

## Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts<sup>1</sup>

Walter Groß-Tübingen

- Gen 1,26 Und Elohim sagte:  
Wir wollen Menschen machen als unser Bild [בצלמנו,  $b=šalm-e=nū$ ,  $κατ' εικονα$ ]:  
etwa als unsere Gestalt [כדמונו,  $ki=dmūt-e=nū$ ,  $καθ' ομοιωσιν$ ],  
damit sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und  
über das Vieh und über alles < wilde Getier > der Erde und über alles Kriechgetier, das  
auf der Erde kriecht.
- 1,27 Und Elohim schuf den Menschen als sein Bild [ $b=šalm=ō$ ]:  
als Bild [ $b=šālām$ ,  $κατ' εικονα$ ] Elohims schuf er ihn:  
als Mann und Frau schuf er sie.
- Gen 5,1 Am Tag, als Elohim Menschen schuf, machte er ihn als Gestalt [ $bi=dmūt$ ,  $κατ' εικονα$ ]  
Elohims.
- Gen 5,3 Und Adam war 130 Jahre alt,  
da zeugte er < einen Sohn > als seine Gestalt [ $bi=dmūt=ō$ ,  $κατα την ιδεαν$ ]: etwa als  
sein Bild ( $k=šalm=ō$ ,  $κατα την εικονα$ ),  
und er rief seinen Namen Set.
- Gen 9,6 Wer das Blut des Menschen vergießt - durch den Menschen soll sein Blut vergossen  
werden,  
denn als Bild [ $b=šālām$ ,  $εν εικονι$ ] Elohims hat er den Menschen gemacht.

Die Spitzenaussage des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts um das Ende des Exils, Gott habe die Menschen als Bilder Gottes erschaffen, hat in Judentum wie Christentum eine erstaunliche Wirkungsgeschichte erlebt. Noch heute ist die Gottebenbildlichkeit zentrales Theologumenon protestantischer wie katholischer Anthropologie. Diese Bildaussage dringt, z.B. in den Debatten um den schwer zu fassenden Begriff der Menschenwürde, auch in außertheologische Bereiche vor. Deshalb war und ist sie auch in der alttestamentlichen Exegese zu Recht Gegenstand intensiver Erörterung. Die Diskussion des letzten Jahrzehnts soll im folgenden zunächst in die Forschungsgeschichte eingeordnet, dann in ihren Hauptlinien dargestellt und weitergeführt werden. Dieser Zeitraum ist auch deshalb so

<sup>1</sup> Diese Untersuchung erschien zuerst in N. EL-KHOURY - H. CROUZEL - R. REINHARDT (Hrsg.), *Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung* (FS H.-J. Vogt), Beirut - Ostfildern 1992, 118-135. Ich danke dem Herausgeber dieser Zeitschrift für die Möglichkeit, sie hier an für Exegeten leicht erreichbarer Stelle nochmals zu veröffentlichen.

interessant, weil 1979 der Fund eines Textes auf einer Statue des 9. Jahrh.v.Chr. unerwartete neue Gesichtspunkte einführte.

### I. Zur Forschungsgeschichte

1988 veröffentlichte der Isländer G. A. Jónsson seine in Lund, Schweden, gefertigte Dissertation, in der er nachzeichnete, wie Alttestamentler in den 100 Jahren von 1882 bis 1982 in Wechselbeziehung zwischen Exegese, Dogmatik und Orientalistik die Gottebenbildlichkeitsaussage auslegten<sup>2</sup>. Er unterscheidet drei Phasen. Die erste reicht von 1882 - 1918. Einerseits hatte Darwins Evolutionslehre die traditionelle Theologie verunsichert; andererseits entdeckte und übersetzte man erstmals das babylonische Schöpfungs-Epos *enuma eliš* mit seinen beeindruckenden Sachparallelen, vor allem dem Blut des getöteten aufrührerischen Gottes, das bei der Erschaffung der Menschen dem Lehm beigemischt wurde. So fand man einerseits gegen Darwin in der Gottebenbildlichkeit des Menschen vor allem dessen wesentliche Unterschiedenheit vom Tier, d.h. seine intellektuellen und moralischen Fähigkeiten, ausgesagt<sup>3</sup>; andererseits vermutete man ein stark anthropomorphes Gottesbild in Gen 1, betonte, das dort gebrauchte Wort *šālām* bedeute nicht Bild, sondern Schnitzbild, also eine Halb- oder Rundplastik, und meinte, P habe vor allem die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch in der körperlichen Gestalt angezielt<sup>4</sup>; eine späte, eher skurrile Variante dazu vertrat der Schweizer Exeget L. Köhler: die Gottebenbildlichkeit meine den im Unterschied zu den Tieren aufrechten Gang des Menschen<sup>5</sup>.

Jónssons zweite Phase umfaßt die Jahre 1919 bis 1960. Sie stehen unter dem Vorzeichen der systematischen, näherhin der dialektischen Theologie und deren Abneigung gegen die Religionsgeschichte. Die Sätze von Gen 1 über die Gottebenbildlichkeit werden vom systematischen Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung her, aber fast ohne jeden argumentativen Kontakt zum konkreten Wortlaut und zum Kontext ausgelegt. Karl Barth prägt diese Periode: Die Gottebenbildlichkeit sei nicht eine Eigenschaft des Menschen neben anderen, sondern sie sei sein Kreatur-Sein, seine Bezogenheit auf Gott als Dialogpartner, dann auch sein Bezogensein auf den anderen Menschen, besonders in der Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Frau<sup>6</sup>. Der Mensch als Dialogpartner Gottes war ein wichtiges Theologumenon der bekennenden Kirche in ihrer Absetzung vom Nationalsozialismus.

In der dritten Phase von 1961 bis 1982 werden zwei Gesichtspunkte wirksam. (a) In Reaktion gegen die dialektische Theologie werden die seit Beginn des Jahrhunderts stark angewachsenen Funde altorientalischer Texte, mesopotamisch wie ägyptisch, mit dem

<sup>2</sup> G. A. JÓNSSON, Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 26), Lund 1988.

<sup>3</sup> Namhafter Vertreter z.B. S. R. DRIVER, The Cosmogony of Genesis: Exp. 3. Ser. 3 (1886) 23-45, 43f.

<sup>4</sup> So z.B. H. GUNDEL, Genesis übersetzt und erklärt, Göttingen 8/1969, z. St.

<sup>5</sup> L. KOEHLER, Die Grundstelle der imago-Dei-Lehre: L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes (WdF 124), Darmstadt (1969) 1-9, 6f. Er erneuert damit eine These, die als erster Philon in De plantatione 16. 17 vertrat.

<sup>6</sup> K. BARTH, Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil (Die Kirchliche Dogmatik Bd. 3, 1). Zürich 1947, § 41.1; vgl. vor allem S. 207.

