

Hebräisch *dmwt* und aramäisch *dmw(t)*.

Ein Sprachproblem der Imago-Dei-Lehre

Andreas Angerstorfer - Regensburg

Assyrische und atl. Texte über "Gottebenbildlichkeit" haben einen völlig verschiedenen "Sitz im Leben"<sup>1</sup>.

Das Theologumenon der "Gottebenbildlichkeit des Menschen" hat im AT seinen "Sitz im Leben" in der Schöpfungstheologie. Die assyrischen Aussagen von der "Gottebenbildlichkeit" des Königs wurzeln in der Königsideologie, zielen aber nicht auf die Erschaffung des Königs. Der assyrische Großkönig ist nicht nach dem Bild Gottes erschaffen, sondern indem er als König bzw. vergöttlichter König handelt, ist er das Bild des Bēl bzw. Šamaš bzw. Marduk<sup>2</sup>. Die assyrische Götterstatue ist auch nicht nur im Tempel präsent, sie zieht durchs Land (Götterprozessionen), besucht andere Götter. H. WILDBERGER<sup>3</sup> äußerte sich 1965 auf der Basis des Wissens, das Ägyptologen und Assyriologen erarbeitet haben, so: "letztlich wurzelt Gen 1,26 - 28 in der Königsideologie des Vorderen Orients".

Auch die übliche Betonung der Herrscherstellung des Menschen als Inhalt der Aussage der "Gottebenbildlichkeit des Menschen" knüpft meist an bei der Königsideologie der Umwelt Israels<sup>4</sup>.

Doch eindeutig wird die königliche Herrscherstellung des Menschen nur in Ps 8 formuliert<sup>5</sup>, während in Gen 1 der Bezug zur Königsideologie über den Auftrag zu "herrschen" (*rdh* und *kbš* in V. 26.28) hergestellt werden muß.

- 1 Die ägyptischen Parallelen sind mir sprachlich nicht zugänglich, die assyrischen hoffe ich, demnächst gesondert zu analysieren.
- 2 So klar W. GROSS, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift. TThQ 161, 1981, 244 - 264, hier 248.
- 3 H. WILDBERGER, Das Abbild Gottes. ThZ 21, 1965, 245 - 259. 481 - 501, hier 255.
- 4 T.N.D. METTINGER, Abbild oder Urbild? "Imago Dei" in traditionsgeschichtlicher Sicht. ZAW 86, 1974, 403 - 424.
- 5 6b.7: "mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt. Du läßt ihn herrschen über die Werke deiner Hände".

Aber man kann sich nicht nur an dem Ausdruck "herrschen" verbeißen, die Objekte sind genau so akzentuiert zu nehmen.

Es gibt aber keinen Text, der einen König preist, weil er "die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, Tiere und Kriechtiere auf dem Ackerboden" regiert. Im AT ist die Monarchie nicht in der Schöpfung und nicht in ferner Urzeit verankert, sie kommt spät und wird nie in die Uranfänge eingebunden (im Gegensatz zur mesopotamischen Königsliste). Es liegt in Gen 1,26 keine Phrase aus einer Königsideologie vor. Die literarische Analyse von P. BEAUCHAMP<sup>6</sup> zerlegt Gen 1 in zwei Blöcke mit 207 bzw. 206 Wörtern. Schlußpunkt der ersten vier Schöpfungstage ist die Erschaffung der Gestirne zur "Herrschaft" (*memšalah*). Schlußpunkt des zweiten Blocks ist der Mensch, auch er soll die ihm zugängliche Welt "beherrschen" (*rādāh*).

Somit bleibt zumindest die Frage, ob nicht die Symmetrie der beiden Blöcke in Gen 1 das Thema des "Herrschens" bedingte und weniger die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit nach dem Modell der altorientalischen Königsideologie. Die W 28 - 30 enthalten eine Nahrungszuweisung an jeden Menschen, der Mensch wird aber nicht gesalbt oder gekrönt, was Ps 8 betont.

Die Literatur zur Gottebenbildlichkeit des Menschen gilt als "uferlos"<sup>7</sup>, eine Auslegungsgeschichte von Gen 1,26f. erstellte C. WESTERMANN<sup>8</sup>. Die letzte ausführlichere Interpretation trug T.N.D. METTINGER vor. Er paralleliert die Aussagen der Gottebenbildlichkeit mit der Errichtung der Stiftshütte und der Anfertigung der Kultgeräte nach einem himmlischen Vorbild (*tabnit* in Ex 25,9.40; 26,30; 27,8)<sup>9</sup>.

Die Stellen betonen, daß das Heiligtum und die Kultgeräte angefertigt werden sollen nach dem Modell, "wie es dir auf dem Berg (Sinai) gezeigt wurde"<sup>10</sup>.

---

6 P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Brügge 1969, 68.

7 Literaturliste bei W. GROSS, *Gottebenbildlichkeit*, 262 - 264. Dazu jetzt E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*. Stuttgart 1983 (SBS 112).

