

Gott ähnlich ist nicht Gott gleich

Anmerkungen zu einer angemessenen Anthropologie im Rahmen einer biblischen Theologie

Andreas Vonach, Innsbruck

1. Vorbemerkungen

Begriffe wie „der Mensch als Ebenbild Gottes“, „der Mensch als Krone der Schöpfung“ oder „der Mensch als Statthalter Gottes auf Erden“ wurden lange Zeit – teils mit unreflektierter Selbstverständlichkeit – als klar aus der Bibel abzuleitende Gegebenheiten angesehen und in verschiedene Lebens-, Macht- und Sozialkontexte hinein transportiert. Dabei waren die Proponenten solcher Schlagworte bei weitem nicht immer theologisch oder gar biblisch orientiert, sondern die mit solcherlei Redeweisen verbundenen Inhalte wurden als vermeintliche Tatsachen ohne weiterer Reflexion ihres Ursprungs und ihrer Normativität in alle möglichen Lebensbereiche hinein getragen. Was die verschiedenen Anwendungsgebiete dieser „Maximen“ im allgemeinen verbunden hat, war ein in allen Fällen hinter ihrer Verwendung stehender Machbarkeits- und ungezügelter Fortschrittsglaube der sie propagierenden Menschen. Vielfach sah sich der Mensch nicht mehr *in*, sondern *über* der Natur stehend, er glaubte alles selber machen und beherrschen zu können und ging entsprechend schonungslos mit Ressourcen, mit manchen Mitmenschen und anderen Teilen der belebten Natur, und letztlich auch mit der eigenen Gesundheit um. Verschiedene politische, ökologische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Ereignisse seit etwa der Mitte des 20. Jahrhunderts – man denke etwa an den Holocaust, die Energiekrise der 70-er Jahre, die zunehmende Wahrnehmung der Umweltverschmutzung, vom Menschen verursachte Naturkatastrophen oder auch die gegenwärtige globale Finanz- und Wirtschaftskrise – haben diesen menschlichen Machbarkeits- und Allmachtswahn zunehmend in Frage gestellt und damit auch die Gültigkeit oben genannter – vermeintlich „biblisch fundierter“ – Anthropologie-Aussagen in eine Krise geführt. Schon daher scheint es höchst an der Zeit, dem biblischen Fundament solcher Denkweisen erneut nachzuspüren und auf bibeltheologisch-exegetischer Basis neu zu erheben, was denn das biblische Menschenverständnis wirklich ausmacht. Ein solches Unternehmen wird freilich die eben skizzierten Krisen nicht als solche lösen, wohl aber wird es zumindest das Selbstverständnis des Menschen einer kritischen Reflexion zu unterziehen vermögen und das biblisch grundgelegte Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer neu

in Erinnerung rufen können. Dies soll nun zumindest in Ansätzen versucht werden.

2. Der Mensch als „Krone“ oder „Krönung“ der Schöpfung?

Die prägnanteste Aussage innerhalb des Alten Testaments zur Stellung des Menschen im Kontext der Gesamtschöpfung findet sich in Ps 8: *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du seiner dich annimmst? – Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, und hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, alles hast du unter seine Füße gelegt.* (Ps 8,5-7)

Diese oft als „Spitzenaussagen biblischer Anthropologie“ bezeichneten Verse stammen aus dem Mund eines staunenden Beters, dessen erster Grund für sein bekenndes Staunen allerdings Gott selbst ist. „JHWH, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!“, lautet die den gesamten Psalm rahmende (v.2.10) Lobpreisung Gottes. Dieser Lobhymnus auf den Schöpfer bildet somit auch den Verstehenshorizont für die Aussagen über den besonderen Ort des Menschen innerhalb der geschöpflichen Welt; sie sind demnach in Relation zum Schöpfergott selbst zu lesen: „am Gottesbild entsteht das Menschenbild.“¹

Der Beter erlebt den Menschen als jenes Geschöpf, dessen der Schöpfer aktiv „gedenkt“², ja dessen – und zwar jedes einzelnen Menschen (die Bezeichnung „Kind des Menschen“ legt dies nahe) – er sich persönlich „annimmt“³. Diese Wahrnehmung führt ihn zur Frage: „Was ist der Mensch?“, und zwar angesichts dessen, dass der Schöpfer ein derartiges Verhältnis zu ihm pflegt. Konsequentermaßen lautet die so verstandene Grundfrage biblischer Anthropologie eigentlich: „Was/wer ist der Mensch im Angesicht Gottes?“ Daher lässt sich „Biblische Anthropologie“ nicht abgekoppelt von der „Theologie“ betreiben, ja schärfer

- 1 Oberforcher, Robert, Was ist der Mensch? Antwortangebote im Horizont des biblischen Schöpfungsglaubens, in: Breitsching, Konrad/Guggenberger, Wilhelm (Hg.), *Der Mensch – Ebenbild Gottes*. Vorträge der dritten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2002, Thaur 2003, 9-44, 10.
- 2 Hebr. *zkr* hat vor allem im hymnischen Kontext einen durchaus feierlichen Unterton und bezeichnet ein „Gedenken“ im Sinne von „sich an jemanden erinnern“, „jemanden bekannt machen“ oder gar „bekennen“ (Koehler, Ludwig/Baumgartner, Walter, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Unveränderter Nachdruck der dritten Auflage, Leiden/Boston 2004, 258f) – Ps 8,5 kann daher durchaus so verstanden werden, dass Gott sich zum Menschen in spezifischer Weise bekennt, ihn in seinem Gedächtnis bewahrt, eine direkte Beziehung zu ihm aufrecht erhält.
- 3 Im hebr. *pqd* klingt stark die Bedeutung „auf jemand schauen“, „sich um jemanden kümmern“ durch (Koehler, L./ Baumgartner, W., *Lexikon* 900), was die spezielle (Für)sorge Gottes um den Menschen zum Ausdruck bringt.