Ergebnis ausgewertet: Die Rede von der Gottebenbildlichkeit entstand in Ägypten, sie entstammt der dortigen Theologie des Königtums und der Sprache der Höflinge. Demgemäß spricht die Priesterschrift dem Menschen durch diese Bildaussage die Rolle des von Gott über die Schöpfung eingesetzten Königs als des Repräsentanten Gottes zu. Er wird nicht *nach* dem Bild Gottes, sondern *zum* Bild Gottes erschaffen. Das ist außerordentlich wichtig, denn es kehrt die Interpretationsrichtung um: Zwar stammt die Gottebenbildlichkeit *von* Gott, sie ist aber nicht in Bezug *auf* Gott, sondern in Bezug auf die *Schöpfung* zu interpretieren. (b) Nun endlich wird nicht eine schwer greifbare angebliche alttestamentliche Anthropologie, sondern der Kontext der Priesterschrift als Interpretationsschlüssel verwendet, zumal innerhalb des hebräischen AT allein der Autor der Priesterschrift (P) von der Gottebenbildlichkeit spricht.

Zwei Varianten seien erwähnt; weitere, von P. Weimar und E. Zenger vertretene, werden in Teil II.3 diskutiert. (1) T. N. D. Mettinger fragt nach der Beziehung zwischen Urbild und Abbild. Wie Mose ein Modell des himmlischen Heiligtums gezeigt wurde und er als dessen Abbild das Zeltheiligtum errichten ließ, so erschuf Elohim den Menschen als Abbild eines himmlischen Urbilds; dieses Urbild aber ist nicht Gott selbst, es sind die Elohim'söhne, die im Himmel Gott verehren<sup>7</sup>. Diese These trifft nicht zu: Weder kennt P Elohim'söhne, noch ist *šālām* im Sinn der griechischen Opposition Urbild-Abbild auszulegen, sondern es bedeutet Statue, machtvolle Repräsentanz. Auch setzt P die Gottebenbildlichkeit gerade nicht in Bezug zum YHWH-Gottesdienst Israels, sondern er charakterisiert dadurch *alle* Menschen und spricht von ihr nur im Kontext von Schöpfung und Sintflut. Die *außerisraelitische* Menschheit aber kennt nach P zwar *Gottesbezug*, nämlich göttliche Gesetze, insofern *Gehorsam* gegen Gott, nicht aber *Gottesdienst* in Gebet oder Opferkult; deshalb tilgt P ja das Opfer, das beim älteren Jahwisten, der Tradition entsprechend, Noach zum Dank für die Errettung nach der Sintflut darbringt, und er tilgt ebenso alle Opfer der Patriarchen. Nur Israel erhält durch Offenbarung den YHWH-Kult, und dies erst am Sinai, nur Israel verehrt YHWH.

(2) Nachdem J. Barr erklärt hatte, P habe die Gottebenbildlichkeit des Menschen als *äußerstes* behauptet, sie aber nicht inhaltlich gefüllt, um jeden Eindruck einer Vergöttlichung des Menschen zu vermeiden,<sup>8</sup> hat W. Groß, eine bereits mehrfach vorgetragene These zuspitzend, 1981 festgestellt: Nach P bedeutet die Gottebenbildlichkeit des Menschen: "Er ist dazu erschaffen, über die Tiere zu herrschen. Das ist die einzige inhaltliche Füllung der Gottebenbildlichkeit, die P nennt...Die Gottebenbildlichkeit ist selbst eine funktionale Aussage. Der Mensch ist nicht kraft unbekannter Qualität Gottes Bild und soll infolgedessen u. a. über die Tiere herrschen, sondern der Mensch ist Gottes Bild, insofern er ermächtigt ist, über die Tiere zu herrschen...Der Mensch ist somit Bild Gottes, insofern er sich verantwortlich handelnd zu seinem Lebensraum samt den Lebewesen darin, nicht, indem er sich zu Gott verhält. Die Blickrichtung geht vom Menschen zu den Wesen unter ihm, nicht vom Menschen

<sup>7</sup> T. N. D. METTINGER, *Abbild oder Urbild? "Imago Dei" in traditionsgeschichtlicher Sicht*: ZAW 86 (1974) 403-424.

<sup>8</sup> J. BARR, *The Image of God in the Book of Genesis - A Study of Terminology*: BJRL 51 (1968) 11-26, 13 und 21.

zu Gott. Das erlaubt P, ohne theologische Probleme Mann und Frau die Funktion zuzuerkennen, als Bild Gottes tätig zu sein."<sup>9</sup>

## II. Die Diskussion des letzten Jahrzehnts

Im folgenden werden mit B. Ockinga, Ch. Dohmen, P. Weimar und E. Zenger vier Autoren herausgegriffen, die einerseits die eben zitierten Behauptungen von W. Groß akzeptieren, sie andererseits aber als veränderungs- bzw. ergänzungsbedürftig ansehen. Die Debatte dreht sich vor allem um zwei Punkte: (1) Muß aus der Doppelung der Ausdrücke: "als unser Bild (*šālām*), als unsere Gestalt (*dmūt*)" nicht geschlossen werden, daß P hier zwei unterschiedliche, komplementäre Aspekte andeutet? Welche Nuance bringt *dmūt* ein? (2) Ist nicht doch eine innere Beziehung zwischen der Gottebenbildlichkeit des Menschen und dem YHWH-Kult am Heiligtum nachzuweisen?

### II. 1. Boyo Ockinga

In Gen 1,26 wird die Gottebenbildlichkeit durch zwei Wörter ausgedrückt: durch *šālām* = Statue, Rundplastik, reliefartige Darstellung und durch *dmūt*; dies ist eine Abstraktbildung von *דמיון*, *DMY* = ähnlich sein, gleichen; von der Etymologie her ist somit die Bedeutung Ähnlichkeit, Gleichheit anzusetzen; zwischen bloßer annähernder Ähnlichkeit und exakter Gleichheit kann dieses Wort nicht unterscheiden. In seiner konkreten Verwendung deckt es eine große Bedeutungsbreite von Ebenbild bis figürliche Darstellung ab. Vgl. Jes 40,18: *Wem wollt ihr El vergleichen [DMY] und was als Ebenbild [dmūt] ihm an die Seite stellen?* Hier könnte man *dmūt* auch abstrakt mit Entsprechung wiedergeben. Andererseits 2 Chr 4,3: *Unterhalb seines [des ehernen Meeres] Randes waren ringsum Figuren (dmūt) von Rindern. Daß dmūt hier tatsächlich halb- oder vollplastische Figuren meint, zeigt das Ende des Verses: Sie wurden bei seinem Guß mitgegossen.* Wegen dieser Vieldeutigkeit des Wortes *dmūt* wurde bisher entweder angenommen, es sei in Gen 1,26 ein Äquivalent zu *šālām*: Statue, diene somit nur zur Verstärkung, oder, *dmūt* bedeute hier Ähnlichkeit und solle die durch *šālām*: Statue evozierte massive Vorstellung abschwächen: *Wir wollen Menschen machen als unser Bild, aber nur uns ähnlich.*<sup>10</sup> Ockinga versucht das Gegenteil wahrscheinlich zu machen. Der Wortlaut von Gen 1,26 besage: *Wir wollen Menschen machen als unser Bild, und zwar uns gleich bzw. in unserer Qualität.*

<sup>9</sup> W. GROSS, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift: ThQ 161 (1981) 244-264, 259-261.

