

Stephan Lauber

## „Was ist der Mensch?“ (Ps 8,5 / Ijob 7,17)

Alttestamentliche Gedanken zu Ort des Menschen

04.02.2019

Vortrag im Audimax der Theologischen Fakultät Fulda



THEOLOGISCHE  
FAKULTÄT  
FULDA

Fulda & Marburg

**„Was ist der Mensch?“ (Ps 8,5 / Ijob 7,17)**  
**Alttestamentliche Gedanken zum Ort des Menschen**

Vortrag zur Hrabanus-Maurus-Akademie  
der Theologischen Fakultät Fulda am 4. Februar 2019

Stephan Lauber (Fulda)

Am vergangenen 10. Dezember wurde – wie jedes Jahr zu diesem Datum – an die Verkündung der UN-Menschenrechtscharta vor 70 Jahren erinnert. Der erste Artikel dieser Erklärung lautet:

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

Anschließend wird in 30 Artikeln entfaltet, welche konkreten Konsequenzen aus dieser Überzeugung von der fundamentalen Freiheit, Gleichheit und Würde aller Menschen folgen müssen. 1948, drei Jahre nach Kriegsende, war das auch eine Reaktion auf die Erschütterung durch Barbarei, unausdenkliche Grausamkeit und den Völkermord der Nazi-Herrschaft.

An das Leid und die entfesselte Menschenverachtung dieser Schreckenszeit hat am vorletzten Sonntag der „Internationaler Tag des Gedenkens an die Opfer des Holocaust“ am Jahrestag der Befreiung von Auschwitz erinnert.

Die Spannung zwischen diesen beiden Gedenktagen führt unmissverständlich vor Augen, wie – im Wortsinn – überlebensnotwendig für den einzelnen wie für die ganze Menschheit ein tief verwurzelt und verinnerlichtes Menschenbild ist, das die Würde und das Lebensrecht jedes und jeder anerkennt – und wie brüchig und gefährdet dieses Ideal im tatsächlichen Umgang der Menschen miteinander ist.

Genauso ist jeder und jede einzelne gefordert, für sich eine Antwort zu finden, auf die Frage, die der Mensch sich selbst ist, um sich selbst begreifen und das eigene Leben gestalten und deuten zu können, anstatt es nur einfach hinzunehmen und zu erdulden.

Bewusst oder unbewusst ist unser Bild vom Menschen maßgeblich von biblischen Texten beeinflusst. Oder es könnte von dort Anregung und Profilierung bekommen. Allerdings formuliert das Alte Testament keine systematische Lehre

vom Menschen. Stattdessen bietet es eine Vielzahl von Menschbildern, die auch abhängig sind von den verschiedenen Zeitumständen und den Erfahrungsbereichen aus denen sie stammen. Außerdem hat die Wahrnehmung der Wirklichkeit des Menschen in den verschiedenen Literaturbereichen von Geschichtsdarstellungen und Recht, von Prophetie und Weisheit ein unterschiedliches Profil.<sup>1</sup>

Es gibt daher keine umfassende und einheitliche alttestamentliche Anthropologie, die den ganzen relevanten Bereich von Beziehung und Gottesbindung, Geschlecht, sozialer Gemeinschaft, Körperlichkeit, Leben und Tod umfasst. Es finden sich nur Elemente dazu, die zusammengeschaут werden müssen, und zwar vor allem in den Texten, die erkennbar nach dem Menschen und seiner Selbstausslegung fragen,<sup>2</sup> und den Kontexten, die von dieser Selbstausslegung Zeugnis geben.

Explizit formulieren allerdings nur ganze 5 Verse im Alten Testament die Frage: „Was ist der Mensch?“<sup>3</sup> Auch formal dominant steht sie im Zentrum von Ps 8, in dem sie am deutlichsten und wohl literarisch am eindrucksvollsten eine Antwort findet.