8 C. WESTERMANN, *Genesis I, Neukirchen* 1974, 205 - 214 (BKAT I).

9 *tabnit* als Ausdruck für körperliche Nachbildung wurde schon früher erwogen, z.B. B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis*. Berlin 1934 = New York o.J., 57.

10 T.N.D. METTINGER fragt, warum bei der Erschaffung des Menschen nicht *tabnit* erscheine, es vertrage sich nicht mit seiner Grundbedeutung

Die Kombination der beiden Themenkreise führt zu folgenden Sätzen: "Der Mensch ist geschaffen, um sich im Gottesdienst besonders zu Gott hinzuwenden. Bereits bei der Schöpfung ist er dazu bestimmt, in der Gottesgemeinschaft des Gottesdienstes zu leben"<sup>11</sup>. Ferner folgert er: "Der Mensch entspricht den himmlischen Wesen, die das himmlische Heiligtum bevölkern und dort den Gottesdienst ausführen. Die himmlischen Wesen sind das Bild Gottes, nach dem der Mensch erschaffen wurde"<sup>12</sup>.

Die Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und seinem Urbild schmilzt schließlich zu einer gemeinsamen Funktion zusammen: Gottesdienst im himmlischen bzw. im irdischen Heiligtum<sup>13</sup>. T.N.D. METTINGER unterscheidet eine jüngere und eine ältere Imago-tradition. In Gen 1 und 5 bedeuten *šelem* und *d<sup>e</sup>mūt* das Urbild für die Schöpfung des Menschen, in der älteren Imago-Tradition wurde aber das Abbild bezeichnet, "Bild" und König sind identisch.

"Die Tradition vom Menschen als erschaffen zum Abbilde Gottes als einer irdischen Entsprechung des Schöpfers selbst, erhielt jetzt einen völlig neuen Akzent: der Mensch, erschaffen gemäß einem himmlischen Urbild", das nicht mit dem Schöpfer identisch ist<sup>14</sup>. Innerhalb dieser Akzentverschiebung bleibt als "Vorlage" für den Menschen nur jemand vom Hofstaat, aus der himmlischen Versammlung<sup>15</sup>.

Dann wird ein linguistischer Interpretationsprozeß beschrieben: Die Präposition *k<sup>e</sup>* verändere die Bezeichnung von *šelem* "Abbild Mensch" (auf der Erde) zu "Urbild" (im Himmel), während *d<sup>e</sup>mūt* die Bedeutung des Lexems modifizierte. Die Sexualität des Menschen (Gen 1,27) verdeutlicht jetzt bei T.N.D. METTINGER den Abstand zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen<sup>16</sup>,

---

"bauen". Doch hat ja schon Gen 2,22 die Verträglichkeit der Wurzel *bānāh* dokumentiert, wie auch zugestanden wird.

11 So T.N.D. METTINGER, ZAW 86, 1974, 408.

12 Ebd. S. 411.

13 Modell dafür wäre eher Ps 148. Aus der mittelalterlichen jüdischen Theologie sind Geschichten bekannt, in denen ein Rabbiner der Teilnahme am himmlischen Gottesdienst der Erzväter, Propheten usw. gewürdigt wird.

14 T.N.D. METTINGER, ZAW 86, 1974, 418.

15 Auch der gnostische Urmenschmythos könnte so verankert werden, da der Urmensch ja nicht mit dem ersten Menschen(paar) identisch ist (siehe iran. Gayomart und Maši/Mašani). Siehe auch Kritik bei E. ZENGER, Gottes Bogen, zur Konzeption METTINGER's.

16 Sexualität ist im Modell von T.N.D. METTINGER notwendigerweise negativ, sie unterscheidet himmlische und irdische Figuren.

sie gehört nicht zur Tradition, sondern zur Interpretation.

Gottebenbildlichkeit ist eine funktionale Aussage. Ihr Inhalt ist nach W. GROSS "Herrschaft über die Tiere", diese ist nicht Folge der Gottebenbildlichkeit. Was könnte "Herrschaft über die Tiere" besagen? Liegt die Antwort im Mythos? Ist es Enkidu, mit dem die Gazellen das Gras fressen oder Gilgames, der Löwenbändiger in der Reliefkunst?

Schwieriger ist diese enge Themenverbindung in V. 27, da ist das Thema Tiere zu Ende.

Der problematische des bekannten Begriffspaares, mit dem die Gottebenbildlichkeit artikuliert wird, ist  $d^e m\dot{a}t$ . Er findet sich außerbiblisch in-  
zwischen dreimal:

a) BMAP III (437 v. Chr.) ist eine datierte Verkaufsurkunde über eines der Nachbarhäuser des Jahutempels in Elephantine (Jeb)<sup>17</sup>. Sie entstammt dem Archiv des Jahutempeldieners (*lhn*) <sup>C</sup>Ananjah ben <sup>C</sup>Azarjah.

