in Jewish and Early Christian Literature (WUNT II/113), Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000.
- H. WILMS, *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*, (Beiträge zur Altertumskunde 68), Stuttgart; Leipzig: B.G. Teubner, 1995.
- D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon* (Anchor Bible 43), New York: Doubleday, 1979.
- H. W. WOLFF, *Dodekapropheten 1: Hosea* (BKAT XIV/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990.
- J. WOYKE, *Götter, ‚Götzen‘, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen ‚Theologie der Religionen‘* (BZNW 132), Berlin; New York: De Gruyter, 2005.
- D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBL.DS 101), Atlanta: Scholars Press 1987.
- P. XELLA, *BAAL HAMMON. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique* (Contributi alla Storia della Religione Fenicio-Punica 1; Collezione di studi Fenici 32), Roma: Consiglio Nazionale Delle Ricerche, 1991.
- E. ZENGER, *Götter- und Götterbildpolemik in Ps 112-113 LXX = Ps 113-115 MT*, in: E. Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2001, 229–255.
- W. ZIMMERLI, *Ezechiel 1–24* (BKAT XIII/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1969.
- W. ZWICKEL, *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (OBO 97), Freiburg Schweiz; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

# L'IMAGE DE DIEU

*Eidōlon* – Etudes sur l'origine et l'emploi du concept de la Septante pour désigner l'effigie des déités

## A. Introduction

### *L'idole moderne*

Actuellement, le concept « idole » a basculé dans la sphère triviale du culte de personnes et renferme, néanmoins, des traces du sens antique du mot. Contrairement à la star qui suscite l'admiration, l'idole est vénérée de façon excessive.

Elle est adorée par ses admirateurs, adulée et en fin de compte elle peut faire l'objet d'une imitation (« émulation »). D'une certaine manière, elle fait office d'exemple à suivre. L'expression « icône » est souvent employée comme synonyme d'idole. On constate, toutefois, une nuance de différenciation. Par exemple, pour une icône de cinéma un souvenir visuel est spontanément activé et l'image de la personne représentée dans les médias apparaît immédiatement.<sup>1</sup> L'image transportée se trouve au premier plan comme une figure artistique. Marlon Brando comme parrain vieillissant – assis à son bureau dans une lumière atténuée ou Audrey Hepburn en petite robe noire et portant un chapeau, des lunettes de soleil et son fume-cigarette dans le rôle de Holly Golightly dans « Petit déjeuner chez Tiffany ».

Sont aussi considérés comme étant des images iconographiques : Neil Armstrong, hissant le drapeau des Etats-Unis d'Amérique après son atterrissage sur la lune, le lauréat du Prix Nobel Albert Einstein tirant la langue ou les forces alliées victorieuses connues comme les « Quatre dans le jeep ». A l'époque moderne, l'icône vénérée dans le culte orthodoxe a été arrachée de son contexte religieux et est devenue synonyme d'images exceptionnelles qui sont un élément culturel fondamental. Ce retour des images est considéré comme un tournant iconien (« iconic turn »).<sup>2</sup>

Par contre, James Dean est un rebelle téméraire, casse-cou d'une élégance sans faille, ressemblant à un dieu grec, l'idole de la jeune génération d'après-guerre. On imite, par exemple, son style de mode - blue jeans et t-shirt blanc qui est encore préconisé de nos jours par la publicité de Coca

---

<sup>1</sup> Cf. PAUL, Bilder, 8.

<sup>2</sup> Cf. BOEHM, Wiederkehr, 11–38.

Cola. En revanche, la posture de cow-boy qu'il adopte dans « Géant » peut être qualifiée d'iconographique.

Le terme d'idole met l'accent sur le moment de la vénération et c'est précisément là que réside la difficulté : la combinaison de l'adoration et de la plasticité d'une image va à l'encontre de la théologie de l'Ancien Testament de la vénération unique et sans image de JHWH.

Dans une perspective moderne, il convient de se demander quelle est la signification originale de l'idole.

De même, il est à cet égard essentiel de fournir quelques éclaircissements sur la traduction. Alors que dans le contexte anglo-saxon l'*eidolon* grec a été repris en anglais dans sa forme latine, *idolum* – « idole », l'équivalent standard de la région linguistique germanophone est jusqu'à nos jours le néologisme « Götze » (idole) ou « Götzenbild » (image d'idole). Le paragraphe suivant est spécifiquement consacré à une étude précise de cette interprétation et à une nette clarification des limites.

### *Le concept de l'idole*

D'après le Dictionnaire allemand de Jacob Grimm et de Wilhelm Grimm les significations initiales d'idole sont « imbécile », « image », « faux dieux ». Ce n'est que Luther qui a défini le sens fondamental, encore actuel du mot « Abgott » (faux dieu). Pour la période avant lui uniquement les significations « imbécile » et « image » sont connues. Après la Réformation et notamment par le biais de la Bible de Luther le mot « Götze » (idole) dans le sens de « faux dieu » s'impose dans la langue du haut-allemand au détriment de l'*Afgod* plus ancien, prédominant aux Pays-Bas.

L'origine du mot « Götze » (idole) pour désigner une « image », une « figure plastique » remonte aux 15<sup>ème</sup> et 16<sup>ème</sup> siècles, on ne se focalisera sur la connotation de mépris qu'à l'époque de la Réformation. Pour Luther le terme de « Götze » (idole) pour désigner une image renferme des significations suscitant le mépris pour ce qui n'est qu'« apparence, vain et odieux ». Il n'est, cependant, pas clair, si Luther reprend d'anciennes nuances ou s'il lui confère un caractère négatif.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> GRIMM, Deutsches Wörterbuch, 1434.

Toutefois, depuis l'époque de Luther l'identification de l'idole avec un faux dieu domine et se réfère aux divinités païennes « aussi longtemps qu'elles demeurent des images et des figures plastiques ou qu'elles peuvent être représentées par des images. Les significations primordiales sont celles de l'apparence, de la futilité et de l'horreur qui confèrent une forte connotation de mépris à ce terme ... ». <sup>4</sup>

Dans l'Ancien Testament grec le terme *eidôlon* devient un terme religieux. Jusqu'à nos jours sa signification essentielle demeure préservée dans la langue moderne. On ne vénère plus un autre dieu mais un humain est élevé au rang d'une idole. Une forme sécularisée de la vénération se produit par une adoration excessive, la divinisation d'un modèle célèbre. Le mouvement spirituel de la mystique a aussi revêtu une importance primordiale pour l'évolution du vocabulaire abstrait de la langue allemande. Ils (Les mysticiens) ont tenté de représenter leurs expériences religieuses et leurs rencontres avec Dieu au niveau linguistique par le biais de sermons et d'écrits. A cet effet, ils avaient besoin de nouveaux moyens d'expression et de mots non encore utilisés par lesquels ils pouvaient rendre l'inexprimable plus compréhensible. Des créations de mots métaphoriques tels que « idée, s'imaginer, impression, influence, saisir intuitivement, révélation » ont leur origine dans la mystique. Ces mots ont vite eu un sens général permettant d'exprimer les réflexions par le langage. <sup>5</sup>

Il faut reconnaître que le sens fortement péjoratif du terme « Götze » (idole) s'avère problématique pour la traduction des divinités étrangères et leur représentation sous forme d'images. Cette sélection de mots a pour conséquence que pour leur reproduction une interprétation visant à en souligner le caractère négatif ou à le rendre négatif est faite. Toutefois, ce rejet évident occulte une compréhension plus approfondie du sujet des divinités étrangères. C'est en raison des difficultés en matière de traduction que nous avons renoncé totalement aux désignations d'idole ou d'image d'idoles. En alternative, nous proposons « divinités picturales » ou des « images (de déités) ». Les premières permettent la reproduction dans des contextes où les déités se trouvent elle-mêmes au premier plan, les dernières sont utilisées quand *eidôlon* désigne essentiellement la représentation des divinités étrangères sous forme d'images. Les parenthèses servent à exprimer la relation existant entre l'image et la déité. Néanmoins, ce qui importe c'est

---

<sup>4</sup> GRIMM, Deutsches Wörterbuch, 1435.

<sup>5</sup> STEDJE, PRELL, Deutsche Sprache, 128–129.

que les limites soient fluides et qu'il n'est pas toujours possible de déterminer sans équivoque quelle nuance prédomine.<sup>6</sup> Parfois la translittération devenant idole (respectivement idolâtrie) est utilisée car dans la langue allemande elle n'a, en principe, pas de connotation péjorative.

### *Littérature déterminante*

Le point de départ de cette étude est le mot grec *eidôlon*, qui est ancré dans le sujet de l'image des divinités depuis la Septante et qui fait office de terme fixe pour désigner les déités étrangères. Les contributions suivantes se sont avérées déterminantes pour l'objectif et l'orientation de cette étude. GRIFFITH<sup>7</sup> souligne la diversification du terme dans la littérature grecque et qu'il existe aussi des traces de l'emploi biblique spécifique dans des sources non bibliques. Le grand mérite de GRIFFITH est d'avoir attiré l'attention sur les témoignages papyrologiques qui fournissent des éclaircissements pour la lecture de la Bible. Une attention toute particulière est accordée à la présentation d'une nouvelle approche d'*eidôlon*. Néanmoins, des approfondissements supplémentaires sont souhaitables. Le but de cette analyse est, avant tout, de fournir un exposé détaillé des précieuses sources papyrologiques et de leur contexte égyptien.