## I. Ps 8 – Der Mensch in gottgeschenkter Größe

Ps 8,2aV JHWH, unser Herr –  
a wie herrlich (רַדְּא) ist dein Name auf der ganzen Erde!  
b Der du deine Hoheit [gelegt hast<sup>4</sup>] über den Himmel hin –  
3a aus dem Mund von Kindern und Säuglingen hast du eine Machtstellung / ein Bollwerk<sup>5</sup> (צָב) gegründet (דַּס־D) wegen deiner Widersacher,  
aI um zum Einhalten zu bringen Feind und Rächer.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. etwa C. Frevel, *Frage*, 35-37; B. Janowski, *Anthropologie*, 21-38.

<sup>2</sup> Vgl. H. W. Wolff, *Anthropologie*, 24.

<sup>3</sup> Ps 8,5; 144,3; Ijob 7,17; 15,14; Sir 18,8.

<sup>4</sup> Der Adhortativ הִנָּחֵם ist mit Hieronymus, Peš., Targ. am plausibelsten zur 2. sg masc der SK zu konjizieren, vgl. etwa H.-J Kraus, *Psalmen*, 203; H. Irsigler, *Psalm 8, 5*; D. Barthélemy, *Critique textuelle*. Tome 4, 21-23 (allerdings mit einer Option für „l’infinitif comme équivalent à une 2e pers. de l’accompli“); E. Brünenberg, *Mensch*, 44-45.

<sup>5</sup> LXX übersetzt צָב unter dem Einfluss von ἐκ στόματος mit αἶνον „Lob“, die Vulg. schließt mit *laudem* daran an. Allerdings legt die semantische Solidarität mit dem Verb von der Wurzel דַּס־D „gründen“ die geläufigere Grundbedeutung „Kraft“/ „Stärke“ nahe, vgl. etwa H.-J Kraus, *Psalmen*, 203; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart*, 232; U. Neumann-Gorsolke, *Herrschen*, 52-57; D. Barthélemy, *Critique textuelle*, 24-25; E. Brünenberg, *Mensch*, 29-30.

<sup>6</sup> Der syntaktisch auffällige Anschluss durch die Relativpartikel und die metrisch überladene Formulierung haben für V. 2b-3 die unterschiedlichsten Konjekturevorschläge hervorgerufen, vgl. etwa H.-J. Kraus, *Psalmen*, 204; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart*, 119-231; H. Irsigler,

- 4 Wenn ich den Himmel sehe, das Werk deiner Finger, Mond und  
Sterne,  
aR die du befestigt hast –  
5a was ist der Mensch (מֶה-אָנוּשׁ),  
b dass du an ihn denkst (זָכַר-G),  
c und das Menschenwesen (וּבְנֵי-אָדָם),  
d dass du dich um es sorgst (פָּקַד-G)?  
6a Du hast ihm nur wenig fehlen lassen zur Gottheit (מֵאַלֹהִים)  
b und mit Ehre (כְּבוֹד) und Herrlichkeit (הֵדָר) hast du ihn gekrönt.  
7a Du lässt ihn herrschen über das Werk deiner Hände,  
b alles hast du unter seine Füße (תַּחַת-רַגְלָיו) gelegt:  
8 Kleinvieh und Rinder, sie alle, und auch Wildtiere der Flur,  
9 die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, was auf den  
Wegen der Meere dahinzieht.  
10aV JHWH, unser Herr –  
a wie herrlich (אֲדִיר) ist dein Name auf der ganzen Erde!

Dieser weisheitliche Hymnus knüpft ein Geflecht aus Kontrasten – dem Kontrast zwischen Himmel und Erde, Stärke und Schwäche, Gott und Mensch, Mensch und Tier. Und er legt hinter diesen Kontrasten verblüffende Entsprechungen offen, die jeder Intuition und spontanen Erwartung zuwiderlaufen und den Beter zum Staunen bringen.