<sup>10</sup> P.-E. DION, Ressemblance et Image de Dieu I+II: Dictionnaire de la Bible. Supplément Bd. 10, Paris (1985) 365-403, 387, gesteht dieser These, ohne sie zu teilen, noch einmal eine gewisse Plausibilität zu. Allerdings war der Artikel bereits 1977 abgeschlossen. Ders., Image et ressemblance en araméen ancien (Tell Fakhariyah): ScEs 34 (1982) 151-153, 152, nimmt dies ausdrücklich zurück und argumentiert, gestützt auf die im folgenden zu besprechende assyrisch-aramäische Bilingue, für Synonymität beider Termini.

Ockingas Monographie von 1984 ist seine ägyptologische Dissertation<sup>11</sup>. Er untersucht Terminologie, Kontexte und Vorstellungshintergründe der ägyptischen Gottebenbildlichkeitsaussagen, dort vornehmlich auf den König bezogen, die traditionsgeschichtlich wohl Quelle sowohl der wenigen neuassyrischen als auch der biblischen Wendungen sind. Er stellt für die ägyptische Konzeption fest: "Wenn nun das Wesentliche an einem Bild nicht sein Aussehen, sondern seine Funktion ist, dürfen wir auch nicht schließen, daß die Gottebenbildlichkeit sich auf die äußere Erscheinung des Königs bezieht, wir müssen eher damit rechnen, daß, wenn man den König als Abbild Gottes bezeichnet, Bezug auf seine Funktion genommen wird."<sup>12</sup> Innerhalb dieser funktionalen Bedeutung aber beobachtet er zwei unterschiedliche Aussagereihen. (1) Vier verschiedene ägyptische Termini bezeichnen seit der zweiten Zwischenzeit, d.h. seit etwa ab 1780 v. Chr., den König als konkretes Bild Gottes, als Gottes Repräsentanten auf Erden, der als solcher dort seine Herrschaft ausübt. (2) Drei weitere Termini drücken dagegen "eine Gottähnlichkeit aus, die sich auf Wesen und Handeln bezieht"<sup>13</sup>, den König also bezüglich einer bestimmten Eigenschaft oder Handlung mit einem Gott vergleicht und häufig durch die Vergleichspartikel *wie* ausgedrückt wird. Von diesem ägyptischen Befund her deutet er sogleich Gen 1,26: *šälām* bezeichne die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinn der ersten Gruppe von Termini: der Mensch herrscht als Repräsentant Gottes über die Tiere; hier schließt er sich ausdrücklich der von W. Groß vertretenen rein funktionalen Deutung an; *dmūt* aber benenne die Gottähnlichkeit, die Wesensähnlichkeit des Menschen zu Gott, die gottähnlichen Fähigkeiten, die den Menschen erst instand setzen, als Gottes Repräsentant über die Tiere zu herrschen. Von der ägyptischen Weisheitstradition her sei hier vor allem an die Vernunft des Menschen zu denken.

Was ist von diesem Argument zu halten? Die Kontexte der ägyptischen und der biblischen Wendungen sind verschieden: dort Aussagen über den König ohne Schöpfungskontext, hier Aussagen über alle Menschen im Schöpfungszusammenhang. Es gibt keinerlei terminologische Verbindung, und konkrete traditionsgeschichtliche Abhängigkeiten sind nicht erwiesen. Nur ein formales Argument stützt die Übertragung: dort haben wir eine doppelte Aussagenreihe - hier haben wir, allerdings nur an zwei von fünf Stellen, zwei Termini, von denen der zweite durch die Vergleichspartikel *wie* eingeführt wird und die Übersetzung Ähnlichkeit zuläßt. Daraus folgt nur: Eine solche Komplementarität der beiden Ausdrücke in Gen 1, wie Ockinga sie behauptet, erscheint auf Grund der ägyptischen Parallelen möglich. Ob sie tatsächlich vorliegt, kann nur der hebräische Text selbst beweisen.

Hier aber sind Zweifel angebracht. Die LXX zumindest hat von einer derartigen Komplementarität nichts gewußt. Sie übersetzt an den drei Stellen *dmūt* je verschieden: *ομοιωσις* in 1,26; *εικων* in 5,1; *ιδεα* in 5,3. Aussagekräftig ist vor allem Gen 5,1, wo die LXX für *dmūt* das Wort gebraucht, durch das sie in Gen 1,26 *šälām* übersetzt, nämlich *εικων*. Ähnliches bestätigt A. Angerstorfer (1984) für die Targumim<sup>14</sup>. Die Priesterschrift

<sup>11</sup> B. OCKINGA, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament (Ägypten und Altes Testament 7), Wiesbaden 1984.

<sup>12</sup> OCKINGA 127.

<sup>13</sup> OCKINGA 128.

<sup>14</sup> A. ANGERSTORFER, Hebräisch *dmwt* und aramäisch *dmw(t)*. Ein Sprachproblem der Imago-Dei-Lehre: BN 24 (1984) 30-43, 42.

steht sprachlich wie theologisch Ezechiel besonders nahe, die meisten Belege für *dmūt* finden sich im Ez-Buch, und dort wird dieses Wort gebraucht, um in Visionsschilderungen, vor allem in der Beschreibung der Vision YHWHs und seines Thronwagens, sprachlich eine Unschärfe zu erzeugen. Vgl. Ez 1,26: *Oberhalb der festen Platte über ihrem Haupt war es anzusehen wie Saphirstein, etwas wie [dmūt] ein Thron; und oben über dem, was aussah wie [dmūt] ein Thron, auf ihm war etwas zu sehen, was wie [dmūt k=] ein Mensch aussah.* W. Zimmerli führt dazu aus: "Die Verhaltenheit der Schilderung wird in der Steigerung der bloß mehr annähernd beschreibenden Rede spürbar."<sup>15</sup> HAL, das Hebräisch-Lexikon von L. Koehler und W. Baumgartner, nennt daher für *dmūt* als Bedeutung u.a.: "etwas wie"; und für das in Bezug auf Ezechiel nur wenig jüngere Aramäisch der Elephantine-Papyri setzt Klaus Beyer an, *l=dmwt* bedeute "wie", *k=dmwt* (die Wendung von Gen 1,26) "etwa wie"<sup>16</sup>; d.h. mit den einfachen Präpositionen *l=* und *k=* verbindet sich *dmwt* desemantisiert zu einer zusammengesetzten Präposition des Vergleichs.