noch: Biblische Anthropologie *ist* Theologie! So erkennt es zumindest der Beter von Ps 8. „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott“ – so fährt er fort – und „du hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“. Der Maßstab zur Wahrnehmung und Beurteilung des Menschen kann also nichts und niemand anderes sein als Gott selbst, von dem er, wenn auch nur „wenig geringer“, so doch klar und deutlich unterschieden bleibt. Gott als Schöpfer des Menschen hat diesem gleichsam eine Krone aufgesetzt, die aus *kabōd* und *hadar* („Herrlichkeit und Ehre“) besteht, beides Begriffe, die auf die Würde jedes Menschen abzielen. Das hebr. *kabōd* – im Alten Testament bezeichnet es öfters auch eine Erscheinungsweise JHWHs – hat ein breites Bedeutungsspektrum einer Herrlichkeit im Sinne von „Ehre“, „Stolz“, „Wertschätzung“ oder „Würde“, die jemandem zukommt bzw. mit der jemandem begegnet wird.⁴ Dass dem deutschen Wort „Würde“ von seiner Herkunft und Wurzel her exakt dasselbe Bedeutungsfeld entspricht, hat Ute Neumann-Gorsolke bereits vor fast zehn Jahren schlüssig gezeigt,⁵ um so zur prägnanten Feststellung zu kommen, dass „also an den Psalm keine fremde Denkkategorie herangetragen werden (muss), denn die besonderen Würden des Menschen ... sind die zentralen Themen des Psalms.“⁶ Aus der Krönung des Menschen mit Herrlichkeit und Ehre resultiert demnach gerade die unveräußerliche Menschenwürde, die jedem Menschen zukommt und die Respekt, Achtung und Wertschätzung jedem Menschen gegenüber – ohne jedweden Unterschied – zwingend bedingt.

Die Verwendung der Krönungsmetaphorik in diesem Vers einerseits und die darauf folgende Feststellung, der Mensch sei als Herrscher über die restliche Schöpfung eingesetzt, die ihm zu Füßen liege, andererseits, haben die Redeweise vom Menschen als „Krone der Schöpfung“ und als „Beherrscher der Schöpfung in Gottes irdischer Statthalterschaft“ beflügelt. Dabei wird aber meist übersehen, dass die auf die gesamte Menschheit übertragene Königsterminologie hier in einen stark anthropologisch-soziologischen Kontext gestellt ist. Die Königskrone besteht nicht aus teuren und edlen Materialien zur äußerlichen Machtdemonstration eines spezifischen Menschen, sondern sie besteht in der schöpfungsgemäßen inneren Würde jedes Menschen, und das Ausüben der Herrschaft über die gesamte andere Schöpfung meint nicht eine reine Indienst- und Inanspruchnahme als rücksichtsloser Unterwerfung, sondern ein aus der eigenen Würde sich ergebendes würdevolles und verantwortungsvolles Kulturwirken. Das ergibt sich eindeutig aus dem in v8f folgenden Verweis auf die gesamte belebte Natur und

4 Siehe dazu Gesenius, Wilhelm/Buhl, Frants, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962, 333.

5 Vgl. Neumann-Gorsolke, Ute, „Mit Ehre und Hoheit hast du ihn gekrönt“ (Ps 8,6b). Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde, in: JBTh 15 (2000) 39-65, 43.

6 Ebd.

dem darauf folgenden Rahmenvers 10, der ja wiederum die Größe des Namens Gottes auf der ganzen Erde besingt.

Ps 8 enthält also nicht nur *die* Spitzenaussagen biblischer Anthropologie, sondern er verortet vor allem den Menschen in einer Präzision, wie dies kein anderer Text tut, nämlich in einem unauflösbaren Spannungsfeld zwischen Gott, Mitmensch und Natur.⁷ Der Mensch ist einerseits vom Schöpfer mit Menschenwürde gekrönt worden, andererseits „krönt“ der Mensch seinerseits damit die Schöpfung dadurch, dass er seiner Würde entsprechend und im Wissen um die Größe des Schöpfers, die sich in der gesamten Schöpfung widerspiegelt, verantwortungsbewusst und „standesgemäß“ in und mit dem ihm anvertrauten Rest der Schöpfung lebt und umgeht. Biblische Anthropologie ist somit im Lichte von Ps 8 als Theologie gleichzeitig auch Sozial- und Umweltethik. Dadurch dass Gott den Menschen nur „wenig geringer“ als Gott selbst gemacht und ihn mit Würde ausgestattet hat, ist der Mensch befähigt – und zwar im Miteinander der gesamten Menschheit – diese ihm übertragene Verantwortung zu übernehmen. Gleichzeitig vermag er auch als einziges Wesen mit seinem Schöpfer zu kommunizieren, dessen Größe zu erkennen und ihm durch Leben und Gebet (Ps 8 ist vom Sitz im Leben her ein Lobhymnus auf den Schöpfer!) zu antworten.