L'étude de SCHEER<sup>8</sup> sur l'effigie des dieux grecs est pertinente pour *eidôlon* en raison de sa thèse fondamentale car elle exerce une influence sur l'interprétation générale des termes. Il en ressort qu'il n'existe pas d'expression standard pour une image de culte.

Dans le domaine de l'hellénisme, il faut citer VERNANT<sup>9</sup> qui souligne les points communs des termes *eidôlon* et *eikôn* et qui préconise de les utiliser comme synonymes.

Dans sa thèse sur la théologie paulinique des images des divinités WOYKE<sup>10</sup> se concentre sur le contexte hellénique et de l'Ancien Testament d'*eidôlon*. En se basant sur une sélection de textes de la littérature grecque il ouvre de nouvelles perspectives sur *eidôlon*. Les traces d'une catégorisation des divinités étrangères et de leur représentation sous forme d'images qui n'est pas négative de prime abord proposent des pistes d'une importance cruciale pour la présente réflexion. Les études

---

<sup>6</sup> AMMAN évite aussi d'utiliser le terme négatif d'idole et souligne aussi la différenciation souvent inexistante entre la divinité et l'image pour *eidôlon*. AMMAN, *Götter*, 15. WOYKE prône également une sensibilité fondamentale, WOYKE, *Götter*, 37–103.

<sup>7</sup> T. GRIFFITH, ΕΙΔΩΛΟΝ as 'Idol' in Non-Jewish and Non-Christian Greek, *JThS* 53 (2002), 95–101. Voir l'article fondamental : BÜCHSEL, Art. *eidôlon*, *ThWNT II*, 373–374.

<sup>8</sup> T. S. SCHEER, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik* (Zet. 105), München: C.H. Beck, 2000.

<sup>9</sup> J. P. VERNANT, *Figuration et image*, *Métis* 5 (1990), 225–238.

<sup>10</sup> J. WOYKE, *Götter, 'Götzen', Götterbilder. Aspekte einer paulinischen 'Theologie der Religionen'* (BZNW 132), Berlin; New York: De Gruyter, 2005.

helléniques correspondent principalement à la sélection produite par WOYKE. Les documents sous forme de texte déterminants consistent en des analyses approfondies et la prise en compte de la littérature secondaire.

Sur la base d'équivalents hébreux WOYKE se concentre sur la survenance d'*eidôlon* dans l'Ancien Testament et effectue donc de précieux travaux préliminaires. Reste à savoir comment procéder à une étude plus précise des termes hébreux équivalents souvent difficiles à cerner. La présente étude s'attache à combler cette lacune. L'objectif clairement exprimé de cette étude est un examen complet et l'interprétation de presque cent documents sous forme de texte qui dépasse une simple analyse lexicale.

Une contribution importante pour la compréhension d'*eidôlon* est fournie par HAYWARD,<sup>11</sup> parce qu'il établit des liens intertextuels entre les documents du Pentateuque et qu'il tient aussi compte des contextes (divination, étrangère). Selon son point de vue une décision prise soigneusement et de manière ciblée est à l'origine du choix d'*eidôlon*. La clé de voûte est la preuve figurant dans le Chant de Moïse car c'est là qu'il apparaît que les divinités étrangères ne perdureront pas. Néanmoins, cette prise de position et cette interprétation sont considérées de manière critique et font l'objet d'une évaluation.

### *Réflexions préliminaires fondamentales*

Dans toute traduction il existe une divergence entre la langue d'origine et la langue cible. Une concordance absolue entre les deux langues n'est pas possible car les disparités grammaticales et culturelles ne peuvent pas être surmontées. Une approche essentielle de la présente étude est de considérer fondamentalement la traduction comme un moyen d'interprétation : « par conséquent une traduction est la tentative extrême de comprendre des textes, en fin de compte elle est la 'perfection de l'interprétation' ». <sup>12</sup>

La tâche du traducteur est de reproduire ce qui, selon son point de vue, a été exprimé à l'origine tout en prenant les disparités linguistiques et culturelles entièrement en considération.

---

<sup>11</sup> R. HAYWARD, Observations on Idols in Septuagint Pentateuch, dans: S. C. Barton (éd.) *Idolatry. False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, London: T&T Clark, 2007, 40–57.

<sup>12</sup> Cf. RÖSEL, qui a choisi le titre „La traduction comme perfection de l'interprétation“ pour une étude portant sur la préhistoire grecque, RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, Berlin: De Gruyter, 1994. GADAMER se trouve à l'arrière plan, GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 361–362.

La Septante est considérée comme étant le témoignage autonome de la tradition des textes bibliques du judaïsme hellénique.<sup>13</sup>

La question fondamentale qui se pose est la suivante : Comment les traducteurs ont-ils compris les textes hébreux dont ils disposaient, quelles intentions avaient-ils en créant des disparités ? (clarification d'éventuelles transcriptions pour des motifs théologiques et culturels).<sup>14</sup>

La Septante peut, dans certains cas, permettre de franchir le fossé entre les systèmes linguistiques modernes et les concepts hébreux souvent difficilement accessibles du point de vue de la sémantique et fait donc office de pont.

L'étude présente n'est pas, en premier lieu, une analyse critique du texte ou du contexte historique du texte mais en cas de disparités des modes de lecture ayant un effet sur leur interprétation, les différentes traditions textuelles sont prises en compte.

Une attention toute particulière est accordée au témoignage théologique de la LXX qui procure un aperçu sur la vue des choses qu'avaient les juifs alexandrins à l'époque hellénique. Les disparités entre le texte hébreu et grec sont essentiellement examinées au vu des différentes orientations théologiques possibles.

### *Méthodologie*

Un aspect essentiel de l'attitude de base est la perception et la prise en considération des différents niveaux de texte afin qu'une association péjorative ou une évaluation faite de manière précipitée puissent être évitées.<sup>15</sup> Ceci s'avère problématique car on pourrait s'engager dans le sens d'une

---

<sup>13</sup> Cf. RÖSEL, *Auslegung*, 4, avec réf. à Z. FRANKEL, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig: Joh. Ambr. Barth, 1851; I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, R. Hanhart, H. Spieckermann (éd.), (FAT 40), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004; R. HANHART, *Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung. Jesaja 9:1(8:23)-7(6)*, dans : A. Rofé, Y. Zakovitch (éd.), I. L. Seeligmann, Volume III, Jérusalem: E. Rubinstein's, 1983, 331–346. E. TOV, *Die Septuaginta in ihrem theologischen und traditions-geschichtlichen Verhältnis zur hebräischen Bibel*, dans: M. Klopfenstein *et alii* (éd.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposium vom 6.–12. Januar 1985*, (Judaica et Christiana 11), Bern u.a.: Lang Verlag, 1987, 237–268.

<sup>14</sup> Il faut partir du principe d'un emploi soigneux du modèle des traducteurs de la LXX qui reproduisent leur compréhension du texte qui, selon leur point de vue, correspond à ce que voulaient exprimer les textes. Cf. RÖSEL, *Auslegung*, 9, avec réf. à HANHART, *Translation*, 342–343 ("The LXX is essentially conservation [343]"); AEJMELAEUS, *Translation*, 25; AEJMELAEUS, *Sprache*, 21–23.

<sup>15</sup> EISSFELDT remarque, du moins, que les termes de « divinités » et « images » peuvent principalement être employés de façon neutre, mais il les utilise pour désigner les idoles, cf. EISSFELDT, *Gott*, 271–273. Pour la différenciation entre les termes à connotation descriptive et théologique pour les (images de) divinités cf. CURTIS, *Idol*, 378. TATUM estime que la terminologie *eidôlon* est absolument polémique, TATUM, *LXX Version*, 186. Bien au contraire, KENNEDY considère qu'*eidôlon* est un terme générique neutre, KENNEDY, *Idolatry*, 204. Chez SCHROER on trouve les sous-divisions suivantes du champ lexical image/image divine : Terminologie des images; (images) de divinités; et termes pour exprimer la moquerie issus de l'Ancien Testament, cf. SCHROER, *Bilder*, 304–353; BERLEJUNG, fait la

interprétation dominante et les autres facettes du mot *eidôlon* seraient alors éclipsées. A l'origine, il y a le niveau *exégétique* dans lequel la compréhension préliminaire de tout interprète doit être occultée. L'exégèse consiste en une description affranchie de tout système de valeurs. Le deuxième niveau est *interprétatif*. A la différence du premier niveau, l'interprétation ne consiste pas uniquement en une description et une explication de textes mais aussi en des jugements de valeur.<sup>16</sup>

Les niveaux concernent la première approche du texte et préparent le terrain pour l'exégèse qui se compose d'une exégèse linguistique et contextuelle.<sup>17</sup>

L'exégèse linguistique comprend l'« identification grammaticale et l'interprétation sémantique des mots ».<sup>18</sup> Cette exégèse linguistique sert de base à toute traduction.