Mithin muß auf diesem - vorläufigen - Informationsstand die Antwort an Ockinga lauten: Die Doppelung der Aspekte im Verständnis der amtsmäßigen Gottebenbildlichkeit des Königs mag eine ägyptische Spezialität sein; es ist nicht *ausgeschlossen*, daß P sie durch die Doppelung der Ausdrücke in die schöpfungsgemäße Gottebenbildlichkeit aller Menschen übertragen und durch *ki=dmūt* die Gottähnlichkeit der Menschen aussagen wollte; aber vergleichbare hebräische und aramäische Formulierungen sowie fast identische Wendungen beim sprachlich wie zeitlich nahestehenden Propheten Ezechiel machen höchst wahrscheinlich, daß P das Gegenteil bezweckte: nicht die *Betonung* göttlicher Qualitäten des Menschen, sondern die *Abschwächung* seiner Repräsentanz Gottes im Sinn einer nur ungefähren Vergleichbarkeit. Eines der unvorhergesehenen Ereignisse, welche die Exegese des AT so interessant machen, veränderte jedoch noch vor Erscheinen der Dissertation Ockingas die Diskussionslage.

## II. 2. Tell Fekheriye und die These Christoph Dohmens

An der Grenze zwischen Syrien und der Türkei, am Oberlauf des Ḥabur liegt Tell Ḥalāf, das altorientalische Guzān. Dort lebten im ersten Jahrtausend vor Christus Aramäer unter einheimischen Lokalfürsten im Verband des assyrischen Reiches<sup>17</sup>. Nur zwei Kilometer entfernt erhebt sich der Tell Fekheriye, das alte Sikani, hinter dessen assyrischem Namen manche Archäologen das ältere Waššukanni vermuten, die Hauptstadt des mächtigen ḥurritischen Reiches von Mitanni in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends vor Christus. Dort stießen Bauern am 22. Febr. 1979 bei der Feldarbeit auf eine Vollplastik, die für den Tempel bestimmte Beter-Statue des aramäischen lokalen Herrschers Hdys'y. Die Fundumstände ließen keine Schichtenbestimmung zu, aus Gründen des Stils der Statue und der darauf verwendeten Schrifttype wird sie überwiegend ins 9. Jahrhundert vor Chr. datiert. Die Vorausver-

<sup>15</sup> W. ZIMMERLI, Ezechiel (BK 13.1), Neukirchen-Vluyn 1969, 56.

<sup>16</sup> K. BEYER, Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitate, Göttingen 1984, 555.

<sup>17</sup> Dorthin siedelte der assyrische Großkönig Salmanassar laut 2 Kön 17,6 Jahrhunderte nach dem uns interessierenden Zeitraum die Exulanten der Nordreichs Israel um.

öffentlichung durch Abou Assaf, 1981, und die Publikation durch Abou Assaf, Bordreuil und Millard, 1982<sup>18</sup>, erregten eine Sensation und wurden Anlaß einer Fülle von Stellungnahmen, ohne daß schon in allen Punkten Übereinstimmung erzielt wäre.

Was war der Grund für dieses Aufsehen? Die Statue selbst ist traditionell im zeitgenössischen assyrischen Stil gehalten; Hdys'y tritt uns in Lebensgröße, 165 cm hoch, entgegen, in Sandalen, mit kurzärmeliger, bis zu den Knöcheln reichender Tunika, einem über die Schulter geworfenem Schal und Gürtel, die Hände im Gebetsgestus ineinander gelegt, ohne Herrscherinsignien. Bedeutsam an dieser eher konventionellen Statue ist der Text, der die Tunika unterhalb des Gürtels bedeckt: eine keilsilbenschriftliche neuassyrische Dedikationsinschrift in 38 senkrechten Zeilen auf der dem Betrachter zugewandten Vorderseite und deren konsonantenschriftliche aramäische Entsprechung in 23 waagrechten Zeilen, die Wörter jeweils durch Trenner voneinander abgehoben, auf der Rückseite. Es ist der älteste bekannte aramäische Text überhaupt, mit Spracheigentümlichkeiten zwischen dem bisher bekannten Altaramäischen und dem Reichsaramäischen, er ist voll lesbar, sein Verständnis kann an der assyrischen Entsprechung, die fast wörtlich übereinstimmt, kontrolliert werden. Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist diese Statue wichtig, weil in ihrem aramäischen Text das Wortpaar *dmwt'* und *šlm* begegnet, das in seiner hebräischen Gestalt im AT nur in unseren Gottebenbildlichkeitsaussagen gemeinsam bezeugt ist; die Inschrift verspricht somit Aufschluß über die Bedeutung von *dmūt*. Die einschlägigen Zeilen der Bilingue von Tell Fekheriye:

1 Statue [*dmwt'* / -]<sup>19</sup> des Hdys'y, die er vor Hadad von Sikani gesetzt hat.

12 Statue [*šlm* / *šalam*] des Hdys'y,

13 des Königs/Gouverneurs von Guzana und Sikani und Zarani.

15 Er hat diese Statue [*dmwt'* / *šalma*] besser/größer als (die) vorher(igen) gemacht. Vor Hadad,  
16 der in Sikani wohnt, dem Herrn des Habur, hat er seine Statue [*šlm* / *šalam*] aufgestellt.

Das Problem lautet: ist die Übersetzung Statue an allen vier Stellen und für beide Textfassungen gerechtfertigt? Leider ist das nicht so einfach zu entscheiden. Die assyrische Version verwendet dreimal dasselbe Wort *šalmu*, geschrieben durch das Wortzeichen NU; die aramäische Fassung sagt zweimal *dmwt'*, zweimal *šlm*. Der Aramäer Hdys'y, der sich in Zeile 13 im assyrischen Text mit Rücksicht auf den assyrischen Großkönig Gouverneur, im aramäischen Text anspruchsvoller König von Guzāna, Sikani und Zarani nennt, war sicher zweisprachig. Ist die offizielle assyrische Version auf der Frontseite der Originaltext, der ins Aramäische übersetzt wurde? Das ist selbst durch Assyrianismen im Aramäischen nicht beweisbar<sup>20</sup>, da diese bei einer assyrisch-aramäischen Symbiose zu erwarten sind. Die Frage kompliziert sich zusätzlich dadurch, daß bereits die Herausgeber in beiden Versionen je zwei erst sekundär zusammengefügte Inschriften unterschieden, deren Grenze in der folgenden

<sup>18</sup> A. ABOU-ASSAF, Die Statue des HDYS'Y, König von Guzana: MDOG 113 (1981) 3-21. A. ABOU-ASSAF - P. BORDREUIL - A. K. MILLARD, La statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne (Etudes Assyriologiques 7), Paris 1982.

<sup>19</sup> In den Klammern wird jeweils zuerst das altaramäische, dann das neuassyrische Äquivalent genannt. Die Zeilenzählung folgt der aramäischen Version.

<sup>20</sup> Gegen H. CAZELLES, Besprechung der Edition von A. ABOU-ASSAF - P. BORDREUIL - A. K. MILLARD: VT 34 (1984) 114-116, 114.

Diskussion unterschiedlich deutlich gezogen und an unterschiedlichen Orten gesucht wurde.<sup>21</sup> Die einleuchtendsten Gründe stützen zur Zeit folgende These: Für die Zeilen 1-12a bietet der assyrische Text das Original, für die Zeilen 12b-23 samt dem Wort *dmwt'* in Zeile 1, dem in der formelhaften Eröffnung des assyrischen Textes nichts entspricht, dagegen der aramäische.<sup>22</sup> Das aber bedeutet: alle Erwähnungen der Statue sind ursprünglich aramäisch, die Doppelung der Ausdrücke *dmwt'* und *šlm* ist original, die einheitliche Terminologie *šalmu* im Assyrischen ist sekundär.