Die in Ps 8 erstmals so formulierte Grundfrage „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“, wurde in späteren alttestamentlichen Schriften auf verschiedene Weise rezipiert. Ps 144,3f zitiert die Frage annähernd wörtlich, verrät aber in der Weiterführung eine deutlich anders akzentuierte Weichenstellung: *Was ist der Mensch, dass du ihn erkennst, des Menschen Kind, dass du über es nachsinnst? Der Mensch ist dem Wind gleich, seine Tage wie vorüberhuschender Schatten.*

Schon die Prädikate *jd'* („erkennen“) und *hšb pi* („nachsinnen über“) lassen eine Abschwächung der Emotion Gottes gegenüber Ps 8 erkennen, wo noch von „gedenken“ und „sich jem. annehmen“ die Rede war. Dennoch geht es auch hier um ein „tiefes Sich-Verwundern über Gottes Zuwendung“⁸ seitens des Beters, allerdings motiviert durch die Wahrnehmung der Zerbrechlichkeit und Kontingenz menschlicher Existenz. Die Lebensdauer eines einzelnen Menschen ist gar nichts im Gegensatz zur Beständigkeit der Schöpfung als ganzer. Trotzdem weiß sich der Beter noch direkt und individuell wahr- und ernstgenommen von seinem Schöpfer und sieht dies in staunender Manier positiv. Er vertraut auf die Hilfe Gottes in all den Unwägbarkeiten und Bedrohungen des Lebens und kann so mit der bekennden und vertrauenden Seligpreisung enden: *Glücklich das Volk, das JHWH zu seinem Gott hat* (Ps 144,15b).

7 Siehe dazu auch Vonach, Andreas, „Zu seinem Ebenbild erschuf er ihn ...“ (Gen 1,27). Der Mensch gemäß biblisch-jüdischer Offenbarungsquellen, in: Religionen unterwegs 15/1 (2009) 13-18, 13f.

8 Oberforcher, R., Mensch 12.

Anders Ijob 7,16-18, der die Aufmerksamkeit Gottes für den Menschen angesichts seines erfahrenen Leides nur noch ablehnend in Frage zu stellen vermochte: *Ich habe genug! Nicht für die Ewigkeit werde ich sein. Lass ab von mir, denn ein Windhauch sind meine Tage! Was ist der Mensch, dass du ihn groß erachtest und dass du auf ihn dein Herz richtest? Und jeden Morgen suchst du ihn heim und jeden Augenblick prüfst du ihn.*

Für Ijob ist Gottes Sorge um den Menschen und seine besondere Nähe zu ihm zur Belastung geworden. „Er artikuliert sich freilich aus einer äußersten Grenzsituation, die keine Standarderfahrung ausspricht“,⁹ dennoch stellt er die innerhalb der Schöpfung einzigartige Beziehung zwischen Mensch und Gott nicht als Faktum in Frage, sondern von ihrer Angemessenheit her. Dass er sie im Sinne von Ps 8 als „Menschenwürde“ zu deuten vermag, ist freilich eher nicht anzunehmen; im Gegenteil, er empfindet Gottes Verhalten als Last und bezeichnet ihn in v20 sogar als „Wächter des Menschen“.

Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die LXX-Übersetzung von Ps 8,6a mit ihrer deutlich spürbaren Tendenz, ja kein Missverständnis im Sinne einer zu starken Angleichung des Menschen an Gott aufkommen zu lassen; sie lautet in der entsprechenden Passage: *Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als die Engel.*

Zwar bleibt sowohl die allein dem Menschen eigene besondere Würde als auch eine Sonderstellung innerhalb der Schöpfung mit einem „Bezug des Menschen zur himmlischen Welt“¹⁰ erhalten, doch ist die – wie auch immer inhaltlich bestimmte – Nähe zu Gott selbst deutlich geringer zum Ausdruck gebracht als im hebräischen Text. Der Mensch hat und behält seine ihm von Gott im Schöpfungswerk verliehene Menschenwürde; damit „krönt“ er die Schöpfung durch seine vor dem Schöpfer selbst verantwortete Lebens- und Gestaltungsweise, bleibt diesem und auch den anderen himmlischen Wesen allerdings deutlich untergeordnet. Vielmehr ist das bleibende, staunende Preisen des Schöpfers Grundlage jeglichen biblischen Menschenverständnisses. Aus ihm resultiert das angemessene Verhalten den Mitmenschen sowie der belebten und unbelebten Natur gegenüber. „Krone“ seiner Schöpfung – das machen alle relevanten Texte deutlich – bleibt letztlich immer Gott selbst.

9 Ebd. 13.

10 Oberforcher, Robert, Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs, in: Vonach, Andreas/Fischer, Georg (Hg.), Horizonte biblischer Texte. FS Josef Oesch, Fribourg/Göttingen 2003, 131-168, 151.

3. Die „Gottesebenbildlichkeitsaussagen“ des Alten Testaments

Auf dem Boden der gewonnenen Erkenntnisse aus den Spitzenaussagen von Ps 8 und deren Wirkungsgeschichte soll nun auf die eigentlichen Aussagen zur „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen im Alten Testament eingegangen werden. Den Basistext dafür bildet Gen 1,26f: *Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Und es schuf Gott den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie.*

Zunächst ist es wichtig zu betonen, dass durch den Parallelismus in v26a „als unser Abbild“ // „uns ähnlich“ von vornherein klar gestellt wird, dass Abbildhaftigkeit keine Gleichheit, sondern nur eine „Ähnlichkeit“ mit dem Urbild bedeutet. Das hinter „Abbild“ stehende hebr. Lexem *zlm* bedeutet in seiner Verbalform „mit Bildwerk versehen“, „schneiden“, als Nomen „Statue“, „Abbild“, „Ebenbild“¹¹; damit bezeichnet es in jedem Fall etwas, in dem in irgendeiner Form ein „Vorbild“ sichtbar gemacht zum Ausdruck kommt. Es ist aber nie mit diesem – darauf verweist der Parallelismus – einfach gleich zu setzen.