Gerahmt wird der Psalm in V. 2a und gleichlautend in V. 10 durch eine bewundernde Anrufung JHWHs, die das übergeordnete Thema bildet: JHWH, der Gott Israels und sein Herr, erweist sich weit über Israel hinaus als machtvoll in der gesamten Schöpfung. Sein Name, und das ist in der deuteronomistischen Terminologie eine ehrfurchtsvoll-scheue Umschreibung für JHWH selbst, ist „herrlich über die ganze Erde hin“. Dieses Bekenntnis wird im Psalmcorpus doppelt erläutert und begründet.

In einem ersten Anlauf beschreiben V. 2b-3 eine kaum zu überbietende Spannung<sup>7</sup>: Dem gewaltigen Himmelsgewölbe, das Gott machtvoll über der Erde errichtet hat, steht paradox die ganz andere Manifestation seiner Macht auf der Erde entgegen. Die setzt Gott nämlich „durch den Mund von Kindern und Säuglingen“ durch, also gerade durch die schwächsten und verletzlichsten Menschen. Ausgerechnet durch das Geschrei und Gestammel wehrloser Kinder, die doch

---

Psalm 8, 5-6 und Anm. 10 (mit weiteren Literaturangaben); U. Neumann-Gorsolke, Herrschen, 22-33; E. Brünenberg, Mensch, 28-47.

<sup>7</sup> Vgl. H. Irsigler, Psalm 8, 8.18-21.

selbst auf Schutz und Verteidigung angewiesen sind, überwältigt Gott seine „Widersacher“ und macht ihrer Auflehnung ein Ende. Diese etwas dunklen Bilder werden verständlicher, wenn man die Traditionshintergründe mitbedenkt, von denen her sie formuliert sind:

Das Verb יָסַד „gründen“ in V. 3a assoziiert schöpfungsmithologische Hintergründe, wie etwa seine Verwendung in Am 9,6 zeigt:<sup>8</sup>

Am 9,6aP1 Er erbaut seine Hallen im Himmel  
a und gründet (יָסַד-D) sein Gewölbe auf die Erde;  
aP2 er ruft das Wasser des Meeres  
b und gießt es aus über die Erde –  
c JHWH ist sein Name.

Solche Schilderungen von der Errichtung der Weltordnung am Uranfang sind immer auch verbunden mit der Vorstellung von der Überwindung der lebensfeindlichen Chaoskräfte. Daran knüpft Ps 8 an, lässt an die Stelle der mythischen Gegenkräfte aber die menschlichen Feinde Gottes treten, deren Treiben er beendet.<sup>9</sup>

Auch für die Rede vom Machterweis durch den „Mund“ in V. 3a gibt es Vorbilder.<sup>10</sup> So wird etwa der messianische Herrscher nach Jes 11,4 für Recht sorgen, indem er die Frevler durch sein Wort und seinen Mund bestraft:

Jes 11,4c Er schlägt den Gewalttätigen<sup>11</sup> mit dem Stock seines Mundes  
(בְּשֵׁבֶט פִּי)  
d und tötet den Schuldigen mit dem Hauch seiner Lippen.

Das Wort des Herrschers, sein Befehl und sein Urteilsspruch im Rechtsstreit, hat solche Verbindlichkeit, dass die Umsetzung mit dem Aussprechen quasi schon eintritt und Realitäten schafft.

In Psalm 8 ist es aber nun kein mit allen Machtinstrumenten ausgestatteter Herrscher, dessen Gott sich bedient, sondern er stützt sich auf Säuglinge und Kinder, d.h. er verzichtet auf jedes äußere Machtmittel von Gewalt, Drohung und Krieg und setzt gerade dadurch seinen Anspruch durch. Vielleicht ist diese Vision nicht

<sup>8</sup> Vgl. außerdem Jes 48,13; 51,13; 51,16; Ps 24,2; 78,69; 89,12; 102,26; 104,5.8; Ijob 38,4; Spr 3,19.