La comparaison et l'analyse exacte des équivalents hébreux et grecs forment la majeure partie. Dans le cas d'*eidôlon* il n'existe pas d'équivalent standard mais un bon nombre de termes hébreux qui sont tous reproduits par le terme grec dans la LXX. Par exemple, aucune explication supplémentaire n'est nécessaire pourquoi l'interdiction de l'image de culte Ex 20,4 *paesael* (פסל) n'a pas été traduite par *γλυπτόν*, mais par *eidôlon*.

La sélection de mots grecs précis pour les expressions hébraïques permet de tirer des conclusions sur les convictions théologiques des traducteurs. Ceci étant le cas pour les termes théologiques importants tels que *ברית*, *יהוה*, mais aussi pour les mots difficiles et rares tels que *תהו ובהו* (Gn 1,2).<sup>19</sup>

---

différence entre les termes techniques et pour l'artisanat de la terminologie des images de divinités qui sont classifiés comme oeuvre humaine et les termes de moquerie qui se réfèrent au mode d'action (désignation des actions), cf., BERLEJUNG, *Theologie*, 305–306, 314.

<sup>16</sup> Cf. LUZ, *Theologische Hermeneutik*, 77, qui se réfère aux niveaux d'interprétation de Theodore Stylianopoulos (T. STYLIANOPOULOS, *The New Testament. An Orthodox Perspective. I: Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1997, 200). STYLIANOPOULOS confère aussi une importance épistémologique cruciale à la foi : “if faith is not granted cognitive value, then an unbridgeable gap is created between God's self-disclosure and human understanding”. (200) Un troisième niveau a pour thème la vie personnelle, le niveau transformateur incitant l'individu à changer sa vie après la lecture des écritures. LUZ, *Theologische Hermeneutik*, 78.

<sup>17</sup> La procédure méthodologique s'oriente d'après RÖSEL, qui se concentre explicitement sur les questions théologiques dans sa traduction de la Genèse, cf. RÖSEL, *Auslegung*, 18–24.

<sup>18</sup> RÖSEL, *Auslegung*, 19. Pour la terminologie RÖSEL se réfère à TOV, *Septuaginta*, 243. Cf. aussi SEELIGMANN, *Isaiah*, Ch. 1, 2, 135–221.

<sup>19</sup> RÖSEL, *Auslegung*, 22.

Cependant une analyse lexicale se heurte à des limites, en particulier pour un terme aussi diversifié qu'*eidôlon*.<sup>20</sup>

On entend par exégèse contextuelle la relation entre les mots, non seulement dans leur « rapport direct mais aussi dans leur rapport plus large ». <sup>21</sup> Le contexte ne se rapporte pas seulement au texte même mais aussi aux conditions de vie, respectivement aux conditions de vie des traducteurs. L'exégèse contextuelle devient tangible par les divergences et les modifications du texte. « L'analyse de tels éléments exégétiques porte sur tous les éléments déviant de la signification au sens propre d'un mot, d'une expression ou d'une phrase déterminés. Les transcriptions exégétiques ont ajouté des éléments au TM, en ont supprimé et procèdent également à des modifications du texte. La plupart des éléments exégétiques affichent un choix de mots qui a été influencé par le contexte direct et par le monde imaginaire des traducteurs ». <sup>22</sup>

Cette définition de l'exégèse contextuelle montre que les clés pour la compréhension d'*eidôlon* doivent être recherchées dans les études contextuelles. Le contexte plus étroit s'étend à l'application directe dans un livre et un chapitre tout en considérant les chapitres voisins et les grandes unités thématiques. Les rapports intertextuels (passages parallèles) et les comparaisons permettent une interprétation plus générale et de rendre visible le « fil conducteur » du mode d'utilisation.

Le contexte extérieur se rapporte à la situation religieuse et culturelle de la LXX dans l'Alexandrie hellénique et met en lumière que les divergences sont, en fait, des actualisations. Les papyrus et les sources littéraires (littérature grecque) constituent une documentation de fond précieuse qui fournit des informations sur l'importance et l'emploi de termes spécifiques. Toutefois, ils n'illustrent pas les intentions des traducteurs de la LXX, ce qui doit être pris en considération pour l'interprétation. <sup>23</sup>

Dans le sens le plus large l'exégèse théologique peut être désignée comme étant une forme d'exégèse contextuelle. <sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Ce qui s'avère problématique c'est le classement des contenus conceptuels dans *LSJ*, qui favorise une réduction du point de vue sémantique;

<sup>21</sup> TOV, Septuaginta, 243. L'exégèse contextuelle peut être employée pour toutes les formes de l'exégèse, car la conception qu'avait le traducteur du contexte était plus large qu'actuellement. Cf. SEELIGMANN, Isaiah, Ch. 3, 4, 222-294.

<sup>22</sup> TOV, Septuaginta, 243.

<sup>23</sup> Cf. TOV, Septuaginta, 239.

<sup>24</sup> TOV, Septuaginta, 244.

Pour *eidôlon* on peut partir d'une sélection de termes pour des motifs théologiques. C'est la raison pour laquelle le niveau de l'exégèse théologique joue un rôle déterminant pour la présente étude.<sup>25</sup> Si l'on considère que la Septante est un témoignage des traditions religieuses et exégétiques du Judaïsme alexandrin, cette conception se répercute sur le choix des termes et sur leur utilisation.

« Par la langue de la traduction du texte hébreu on a exprimé, comment il faut bien comprendre le texte sacré, ainsi le point de vue personnel est défini et il se distancie de l'environnement (et des religions). »<sup>26</sup> Dans la Septante le terme *eidôlon* désigne les divinités étrangères et met l'accent sur leur représentation sous forme d'images et ainsi il est, sans équivoque, religieux. Par ailleurs, il apparaît dans des textes très contraignants qui sont considérés comme étant des textes d'une importance cruciale sur les questions de croyance (voir sa fréquence dans le deuxième commandement du Décalogue et dans le Chant de Moïse). Donc une considération théologique s'impose et est absolument judicieuse.

### *Problématique et structure*

La présente étude s'est fixé pour objectif de répondre à la question fondamentale des différentes significations du substantif *eidôlon* en grec classique et hellénique. Une attention particulière sera accordée aux sources égyptiennes (papyrus) :

Que peut-on observer à partir des documents contemporains authentiques en ce qui concerne l'emploi et la situation contextuelle ?

La question cruciale ou centrale est de savoir dans quelle mesure et dans quels textes de la Septante le terme complexe de *eidôlon* est utilisé. En outre, une autre question importante qui se pose est de savoir pour quels équivalents hébreux cette expression très diversifiée sert de traduction en grec ?

---

<sup>25</sup> Bien que l'hypothèse d'un choix de termes fondé sur des motifs théologiques génère une grande prudence et certaines réticences, cela ne saurait être contesté dans certains cas. Voir, p. ex. l'interprétation différente de מִזְבֵּחַ par θυσιαστήριον pour un autel de JHWH et par βωμός pour un autel païen dans le Pentateuque. Un autre exemple est le fait d'éviter la désignation de dieu צוּר dans la Septante, qui a été le plus souvent transcrit en grec par θεός, βοηθός, φύλαξ. TOV considère que l'exégèse théologique sert tout particulièrement de base pour un choix individuel de termes, cf. TOV, Septuaginta, 250. En ce qui concerne les équivalents standardisés il se prononce plutôt contre un choix de termes selon des motifs théologiques, TOV, Septuaginta, 244–250.

<sup>26</sup> RÖSEL, Auslegung, 23.

Cette constatation fait naître la question d'un dénominateur commun et des éléments caractéristiques caractérisant un *eidôlon*. Finalement une réflexion de fond s'impose : Quelle est la stratégie adoptée (quels sont les mobiles adoptés) par les traducteurs par le choix du mot *eidôlon*?

Ces questions partielles occultent une question d'ordre général, c'est-à-dire quelles constatations peuvent être faites sur le fondement de ce concept de (l'image) d'une déité étrangère pour démarquer le dieu d'Israël.

La structure suivante résulte des questions et les réflexions fondamentales :

Le premier chapitre renferme *les textes non judaïques et les études lexicales hébraïques* (I.)

Au début, il y a un aperçu sur les documents de la *littérature grecque* (i.), la priorité étant établie sur leur utilisation pour le culte. Ensuite les *sources égyptiennes* (ii.) sont traitées : une analyse précise des documents sur papyrus et concernant les informations de fond sur la religion égyptienne. Le chapitre se termine par une étude sur les *équivalents hébreux d'eidôlon* (iii.).