Zunächst eine methodische Erwägung: Was kann dieser Fund am Ḥabur für Gen 1,26 bedeuten? Es fehlt jede inhaltliche Berührung: Gen 1,26 spricht von jedem lebenden Menschen als *šālām* und *dmūt* Gottes; auf der Statue beziehen sich diese Termini auf die Rundplastik des Herrschers selbst. Die Textgattungen unterscheiden sich: Gen 1 ist ein stark stilisierter theologischer Schöpfungsbericht, die Statue dagegen trägt die Motivinschrift einer Provinzgröße. Gen 1,26 ist klassisches Hebräisch, der Text der Statue ist Altaramäisch; er ist auch 400 Jahre älter als Gen 1<sup>23</sup>. Man wird daher mit Vergleichen und Folgerungen sehr vorsichtig sein. Andererseits: die Statue bietet überhaupt die einzige alte Parallele zur gemeinsamen Verwendung beider Wörter, und für Gen 1: *šālām* war schon längst die Bedeutung Statue, Vollplastik angenommen worden. Die Bilingue aus Tell Fekheriye kann uns somit in unverdächtigem, weil nicht so hochtheologischem Kontext eine Möglichkeit der semantischen Beziehung zwischen beiden Wörtern bezeugen, und wir können anschließend fragen, ob der anders geartete Sachzusammenhang von Gen 1,26.27 so leichter verständlich ist; selbstverständlich kann trotz gleicher Etymologie im Aramäischen der Statue auf Grund der Sprach- und Zeitunterschiede das semantische Verhältnis beider Wörter ganz anders sein als in Gen 1; dennoch kommen wir durch einen solchen Vergleich dem Wortlaut von Gen 1 näher als durch heutige, von Jahrtausende alten Interpretationsgewohnheiten vorbelastete Spekulationen.

Auf diesem Hintergrund nun hat Ch. Dohmen 1983 folgende These aufgestellt und in seiner Dissertation von 1985 wiederholt<sup>24</sup>: Die beiden Wörter bezeichnen in der Statueninschrift zwei verschiedene Akzente: *dmwt'* meint *qualifizierend* "das Dargestellte, das Abgebildete", den "Bildinhalt", *šlm* dagegen *relational* "den materiell vorhandenen Gegenstand", die äußere Form der Statue. Daraus zieht er für die Deutung von Gen 1,26: *b=šalm-e=nū ki=dmūt-e=nū* die erhebliche Konsequenz, "daß sich die durch die Nennung

<sup>21</sup> Vgl. A. ABOU-ASSAF - P. BORDREUIL - A. K. MILLARD (s. Anm. 18), 67f; J. C. GREENFIELD - A. SHAFFER, Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekheriye: Iraq 45 (1983) 109-116, 109; dieselben, Notes on the Curse Formulae of the Tell Fekheriye Inscription: RB 92 (1985) 47-59, 49; D. PARDEE - R. D. BIGGS, Besprechung zu der von A. Abou-Assaf etc. vorgelegten Edition: JNES 43 (253-257), 256; Ch. DOHMEN, Die Statue von Tell Fekheriye und die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Ein Beitrag zur Bildterminologie: BN 22 (1983) 91-106, 92ff, begründet ausführlich die Grenze nach Z. 12a der aramäischen Version.

<sup>22</sup> So z.B. P. COLELLA, Immagine e Somiglianza nell'Iscrizione di Tell Fekheriye e nella Genesi: Lat. 54 (1988) 34-57, 43.

<sup>23</sup> Zu Recht warnt J. SCHARBERT, Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26: W. BAIER etc. (Hrsg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt (Festschrift J. Kard. Ratzinger), Bd. I, St. Ottilien (1987) 241-258, 247, vor vorschnellen Vergleichen.

<sup>24</sup> Ch. DOHMEN (s. Anm. 21) 98; ders., Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Bonn 1985, 282.

des Bildes angezielte funktionale Aussage zusammensetzt aus einem auf Gott verweisenden Aspekt, d.h. der Mensch vertritt Gott in einem bestimmten Rahmen (vgl. Gen 1,26b) auf der Welt, und einem Gott wiedergebenden Aspekt, d.h. der Mensch erhält zur Ausübung dieser Funktion quasi (כ!) göttliche Qualitäten."<sup>25</sup> Wie Ockinga plädiert Dohmen also für semantische Komplementarität beider Wörter in Gen 1,26, und er postuliert für *dmwt* auch einen ganz ähnlichen Sinn wie dieser.

Dohmens These steht freilich auf sehr schwachen Füßen. Um eine unterschiedliche Bedeutung der beiden Termini *dmwt*' und *šlm* in der aramäischen Version der Bilingue zu erweisen, setzt er bei Z. 1 (*Statue [dmwt'] des Hdys'y, die er vor Hadad von Sikani gesetzt hat*) an und vergleicht sie mit zwei unterschiedlichen aramäischen Motivformeln. (1) *Stele [nšb']*, die x [Personenname] dem y [Gottesname = Dargestellter] gesetzt hat.<sup>26</sup> Trotz identischem Verb weiche die Z. 1 der Bilingue zu deutlich von dieser Motivformel ab, denn: (a) der Name des Königs stehe in der Bilingue an anderer Position, (b) es fehle dort der Ausdruck: *dem x*. Das erste trifft zu, das zweite leuchtet im Kontext seiner Argumentation nicht ein; denn diese auf unserer Statue fehlende Angabe - sie müßte hier lauten: *für sich* - findet sich auch in den Formeln, die Dohmen seinerseits als Vergleichsgrundlage heranzieht. Dagegen kann er keine Parallele für den Wortlaut des Relativsatzes der Z. 1 unserer Statue beibringen, der typisch für eine Beterstatue (nicht für eine Gottesstatue) zu sein scheint. Wir haben somit in Z. 1 unserer Statue eine Formel ohne echte Parallele vor uns. Deshalb überzeugt auch das zweite Argument aus den nun zu vergleichenden Formeln nicht. (2) Z. 1 der Bilingue ähnele vielmehr Motivformeln der Gestalt: *Statue [šlm/šlmt'] des/der x [PN = Dargestellter/Aufsteller], die PN dem/der y [PN = Dargestellter] errichtet hat*.<sup>27</sup> In diesen Formeln wechsle aber das Geschlecht des Wortes für Statue je nachdem, ob ein Mann oder eine Frau dargestellt sei, das Wort für Statue bezeichne hier daher nicht das materielle Objekt, sondern die dargestellte Person nach ihren Eigenschaften; dies sei daher auch die Konnotation des in Z. 1 der Bilingue entsprechenden *dmwt*'. Diese Formeln sind jedoch nicht nur erst im 1./2. Jahrh. n. Chr. belegt; es mangelt auch noch mehr an formaler Ähnlichkeit als bei der ersten Formel: Z. 1 der Bilingue hat nicht den Ausdruck *dem y*, dafür fehlt diesen Formeln ein Z. 1 vergleichbarer Relativsatz (*die er vor Hadad von Sikani gesetzt hat*), und das Verb weicht ab. Schließlich verwendet diese von Dohmen herangezogene zweite Formelgruppe ausgerechnet und einheitlich für Statue das Wort *šlm*' bzw. fem. *šlmt*', das ja nun nach Dohmen in der Bilingue gerade etwas anderes als das dort angeblich entsprechende *dmwt*' von Z. 1 bedeuten soll!