Auch andere Kulturen des Vorderen Orients kennen die Vorstellung, dass bestimmte Menschen eine Gottheit repräsentieren; so kann beispielsweise in akkadischen und sumerischen Texten der König (allerdings nur der König!) Abbild einer Gottheit auf Erden sein,¹² und auch in Ägypten gilt der Pharao als leibhaftige Erscheinung eines Gottes.¹³ Gen 1,26 bezieht sich jedoch in scharfem Gegensatz zu solchen Vorstellungen jedenfalls auf die gesamte Menschheit und nicht bloß auf einzelne Repräsentanten, was einerseits durch den Kontext der Erschaffung des Menschen als Gattung und andererseits in den beiden Pluralen von v26b.27b angezeigt ist.¹⁴ Gleichzeitig ist es auffallend, dass hier *zlm* und nicht das für Götterbilder anderer Völker benutzte *psl*¹⁵ verwendet wird. Die Abbildhaftigkeit des Menschen vom Gott Israels ist daher von vornherein auch in keinerlei Entsprechung zu den die Götter anderer Völker repräsentierenden Bildern und Statuen zu verstehen.

11 Vgl. Gesenius, W./Buhl, F., Handwörterbuch 684; Stendebach, Franz Josef, Art. *zlm*, in: ThWAT 6 (1989) 1046-1055, 1048f.

12 Siehe Stendebach, F.J., *zlm* 1049.

13 Vgl. Oberforcher, R., Mensch 25.

14 Siehe dazu ausführlich in Grözinger, Karl E., Jüdisches Denken. Band 1, Frankfurt/New York 2004, 135f.

15 Hinter *psl* steht eine gemeinsemitische Wortwurzel, die das Behauen von Steinen zum Ausdruck bringt, was meist im kultischen Kontext eine Rolle spielte; innerhalb der hebr. Bibel bezeichnet es fast immer handgemachte Götzen und stellt vor allem im Kontext des Fremdgötter- und Bilderverbotes in Ex und Dtn einen Schlüsselbegriff dar. Vgl. Gesenius, W./Buhl, F., Handwörterbuch 651.

Die Abbildhaftigkeit des Menschen – als Ähnlichkeit! – muss demnach anders definiert werden, wobei der Schlüssel für diese Näherbestimmung nur der konkrete Kontext sein kann: „Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land“ (v26b). Damit ist die Abbildaussage von Gen 1,26f nicht nur thematisch, sondern auch lexematisch direkt mit der Krönungsaussage von Ps 8,5-7 verlinkt, heißt es doch dort, dass Gott den Menschen „als Herrscher eingesetzt hat“ (*mšl* hif.), hier, dass er „herrschen soll“ (*rdh*)¹⁶ über die restliche Schöpfung. Dass der Mensch als Abbild Gott ähnlich gemacht ist (Gen 1), steht so in analoger Synonymität zu „nur wenig geringer“ (Ps 8) als Gott. Die Herrschaft über andere Geschöpfe – als Kultivierungsauftrag!¹⁷ – ist demnach gerade nicht *Inhalt*, sondern *Folge* seiner besonderen Beziehung zum Schöpfer. Als Dialogpartner Gottes kommt ihm damit aber auch die Fähigkeit und Pflicht zu sittlicher Erkenntnis und verantworteter Wahlfreiheit in seinem Handeln zu. Dass dabei schließlich jegliches Handeln/Tun des Menschen schon grundsätzlich vom (Schöpfungs)-Handeln Gottes qualitativ verschieden ist, lässt sich am verwendeten Vokabular des hebräischen Textes aufweisen. Hinter dem meist mit „schaffen“ wiedergegebenen kreativen Wirken und Handeln Gottes steht das hebr. *br'* (damit beginnt auch die Hebräische Bibel: „im Anfang schuf Gott“), das insgesamt 48 Mal vorkommt¹⁸ und ausschließlich Gott zum Subjekt haben kann. Es bezeichnet also eine strikt Gott allein vorbehaltene Art und Qualität von Tun, mit dem stets auch ein „Hervorbringen“ konnotiert ist.¹⁹ Demgegenüber kann der Mensch den Kultivierungsauftrag lediglich durch *ʿšh* (tun, machen) erfüllen, was immer mit menschlicher Arbeit verbunden ist.²⁰ Menschliches „Arbeiten“ und „Tun“ gehört also biblisch gesprochen von vornherein einer anderen Handlungskategorie an als Gottes „Schaffen“ und „Wirken“, es ist eben nicht schöpferische, sondern geschöpfliche Tätigkeit. Die Abbildhaftigkeit des Menschen in Bezug auf Gott erweist sich somit auch in dieser Hinsicht als „Ähnlichkeit“ mit dem Schöpfer, indem der Mensch kultivierend in und mit der Schöpfung umgehen kann und muss, niemals jedoch auch nur annähernd als „Gleichheit“.