Das Vertragsdokument gilt für mehrere Generationen, und Prozesse zwischen den Kindern des Käufers und der Verkäufer werden von vorneherein ausgeschlossen. Der Text dieser Klauseln Z. 19 - 21 lautet:

19 " ... Und wenn eine andere Person dich verklagen sollte oder (sie) verklagen sollte

20 einen Sohn oder eine Tochter von dir, werden wir uns erheben und werden ein Urteil bewirken (= die Sache bereinigen) und (es) dir (zurück) geben innerhalb von 30 Tagen. Aber wenn wir kein Urteil erwirken,

21 werden wir oder unsere Kinder, dir ein Haus geben nach dem Modell (Format) deines Hauses

(*bjt l-āmw t bjt-k*) und seinen Abmessungen ..."

Die Phrase *bjt l-āmw t bjt-k* verwendet *āmw t* als cs., die abs. Form wird von E. KRAELING<sup>18</sup> zu Recht als Femininum \**āmw* (*demūw*) angesetzt.

Von der Bedeutung her liegt in BMAP ein Sprachgebrauch vor, der biblisch nicht belegt ist. Die Verbindung des Namens *āmw*(t) mit der Präposition  $l^e$

17 E.G. KRAELING, The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine. New Heaven 1953 = 1969, fig. 5.

18 E.G. KRAELING, Brooklyn Museum Aramaic Papyri, 162f. Wie es auch P. LEANDER, Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen. Göteborg 1928 = Hildesheim 1966, § 43 t '''' (S. 89) vorschlägt.

- ist singular, das Bibelhebr. kennt nur die Syntagmata  $b^e-/k^e+ \text{dmwt}$ .  $l\text{-dmwt}$  zielt in der Verkaufsurkunde auf die Qualität des eventuell verlorenen Hauses, das im Streitfall ersetzt werden muß. Es soll vielleicht so aussehen, auch so günstig liegen, komfortable Zimmer, Innenhof usw. haben, daher würde ich übersetzen "Modell, Format, Bauplan". Eine Wiedergabe mit "in der Ähnlichkeit, äquivalent" wäre ein Hebraismus, der sich aber für unseren Text aus soziologischen Gründen nicht ausschließen läßt.

- b) Die Statue des Königs Haddadjis<sup>C1</sup> von Sikanu (Tell Fekheriyeh) trägt eine neuassyrr. und aram. bilinguale Inschrift des 9. Jhdts. v. Chr.<sup>19</sup> Diese verwendet als Lexem für "Statue"  $\dot{s}lm$  (mit dem assyr. Äquivalent  $\dot{s}almu$ ), ferner zweimal  $\text{dmwt}'$  (Z. 1 und Z. 15).  $\dot{s}lm$  und  $\text{dmwt}'$  werden in der Inschrift synonym verwendet.

Der erste Teil des aram. Textes wird mit  $d^e\text{mütā}'$  begonnen, der zweite Teil in Z. 12/13 aber mit  $\dot{s}lm$  eröffnet, während der Verweis auf die Produktion der Statue in Z. 15 erneut  $d^e\text{mütā}'$  gebraucht:

Z. 1  $\text{dmwt}' / zj / h\dot{d}j\dot{s}^Cj : zj : \dot{s}m : q\dot{a}m : h\dot{d}dskn$

Statue des Haddadjis<sup>C1</sup>, die er aufgestellt hat vor Hadad von Sikan .....

Z. 14/15:  $w^1l \text{ } ^3n\dot{s}n // t\dot{j}t\dot{b} : \text{dmwt}' : z^3t : ^Cbd : ^1l : zj : q\dot{a}m : hwtr : q\dot{a}m : h\dot{d}d$

"... und bei den Menschen - die Schönheit dieser Statue machte er (gegen)über der vorher(igen) reichlich. Vor Hadad ...."

$\text{dmwt}'$  ist fem. Sg. det., was durch die bisher nicht belegte fem. Form des Pronomens  $z^3t$  zwingend ist. Die drei Herausgeber setzen den Abs. als  $\text{dmwh}$  "Statue" an entsprechend  $qlqlh$  (Z. 22), das ebenfalls in der determ.

19 Erste Notiz bei J.C. GREENFIELD, SVT 32, 112f. Publiziert A. ABOU-ASSAF, Die Statue des HDYS<sup>CY</sup>, König von Guzana. MDOG 113, 1981, 3 - 22; P. BORDREUIL, A.R. MILLARD et A. ABOU-ASSAF, La statue de Tell Fekheriyeh, La première inscription bilingue assyro-araméenne. CRAIBL 1981, 640 - 655; A.R. MILLARD - P. BORDREUIL, A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic inscriptions. BA 45, 1982, 135 - 141. Die offizielle Publikation ist A. ABOU-ASSAF, P. BORDREUIL et A.R. MILLARD, La statue de Tell Fekheriyeh et son inscription bilingue assyro-araméenne. Paris 1982, 128 S. (Editions Recherche sur les civilisations, études assyriologiques, cahier 7), Rez. W. VON SODEN, ZA 72, 1982, 293 - 296. J.C. GREENFIELD - A. SHAFFER, Notes on the Akkadian - Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekheriyeh. IRAQ 45, 1983, 109 - 116.