<sup>9</sup> Vgl. H. Irsigler, Psalm 8, 27: „[D]ie textuelle Opposition zu den Kleinkindern [...] [deutet] darauf hin, dass hier die Feinde Jahwes *unter den Menschen* zu suchen sind.“

<sup>10</sup> H. Irsigler, Psalm 8, 28-29, mit weiteren Belegen auch zur Herkunft der Redeweise aus der ägyptischen Königsideologie.

<sup>11</sup> Der MT אָרָץ wird meist nach einem Vorschlag von W. Gesenius zu עָרָץ „gewalttätig“ konjiziert, vgl. die Angaben bei D. Barthélemy, Critique textuelle. Tome 2, 81, der selbst aber für den MT optiert und אָרָץ metonymisch für „l'ensemble des habitants du pays“ versteht.

so utopisch gemeint, wie sie klingt, sondern setzt bei einer ganz konkreten Erfahrung an:<sup>12</sup> Israel, das selbst zum Opfer militärischer Aggression geworden war, hat das Ende seines Exils in Babylon auch als Triumph seines Gottes über die Gewaltherrscher seiner Zeit interpretiert: Ohne selbst irgendwelche äußeren Gewaltmittel einsetzen zu können, hat JHWH Israel, seinen Knecht (Jes 41,8 u.ö.), das „kleine Würmchen“, wie es in Jes 41,14 heißt, gerettet und seine Gegner vergehen lassen.

Die zweite Begründung für den Lobpreis des Gottesnamens in V. 4-9 richtet zunächst den Blick wieder auf den Himmel: Die Größe und Pracht des gestirnten Himmelsgewölbes, das Gott geformt hat, lässt die im Verhältnis dazu verschwindende Kleinheit und Vergänglichkeit des Menschen überdeutlich und überwältigend klar zu Bewusstsein kommen.

Was ist angesichts dieser kosmischen Dimensionen der Schöpfung der Mensch, das einzelne Menschenwesen, das es irgendwie mit der Zuwendung und dem Interesse des Schöpfergottes rechnen dürfte, von dessen Größe die Größe des Sternenhimmels eine Ahnung gibt? „Ein Nichts!“, ist die Antwort die sich als fast selbstverständlich aufdrängt. Umso überraschender und kühner fällt die Antwort aus, die der Psalmbeter auf die Frage, die er sich in V. 4 stellt, dann tatsächlich gibt und in der er sein Selbstverständnis ins Wort bringt:

Gott sorgt sich sehr wohl. Er überlässt den Menschen in seiner Angewiesenheit nicht sich selbst, sondern wendet sich ihm zu, nimmt Anteil an ihm (V. 5).<sup>13</sup> Mehr noch: Er hat jeden einzelnen Menschen mit Möglichkeiten beschenkt und mit Kompetenzen ausgestattet, die ihn nach V. 6 in die Nähe Gottes rücken – er hat ihn „nur wenig fehlen lassen zur Gottheit“<sup>14</sup>.

Konkreter Ausdruck dieser (nicht in seiner Natur wurzelnden, sondern von Gott geschenkt<sup>15</sup>) Auszeichnung des Menschen ist seine Stellung den Mitgeschöpfen gegenüber: Er ist von Gott zum Herrscher eingesetzt über alle Tiere auf dem Land, im Himmel und im Wasser. Bei näherem Zusehen zeigt sich, dass die einzelnen Aussagen über die Würde und Vollmachten des Menschen in der Kö-

---

<sup>12</sup> Vgl. H. Irsigler, Psalm 8, 37.

<sup>13</sup> Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen, 209: „Daß Gott sich zum Menschen herabbeugt und ihm die Gewißheit seiner Zuwendung gibt – diese Tatsache öffnet unter dem gestirnten Himmel als dem Zeugen der unermesslichen Größe Gottes das tiefe Mysterium des menschlichen Lebens.“

<sup>14</sup> LXX und Vulg. übersetzen abschwächend mit *βραχύ τι παρ' ἀγγέλους* bzw. *paulo minus ab angelis*.