16 Wenn auch bei *mšl* mehr der autoritative und bei *rdh* mehr der physische Aspekt des Herrschens im Vordergrund steht, so werden die Begriffe dennoch allgemein synonym gebraucht (s. Ebd. 470 bzw. 746).

17 Dass der Herrschaftsauftrag gleichzeitig Kultivierungsauftrag ist, zeigt die Weiterführung in v28 mit der Fruchtbarkeits- und Vermehrungsaussage; vgl. Groß, Walter, Die Gott-ebenenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: TThQ 161 (1981) 244-264, 244 bzw. 260.

18 Vgl. Even-Shoshan, Abraham, Neue Konkordanz über Tora, Propheten und Schriften, Jerusalem 1990, 202f.

19 So Gesenius, W./Buhl, F., Handwörterbuch 113.

20 Ebd. 622-624.

Was in Ps 8,7 pauschal als „Werk deiner Hände“ und „alles“ bezeichnet wurde, ist hier klarer entfaltet: Es geht wirklich um die gesamte belebte Natur innerhalb der verschiedenen Lebenssphären (Wasser, Luft und Erdboden), wobei sogar noch zwischen Wildtieren und gezüchtetem Vieh unterschieden wird. Implizit enthält dieser alle Lebewesen in ihrem jeweiligen Lebensraum umfassende Herrschaftsauftrag auch einen Kultivierungsauftrag, was den Erhalt und Schutz der entsprechenden Lebensräume anlangt. Ein – wie oben dargestellt – verantwortungsvolles „Herrschen“ über die Tiere kann nämlich wohl nur dann als gelungen und dem Willen des Schöpfers entsprechend bezeichnet werden, wenn die verschiedenen Tiere auch den ihnen entsprechenden Lebensraum mit den für sie zum (Über-)Leben notwendigen Voraussetzungen vorfinden. Dieses der gesamten Tierwelt zukommende absolute Recht auf Leben erhält in der zunächst vegetarischen Ernährungsvorschrift für den Menschen in Gen 1,29 eine weitere Bestätigung: *Und es sagte Gott: Siehe, ich gebe euch alle grünen Pflanzen auf dem Antlitz der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume, auf denen samen-tragende Früchte wachsen; für euch sollen sie zur Nahrung sein.* Erst nach der Flut, im Zuge der Rettung von Gottes Schöpfungswerk und vor allem des Menschen, wird der Menschheit die Fleischnahrung zugestanden, allerdings mit Einschränkungen. „Zur Lebenssicherung allein erhält der Mensch die Befugnis zum Töten, niemals jedoch einen Freibrief des Mordens.“²¹ Damit bleibt der grundsätzliche Kultivierungsauftrag samt der Erhaltung der verschiedenen Tierarten inklusive deren Lebensräumen voll aufrecht und gültig. Jegliches Vergießen von Menschenblut bleibt selbstverständlich absolut tabu – *wer Blut eines Menschen vergießt, über diesen Menschen wird sein (eigenes) Blut vergossen werden* (Gen 9,6a) – und dieses Tabu wird mit der Würde (Abbildhaftigkeit) des Menschen begründet: *denn nach dem Abbild Gottes hat er gemacht den Menschen* (Gen 9,6b).

Auch im Kontext von Gen 1,26f meint „Mensch“ (*adam*) nicht ein Individuum, sondern das Kollektiv „Menschheit“, was sich in der Geschlechterspezifizierung von v27b – „männlich und weiblich schuf er sie“ – nochmals verdeutlicht. Abbild Gottes ist nicht ein Teil des Menschen, sondern die Menschheit als Mann und Frau; männlich und weiblich miteinander macht *den Menschen* als Abbild Gottes aus. Damit gilt auch der Herrschafts- bzw. Kultivierungsauftrag für beide Geschlechter in gleicher Weise und gemeinsam.²²

21 Oberforcher, R., Mensch 34f.

22 Hier bleibt das paulinische Konzept von 1 Kor 11,3 deutlich hinter der Schöpfungstheologie der Hebräischen Bibel zurück, wenn es dort heißt: *Ich will aber, dass ihr wisst, dass jeden Mannes Haupt der Christus ist, das Haupt der Frau aber der Mann, das Haupt des Christus der Gott.* Paulus konstruiert also aus der Schöpfungsordnung eine klare „Hierarchie der Kompetenzen: Gott – Christus – Mann – Frau“ (Ebd. 39), wobei er die Vorrangstellung des Mannes vor der Frau aus seiner Sicht der Ebenbild-Theologie ableitet: *Ein Mann aber muss seinen Kopf nicht verhüllen, Abbild und*

Eine interessante, die beiden zuletzt angesprochenen Themen (Tabu von Menschenblut und Natur der Menschheit als männlich und weiblich) weiterführend untermalende Entfaltung bietet Gen 5,1-3: *Dies ist das Buch der Generationen der Menschheit: Am Tag, als Gott den Menschen geschaffen hatte, machte er ihn Gott ähnlich. Männlich und weiblich schuf er sie und er segnete sie; und er gab ihnen den Namen Mensch am Tag ihrer Erschaffung. Und Adam war 130 Jahre am Leben, da zeugte er einen Sohn – ihm ähnlich, nach seinem Abbild – und er nannte seinen Namen Set.*