Form *qlqt'* belegt ist. Die Steleninschriften des Bar Hadad (KAI 201) und Zakkur (KAI 202) beginnen mit der Formel *nšb' zj šm x l-y*, hier steht *dmwt'* (*zj hđjs<sup>c</sup>j*) *zj šm qām hđskn*. Vermutlich ist *nšb'* die "Stele", *dmwt* die "Statue" und *šlm* das "Bild" im allgemeinen Sinn<sup>20</sup>.

Das Wortpaar *šlm* und *dmw(t)*<sup>21</sup> ist bekannt aus Gen 1,26. V. 27 verwendet bei der "Ausführung" nur noch *šlm*, während Gen 5,1b allein *dmwt* setzt. Die beiden Autoren der Publikationen des Textes der Tell Fekheriyeh-Statue<sup>22</sup> äußern sich zu den beiden Lexemen: "their clear application to this stone statue, the only ancient occurrence of the words as a pair outside the OT, provides fuel for the debate over the meaning of the clause in Genesis 1"<sup>23</sup>. In Abwandlung eines berühmten Satzes von G. VON RAD<sup>24</sup> möchte ich annehmen, daß man weder bei *šelem* noch bei *d<sup>e</sup>mūt* "von der realen, massiven Bedeutung des 'Bildes', der 'Plastik' ... abgehen" dürfe.

*šelem* bedeutet "Statue, Gottesbild, Plastik, Flachbild" (Relief oder Zeichnung auf Stück oder Ton). *d<sup>e</sup>mūt* bedeutet "Statue, Plastik", die eine konkrete Gestalt kopiert. Bei der Anfertigung einer Statue eines Herrschers für einen Tempel ist im 1. Jtsd. wohl die "volle Vergleichbarkeit" intendiert, auf diese zielt auch Gen 1,26, nur wird sie da etwas zurückgenommen durch die Präposition *k<sup>e</sup>* einerseits und andererseits auch durch die Sexusdifferenz des Menschen, die ja streng genommen das Anfertigen von zwei sexuell verschiedenen Abbildern erfordern würde<sup>25</sup>.

Die Statue von Tell Fekheriyeh bestätigt noch nicht die alte Vermutung von J. WELLHAUSEN<sup>26</sup>, das hebr. *dmwt* sei aus dem Aram. entlehnt, sondern beweist die Existenz des Lexems im Altaramäischen. Das Lexem hat in 2Kön 16,10

20 Das Bibelaram. unterscheidet die Wz. *šlm* in zwei verschiedenen Vokalisationen: *šelem* (wohl als Segolatum aus dem Hebr. entlehnt) und das mask. *š<sup>e</sup>lem* (Dan 2,31.32).

21 E. JENNI, *dmh* "gleichem" THWAT I, 451 - 456; H. WILDBERGER, *ša<sup>e</sup>laem* "Abbild". THWAT II, 556 - 563; T.N.D. METTINGER, ZAW 86, 1974, 419 - 421. Aram. *d<sup>e</sup>mūt* ist cs. von *d<sup>e</sup>mū*.

22 BA 45, 1982, 140.

23 Hervorhebungen stammen von mir.

24 G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis. Göttingen<sup>7</sup>1964, 45 (ATD 2 - 4).

25 Will man nicht mit einem androgynen Urmenschen rechnen. In einem polytheistischen Text wäre der Mann Abbild eines Gottes, die Frau Abbild einer Göttin, doch Gen 1 ist zweifellos ein monotheistischer Text, der als solcher konzipiert wurde.

26 J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin<sup>6</sup>1905, 388.

klare plastische Bedeutung, es meint ein Altarmodell von Damaskus, das in Jerusalem nachgebaut wird.

Alle übrigen 24 Belege sind exilisch bzw. nachexilisch,  $d^e m\dot{u}t$  hat da die Bedeutung "Gestalt, Aussehen, etwas (Ähnliches) wie"<sup>27</sup>. 14 x begegnet der Terminus in Ez 1,5 - 28 und 10,1 - 22, zwei Texteinheiten, die aufeinanderhin redigiert wurden<sup>28</sup>. Es scheint fast adjektivische Verwendung vorzuliegen, mit der Präposition  $k^e$  wird "apokalyptische" Unschärfe erreicht (Dan 10,16; Ez 8,2), in Ez 23,15 und Ps 58,5 dient  $d^e m\dot{u}t$  als Vergleichspartikel.