<sup>15</sup> Vgl. H. Spieckermann, Heilsgegenwart, 236, zum Unterschied zwischen Ps 8 und dem definitiven Anliegen der Priesterschrift in Gen 1.

nigsideologie und ihren Ausdrucksformen wurzeln, die in Jerusalem teilweise vom Pharaonenhof übernommen worden waren.

Der Verfasser von Psalm 8 hat sie aus diesem Kontext gelöst und auf den Menschen schlechthin übertragen. Das ist unmittelbar deutlich, wenn V. 6 davon spricht, dass JHWH den Menschen mit „Ehre“ (פְּבוֹד) und „Herrlichkeit“ (הִדָּר) gekrönt hat (עֲטַר-D) – Attribute, die sonst JHWH selbst zustehen<sup>16</sup> und die etwa in Ps 21,4.6 auf den König angewandt sind. Dort heißt es, dass die „Ehre“ (פְּבוֹד) des Königs groß ist durch die Hilfe JHWHs, der ihn mit „Hoheit und Herrlichkeit“ (הוֹד וְהִדָּר) bekleidet und dadurch Anteil an seiner eigenen herrscherlichen Funktion gegeben hat.<sup>17</sup>

Indem er den Menschen derart mit königlicher Würde ausstattet und erhöht, schenkt JHWH ihm eine Nähe, die ihm nur „wenig an Gott“ fehlen lässt (Ps 8,6a). Auch diese ausdrückliche Annäherung an Gott ist einige wenige Male für den Jerusalemer König belegt.<sup>18</sup> So enthält der häufig als „königliches Hochzeitslied“ bezeichnete Ps 45 in V. 7 einen Segenswunsch, in dem der König ganz ausdrücklich als אֱלֹהִים „Gott“ angesprochen wird:

Ps 45,7a      Dein Thron,  
aV              o Gott (אֱלֹהִים),  
a              bleibt immer und ewig,  
b              das Zepter deines Reiches ist ein gerades Zepter!

Und in der Auflistung der Thronnamen des angekündigten messianischen Herrschers in Jes 9,5 erscheint der Name „Starker Gott“:

Jes 9,5a      Denn uns ist ein Kind geboren,  
b              ein Sohn ist uns geschenkt.  
c              Die Herrschaft liegt auf seiner Schulter;  
d              man nennt ihn: Wunderbarer Ratgeber, starker Gott (אֱלֹהֵי גִבּוֹר),  
                Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens

Schließlich ist auch das Motiv von der Unterwerfung der Feinde „unter die Füße“ (vgl. V. 7b) des Königs ebenfalls ein aus Ägypten übernommener Herrschaftsto-

<sup>16</sup> Vgl. Ps 29,1.4; 96,6; 104,1; 111,3; 145,5.12. Dazu etwa H. Spieckermann, Heilsgegenwart, 232; H. Irsigler, Psalm 8, 23 und Anm. 50; E. Brünenberg, Mensch, 65-66.

<sup>17</sup> Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen, 209; H. Spieckermann, Heilsgegenwart, 234; H. Irsigler, Psalm 8, 17 und Anm. 34 (mit weiteren Belegen); U. Neumann-Gorsolke, Herrschen, 79-85; E. Brünenberg, Mensch, 64; A. Schellenberg, Mensch, 168-171; B. Janowski, Anthropologie, 459.