Le prochain chapitre renferme une analyse sur toutes la fréquence dans le Pentateuque : *L'Eidôlon dans le Pentateuque* (II.) peut être considéré comme la pièce maîtresse de l'étude biblique en raison de l'analyse textuelle et contextuelle détaillée. Ensuite la fréquence de l'emploi d'*eidôlon* est traitée dans le *Psautier* (III.). Dans la *Prophétie* (IV.) a lieu une réflexion intensive sur les documents d'*Osée*, parce que ces derniers revêtent une importance capitale quant au message véhiculé et à leur pertinence. Elle est suivie d'une considération commune des *Livres du Roi*, de la *Chronique* et du *Livre de Daniel* (V.). La partie biblique se termine par le *Livre de la Sagesse*, le *Livre de Tobit*, la *Lettre de Jérémie* et le *Livre des Maccabées* (VI.), le *Livre de la Sagesse* étant traité de manière explicite en raison de l'élaboration exceptionnelle du thème de l'(effigie) des dieux. Le dernier chapitre consiste en un résumé des événements et présente les motifs, respectivement les points de repère des sources extra-bibliques et des textes bibliques.

## B. Synthèse finale et conclusion

Avant de récapituler les événements essentiels se rapportant au mot *eidôlon*, il convient tout d'abord de procéder à un examen critique de l'analyse qui a été faite jusqu'à présent de ce terme complexe. L'objectif de la présente étude est de contribuer à reconsidérer l'appréciation courante du terme.

### (1) Omission d'employer un terme imagé neutre (?)

Le fait que les traducteurs de la Septante ont consciemment omis toute tentative d'explication courante d'un terme neutre employé pour l'effigie des dieux et général tel que par exemple *ἄγαλμα* ne peut pas être invoqué pour justifier *eidôlon*. De toute évidence, il n'existe pas d'expression standardisée pour l'effigie des dieux. Bien au contraire, le choix des termes dépendait fortement de la préférence de chaque auteur. L'absence d'un terme général pour l'image de culte était probablement due au fait qu'il n'y avait pas de livre saint obligatoire faisant office de point focal de la religiosité.

Le terme *ἄγαλμα* est souvent utilisé comme terme de culte général, positif mais contrairement à *eidôlon* il ne peut pas être imputé à un certain genre de plasticité d'une image (voir ci-dessous).

### Le terme *agalma* à la différence d'*eidôlon*

Le mot employé assez souvent dans la littérature grecque *ἄγαλμα* ne signifie pas forcément « image de culte d'un temple » ou « effigie des dieux ». Etymologiquement on pourrait déduire qu'il vient d'*ἀγάλλω* (« décorer »), *ἀγάλλομαι* (« étaler son faste, se réjouir de quelque chose »). Dans l'Iliade et l'Odyssée ce terme a la signification générale « cadeau précieux ».<sup>27</sup> De même, le Cheval de Troie est dénommé *ἄγαλμα* (Homère, Od 8,509). Ni Homère ni Hésiode emploient ce mot comme « image de la déité ». Ils n'ont pas employé d'hyperonyme pour statue ou effigie des dieux.<sup>28</sup>

Chez Euripide *ἄγαλμα* signifie une sorte d'image, Hekabe désignant l'image sans force d'une morte (Tr. 193). L'image trompeuse d'Hélène dans les nuages que Paris a enlevée pour l'emmener à Troie est également décrite comme *ἄγαλμα* (Hel. 1219).

---

<sup>27</sup> Dans l'Odyssée il désigne souvent un sacrifice aux dieux, pour obtenir leur bienveillance.

<sup>28</sup> SCHEER, Gottheit, 8–9.

Les deux significations principales d'ἄγαλμα, « parure » et « statue » apparaissent également chez Aristophane qui désigne un sac de farine par une « parure détestable » (Vesp. 314). Sinon, il emploie ἄγαλμα surtout dans les sens d'effigie des dieux.<sup>29</sup> Hérodote décrit souvent une statue de dieu par ἄγαλμα et il désigne même l'image spécifique du temple par cette l'expression.<sup>30</sup> A partir du 5<sup>ème</sup> siècle on observe un changement d'orientation, ἄγαλμα désigne généralement une « effigie des dieux ronde, en relief », mais pas exclusivement.<sup>31</sup> Malgré cela, à partir du 5<sup>ème</sup> siècle et au cours des siècles suivants, ἄγαλμα ne signifie pas forcément une image dans le temple ou l'effigie des dieux. Il s'agit d'un terme général : « qui sans information supplémentaire sur les sources ne permet ni de déterminer un matériau spécifique ni un site défini et surtout pas le rang de la statue dans la hiérarchie d'un culte. »<sup>32</sup> De même, la deuxième signification de « joyau, parure » peut être associée aux effigies des dieux qui pour le fabricant et le donateur ont certainement été considérées comme des objets de faste.<sup>33</sup>

Il est évident que dans la Septante *eidólōn* est la désignation des déités étrangères dont la nature se manifeste par une forme visible. A la différence de θεός (« dieu ») il s'agit explicitement d'autres déités. Par ce terme une fusion se produit entre la déité et l'image qui désigne à la fois des déités étrangères et leur apparence visible (images de culte). En plus de leur appartenance à ce qui est étranger et à la plasticité de l'image, il y'a une proximité de la divination et un contexte cultuel. Tous ces éléments sont une caractéristique essentielle de la vénération des divinités étrangères qui se démarquent du dieu d'Israël.

Il est possible que la désignation *eidólōn* soit une partie d'un sociolecte juif pour les déités étrangères.<sup>34</sup> Il s'agit d'une manœuvre stratégique et théologique des traducteurs, car ce terme renferme tous les éléments majeurs des divinités étrangères. Il existe donc une différenciation claire entre le dieu d'Israël et toutes les autres divinités. Il est possible que les traducteurs ont consciemment évité d'employer l'expression ἄγαλμα en raison de sa deuxième signification de « joyau », « parure », ainsi une démarcation ne serait, en principe, plus garantie. Pour un motif

---

<sup>29</sup> SCHEER, Götterbild, 13.

<sup>30</sup> SCHEER, Götterbild, 13–14.

<sup>31</sup> *Idem* 17.

<sup>32</sup> *Idem* 18.

<sup>33</sup> Pour plus de précisions sur ἄγαλμα, cf. SCHEER, Götterbild, 8–18.

<sup>34</sup> JOOSTEN, Septuagint Greek, 251–252. En tenant compte de SEELIGMANN (SEELIGMANN, Isaiah, 263), RÖSEL évoque même un *terminus technicus* pour les divinités étrangères, cf., RÖSEL, Götter, 62.

secondaire on ne voulait peut-être pas forcément désigner les images de culte des déités étrangères comme objets de faste, si bien que leur réduction à leur apparence extérieure (voir les indications sur les matériaux tels que l'or et l'argent, p. ex. dans Os 8,4) a suscité une polémique courante contre les divinités étrangères dans les textes de l'Ancien Testament. Toutefois, la plasticité de l'image comme marqueur de l'identité pour d'autres peuples ou nations, à la différence de l'absence d'images en Israël se perdrait ainsi (voir ci-dessous 1 Maccabées).

De même, une allusion à la théologie de l'image de culte d'Égypte est garantie par l'expression *eidôlon*. Cette conception religieuse part du principe que la déité peut être présente dans l'image qui l'incarne. C'est notamment dans les temples de l'époque gréco-romaine (à partir de 332 avant J.C.) qu'apparaît cet acte libre de la déité. Les sources sur papyrus attestent qu'*eidôlon* a été employé pour désigner (l'effigie) des dieux, ainsi les statues du culte sont identifiées à des déités (P.Strasb. 2.91; P. Worp 7; PSI 8.901). De même, Plutarque reprend les éléments majeurs de la théologie des images égyptienne dans son ouvrage *De Iside et Osiride*, le taureau Apis est considéré comme étant l'*eidôlon* de « l'âme Osiris » (IsOsir 359B). L'âme sert de traduction courante d'un concept clé de la théologie égyptienne des images, notamment du terme *ba*, que Plutarque associe à *eidôlon*.

En outre, Plutarque associe *eidôlon* à un synonyme équivalent à d'autres conceptions imagées (cf. PrincIner 780<sup>E</sup>: εἰκων, ὁμοιότης, ἄγαλμα).

## (2) Un terme péjoratif (?)

Au niveau sémantique la connotation avant tout négative n'est pas prouvée. Par contre, βδέλυγμα « horreur » conviendrait parfaitement pour une désignation exclusivement négative. Néanmoins, l'emploi de ce terme présenterait l'inconvénient qu'il ne peut pas être limité à la question des divinités étrangères.

La connotation péjorative ne peut être décelée qu'en second lieu au niveau interprétatif. Dans la mesure où les εἰδῶλα désignent des déités étrangères ainsi que leurs représentations visibles, elles doivent être considérées comme étant fausses (divinités) et illégitimes (images).