$\dot{s}lm$  und  $\dot{a}mwt$  sind in Gen 1,26 möglicherweise ein Wortpaar mit der gleichen Bedeutung "Statue, Standbild". Ähnlich verwendet das Assyr.-Babylon. für die Aussage der Gottebenbildlichkeit zwei Lexeme  $\dot{s}almu$  und  $tam\check{s}ilu$ <sup>29</sup>, beide haben die konkrete Grundbedeutung "Bild, Statue". Vielleicht schwingt bei hebr.  $\dot{s}elem$  die Bedeutungsnuance "Kultbild, Götterbild"<sup>30</sup> mit wie beim assyr.  $\dot{s}almu$ , was dem Ausdruck  $\dot{s}elem \ 'elohim$  (V. 27) entsprechen würde. Dazu tritt als zweiter Terminus noch  $\dot{a}mwt$ .

$\dot{s}lm$  und  $\dot{a}mwt$  sind offensichtlich ein Wortpaar, in dem  $\dot{a}mwt$  die Bedeutung "Statue" hat. Den Terminus  $\dot{a}mwt$  in der Bedeutung "Statue" möchte ich für die Aussagen der Gottebenbildlichkeit in P anwenden, zuerst für Gen 1,26.27<sup>31</sup>:

26 Und Gott sprach:

'Lasset uns Menschen machen nach/als<sup>32</sup> unser(em) Bild,  
entsprechend/etwa/wie<sup>32</sup> eine (r) Statue von uns,  
und sie sollen herrschen .....!

27 Und Gott schuf den Menschen als sein Bild,

als Bild (eines) Gottes<sup>33</sup> schuf er ihn,  
als Mann und als Frau schuf er sie.'

27 L. KÖHLER, ThZ 4, 1948, 16 - 22, hier 20.

28 Die Texte diskutiert H.D. PREUSS, Art.  $\dot{d}\dot{a}m\dot{a}h$ ,  $d^e m\dot{u}t$ . THWAT II, Stuttgart 1977, Sp. 266 - 277.

29  $tam\check{s}ilu$  "Bildnis" als akkad. Fremdwort im Sumerischen der UR-III-Zeit findet sich in einer Weiheinschrift Šu-Sin's; D.O. EDZARD, Neue Inschriften zur Geschichte von Ur III unter Šusuen. AfO 19, 1959/60, 1 - 32, hier 3.

30 "Ritzbild" in Ez 23,14.

31 Z.St. siehe A. ANGERSTORFER, Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebr. Terminus  $\dot{b}ara$  "schaffen". Frankfurt-Bern-Las Vegas 1979, 183 - 193 (Regensburger Studien zur Theologie 20).

32 Die Austauschbarkeit der Präpositionen erweist Gen 5,3 ( $k-slm$  und  $b-\dot{a}mwt$ ).

H.D. PREUSS<sup>34</sup> bemerkte zu Recht: "Das Nacheinander beider Wörter in Gen 1,26 legt es zunächst ... nahe, an eine durch Kumulierung analoger Begriffe gesteigerte Würdeaussage über den Menschen zu denken", *d<sup>e</sup>mūt* schwächt nach weit verbreiteter Ansicht das direkte "Verständnis des stärker konkret bezogenen und 'plastisch' gefüllten *šaelaem*" ab.

V. 27 verwendet bei der "Ausführung" zweimal die Präposition *b<sup>e</sup>* und das Nomen *šelem*. V. 27b wechselt klar in die Ebene der Genealogie, da die Sexualität des Menschen angesprochen wird. Die Tiere wurden nur als Arten (*mīn*) gefaßt. Die Ebene der Genealogie dokumentiert die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes in der Geschlechterzweiheit von Mann und Frau, was durch die eindeutige, absichtlich gewählte Terminologie unterstrichen wird (*zkr* "Penis" und *nqbh* "Scheide").

Paarigkeit (Dualität) ist ein nicht zu übersehendes Welt- und Menschenschöpfungsmoment. Apsu und Tiamat, Himmel und Erde sind nicht nur Merismen, sondern Größem mit verschiedenem Sexus in der biblischen Umwelt. Erst die Sexusdifferenz ermöglicht die Vorstellung von Schöpfung als Kette von Trennungen oder als Folge von Generationen. In einem Pantheon sind die Geschlechterrollen natürlich auf Götter und Göttinnen verteilt.

An dieser Dualität hat der Mensch teil, "sie bildet die Grundstruktur der kosmischen Wirklichkeit und ihres geordneten Kräftespiels"<sup>35</sup>. Mit dem Wortpaar *zkr* - *nqbh* bringt P das Thema Sexualität und Vermehrung zur Sprache, das in Gen 1,28 als "Segen" gefaßt ist. Der Mensch als Ebenbild Gottes ist lebendig (im Gegensatz zu einer Stein- oder Tonstatue oder einem Bild), er soll sich fortpflanzen, wie es außer Gen 1,28 noch Gen 5,1b.2 formuliert. Dem Verständnis von *d<sup>e</sup>mūt* als "Statue" steht gegenüber die Deutung von *dmwt* als Abstraktum "Aussehen, Ähnlichkeit, Entsprechung" oder "das uns gleich ist" über hebr. *dāmāh* "gleichen".