<sup>18</sup> Vgl. H. Irsigler, Psalm 8, 23; Ders., Interdependenz, 375, A. Schellenberg, Mensch, 209-212, unter Verweis auf die königsideologischen Belege Jes 9,5; Ps 45,7; Sach 12,8?, außerdem Gen 3,5.22; Ex 4,16; 7,1.

pos.<sup>19</sup> Seine Bedeutung illustriert die Abbildung aus der Zeit Thutmosis' IV. (1448-1422 v. Chr.) ganz anschaulich: Der Pharao sitzt als Kind noch auf dem Schoß seiner Amme, während neun Feinde, die die Gesamtheit der als feindlich betrachteten Völker symbolisieren, schon gedemütigt unter seinen Füßen liegen.<sup>20</sup>



Grabmalerei in Abydos aus der Zeit Thutmosis' IV.

aus: O. Keel, Bildsymbolik, Abb. 342

Die Inthronisationsformel in Ps 110,1 greift dieses Thema als Zusagen für den Jerusalemer König auf:<sup>21</sup>

Ps 110,1,1b Ausspruch JHWHs an meinen Herrn:

c Setze dich mir zur Rechten,

d während ich dir deine Feinde als Schemel unter die Füße lege.

In Ps 8 ist dieses Motiv vorausgesetzt und verändert: Nicht menschliche Feinde, sondern die in V. 8-9 aufgezählten Tiere sollen dem von JHWH zum Herrscher über seine Schöpfung eingesetzten Menschen unterworfen sein.

Von dieser tiefen Verankerung des zweiten Psalmteils in königsideologischen Ausdrucksformen her ergibt sich noch ein möglicher Hinweis, warum im ersten Teil, in V. 3a gerade von Kindern und Säuglingen gesprochen wird, durch die

<sup>19</sup> Vgl. M. Görg, Bedeutung, 131-138; U. Neumann-Gorsolke, Herrschen, 93-120; E. Brünenberg, Mensch, 73-77.

<sup>20</sup> Zu weiteren ikonographischen Beispielen aus der Königsideologie, aber auch mit dem Motiv des „Herrn der Tiere“ vgl. U. Neumann-Gorsolke, Herrschen, 112-120.

<sup>21</sup> Vgl. außerdem 2Sam 22,39; 1Kön 5,17; Ps 18,39; 47,4.



JHWH seine Macht durchsetzt.<sup>22</sup> In Ps 2,7 wird – ebenfalls in Abhängigkeit von ägyptischen Vorgaben – der König bei seiner Inthronisation als „Sohn“/ „Kind“ Gottes angesprochen:<sup>23</sup>

Ps 2,7c      Mein Sohn (יָדָוּ) bist du,  
d              heute habe ich dich gezeugt

Zumindest assoziativ ruft im Zusammenhang des ganzen Psalms damit auch V. 3 königliche Vorstellungen wach, die nach dem Ende des politischen Königtums in Jerusalem universalisiert und auf alle Menschen übertragen werden.

Der Mensch – das ist dann die Summe der einzelnen Aussagen – ist von Gott eingesetzt als königlicher Verwalter und Herrscher über die ganze Schöpfung. Damit entspricht der königliche Mensch auf seine Weise und nach den Möglichkeiten, die ihm geschenkt sind, Gott selbst, der im Psalm seinerseits als königlicher Herrscher gezeichnet ist: JHWH ist Herr und wird in V. 2 und 10 mit dem Attribut „herrlich“ (רָדָה) bezeichnet, das sonst für Könige, Machthaber und Anführer gebraucht wird.<sup>24</sup> Nach V. 3 ringt er siegreich seine Feinde nieder, und seine Herrschaft ist weltumspannend, auf der ganzen Erde manifest.

So sind die wesentlichen Elemente, aus denen der Psalm sein Bild vom Menschen entwirft, zusammengetragen: Der kleine Mensch, schwach und gefährdet, fast verloren und marginal angesichts der Weite des Alls, ist gegen diesen Augenschein mit einer Würde ausgezeichnet, die ihn über alle andere Schöpfungswerke erhebt – nicht aus eigenem Vermögen, sondern wie Gott ihn als einer Entsprechung zu sich selbst in der Welt eingesetzt hat.<sup>25</sup>

Deshalb nimmt das Nachdenken über den Menschen seinen Ausgang im Gotteslob und mündet wieder darin: Für den Psalmisten ist der Mensch nur von Gott her in seine Stellung in der Welt eingewiesen – Gott allein ist der Grund seiner paradoxen Größe in der Schwachheit.