<sup>25</sup> Ch. DOHMEN (s. Anm. 21) 100. Diese These übernimmt E. ZENGER, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart <sup>2</sup>1987, 213; S. SCHROER, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg/Schweiz - Göttingen 1987, 325, akzeptiert dagegen zwar DOHMENS Auslegung des semantischen Verhältnisses beider Termini zueinander in der Bilingue, nicht aber seine Interpretation von Gen 1,26.

<sup>26</sup> KAI 201,1; 202, A 1. Die beiden Belege KAI 214,1 und 215,1, die DOHMEN "ähnlich" nennt, weichen zu stark ab, als daß sie einer gemeinsamen "Formel" zugerechnet werden könnten: 214 hat eine andere formale Struktur und ein anderes Verb; 215 hat keinen Relativsatz, auch ist y hier ein Mensch.

<sup>27</sup> KAI 239,1; 242,1; 248,1; 249,1.

Zum zweiten Beleg von *dmwt'* in Z. 15 der Bilingue führt Dohmen aus: "Der Hinweis auf die Verbesserung [bezieht sich] wohl eher auf die Darstellungsart als auf die (materielle) Beschaffenheit als Statue."<sup>28</sup> Z. 15 fordert somit Dohmens These nicht, sie ist lediglich mit ihr vereinbar und auch das nur, wenn man sich für *eine* von mehreren möglichen Bedeutungen des Verbs entscheidet. Hier jedoch schwanken die Kommentatoren. Die Bedeutung des hier gebrauchten aramäischen Verbs *YTR* ist ungeklärt; im Assyrischen entspricht dem das etymologisch identische *watāru* im Š-Stamm, also *šūturū*. W. von Soden gibt im Akkadischen Handwörterbuch als Bedeutung an: "übergroß, überragend machen, übertreffen lassen", das Chicago-Dictionary: "to make surpass in quantity or quality". Sehr wohl kann Zeile 15 daher besagen, Hdys'y habe diese zweite Statue größer gemacht als die erste in Guzān; dann aber ist Dohmens Erklärung hier ausgeschlossen, denn dann muß *dmwt'* hier Statue, kann es nicht die Darstellungsart bezeichnen. Nimmt man hinzu, daß die neuassyrische Übersetzung auch das aramäische *dmwt'* durch *šalmu* wiedergibt, wird verständlich, warum einschließlich der Erstherausgeber die übrigen Autoren das Gegenteil von Dohmen aus der Statueninschrift geschlossen haben: *dmwt'* steht hier uneingeschränkt parallel und synonym zu *šlm*<sup>29</sup>; entgegen dem, was aus jüngeren aramäischen Belegen bekannt war, bedeutet *dmwt'* daher nicht nur seiner Bildung als Abstraktum entsprechend Ähnlichkeit, Entsprechung, sondern auch konkret Statue, Plastik, plastisches Bild, Bildnis. Daher urteilt Colella zu Recht: "Crediamo che C. Dohmen non avrebbe avuto difficoltà a riconoscere la sinonimia, se avessimo soltanto l'Iscrizione e non anche i testi della Genesi."<sup>30</sup>

Das hat nun, wie die bereits zitierten Autoren bemerken, Auswirkungen auf das Verständnis von Gen 1,26.27 und modifiziert zugleich das Argument, das oben gegen Ockinga angeführt wurde. Es verhält sich weder so, daß in der Gottebenbildlichkeitsaussage von Gen 1 *šālām* die Statue, Plastik bezeichnete, während *dmūt*, so die übliche These, abschwäche: *aber nur ähnlich, nicht gestaltgleich*, noch verhält es sich so, daß *dmūt*, wie Ockinga und Dohmen behaupten, präzisiere und betone: *nicht eine beliebige plastische Repräsentanz, sondern wirklich qualitative Ähnlichkeit*. Vielmehr spricht P hier in feierlichem, wiederholungsreichem Stil, beide Wörter bezeichnen synonym den Menschen als die Gott repräsentierende (aber natürlich lebendige) Statue Gottes, wobei nach dem Kontext nicht auf die qualitative Ähnlichkeit, sondern auf die funktionale Vertretung in der Herrschaft über die Tiere abgehoben wird. Dennoch enthält, wie bereits A. Angerstorfer<sup>31</sup> und auch Ch. Dohmen<sup>32</sup> wieder in Erinnerung gerufen haben, diese Wendung in Gen 1 eine gewisse

<sup>28</sup> Ch. DOHMEN (s. Anm. 21), 97.

<sup>29</sup> Zusätzlich zu den bisher genannten Autoren vgl.: R. ZADOK, Remarks on the Inscription of HDYS'Y from Tell Fakhariya: Tel Aviv 9 (1982) 117-129, 118; D. M. GROPP - T. J. LEWIS, Notes on Some Problems in the Aramaic Text of the Hadd-Yith'i Bilingual: BASOR 259 (1985) 45-61, 47. W. C. DELSMAN, Aramäische historische Inschriften: W. CONRAD etc. (Hrsg.), Rechts- und Wirtschafts-urkunden. Historisch-chronologische Texte III (TUAT 1.6), Gütersloh (1985) 625-637, 636f., übersetzt in der aramäischen Version der Bilingue die Belege von *dmwt'* und *šlm* gleichermaßen mit "Statue". Auch K. BEYER (s. Anm. 15), 555, gibt als Bedeutung von *dmwt'* zur Stelle nur an: "Statue".

<sup>30</sup> P. COLELLA (s. Anm. 22), 41.

<sup>31</sup> A. ANGERSTORFER, Hebräisch *dmwt* und aramäisch *dmw(t)*. Ein Sprachproblem der Imago-Dei-Lehre: BN 24 (1984) 30-43, 35.

<sup>32</sup> Ch. DOHMEN, Bilderverbot (s. Anm. 24), 283.

Abschwächung, die wohl auch auf dem Hintergrund des terminologisch abweichend formulierten Bilderverbots gesehen werden muß und die zu ungeschützten Ineinssetzungen von Gott und Mensch wehrt; sie liegt freilich nicht in dem Wort *dmût*, sondern in mehreren anderen Elementen: (1) in der Präposition *k=* vor dem Wort *dmût*, die eine nur ungefähre Vergleichbarkeit anzeigen kann; (2) in der Numerusdifferenz: *als unser Bild, als sein Bild* (Gen 1,26,27), die den Bezug auf den einen Gott sprachlich verunklart; (3) schließlich in der in Gen 1,27c mit der Gottebenbildlichkeit unmittelbar verbundenen Zweigeschlechtlichkeit der Menschheit.