Gen 5,1b - 3 lautet in Übersetzung:

1b "Am Tag, als Gott den Adam schuf (*br'*),

hat er ihn gemacht (*Cšh*) als Statue Gottes (*b-dmwt 'lhjm*).

---

Siehe die Diskussion bei W. GROSS, Gottebenbildlichkeit, 252 - 254.

33 Die LXX "interpretiert" V. 27 nicht mit "Engel" wie in Ps 8,6. Dies wäre vielleicht gegen G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. München 1969, 158f., festzuhalten.

34 THWAT II, Sp. 276.

35 G. MENSCHING, Dualismus. RGG II, 1958, Sp. 272.



- 2a Als Mann (*zkr*) und Frau (*nqbh*) schuf er sie  
und er segnete sie
- 2b und er nannte ihren Namen "Mensch(en)" vom Tag an,  
da sie geschaffen wurden.
- 3a Und Adam war 130 Jahre alt  
und er zeugte (einen Sohn) als seine Statue (*b-dmwt-w*)<sup>36</sup>  
gemäß seiner Gestalt (*k-šlm-w*)<sup>36</sup>  
und er nannte seinen Namen  $\checkmark$ Set."<sup>37</sup>

Die Genealogie (Gen 5,3 - 32) dokumentiert, wie der Mensch die Erschaffung des Menschen durch Gott weitergeführt hat aufgrund der ihm von Gott verliehenen Segenskraft<sup>38</sup>.

Bei der Erschaffung der Tiere bringt P nur Arten (*mīn*) zur Sprache, beim Menschen aber redet er akzentuiert von Sexualität. Gott schuf nach Gen 1,26f. von sich selbst ein "Bild", den Mann und seine Frau. Unklar bleibt, auf wen in Gen 5,3b die Suffixe von *b-dmwt-w* und *k-šlm-w* zu beziehen sind.

- a) Sprachlich ist Subjekt Adam,  $\checkmark$ Set ist "sein" Abbild, was durch das Schema der Genealogie zwingend ist.
- b) Im Kontext von Gen 1,27 (Koll. in V. 27a "Mann und Frau") und 9,6 ist jeder Mensch Ebenbild Gottes, daher ist ein Rückbezug der beiden Suffixe über Adam hinaus auf Gott impliziert, es liegen "double-duty suffixes" vor.

Mann und Frau geben die ihnen eignende Gottebenbildlichkeit durch Zeugung weiter, d.h. sie bringen wieder ein lebendiges Ebenbild Gottes hervor, wie Gen 5,3b und 9,6 voraussetzen.

Die Engführung des Bezuges der Suffixe auf das Subjekt Adam scheint mir mechanisch durch die Wortwahl (*jld/hwldj*) bedingt zu sein, denn die göttliche Schöpfungstätigkeit wird in P mit *bārā* und  $\checkmark$ āsāh artikuliert. Da *bārā* "schaffen" ausschließlich für Gott reserviert ist, hat P hier *jld* gesetzt, da der Mensch selbständig die Menschenschöpfung fortführt.

Gen 9,6 begründet die Todesstrafe für Blutvergießen mit dem Hinweis auf

36 Viele Hss lesen *ki-d<sup>e</sup>muto* und *b<sup>e</sup>-šalmo* wie in Gen 1,26. Die Präpositionen sind austauschbar, wie LXX und Vulgata demonstrieren, ausgeführt bei T.N.D. METTINGER, ZAW 86, 1974, 406f.419.

37 Zum Text siehe A. ANGERSTORFER, Schöpfergott, 194 - 198.

38 So auch C. WESTERMANN, Genesis, 480.

die Gottebenbildlichkeit des Menschen: "denn als Bild Gottes (*b-šlm*) hat er den Menschen gemacht"<sup>39</sup>.

Gen 9,5 zieht Mensch und Tier zur Rechenschaft, wenn Blut vergossen wird. Hier ist der Hinweis auf "Herrschaft über die Tiere" als Inhalt der Gott-ebenbildlichkeit des Menschen sinnlos. In der Konstituierung der neuen Welt-ordnung nach der Flut tritt ein neues Element zwischen Mensch und Tier: "Furcht und Schrecken" (Gen 9,2), denn nach der Flut ist die vegetarische Phase vorüber, der Genuß von Fleisch wird freigegeben.

Enuma eliš und Atramhasīs bezeugen die Vorstellung, der Mensch sei aus Lehm und dem Blut eines hingerichteten Gottes geschaffen. Deshalb wäre es verboten, Menschenblut zu vergießen. Doch einen solchen Schluß ziehen meso-potamische Texte m.W. nie. Auch für die Priesterschrift dürfte dies als Denkmodell ausscheiden<sup>40</sup>.

Ein Mensch, dessen Blut vergossen wird, ist nicht mehr lebendig. Er wird zur Leiche, wenn sein Blut, der Sitz seines Lebens, ausrinnt. Die Leichenstarre wäre das Simile zur Statue. Der Mörder degradiert das lebendige Gottesbild zur toten Statue. In diesem Sinn reduziert ein Mörder die Gottebenbildlichkeit, eine Vorstellung, die schon der frühen rabbinischen Exegese angehört<sup>41</sup>.