Der Parallelismus von v1.2 und v3 ist signifikant und für das Verständnis biblischer Anthropologie im Allgemeinen sowie des Ebenbildmotivs im Besonderen höchst zentral. Es geht hier sozusagen um das „Vererben der Gottebenbildlichkeit“²³ über die menschlichen Generationen hinweg. Die Menschheit – exemplarisch Adam als Urmensch – wurde am sechsten Schöpfungstag von Gott nach seinem Abbild geschaffen; der exemplarische Urmensch gibt in der Zeugung von Nachkommenschaft auch diese Abbildhaftigkeit gleichsam als genetisches Erbe an die nächste Generation weiter, indem diese wiederum nach *seinem* Abbild gezeugt ist. Damit ist endgültig und ein für alle Male gesagt, dass jedem Menschen die in der Abbildhaftigkeit vom Schöpfer ausgesagte Menschenwürde zukommt, ihm somit entsprechend würdevoll begegnet werden muss (Bluttabu!), und dass der Grad der direkten Beziehung und Beziehungsfähigkeit eines einzelnen Menschen zu seinem Schöpfer über die Folge der Generationen hinweg unverändert gleich bleibt. Gleichzeitig unterstreicht v2 nochmals die Qualität der Menschheit als „männlich und weiblich“. Des weiteren kommt in diesen Versen auch die Bedeutung des „Benennens“ und „Namen-Gebens“ zur Sprache. Gott gab jenem Wesen, das er nach seinem Abbild/ihm ähnlich männlich und weiblich geschaffen hatte, den Namen „Mensch“; in direkter Analogie gibt der Mensch als exemplarischer Urmensch dem von ihm gezeugten Sohn den Namen „Set“. Im – älteren! – jahwistischen („zweiten“) Schöpfungsbericht der Hebräischen Bibel wird dem Menschen von Gott die Kompetenz übertragen, die Tiere mit Namen zu benennen (Gen 2,19f); dies ist eine andere Form des Herrschaftsauftrages, denn etwas zu benennen bedeutet ihm eine Identität zu geben bzw. seine Identität zu kennen und damit eine gewisse Macht über ihn/es zu haben. Wie also Gott den Menschen benannt hat und ihm dadurch eine Identität als jenes Wesen gegeben hat, das ihm selbst ähnlich ist, so soll der Mensch die Tiere benennen und so dem Kultivierungsauftrag im umfassenden Sinn nachkommen. Übertragen auf

Herrlichkeit Gottes ist er (nämlich), die Frau aber ist die Herrlichkeit des Mannes. – So sehr dieses Konzept jegliche Gleichheit von Schöpfer und Geschöpf deutlich auf eine Ähnlichkeit abstuft und so der Intention der Abbild-Theologie der Hebräischen Bibel absolut gerecht wird, so sehr nivelliert es die in den Gen-Texten grundlegende Gleichheit, Gleichwertigkeit und Gleichzeitigkeit von Mann und Frau.

Gen 5,2f bedeutet dies, dass die Nachkommen der Menschen jeweils durch deren Eltern einen Namen erhalten, dass diese Tradition der Benennung auf Gottes Initiative zurück geht und dass damit jedem Menschen von vornherein eine eindeutige und unverwechselbare Identität zukommt. Untrennbar mit dieser individuellen Identität ist auch die Gottähnlichkeit jedes einzelnen Menschen gleichsam seit Adam mitvererbt. Jeder einzelne Mensch partizipiert also einerseits an der Abbildhaftigkeit des (Ur-)Menschen von Gott, erhält aber andererseits auch seine unverwechselbare Einmaligkeit und Individualität.

Die soeben erwähnte zweite Schöpfungsgeschichte kennt zwar prinzipiell die Möglichkeit, dass der Mensch vollkommen Gott gleich wird, sieht dies allerdings als Hybris und definitive Überschreitung der dem Menschen von Gott an sich gesetzten Grenze und weist solches menschliches Streben für immer zurück. *Denn es weiß Gott, dass an dem Tag, an dem ihr von ihm essen werdet, eure Augen geöffnet sein werden und ihr sein werdet wie Gott, erkennend gut und böse* (Gen 3,5), so lautet der berühmte Satz der Schlange angesichts des Baumes der Erkenntnis in der sogenannten Sündenfallerzählung. Genau dies wird dann aber durch die endgültige Verbannung des Menschen aus dem Paradies von Gott selbst verhindert. – Gottgleichheit des Menschen, so der Duktus dieser Erzählung, darf es nicht nur nicht geben, sondern ist definitiv auch nicht möglich. Der Mensch als Abbild Gottes ist also auch in der jahwistischen Erzähltradition jedenfalls nicht Gott gleich, sondern steht als Geschöpf lediglich in einem besonderen Verhältnis zu seinem Schöpfer.

Eine eigene Interpretation dessen, was Abbildhaftigkeit Gottes heißt, bietet innerhalb des Alten Testaments schließlich das Weisheitsbuch. Diese in griechischer Sprache verfasste alttestamentliche Spätschrift setzt spätgriechisch-frührömische Denkweisen des hellenistischen Diasporajudentums voraus, wenn sie festhält: *Denn der Gott erschuf den Menschen zur Unsterblichkeit, und als Abbild seiner eigenen Ewigkeit hat er ihn gemacht* (Weish 2,23). Damit ist eine bis in die heutige Zeit immer wieder vertretene – von der Hebräischen Bibel her jedoch undenkbbare und nie beabsichtigte – Neufüllung der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ins Dasein gerufen worden: „Ihr Inhalt ist die Ewigkeit Gottes, aus ihr folgt die Bestimmung des Menschen zur Unvergänglichkeit.“²⁴ Nach diesem Konzept besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen eben in seiner Unsterblichkeit, beziehungsweise – exakt gesagt – in der Unsterblichkeit seiner Seele. Weish 2,23 fasst die Abbildhaftigkeit des Menschen somit existentiell auf,²⁵ und zwar auf das Eschaton bezogen. Eine solche Auffassung – das sei nochmals klar gesagt – mag für christliche Ohren zwar verlockend klingen, hat

24 Groß, Walter, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: JBTh 15 (2000) 11–38, 37.

25 Vgl. Oberforcher, R., Lesarten 154f.

aber mit der Grundintention der in der Schöpfungstheologie verankerten Abbild-/Ähnlichkeitsaussage nichts zu tun.