A titre de comparaison, le terme εἰκῶν n'est pas considéré généralement comme étant le pendant positif d'εἰδῶλον. Certes, le terme imagé met en évidence que l'être humain a été créé à l'image de Dieu (cf. Gn 1,26.27; Sg 7,26), mais aussi bien dans la LXX qu'ailleurs, notamment dans la littérature grecque il est en partie synonyme d'*eidôlon* (cf. Sg 14,15: l'image-souvenir vénérée dans

le culte d'un enfant qui est décédé trop tôt). Dans le Livre de Daniel *eikôn* doit être considéré comme étant un terme complémentaire d'*eidôlon*. Alors qu'*eikôn* évoque la statue de Nebucadnetsar, les *eidôla* représentent les déités mêmes.<sup>35</sup> La relation, respectivement l'imbrication de la déité et de l'image caractérisent le terme *eidôlon*. Dans la LXX une fusion importante de la déité et de l'image se produit au niveau conceptuel par les termes complémentaires *eidôlon* et *eikôn*. L'emploi de deux termes imagés analogues peut être interprété comme étant une analyse critique de la théologie de l'image des divinités étrangères (imbrication de la déité et des images de culte).

En considération des équivalents hébreux *eidôlon* et *eikôn* sont nettement différents. Le premier sert d'équivalent d'un grand nombre de termes qui sont, en partie, très différents. Il en ressort les champs lexicaux suivants : Représentations bibliques – Désignations des divinités – Vocabulaire du culte. Par contre, les termes hébreux correspondant à *eikôn* sont clairement associés à la première catégorie.

### (3) *La structure conceptuelle à l'image d'une mosaïque d'eidôlon*

Après une étude approfondie de l'expression grecque *eidôlon* le spectre de significations de ce terme complexe peut être comparé à la composition d'une mosaïque. Ce n'est que l'assemblage de pièces variées et formées de manière diversifiée qui donne un modèle ou une image d'ensemble. Tel est aussi le cas pour la signification conceptuelle d'*eidôlon*. Cette analogie s'avère utile pour l'explication du terme d'*eidôlon* et permet de mettre sa complexité en relief. Le récapitulatif ci-après renferme les aspects et les pierres angulaires essentiels de cette expression, de sorte qu'une image d'ensemble d'*eidôlon* se dessine. Dans une mosaïque chaque pièce subsiste pour elle-même. Il en va de même pour les facettes de ce terme complexe.

### *Taille et nature*

Uniquement quelques rares parties de textes nous renseignent sur la dimension d'un *eidôlon*. Dans Gn 31,34 on obtient indirectement des informations sur la taille de l'*eidôla* qui a été volé par

---

<sup>35</sup> Toutefois, selon JOOSTEN la quintessence d'*eidôlon* réside dans sa connotation négative, qui selon lui était décisive pour les traducteurs de la LXX. Cf. JOOSTEN, Septuagint Greek, *H.LXX.3*, 254–255; RÖSEL associe *eidôlon* avec des connotations d'illusoire (RÖSEL, Götter, 61). Ce n'est que dans Tb 14,6 G<sup>II</sup> que le rapport est évident. Dans Jr 16,19 et dans Ha 2,18 uniquement une comparaison est faite et chez le prophète l'illusion concerne avant tout « le tableau moulé » (χώνευμα). Dans la littérature grecque *eidôlon* apparaît parfois comme un leurre, néanmoins, cet emploi

Rachel. En ce qui concerne le lieu de conservation, il s'agit d'une selle de chameau ou éventuellement aussi d'une grande corbeille. Toutefois, ils auraient pu être transportés sans problème par une femme. C'est la raison pour laquelle on peut présumer qu'il s'agit de petits objets de culte (statuettes).

Dans Hist 1,51 Hérodote évoque la statue d'une femme en or, haute de trois coudées. En raison de la taille, il s'agit plutôt d'une statue que d'une statuette ou d'une figurine car une coudée grecque variait selon les régions entre 27 et 35 cm. Pour cette partie de texte il convient de mentionner qu'*eidôlon* et *eikôn* sont utilisés comme synonymes.

Une conception moderne de l'image apparaît dans Ez 8,10 car les *eidôla* consistent en des représentations à deux dimensions (dessins gravés souillés et profanés) de formes concrètes au mur du temple.

#### *Affectation des matériaux*

Il est relativement rare que l'*eidôla* est mise en relation avec des matériaux concrets. Dans le Pentateuque dans Nb 33,52 des « déités moulées (représentations) » sont évoquées (εἰδωλον + χωνευτός), ce qui pourrait éventuellement être considéré comme une allusion au *veau d'or* (cf. Dt 9,16).

En Deutéronome 29 les *eidôla* sont associées à différentes formes de représentations d'effigies des dieux et réduites à leur matérialité et à leur caractère concret. L'énumération renferme un large spectre de représentations d'effigies des dieux : « en bois », « en pierre », « en argent et en or » (Dt 29,17[16]). Ce qui laisse apparaître un emploi du terme *eidôlon* indépendant du matériel qui peut, du moins, être concrétisé par un mode de fabrication spécifique, sans toutefois être limité à des effigies des dieux d'un type précis, p. ex. en métal. Cette orientation générale explique son emploi dans les textes à caractère autoritatif (Décalogue; Chant de Moïse, Epilogue du Psautier). L'évaluation des effigies des dieux des nations dans Ps 113,12<sup>LXX</sup> / Ps 134,15<sup>LXX</sup> ne se limite pas au matériel utilisé pour leur fabrication « l'or et l'argent » mais il est aussi explicitement question de leur origine humaine (« oeuvres de mains d'homme »). Cette réduction est aussi attestée par Osée pour qui les *eidôla* sont également associés à « or et argent ». Le verbe *ποιέω* souligne leur origine artisanale (Os 8,4).

---

contextuel ne peut pas être considéré comme la signification fondamentale du terme. Contre SEELIGMANN, Isaiah, 263.

Dans le Livre de Daniel, les dieux (יְהוָה) dans la LXX ne sont plus dégradés à leurs matériaux « or, argent, bronze, fer, bois et pierre » (Dn 5,4.23) comme dans le texte araméen, mais résumés comme « l'effigie des dieux faits main » : τὰ εἶδωλα τὰ χειροποίητα (Dn 5,23<sup>LXX</sup>; voir aussi Dn 6,27[28]). L'accent est donc mis sur l'origine humaine. Les « dieux fabriqués de manière artisanale » dans Dn 5,4<sup>LXX</sup> contrastent avec le « dieu de l'éternité » (θεὸς τοῦ αἰῶνος) et dans 5,23<sup>LXX</sup> avec le « dieu vivant » (θεὸς ζῶν).

Dans Dn 6,27[28] la conversion du roi Darius qui se détourne des « dieux fabriqués de manière artisanale » (τὰ εἶδωλα τὰ χειροποίητα) a lieu, car ils ne peuvent pas sauver les humains comme le dieu de Daniel.

Le nom est unique : « Figures des déités (εἶδωλα) en rafistolage » (Ez 16,16). La forme qualitativement inférieure du matériau étoffe ou tissu peut être associée au manque de respect de l'*eidôla*.

#### *Processus de fabrication*

Avant la création d'une image de culte, le processus de production dont l'origine se situe dans une relation perturbée avec Dieu a lieu. Un terme clé est l'ignorance qui est à l'origine de l'apostasie (cf. Osée 4). Il ne s'agit pas de compréhension cognitive, mais, au sens figuré, de la relation intime entre le peuple d'Israël et son Dieu (« se connaître réciproquement », cf. p. ex. Sg 15,2).

Le Livre de la Sagesse décrit une phase préparatoire qui peut être divisée en deux étapes. (1) Tout d'abord, il y a « imagination » et « invention » d'un *eidôlon*. (2) Ce n'est qu'alors que la réalisation créative a lieu, ce qui mène à la perdition pour la vie. La division du processus de formation dans le cadre de la production de l'effigie des dieux avec une progression négative doit être évaluée comme une caractéristique spéciale dans le sujet des dieux étrangers. La complexité est ainsi soulignée, mais aussi l'implication croissante de la culpabilité dans laquelle les intentions de l'artisan jouent également un rôle essentiel (cf. La recherche effrénée du profit du potier dans Sg. 15,12).

Dans Ha 2,18, une fausse idée (φαντασία) de Dieu conduit à la production d'une « image moulée » qui peut être considérée comme une allusion au *veau d'or*. La raison de sa production réside aussi dans une compréhension inadéquate de Dieu. En principe, il est impossible pour l'homme de créer une image de culte divin parce que la figure de Dieu est cachée à l'œil humain (Dt 4,12).

La mise en garde contre une catégorisation trop rapide et hâtive de l'*eidôlon* concerne également *φαντασία*. Les deux termes s'avèrent extrêmement complexes et des chevauchements sémantiques peuvent également être observés (cf. aussi Ha 2,19). Un haut degré de sensibilité est requis pour une traduction et il faut éviter la version allemande d'un « leurre » aussi bien pour l'*eidôlon* que pour la *φαντασία*, car cela nous transpose déjà à un niveau d'interprétation.