Zusammenfassend läßt sich folgendes festhalten:

Nur im Kontext der Gottebenbildlichkeit ist *šelem* nicht etwas Totes, sondern etwas Lebendiges. Der Mensch als "Ebenbild Gottes" bringt in seinen Kindern wieder ein lebendiges Ebenbild Gottes hervor, wozu er durch den Segen (Gen 1,28) ermutigt wird. Jeder Mann und jede Frau sind nach der Konzeption der Priesterschrift das lebendige "Abbild", das sich ihre Eltern von Gott machen durften.

Der Gebrauch von *šelem* hat noch eine Kehrseite. Das Lexem ist schon zur

---

39 Diskussion des Verses und seiner Probleme bei C. WESTERMANN, Genesis I, 625ff.

40 Anders B. VAWTER, On Genesis: A new Reading. Garden City 1977, 134.

41 Mekhilta de-Rabbi Jisma'el, ba-ḥodeš 8,68 - 78. Text bei J.Z. LAUTER-BACH, Mekhilta de-Rabbi Ishmael. A critical Edition on the Basis on the Manuscripts and early Editions with an English Translation, Introduction and Notes. vol. II. Philadelphia 1933 = 1976, 262.

Zeit von P vorbelastet durch die Bedeutung "(verbotenes) Götterbild, Götzenbild" (Num 33,52; Am 5,26)<sup>42</sup>. Die P kann ihre Konzeption der Gottebenbildlichkeit nicht formulieren ohne mit dem Bilderverbot in Konflikt zu kommen. Unter das Bilderverbot fallen Götterbilder aus jedem Stoff (Holz, Ton, Metall) und in jeder Gestalt (Tier, Mensch, Stern usw.), dem Menschen ist grundsätzlich verboten, sich ein "Bild Gottes" anzufertigen, das angebetet wird.

Als Text gebe ich nur die Fassung von Ex 20,4f.:

- 4 "Du sollst dir kein Gottesbild machen und kein Abbild  
von irgend etwas am Himmel oben  
noch von etwas auf der Erde unten  
noch von etwas im Wasser unterhalb der Erde.  
5 Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen  
und ihnen keinen Kult leisten!  
Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifernder Gott!"

Die traditionsgeschichtliche Entwicklung des Bilderverbotes skizzierte zuletzt F.-L. HOSSFELD<sup>43</sup>. Ihr Endstadium ist auf diesen Nenner zu bringen: "Jedes Gottesbild, das Israel herstellt oder verehrt, bedeutet Abfall von Jahwe".

Die Annahme eines statuenhaften Modells legt für Gen 1,26 die klare sprachliche Formulierung nahe, andererseits scheidet diese Annahme als Modell wieder aus, da bei 'Bild Gottes' immer das Bilderverbot mitgedacht werden muß. Die Theologie der P duldet kein Gottesbild, diese Stelle weist P dem lebenden Menschen zu. P erklärt so ein Charakteristikum der israelit. Kultes. Jeder Mann und jede Frau als 'Bild Gottes' ist die kühnste Anthropologie, die in der Bibel entworfen und gewagt wird. Gottebenbildlichkeit und Bilderverbot erscheinen als zwei Brennpunkte einer einzigen Ellipse, die die Größe des Menschen zum Ausdruck bringt. Innerhalb der Urgeschichte der P ist diese Aussage nicht auf den Jahweverehrer, auf "Israel" beschränkt, sie gilt für jeden Menschen. Die Urgeschichte der P ist eine erste "Theolo-

---

42 B. VAWTER, On Genesis, 55 verweist auf die beiden Stellen.

43 F.-L. HOSSFELD, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. Freiburg - Göttingen 1982, 268 - 273 (OBO 45) Zitat S. 273.

gie der Welt", nicht erst die Apokalyptik hat Geschichte und Kosmos als Ganzes ins Auge gefaßt.

Der Einsatzpunkt dieser Theologie dürfte Deuterocesaja sein, näherhin die hymnischen Unvergleichlichkeitsaussagen eines Disputationswortes (Jes 40,18)<sup>44</sup>

"Mit wem wollt ihr Gott vergleichen  
und welches Bild an seine Stelle setzen?"

Jedes Götterbild tritt an die Stelle des lebendigen Menschen als Partner Gottes, der Kult eines Bildes degradiert den Menschen zum Götzendiener<sup>45</sup>. P denkt bekanntlich in kultischen Vorstellungen. Der Mensch als lebendiges "Gottes-Bild" ist ein solches Vorstellungsmodell aus dem Kult, mit dem eine radikale Anthropologie skizziert wird.

Schärfer kann die Würde des Menschen nicht artikuliert werden, denn das Kultbild im Tempel repräsentiert die betreffende Gottheit, der man opfert. P greift in ihrer Urgeschichte auf das zurück, was allen Völkern heilig, das "Allerheiligste" ist, die Gottheit und ihr Bild. Und diese Anthropologie wird nicht auf Israel eingegrenzt, P spricht in Gen 1 vom "Menschen" qua Mensch.