4. Zwei Spezialfälle besonderer Gottesnähe von Menschen

Zum Abschluss möchte ich noch auf zwei Sonderphänomene menschlicher Naheverhältnisse zu Gott eingehen, nämlich auf die einzigartige kollektive Erwählung Israels in Ex 19,6 und auf die singuläre Bestimmung Jesu Christi im Philipperhymnus (Phil 2,6-8).

4.1. Israel als „Heilige Nation“ in Ex 19,6a

Mit Ex 19 beginnt der Bundesschluss Gottes mit Israel am Sinai, wobei am Anfang der Gottesrede an Moses eine Bestimmung der besonderen Beziehung JHWHs zu seinem Bundesvolk steht. JHWH argumentiert schöpfungstheologisch, indem er darauf verweist, dass ihm die ganze Erde gehört und er daher auch frei über seine Schöpfung verfügen kann. Auf dieser Grundlage bietet er sodann Israel ein besonderes Abkommen an: Wenn Israel auf Gottes Stimme hört und den Bund hält,²⁶ wird es in besonderer Weise Gottes Eigentumsvolk sein, sprich eine singuläre Beziehung zu ihm haben. V6a präzisiert dies sodann: *Und ihr sollt sein für mich ein Königreich von Priestern und eine heilige Nation.*

Israel wird also im Mund Gottes als „Königreich von Priestern“ und als „heilige Nation“ bezeichnet.²⁷ „Der singuläre Ausdruck *mamläkät kohanim* (»Königreich von Priestern«) hebt Israel aus dem Kreis der anderen Völker heraus, wobei die Bezeichnung »Priester« in diesem Kontext nicht für einen sakralen Weihegrad, sondern für die besondere Nähe zu und damit auch Dienstbereitschaft für Gott steht. Auch »Königreich« drückt diese besondere Gottesnähe Israels aus, und nicht etwa eine realpolitische Kategorie ... Ebenso sondert das Attribut »heilig« Israel von den anderen Völkern ab und hebt es in eine besondere Gottesnähe, die den Bereich des Profanen bereits verlassen und durch das Halten

26 Damit ist nicht mehr und nicht weniger gefordert als absoluter Tora-Gehorsam seitens Israels; die strikte Orientierung an der Tora in allen Lebensbereichen wird als das Unterscheidungsmerkmal Israels von allen anderen Völkern verstanden.

27 Ich fasse im gegebenen Kontext „Königreich von Priestern“ und „heiliges Volk“ als synonymen Parallelismus auf, weil hier eine Verhältnisbestimmung von *ganz Israel* zu seinem Gott vorgenommen wird. Das oft vertretene distributive Verständnis, wonach mit „Priestern“ und „Volk“ die beiden hierarchischen Teile Judas zur Zeit des zweiten Tempels im Blick seien (siehe etwa Scharbert, Josef, Das zweite Buch Mose. Exodus [ATD 5], Göttingen ⁴1968, 126], scheint mir der Intention von Ex 19,6 nicht gerecht zu werden.

der Tora am heiligen Nimbus Gottes gewissermaßen Anteil hat.“²⁸ Die Bestimmung Israels als „heiliges Volk“ wird in Dtn 7,6; 14,2.21, sowie in Jes 62,12 nochmals aufgenommen. Israel als ganzes Volk rückt also in absolute Gottesnähe, hat sogar am heiligen Nimbus des göttlichen Bereichs stückhaft Anteil, gerade innerhalb der Metapher von Ex 19,6 bleibt aber deutlich gesagt: Der *König* Israels ist *Gott*! Damit steht Gott deutlich über seinem Volk, das ihm Tora-Gehorsam schuldet. Israel ist Gott sehr nahe und vermag mit ihm eine besondere Beziehung zu pflegen, aber es ist ihm weder gleich noch ebenbürtig noch gar äußerlich ähnlich. Vielmehr gilt für Israel dieselbe schöpfungsgemäße Abbildhaftigkeit wie für alle anderen Menschen, verbunden mit allen daraus erwachsenden Verantwortungen und Pflichten. In der Erfüllung der Tora kommt Israel sogar eine Vorbildwirkung im Übernehmen dieser Schöpfungsverantwortung zu.

4.2. *Jesus Christus im Philipperhymnus*

Wenn es – zumindest nach christlichem Verständnis – einen Menschen gibt, der Gott nicht nur ähnlich, sondern sogar annähernd gleich ist, dann wohl am ehesten Jesus von Nazaret. Einen absoluten Schlüsseltext über das Verhältnis zwischen Gott und Jesus bildet in diesem Zusammenhang der sog. Philipperhymnus,²⁹ wobei für unsere konkrete Fragestellung vor allem die Verse Phil 2,6-8 relevant sind, die die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret verehrend thematisieren.