### *Étrangeté*

Une caractéristique essentielle de l'*eidôlon* est sa grande affinité avec ce qui est « étranger ». En ce qui concerne Israël, c'est toujours un corps étranger et est, par exemple, la propriété de Laban l'Araméen/Syrien dans la Genèse 31. Dans le livre des Nombres l'*eidôla* est aussi explicitement attribué à des personnes étrangères, les filles de Moab. Une double INFIDÉLITÉ au niveau interpersonnel (« fornication avec les femmes moabites ») et concernant la relation entre Israël et son Dieu (apostasie en faveur de *Baal Peor*) est évoquée dans Nb 25,1-3. Dans le contexte immédiat (Nb 22–24) se trouvent les péripécies autour de la figure Balaam d'Aram/Mésopotamie (Nb 23,7). Dans Nb 33,52, JHWH charge même Israël de détruire les habitants du pays ainsi que leurs objets de culte. Dans Deutéronome 29, les Egyptiens sont associés par leur nom à l'*eidôla* et sont appelés « berceau des déités de l'image » (Dt 29,16[15]–17[16]). Au Ps 151 les *eidôla* sont associés aux Philistins (appartenant à une autre tribu) Goliath (voir aussi 1 R 31,9 l'*eidôla* des Philistins/appartenant à une autre tribu).

### *Déités étrangères*

Dans Nb 25,2, l'*eidôla* désigne les manifestations visibles des déités étrangères, à savoir la déité *Baal-Peor* (Nb 25,3). La traduction grecque du nom hébreu de Dieu אלהים avec l'*eidôla* provoque une définition plus précise et un décalage du centre d'intérêt qui concerne les autres déités. Cela met immédiatement leur visibilité et leur picturalité au centre de l'attention. Au niveau de l'interprétation, une reproduction divergente peut également être considérée comme une dégradation.

Ces changements sémantiques peuvent aussi être trouvés dans les royaumes, où *eidôlon* sert aussi d'équivalent pour אלהים. L'utilisation dans le Troisième Livre des Règles 11 atteste même l'interchangeabilité d'*εἰδωλον* (11,2) et de *θεός* (11,4), parce que les deux versets se réfèrent aux déités étrangères des femmes étrangères de Salomon.

De même, dans les textes non bibliques on observe l'identification d'*eidôlon* avec une déité (Homère, Od 4,831; Dionysius d'Halicarnassensis, AntRom 7,68,3–5).

C'est surtout chez Daniel que ce changement de sens est très prononcé, puisque l'*eidôlon* est toujours utilisé comme l'équivalent du terme araméen du dieu אלהין. Dn 3,12<sup>LXX</sup> peut être cité comme étant contre une connotation essentiellement négative, où les Chaldéens désignent les déités de Nebucadnetsar par l'*eidôla*. Dans le Livre de Daniel comme dans le Troisième Livre des Règles 11 *eidôlon* et *theos* sont employés comme synonymes : dans Dn 3,14<sup>LXX</sup> Nebucadnetsar parle de ses déités (θεός) et se réfère aux « divinités picturales » évoquées dans 3,12<sup>LXX</sup>.

De même dans le livre d'Isaïe les déités étrangères (אלהים) sont traduites par *eidôla* en grec (Is 37,19). Leur origine humaine et la réduction au matériau utilisé pour leur fabrication sont les raisons pour lesquelles la déité a été contestée.

Dans le cadre du Chant de Moïse les *eidôla* font fonction de désignation plus précise de *non-déité* avec laquelle Israël a suscité la jalousie de JHWH. L'accent est mis sur l'éphémère et le caractère éphémère des manifestations visibles est influencé par les déités étrangères (équivalent : הבל). Leur dépendance à l'égard de leurs images de culte visuelles place leurs limites au premier plan. Lorsque les divinités picturales sont détruites, leur impuissance, c'est-à-dire leur nature éphémère et temporaire, devient apparente.

Occasionnellement, *eidôlon* sert de traduction pour la désignation de la déité étrangère *Baalim* (בעלים, cf. 2 Par 17,3 ; 28,2), dans le Livre de Jérémie il est même question d'une apostasie perpétuée en faveur des *Baals* (divinités picturales). Cette dénomination collective généralisatrice des autres déités correspond à l'expression grecque *eidôlon*, qui permet également une connexion à la pictorialité.

La traduction grecque de l'expression péjorative שקוין par *eidôlon* apporte une nouvelle accentuation dans le thème des déités étrangères. Dans 3 R 11,5<sup>LXX</sup> les divinités *Chamos* et *Milkom* sont directement liées à leurs représentations picturales. L'évaluation exclusivement négative s'efface ainsi dans l'arrière-plan. Dans le texte hébreu, l'abomination fait référence à la menace fondamentale de l'apostasie d'Israël émanant d'autres déités. Par contre, la traduction par *eidôlon* conduit à une concrétisation et interprétation de la menace qui réside dans les effigies visibles des déités. Dans la LXX, la dissuasion provoque une démarcation factuelle. Une traduction

purement négative, méprisante et littérale est proposée par le terme grec βδέλυγμα (voir aussi 3 R 11,6<sup>LXX</sup>).

Par l'emploi du terme *eidôlon* pour désigner les déités de Goliath la dénomination de Dieu θεοί peut être évitée dans 1 R 17,43<sup>A</sup> et dans Ps 151,6<sup>LXX</sup>. Cependant, l'avantage du choix du terme *eidôlon*, réside dans la définition ou la caractérisation plus précise des déités étrangères. Dans l'« Epilogue » du Psautier, il y a un contraste entre les « déités » de Goliath et le Dieu de David. La visibilité et aussi la connexion à la divination (malédiction par les figures des déités) est diamétralement opposée à la prière de David à son Dieu invisible.

L'épilogue du Psautier place une fois de plus un thème essentiel au centre de l'attention, le culte des déités étrangères, de sorte que le Psautier peut être considéré comme un « livre de bataille » contre les déités étrangères (images).

Un témoignage précieux de l'*eidôlon* se trouve dans 2 M 12,40. Selon les découvertes archéologiques, il s'agit de miniatures de déités sur des pendentifs (probablement en verre), qui ont été gravées. La complexité de l'*eidôla* devient alors visible dans le texte, car ils ne s'identifient pas principalement aux objets de culte (pendentifs, amulettes), mais aux « dieux protecteurs » qui y sont représentés (Héraclès et Hauran).

#### *Les noms*

Za 13,2 traite de l'extinction des noms des *eidôla* jusqu'à l'effacement de leur mémoire. L'association avec les noms (cf. la révélation des noms en Exode 3) atteste aussi l'identification de l'*eidôla* comme déités étrangères.

Contrairement au Dieu d'Israël, dont l'identité est essentiellement en rapport avec son nom, les *eidôla* sont aussi désignées comme étant sans nom. Ce qualificatif s'attaque à son essence et thématise en même temps son manque de consistance (Sg 14,27).

#### *Le Décalogue*

Dans le deuxième commandement du Décalogue (Ex 20,4), le terme large et ouvert *eidôlon* souligne encore plus fortement l'orientation générale du Décalogue. De plus, ce choix de termes souligne le lien entre l'interdiction des déités étrangères et les images, car *eidôlon* ne se réfère pas principalement à une représentation d'image particulière, mais représente aussi des déités étrangères (manifestation divine). L'utilisation du terme doit être considérée comme une tactique

stratégique employée par les traducteurs, car cela garantit la plus grande ouverture possible de l'interdiction des images de culte.

Deutéronome 4 renferme une explication et une justification de l'interdiction des images de culte : Israël n'a entendu que la voix de JHWH sur le Sinaï, mais n'a pas vu sa forme (Dt 4,12).

Dans le Livre du Lévitique (19,4) une mise à jour de l'interdiction des déités étrangères est documentée. En reproduisant l'expression hébraïque אֱלִילִים par *eidôlon*, une connexion directe au Décalogue est établie dans la LXX et le lien entre les déités étrangères et l'interdiction de l'image de culte est confirmé. La déficience apparaît dans la visibilité et l'objectivité d'*eidôlon*. Avec les « déités moulées » (θεοὶ χωνευτοί), l'expérience du veau d'or est intégrée dans l'interdiction des déités étrangères et des images de culte. La parallélisation de l'*eidôla* avec les « déités moulées » (θεοὶ χωνευτοί) confirme la fusion de l'interdiction des déités étrangères et des images de culte, car les deux termes expriment à la fois les déités et leurs représentations picturales.

### *Le culte*

Le terme *eidôlon* est souvent utilisé dans un contexte rituel, surtout lorsque l'expression est l'équivalent de l'expression hébraïque גִּלּוּלִים. Les déités rendent les lieux saints ainsi que les cadavres impurs (cf. Lv 26,30 ; Ezéchiel 6, voir ci-dessous).