### II. 3. Erich Zenger und Peter Weimar: Gottebenbildlichkeit und Heiligtum

Vielfach - z.B. von Bernd Janowski<sup>33</sup>, P. Weimar und E. Zenger - wurde im letzten Jahrzehnt durch subtile Analysen die Erkenntnis vertieft, daß die Priesterschrift nach altorientalischen Denkgewohnheiten einen Zusammenhang zwischen der Erschaffung der Welt und dem Bau des Heiligtums andeutet: In 6 Tagen erschuf Elohim die Welt und vollendete sein Werk durch Ruhe am 7. Tag; 6 Tage lang wohnte die Herrlichkeit YHWHs auf dem Sinai, am 7. Tag rief YHWH Mose zu sich und beauftragte ihn, das Heiligtum zu errichten (Ex 24,15-18; 25,1ff). Vollendet war das Heiligtum am Neujahrstag, an dem man der Erschaffung der Welt gedenkt (Ex 40,17): Die Schöpfung ist somit auf den YHWH-Kult als ihr Ziel hin angelegt. Hat auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen teil an dieser Beziehung, ist sie innerlich auf die kultische Verehrung YHWHs hingebordnet?

- Ex 25, 1 YHWH redete zu Mose folgendermaßen:  
 2 Rede zu den Söhnen Israels.  
 8 Sie sollen mir ein Heiligtum anfertigen, und ich werde in ihrer Mitte wohnen.  
 9 Entsprechend allem, was ich dir zeigen werde: dem Modell/Bauplan [*tabnît*] der Wohnstätte und dem Modell/der Fertigungsskizze [*tabnît*] all ihrer Geräte - so sollt ihr es machen!  
 26, 30 Du sollst die Wohnstätte aufrichten entsprechend ihrer Ordnung [*k=mišpaq=ô*], die dir auf dem Berg gezeigt worden ist.  
 39, 32 Die Söhne Israels taten (es).  
 Entsprechend allem, was Mose befohlen hatte, - so taten sie.  
 43 Mose sah das ganze Werk an.  
 Und siehe: sie hatten es gemacht.  
 Wie YHWH befohlen hatte,  
 so hatten sie (es) gemacht.  
 Und Mose segnete sie.

Ältere Exegeten hatten sich auf Ex 25, 9 berufen und die Analogie aufgestellt: Der Mensch ist *nach* dem Bild Gottes erschaffen - das Zeltheiligtum ist *nach* dem Modell (*tabnît*) erbaut,

<sup>33</sup> B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 309-312; ders., Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption: JBTh 5 (1990) 37-69.

das YHWH Mose gezeigt hat. Diese Konstruktion mußte jedoch aufgegeben werden<sup>34</sup>, denn (1) der Mensch ist nicht *nach* der Norm des Bildes Gottes, sondern *zum* plastischen Bild Gottes erschaffen, während das Zeltheiligtum nicht *als tabnit*, sondern *nach* der Norm der *tabnit* erbaut ist. (2) Es gibt keine terminologische Berührung zwischen Gen 1,26f und Ex 25,9. Der Mensch ist Bild, machtvolle Repräsentanz Gottes, die *tabnit* der Wohnstätte wird aber nicht als deren himmlisches Urbild bezeichnet. (3) Die Bedeutungen von *tabnit* umfassen nach HAL Urbild, Abbild, Nachbildung, Modell, Bild, Bauplan. Auf Grund altorientalischer Parallelen<sup>35</sup> und der Entsprechung *mišpaq*<sup>36</sup> in Ex 26,30 meint *tabnit* in Ex 25,9 wahrscheinlich den Bauplan, die Bauskizze, nicht das plastische Modell<sup>37</sup>. Im Gegensatz zur auffälligen Übereinstimmung zwischen Bau des Heiligtums und Abschluß der Schöpfung fehlen somit sprachliche Bezüge zwischen der Errichtung des Zeltheiligtums und der Erschaffung des Menschen.

E. Zenger faßt diese Beziehung daher etwas anders: "Darin aber liegt eine tiefe Analogie zwischen Schöpfungsgeschichte und Sinaigeschichte: die von Gott geschaffenen Menschen sind als 'Bilder Gottes' Medium göttlicher Wirkmächtigkeit, und nicht zuletzt in Ausübung dieser Qualität schaffen sie das 'Heiligtum' als weiteres Medium göttlicher Wirkmächtigkeit, das ihnen Gemeinschaft mit dem Schöpfergott und untereinander vermittelt."<sup>38</sup> Das Zeltheiligtum ist bei P aber kein Medium göttlicher Wirkmächtigkeit. Während der Mensch als Gottes Bild und Repräsentant herrscht, tut und repräsentiert das Zeltheiligtum nichts. Es bleibt terminologisch bei P in der Schwebelage zwischen Wohnung YHWHs und Zelt der Begegnung mit YHWH, alle Wirkung liegt hier bei YHWH allein, und YHWH erzielt sie nicht *durch* das Heiligtum.

Noch anders bestimmt P. Weimar, der die Erwähnung der *tabnit* als sekundär ausscheidet, dieses Verhältnis. Hatte Zenger ohne allzu feste Rückbindung an den alttestamentlichen Wortlaut "Medium göttlicher Wirkmächtigkeit", also einen hochabstrakten Interpretationsbegriff, als Mittelbegriff eingeführt, so untermauert Weimar dieselbe, von ihm rein strukturell gefaßte Beziehung noch abstrakter durch eine von der Sprechweise des semitischen AT noch weiter entfernte Begrifflichkeit: "Medium der Offenbarung YHWHs" und "Wirklichkeit Gottes in der Welt": "Durch die nachdrückliche Betonung der Abbildhaftigkeit des Heiligtums vom Sinai will die Priesterschrift es allem Anschein nach als Medium der Offenbarung Jahwes selbst verstanden wissen. Auch wenn sprachliche Gemeinsamkeiten fehlen [!], ist dennoch nicht zu verkennen, daß ein solches Heiligtumsverständnis im Rahmen des priesterschriftlichen Werkes eine Entsprechung in der Vorstellung vom Menschen als

<sup>34</sup> Vgl. E. ZENGER (s. Anm. 25), 85.

<sup>35</sup> Vgl. die Steintafel mit dem Grundriß des Tempels Eninnu auf den Knien der Statue B des Gudea und dazu: A. PARROT, Tello. Vingt Campagnes de Fouilles (1877-1933), Paris 1948, 161; A. FALKENSTEIN, Die Inschriften Gudeas von Lagaš. I. Einleitung (AnOr 30), Rom 1966, 118f.; E. H. SEIDL - U. SEIDL, Grundrißzeichnungen aus dem Alten Orient: MDOG 98 (1967) 24-45.

<sup>36</sup> Ordnung, Bauplan; H. NIEHR, Herrschen und Richten. Die Wurzel špt im Alten Orient und im Alten Testament (FzB 54), Würzburg 1986, 261f., setzt hier eigenartigerweise die Bedeutung "das vorgegebene Ritual" an.