Der Philipperbrief gilt als sicher von Paulus selbst verfasst,³⁰ und spiegelt somit genuin paulinische Theologie wider. Die für uns entscheidende Passage lautet: *Dieser [sc. Christus] in der Gestalt Gottes seiend, empfand es nicht als Raubgut, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich, indem er Gestalt eines Knechtes/Untertanen annahm und gleichgemacht den Menschen wurde. Und die äußere Gestalt empfand man wie ein Mensch. Sich selbst erniedrigend wurde er gehorsam bis zum Tod, zum Tod nämlich am Kreuz.*

- 28 Vonach, Andreas, Der Mensch als „Heiligtum Gottes“ – Eine alttestamentliche Spurensuche, in: Ders. u.a. (Hg.), Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen 1), Münster/Wien 2008, 9-20, 11.
- 29 Zu den zahlreichen anderen Christus in seinem Verhältnis zu Gott charakterisierenden Texten im Corpus Paulinum siehe Oberforcher, R., Mensch 38-44, der nach einer Analyse aller relevanter Stellen resümiert: „es geht um fundamentale Wertungen für das menschliche Dasein, das von Gott über die Würdeposition Christi seine höchste Würde gewinnt ... Für die heutige Theologie und Ethik könnten die zentralen Aussagen von der Würde des Menschen und seiner Schöpfungsverantwortung Aktualität beanspruchen“ (Ebd. 43f).
- 30 Siehe beispielsweise Köster, Helmut, Einführung in das Neue Testament, Berlin/New York 1980, 485.

Paulus spricht zunächst von der Präexistenz Jesu bei Gott und in der Gestalt Gottes und betont dann, dass dieser in der Menschwerdung das „Sein wie Gott“ entschieden ablegt und zurückweist.³¹ Er klammert sich nicht an ein solches Sein wie ein Räuber sich an seine Beute klammert, sondern er ist von sich aus und mit Entschiedenheit „gleichgemacht den Menschen“, was gleichzeitig bedeutet als Knecht Gottes³² diesem untertänig (und nicht gleichwertig oder gleichartig!) zu sein. Selbst für Jesus von Nazaret gilt demnach die genau gleiche Abbildhaftigkeit von Gott wie für jeden anderen Menschen, er unterschied sich in seinem irdischen Leben auch in dieser Hinsicht nicht von allen anderen.

Spätestens damit ist jeglicher Ebenbildtheologie, die irgend einen Menschen auch nur annähernd entweder dem Aussehen oder aber dem Sein nach Gott gleich machen möchte, eine klare und entschiedene Absage zu erteilen. Der Begriff „Gottebenbildlichkeit“ sollte m.E. grundsätzlich eher gemieden werden, weil er für Fehlinterpretationen allzu anfällig geworden ist. Besser und adäquater ist es sicher, vom Menschen als „Abbild Gottes“ zu sprechen, dabei aber nie zu vergessen, die damit verbundene, diesem Abbild von Gott bereits in der Schöpfung übertragene Schöpfungsverantwortung zu betonen. Desgleichen sollte die Rede vom Menschen als „Krone der Schöpfung“ zugunsten jener von der „Krönung der Schöpfung“ aufgegeben werden; auch Krönung der Schöpfung ist aber jedenfalls nicht unabhängig von der damit verbundenen Sorge um die Schöpfung zu sehen, was spätestens im Leben keines Geringeren als Jesus von Nazaret endgültig sichtbar geworden ist. Der Mensch ist in diesem Sinne (nämlich der Verantwortung und des Sorgetragens für die Schöpfung) – und nur in diesem – Gott ähnlich, wie es der erste Schöpfungsbericht auch wörtlich sagt, er kann jedoch niemals Gott gleich sein. Gott ähnlich zu sein im Sinne der Mitverantwortung für die Schöpfung als Gottes personales Gegenüber ist etwas fundamental Wert- und Würdevolles für den Menschen, es ist aber etwas Anderes als Gott gleich zu sein; letzteres wird in der gesamten biblischen Tradition als Hybris des Menschen strikt abgelehnt.

- 31 Wess, Paul, Der Christushymnus im Brief an die Philipper 2,6-11. Zur Problematik und ihren Konsequenzen, in: Ders., Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens, Thaur 1996, 261-270. Wess weist mit Nachdruck darauf hin, dass die Übersetzung dieser Passage in der Einheitsübersetzung („war Gott gleich ... hielt nicht daran fest wie Gott zu sein“) problematisch ist und etwas suggeriert, das der griechische Text eigentlich nicht hergibt.
- 32 Das griech. *doulos* wird in den Übersetzungen meist mit „Sklave“ wiedergegeben, doch wird dies der biblischen Semantik der Beziehung von Gott und Menschen nicht gerecht. Der Gott der jüdisch-christlichen Bibel hält sich die Menschen nicht als persönliche Sklaven (wie dies etwa im „Enuma Elisch“ oder anderen altorientalischen Mythen der Fall ist), sondern die Menschen wissen sich Gott aufgrund freier Erkenntnis und aus freiem Willen untergeordnet und zu Gehorsam verpflichtet. Der Gottesknecht bei Jesaja ist zum Prototypen solchen menschlichen Verhaltens geworden, weshalb der Begriff „Knecht“ auch hier adäquater das von Paulus eigentlich Gemeinte zum Ausdruck zu bringen vermag.