Dans Nb 33,52, la destruction des sites de culte ou des objets des habitants du pays ordonnée par Dieu est décrite avant même qu'une véritable apostasie en faveur des cultes étrangers puisse avoir lieu. Les représentations des effigies des dieux *eidôla* font partie de cette « purification du culte ».

Le Livre d'Ézéchiel renforce clairement *eidôlon* comme terme de culte. Dans différents contextes cultuels c'est la représentation privilégiée pour le mot hébreu גִּלּוּלִים. Dans Ez 6,5, par exemple, l'*eidôlon* est une partie essentielle d'un sanctuaire élevé. Il s'agit clairement d'objets matériels, concrets, car JHWH menace leur destruction ainsi que d'autres inventaires de culte (autels, quartiers saints).

Dans la LXX, un nouvel accent peut être observé dans Ézéchiel 36, puisque les *eidôla* sont listés parallèlement à toutes les impuretés d'Israël. Il se produit une mise en évidence de l'impureté culturelle, qui est concrétisée par les (représentations des) déités étrangères apparentes. En revanche, le texte hébreu se rapporte aux « actes »/« offenses » (עֲלִילִית) d'Israël, qui concernent le mode de vie et le comportement.

Fondamentalement, il y a une éthisation plus forte dans la LXX, mais ce passage peut être interprété comme un renversement, puisque l'accent dans la LXX est clairement mis sur la sphère culturelle.

### *Les offrandes*

Le livre des Nombres évoque pour la première fois des sacrifices pour l'*eidôla* (Nb 25,2). Ce lien explicite avec les offrandes pour le culte n'est pas très souvent prouvé, mais il témoigne de l'apostasie dramatique de JHWH, qui s'exprime dans le culte, l'adoration et les rites sacrificiels pour d'autres déités.

Une critique drastique du sacrifice peut être observée dans Ez 23,39, le sacrifice de ses propres enfants pour l'*eidôla* y est attesté.

De même, dans 1 M 1,43 les sacrifices à l'*eidôla* peuvent être jugés comme la forme la plus grave d'apostasie, parallèlement à cela est la profanation du sabbat (cf. Lv 19,4 et le commandement de la sanctification du sabbat au verset 3). Le sabbat est la caractéristique distinctive de l'identité d'Israël, tout comme l'alliance entre JHWH et Israël et l'absence d'image de culte qui y est associée.

### *Le culte de l'arbre*

Le terme *eidôlon* est également associé aux « arbres sacrés » qui se trouvaient à des lieux de culte souvent à des lieux de culte en hauteur. « Sous un arbre ombragé » des actes rituels (interrogations d'oracles, actes sacrificiels) pour les déités étrangères ont eu lieu (Os 4,13 // Ez 6,13). Dans Os 14,9, cependant, il y a un renversement positif des cultes des arbres critiqués, parce que le Dieu d'Israël est métaphoriquement comparé à un genévrier. L'arbre comme symbole de vie et symbole du pouvoir vital le prédestine à cette analogie.

Chez Isaïe, *eidôlon* sert même de traduction grecque pour Terebinthe (אֵילִים: Is 1,29 ; Is 57,5), ce qui signifie un culte de l'arbre vivant en l'honneur des déités étrangères. Dans la LXX, l'*eidôlon* conduit à un transfert théologique et culturel. Il y a quelques similitudes entre les térébinthes et les divinités picturales.

Les arbres sont des lieux de la présence du Divin. Les objets de culte visibles, dans le cas des arbres ce sont des objets vivants de culte, peuvent représenter des déités (étrangères) comme l'*eidôla* (voir ci-dessus ; cf. l'*Aschere* comme symbole de culte de la déesse *Aschera*). Enfin, les « arbres

sacrés » et l'*eidôla* sont liés aux pratiques de l'oracle. Contrairement aux cultes de l'arbre, les *eidôla* provoquent une généralisation culturelle plus forte.

Comme pour Deutéronome 32, où la LXX représente la roche, dans le sens d'une métaphore pour JHWH avec *théos*, la traduction *eidôlon* peut être interprétée comme une actualisation consciente.

Le culte rituel des arbres est également critiqué dans Is 27,9, les *Ascherim* (אשרים) dans la LXX sont identifiés avec les arbres.

Une mise à jour théologique a été effectuée dans Is 66,11, où les dieux du destin Meni et Gad sont identifiés dans la LXX dans le contexte alexandrin, avec les dieux de la ville Agathos Daimon et Tyche.<sup>36</sup>

### *La divination*

Une caractéristique essentielle de l'*eidôlon* est que le terme est souvent employé dans le contexte de la divination. Déjà dans Genèse 31, une connexion à la nécromancie et à la divination peut être discernée par l'équivalent hébreu תרפים. Dans le contexte de la réforme du culte de Josias, la purification des pratiques divinatoires est un point focal. Dans une liste de termes appartenant au champ du mot divination, *eidôlon* suit θεραπευ (cf. Genèse 31) et a une fonction de pont. D'une part, l'expression *eidôlon* présente une affinité avec le manticisme et les actes d'oracle, et d'autre part, elle s'adresse explicitement aux divinités étrangères (4 R 23,24).

Une polémique contre la pratique courante de l'interrogation des oracles se trouve dans le livre d'Isaïe. La question rhétorique de JHWH à l'*eidôla* vise à montrer son incapacité à prêcher (Is 41,28) et à révéler dans le même souffle son impuissance (cf. Psaume 113<sup>LXX</sup> ; Ha 2,18-19 ci-dessous).

Dans l'ensemble, on peut souvent observer un contexte divinatoire, par exemple dans Lévitique 19 (19,31 interdiction de divination) et dans Nb 25,3 (allusion aux cultes mystérieux ; cf. aussi Nb 22-24 : Le voyant Bileam)

Dans le Papyrus Chester Beatty XVI, *eidôlon* apparaît dans le contexte d'une nécromancie qui se déroule sous un pommier (cf. les arbres sacrés - le culte de l'arbre en général). Le magicien Jambres a pour but de faire remonter l'*eidôlon* de son frère Jannes de l'Hadès.

### *Incapacité / impuissance / inutilité*

Le Ps 113,13-15<sup>LXX</sup> (Ps 134,16-17<sup>LXX</sup>) traite de la physionomie des « divinités picturales » *eidôla*, bien qu'ils possèdent les caractéristiques ou organes visibles des êtres vivants, ils ne peuvent pas les utiliser parce qu'ils ne sont pas fonctionnels. Par conséquent, les *eidôla* s'avèrent impuissants et inutiles. En résumé, les divinités picturales doivent être considérées comme incapables de communiquer (divination et manticisme) et sont par la suite également inutiles pour aider dans des situations d'urgence, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas sauver comme le Dieu d'Israël.

L'impuissance s'exprime en particulier par leur absence de vie qui se déploie précisément dans le tournant déficitaire : « elles ne produisent pas un son dans leur gorge ». En revanche, le Dieu d'Israël est caractérisé comme le « vivant » qui crée la vie (créatures vivantes). Par contre, les *eidôla*, en tant que « créatures humaines » (œuvres de mains humaines) sont sans vie.

Une réminiscence du Psaume 113<sup>LXX</sup> (Psaume 134<sup>LXX</sup>) se trouve dans Sg 15,15, avec un accent encore plus fort sur l'inutilité des organes sensoriels. La principale caractéristique distinctive est que ce n'est pas la fonction olfactive qui est niée par rapport au nez, mais l'incapacité à respirer. Au centre de l'attention dans le Livre de la Sagesse se trouve à nouveau l'atonie des divinités picturales et leur « caractère inépuisable ».

Ha 2,18 décrit l'*eidôla* comme *kôphon* (κωφόν, « muet » ; « sourd »), parce que les images culturelles artisanales sont doublement incapables de pratiquer l'oracle. Elles sont muettes, donc incapables d'annoncer quoi que ce soit et en même temps sourdes, c'est-à-dire insensibles aux interrogations et aux prières de supplication.

### *La mort et la perte*

L'*eidôla* symbolise le désastre et la mort pour Israël, parce que se tourner vers les divinités picturales sans vie signifie se détourner du Dieu vivant d'Israël. Leur destruction est un symbole de l'inanimité des divinités étrangères qu'elles représentent et de leurs admirateurs (cf. Lv 26,30 ; Ez 6,4-13). Dans le Livre de la Sagesse (Sg 14,29), les divinités picturales sont explicitement décrites comme inanimées (ἄψυχος). Les antonymes de la mort et de la vie caractérisent le thème des divinités picturales dans le Livre de la Sagesse.

---

<sup>36</sup> SEELIGMANN, Isaiah, 99; RÖSEL, Götter, 63.

La confiance dans l'*eidôla* conduit à la chute pour ses fidèles (Ps 151,7<sup>LXX</sup> : la mort de Goliath ; La honte des adorateurs de divinités étrangères dans Ps 96,7<sup>LXX</sup>).