Die Aussage bekommt ihre Schärfe erst durch die Vorgabe des Bilderverbot. Der lebendige Mensch, Mann wie Frau, sind lebendige "Bilder" des Schöpfers. Beide haben die Kraft, die Schöpfung des Schöpfers zu wiederholen und so fortzuführen. Somit gehören Sexualität und Fruchtbarkeit in der Theologie der P zum positivsten überhaupt<sup>46</sup>.

Deuterocesajas Kritik der Götterbildproduktion hat P ermöglicht, daß vom Ebenbild Gottes in neuer Weise gesprochen werden kann. Die Bedeutungsnuance "Götzenbild", die bei selem mitschwingt<sup>47</sup>, muß P nicht stören. Es muß auch nicht das Gewicht der Tradition, die P eben nicht anzutasten wagte, geltend gemacht werden. Die Aussage vom Menschen als "Gottesbild" vermag wiederum das in der jüdischen Theologie streng durchgehaltene Bilderverbot zu erklä-

44 Vgl. Jes 40,25; 46,5.

45 Daß der Mensch nach P nicht für kultische Gottesverehrung zuständig sei, halte ich für einen Trugschluß. Selbst wenn nach geltender Quellscheidung kein solcher Text der P zuzuordnen wäre, müßte dies von der Ebene Endredaktion des Pentateuch aus betrachtet werden.

46 Bei T.N.D. METTINGER wird Sexualität die entscheidende Differenz zwischen Menschen auf der Erde und der himmlischen Kultgemeinde.

47 So T.N.D. METTINGER, ZAW 86, 1974, 420.

ren.

P hat ihr Theologumenon vom Menschen als "Bild Gottes" sprachlich aus der ägyptisch-assyrischen Königsideologie aufgegriffen, aber das Verständnis der Aussage innerhalb der Theologie der P liegt im Kult.

Israels Kult hat eine Sonderform in der Religionsgeschichte, das Fehlen des Kultbildes. P nützt diese Leerstelle für seine Anthropologie.

Die Targumim zeigen einen sehr komplexen Befund, die Übersetzungsvarianten des Wortpaares sind folgende:

hebr. <i>šlm</i>	=	aram. <i>šlm</i>	(Tg Onk Gen 1,26f.; Tg J1 Gen 1,26; Sam Tg Hs J zu Gen 5,3)
	=	<i>šwrt</i>	"Ritzbild" (Syr Pal Gen 1,26f.; Sam Tg Hs A Gen 1,26f.; 5,3; 9,6)
	=	<i>šltn</i>	"Herrscherbild" (Sam Tg Hs D Gen 1,26f.)
	=	<i>djwqn</i>	"Doppelbild, Kopie" (Tg J1 Gen 1,27)
	=	<i>dmwt</i>	(Neof. 1Gen 1,26f.; Tg J1 Gen 5,3)
	=	gr. εἰκών	(LXX Gen 1,26f.; 5,3; 9,6)

hebr. <i>dmwt</i>	=	aram. <i>dmwt</i>	(Tg Onk Gen 1,26; Syr Pal Gen 1,26; Sam Tg Hs J Gen 5,1.3)
	=	<i>tšbjt</i>	"Gleichnis" (Sam Tg Hs A Gen 1,26; 5,1.3; Hs D Gen 1,26)
	=	<i>djwqn</i>	(Tg J1 Gen 1,26; 5,1)
	=	gr. εἰκών	(LXX Gen 5,1b)

interpretierende Umschreibungen:

=	aram. <i>kd nḡq b-n</i>	(Neof. 1Gen 1,26)
=	<i>dmj l-'jqwnj-h</i>	(Tg J1 Gen 5,3)
=	gr. ὁμοιωσις	(LXX Gen 1,26)
	<i>ἰδέα</i>	(LXX Gen 5,3)

LXX und Tg J1 machen offensichtlich zwischen *šlm* und *dmwt* wenig Unterschied, wie die Wiedergabe mit εἰκών bzw. *djwqn* verrät. Interessant sind aber die beiden folgenden Stellen:

Neof 1Gen 1,26f. gibt hebr. *šlm* mit aram. *dmwt* wieder, ebenso Tg J1 in Gen 5,3. Diese beiden Texte des palästinischen Targums verraten unabhängig voneinander folgenden Sachverhalt: aram. *dmwt* ist in der Bedeutung "Statue"

noch bekannt und dient zur Übersetzung von hebr. *šlm*, während im gleichen Vers das hebr. *āmwt* offensichtlich meist als "Ähnlichkeit" gefaßt wird<sup>48</sup>.

---

48 Ich hoffe, diesen Sachverhalt für die Targumim demnächst differenziert darlegen zu können, indem die Thematik einschließlich der Talmudim und Midraschim angegangen wird.