<sup>37</sup> Vgl. 1 Chr 28,19 und O. KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977, 51 Anm. 25.

<sup>38</sup> E. ZENGER (s. Anm. 25), 172.

'Bild Gottes'...hat." "Dann sind im Sinne priesterschriftlicher Theologie sowohl der Mensch als auch das Heiligtum vom Sinai als Erscheinungsweisen und Repräsentationsformen der Wirklichkeit Gottes (Jahwes) in der Welt zu verstehen, die als solche nicht disparat nebeneinander stehen, sondern eng aufeinander bezogen sind."<sup>39</sup> Davon spricht P jedoch gerade nicht. Das Zeltheiligtum ist nicht eine Erscheinungsweise, sondern der Erscheinungsort YHWHs. Der Mensch als Mensch ist schon gar kein Offenbarungsmedium YHWHs. Offenbarung an wen? Erkannt wird bei P YHWH, geschaut wird die Herrlichkeit YHWHs, die Menschen aber sind Bilder *Elohim*s, nicht YHWHs. YHWH wird erkannt aus seinem Handeln oder weil er erscheint oder sich erkennen läßt, er wird nicht erkannt aus dem Menschen als solchem. P formuliert in solchen wichtigen theologischen Sachverhalten terminologisch wie sachlich sehr präzise.

H. Utzschneider tadelt an solcher Exegese die "Tendenz der diachron orientierten Traditionsgeschichte zur 'Ideengeschichte'"<sup>40</sup> ohne zureichende Verankerung im Text. Aus der Zusammenschau aller drei aufeinander bezogenen Texte Ex 25,9; 26,30; 39,32.43 erschließt er eine ganz andere Aussageintention; nicht Repräsentation, Wirkmächtigkeit oder Erscheinungsweise YHWHs, sondern: Das Heiligtum wurde genau nach den Richtlinien und Anweisungen YHWHs, einschließlich des Bauplans, gebaut. Das Heiligtum wird hier dem Gesetz ein und untergeordnet, es wird "selbst zum Gegenstand eines göttlichen Gesetzes"<sup>41</sup>. Jeglicher Bezug zur Gottebenbildlichkeit liegt fern.

### III. Fazit und kurzer Ausblick auf die Auslegungsgeschichte

Die Gottebenbildlichkeit ist in der Priesterschrift - im Gegensatz zu manchen späteren jüdischen Auslegungen - ein *proprium humanum*, kein *proprium israeliticum*. Weder YHWH-Kult noch YHWH-Erkenntnis sind im Blick; Fragestellungen, die eine systematische Anthropologie voraussetzen, fehlen noch. Der zweigeschlechtlichen Menschheit kommt in Bezug auf die Lebewesen und den Lebensraum königliche Herrscher- und Hirtenfunktion zu, aber nicht aus eigener Kraft, sondern als verantwortlicher Repräsentant Gottes: dazu hat Gott den Menschen als seine lebendige Statue erschaffen. Es ist eine Funktions-, nicht eine Qualitätsaussage. Die Blickrichtung verläuft, wie überhaupt in Gen 1, so auch hier nicht von den Geschöpfen zu Gott, sondern streng einlinig von Gott zum Geschöpf und hier weiter vom Geschöpf Mensch zu den Geschöpfen unter ihm.

Was bleibt davon? Gottebenbildlichkeit als Herrschen über die Tiere begegnet in Sirach 17,3.4 und weiterhin in der jüdischen Tradition. Sir 17,3.4: *So wie sich selbst bekleidete er sie mit Macht, und nach seinem Bild [κατ' εικονα] machte er sie. Er legte die Furcht vor ihm auf alles Fleisch und Herrschen über Tiere und Vögel.* Freilich hat Sirach die Präposition *κατα: κατ' εικονα*, wie die LXX zu Gen 1,26.27; in diesem *κατα* steckt bereits die griechisch

<sup>39</sup> P. WEIMAR, Sinai und Schöpfung. Composition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte: RB 95 (1988) 337-385, 350f.

<sup>40</sup> H. UTZSCHNEIDER, Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9) (OBO 77), Freiburg/Schweiz - Göttingen 1988, 54.

<sup>41</sup> UTZSCHNEIDER 296.

gedachte Opposition Urbild - Abbild. Leicht tritt dann die *εικων* zwischen Gott und Mensch, wie bei Philo, der im Logos das Bild Gottes, im Menschen das nach diesem Bild geschaffene Wesen erblickt, wobei diese abgeleitete Gottebenbildlichkeit nur im menschlichen Nous gründet, den Leib aber ausschließt. Diese Denkform kehrt in den Paulinen wieder, wenn Christus das Bild Gottes ist, die Christen aber nach dem Bild Christi gestaltet sind, wobei im NT eine eschatologische Nuance die protologische teilweise verdrängt. Weish 2,23 (*Denn Gott erschuf den Menschen zur Unvergänglichkeit [επ' αφθαρσια] und machte ihn zum Bild seiner eigenen Ewigkeit [εικονα της αιδιοτητος]*) hat entsprechend dem hebräischen Text *εικονα* ohne die Präposition *κατα*, aber dafür wird hier die Gottebenbildlichkeit des Menschen in einer göttlichen Qualität gesucht, der Ewigkeit und Unvergänglichkeit, die der Mensch durch Einwirkung des Teufels verlor, auf Grund gerechten Lebenswandels aber wiedergeschonert erhalten kann. In Weish 7,26 ist auch die Weisheit Bild der Vollkommenheit Gottes.

Spätestens von da an verbindet sich der Gedanke der Gottebenbildlichkeit mit so vielgestaltigen griechischen *εικων*-Spekulationen platonischer und gnostischer Herkunft und so vielen anderen Theologumena, daß man nicht mehr von einer Interpretation von Gen 1,26.27, sondern von einer Weiterverwendung des Motivs der Gottebenbildlichkeit sprechen muß. Vom Judentum her ist die ethische Interpretation wichtig, welche die Gottebenbildlichkeit vor allem im ethisch qualifizierten Handeln sieht, während in der Patristik ab Irenaeus zwischen *εικων* und *ομοιωσις*, *imago* und *similitudo*, in unterschiedlichen Konkretionen unterschieden wird. Im jüdischen wie im christlichen Interpretationsstrang kann man fragen, ob bzw. wieweit und wodurch die Gottebenbildlichkeit oder eines ihrer Elemente verloren, verdunkelt, wiederhergestellt wird, eine theologische Fragestellung, welche später die protestantische Theologie radikalisiert hat bis hin zum berühmten Streit zwischen Karl Barth und Emil Brunner.

So und auf viele andere hier nicht auszubreitende Weisen löst sich das Theologumenon der Gottebenbildlichkeit nahezu vollständig von seinem biblischen Fundament, wird ganz anderen Problemstellungen dienstbar, und erst der exegetische Neueinsatz im Verein mit der aufkeimenden Altorientalistik führte in den drei Phasen der Forschungsgeschichte, die in Teil I skizziert wurden, zurück zum ursprünglichen Sinn der priesterschriftlichen Aussagen.