Les *eidôla* sont des « pierres d'achoppement » , des « pièges (*σκάνδαλα*) pour Israël (Os 4,17) c'est-à-dire cause de destruction et objet du plus grand péché. Le piège consiste en la visibilité des effigies des dieux, afin que les dieux étrangers puissent être visuellement vécus en contraste avec le Dieu d'Israël. Ce sera désastreux pour leurs admirateurs et conduira Israël à sa chute. Au sens figuré et au niveau de l'interprétation, ils prétendent à une présence divine. Mais cette rupture de l'alliance conduit Israël à la destruction, parce que la relation avec son Dieu est essentielle pour l'identité d'Israël. La composante potentiellement mortelle du recours à des divinités étrangères est plus fortement développée dans le Livre de la Sagesse parce que les *eidôla* sont décrits comme des « pièges » (*σκάνδαλα*) pour « l'âme/la vie » (Sg 14,11).

Dans Osée 4, on observe une dynamique de déclin qui s'étend des pratiques d'oracles (v. 12) aux cultes sacrificiels sur les hauteurs avec des « arbres sacrés » (v. 13) et des pèlerinages aux lieux de culte déshonorés (v. 15). Le point culminant dramatique est l'intérêt témoigné pour les *eidôla*, qui scelle la rupture avec JHWH. Il ne s'agit plus seulement d'une critique des fausses pratiques de culte, mais clairement de la vénération des divinités étrangères.

La vénération des *eidôla* est même considérée comme le mal absolu dans le Livre de la Sagesse (Sg 14,27), parce que l'apostasie en faveur des divinités étrangères contient des rituels répréhensibles qui concernent les deux tables du décalogue (cf. Sg 14,23-26).

### *La création.*

L'interdiction des images de culte dans le Décalogue peut aussi servir de ligne directrice pour les textes qui s'opposent principalement à la production et au culte des images dans la théologie de la création. La Loi du Décalogue est une interdiction s'étendant à tout le cosmos qui représente non seulement une action contre le Dieu de l'Alliance mais aussi contre le Dieu Créateur (énumération des trois sphères de la création : ciel - terre - eau). Tout particulièrement la production des images de culte et leur vénération sont considérées comme une violation du Dieu Créateur dans Osée 13. Il s'agit d'une fausse *Imitatio Dei* (voir ci-dessous).

Dans Os 13,2 une fusion entre l'argument théologique de l'Alliance et celui contre les divinités étrangères se produit. La production d'un tableau moulé rappelle concrètement la chute de

l'humanité, le *corpus delicti*, le « veau d'or ». Il symbolise la violation de l'interdiction par le Décalogue des images de culte. Chaque rupture suivante conduit symboliquement ceux qui ont rompu l'Alliance de retour en Egypte. En général, la rupture de l'Alliance dans le livre d'Osée joue un rôle crucial, il s'agit, en fait, d'un examen critique du culte de Baal (Os 13,1), qui s'exprime visiblement dans le culte du taureau (Os 8,4-6 en particulier).

La référence à l'acte de création de Dieu dans la LXX (Gn 1,26-27), exprimée par la phrase *κατ' εἰκόνα*, peut être interprétée comme une fausse *Imitatio Dei*. La production d'un tableau moulé selon le modèle de l'*eidōla* souligne son caractère général. En tant que prototypes, ils servent pratiquement de modèles aux « tableaux moulés » (*χώνευμα*) ou aux « gravures » (*γλυπτά*).

La quintessence de la création de Dieu est l'énergie vitale, mais l'homme ne peut produire l'inanimé qu'avec ses mains. La mortalité de l'homme rend impossible pour lui de produire quoi que ce soit de vivant, donc faire une image des dieux serait une mauvaise imitation du Dieu Créateur.

C'est surtout la parabole du potier de Sagesse 15,7-13 qui montre les limites de l'homme qui ne peut créer que des morts à partir de la matière argileuse. Dieu, d'autre part, crée de ce matériau qui est fondamentalement sans valeur le « couronnement de la création » c'est-à-dire l'homme (Sg 15,7-13).

Il se produit encore et toujours une réduction des divinités picturales comme étant l'œuvre de l'homme, ainsi l'homme est le producteur, le créateur des *eidōla*.

La fusion entre la rupture de l'Alliance et la violation commise à l'égard de JHWH en tant que Créateur est renforcée par l'ajout de la LXX dans Os 13,4, où le Dieu d'Israël, en tant qu'organisateur et architecte prudent, est confronté aux artisans incompetents.

Les *εἰδῶλα* sont une abomination dans la création de Dieu (Sg 14,11), puisqu'ils n'ont pas été créés par Dieu (voir l'œuvre humaine ci-dessus). Comme la mort, ils ne sont venus dans le monde que plus tard par la faute de l'homme et n'ont pas de continuité (cf. Sg 14,13).

Dans Nb 33,52, l'équivalent hébreu **צלם** établit un lien avec le thème de la création, qui exprime principalement une représentation. L'homme est positivement appelé l'image/la statue de Dieu (Gn 1,26), mais dans Nombres 33 il y a un renversement négatif, puisqu'il se réfère à des représentations artisanales et artificielles des déités. Théologiquement, cela peut être interprété

comme suit : l'image de Dieu n'est pas gravée dans la pierre, elle est perceptible dans l'homme lui-même. Elle reste pérenne et vivante en se transmettant de génération en génération.

#### ECRITURE – IMAGE

Le premier livre de Maccabées montre une séparation fondamentale entre Israël et les peuples. Deux théologies diamétralement opposées sont discutées sous forme condensée : d'une part l'ÉCRIT - la Torah d'Israël, et d'autre part l'IMAGE - les divinités picturales des peuples. Alors qu'Israël est guidé par la Torah, les peuples ont leurs cultes d'images, qui contiennent souvent des actes divinatoires. Dans 1 M 3,48 (contexte : combat) la lecture publique de la Torah est le symbole de la présence de Dieu. Par contre, les nations interrogent les « images » de leur *eidôla*. A ce stade, l'*eidôla* désigne clairement les divinités elles-mêmes et le caractère pictural est mis en valeur ou souligné. D'une manière générale, cette préparation au combat ressemble à la lutte de David contre Goliath, où la prière de David contraste avec la communication entre Goliath et ses divinités picturales.



**Stefanie Plangger**

**Gott im Bild**

**Eidôlon – Studien zur Herkunft und  
Verwendung des Septuaginta-  
begriffes für das Götterbild**



## Résumé

Mots-clés : Septante, représentation visible, statue, image de la divinité, divinités étrangères, idolâtrie, l'interdiction des images

Actuellement, le concept « idole » a basculé dans la sphère triviale du culte de personnes et renferme, néanmoins, des traces du sens antique du mot. Le terme d'idole met l'accent sur le moment de la vénération et c'est précisément là que réside la difficulté : la combinaison de l'adoration et de la plasticité d'une image va à l'encontre de la théologie de l'Ancien Testament de la vénération unique et sans image de JHWH. Le point de départ de cette étude est le mot grec eidôlon, qui est ancré dans le sujet de l'image des divinités depuis la Septante et qui fait office de terme fixe pour désigner les déités étrangères. Il en ressort qu'il n'existe pas d'expression standard pour une image de culte dans la culture grecque. La comparaison et l'analyse exacte des équivalents hébreux et grecs forment la majeure partie de la thèse. Dans le cas d'eidôlon il n'existe pas d'équivalent standard mais un bon nombre de termes hébreux qui sont tous reproduits par le terme grec dans la LXX. Par ailleurs, le terme eidôlon apparaît dans des textes d'importance cruciale pour la foi israélite (voir sa fréquence dans le deuxième commandement du Décalogue et dans le Chant de Moïse). Il s'agit d'une manœuvre stratégique et théologique des traducteurs, car ce terme renferme tous les éléments majeurs des divinités étrangères. Il existe donc une différenciation claire entre le dieu d'Israël et toutes les autres divinités.

## Résumé en anglais

Key words: Septuagint, visible representation, statue, divine effigy, foreign deities, idolatry, prohibition of images

The concept "idol" derives from ancient Greek, which is still used today. Nowadays, an Idol designates first and foremost the cult of personality but the traces of the ancient meaning are partly preserved. The term idol focuses on the veneration of foreign deities and their pictorial representations. Therefore, idols contrast with the monotheism and aniconism of the god of Israel. This study elaborates the original meaning of the Greek word eidôlon which becomes the standard expression for divine images since its usage in the Septuagint and afterwards. It seems that there did not exist a major term for cult images in the Greek culture. The comparison and the exact analysis of the Hebrew and Greek equivalents form the major part of the thesis. In the case of eidôlon there does not exist a Hebrew standard equivalent but a variety of Hebrew lexemes which are all translated by the Greek word in the Septuagint. In general, eidôlon appears in important and authoritative texts (Exodus 20: the Second Commandment, Deuteronomy 32: The Song of Moses). Concerning the choice of terminology, eidôlon is a strategic and theological move of the translators because this Greek expression includes all major characteristics of foreign deities. A clear distinction between JHWH the god of Israel and all other deities becomes clear.