Diese Grundgestimmtheit des Psalmbeters überträgt ein Aphorismus von Blaise Pascal in ein anderes Bild von der Spannung zwischen zerbrechlicher Gefährdung und Weltüberlegenheit des Menschen:

„Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der Natur; aber er ist ein denkendes Schilfrohr. Es ist nicht nötig, dass das gesamte Universum sich rüstet, um es zu zermalmen: Ein Dampf, ein Wassertropfen genügen, um ihn zu

---

<sup>22</sup> Vgl. H. Irsigler, Interdependenz, 375.

<sup>23</sup> Vgl. K. Koch, König, 1-15.

<sup>24</sup> Vgl. H. Irsigler, Psalm 8, 16 Anm. 29.

<sup>25</sup> Vgl. H. Irsigler, Interdependenz, 374; B. Janowski, Anthropologie, 13-17.

töten. Aber wenn das Universum ihn zermalmen würde, wäre der Mensch immer noch edler als das, was ihn tötet, da er ja weiß, dass er stirbt, und welchen Vorteil das Universum ihm gegenüber hat. Das Universum weiß davon nichts.“<sup>26</sup>

Zugleich bietet Pascal eine andere Interpretation, worin die Ausstattung des Menschen, die ihn auszeichnet, besteht: Sie ist sein Bewusstsein von sich selbst, das ihn fähig macht zur Selbsttranszendenz, durch die er alle Beschränkungen, denen er unterworfen ist, überwindet.

## II. Gen 1 – Der Mensch als Statthalter Gottes

Der zweite Schlüsseltext zur alttestamentlichen Anthropologie, der in vieler Hinsicht eine inhaltliche Parallele zu Ps 8 bildet,<sup>27</sup> ist der priesterschriftliche Schöpfungsbericht in Gen 1, der von der Erschaffung des Menschen als Bild Gottes erzählt. In der theologischen Rezeption wurde diese Gottesebenbildlichkeit häufig als die verbindliche biblische Definition des Menschen schlechthin verstanden, und man hat verschiedenste Interpretationen mit dieser Definition verbunden. Auch deshalb gehören die Verse zu den meistkommentierten Bibelstellen überhaupt, so dass hier kein Überblick über alle Fragen, die der Text aufwirft, gegeben werden kann und schon gar nicht über die verschiedenen Auslegungen, die er erfahren hat.

Es soll nur um einige Schlaglichter gehen, die die Traditionen und Voraussetzungen erhellen, die der Text aufgreift und die seine Intention besser verstehen lassen, und es sollen die Traditionslinien angedeutet werden, die von Gen 1 ausgegangen sind.

Gen 1,26a Und Gott sprach:

b Wir wollen den Menschen (אָדָם) machen als<sup>28</sup> (בְּ) unser  
Abbild (צִלְמֵנוּ), wie (כְּ) unsere Ähnlichkeit (דְּמוּתָנוּ),

c damit sie herrschen (רָדוּהֶם) über die Fische des Meeres  
und die Vögel des Himmels und das Vieh und über die ganze  
Erde und über alles Kriechtier, das auf der Erde kriecht.

27a Dann schuf (בָּרָא) Gott den Menschen als sein Abbild (צִלְמֵנוּ),

b als Abbild (צִלְמֵנוּ) Gottes schuf er ihn,

c männlich und weiblich schuf er sie.

---

<sup>26</sup> B. Pascal, *Pensées*, 131.

<sup>27</sup> Vgl. etwa H. Spieckermann, *Heilsgegenwart*, 235-236; Irsigler, *Psalm 8*, 30-31.

<sup>28</sup> Die Präposition ist als *Beth essentiae* aufzufassen, vgl. W. Groß, *Gottebenbildlichkeit*, 252-253; Ders., *Statue*, 12 Anm. 3; M. Weippert, *Tier*, 41; B. Janowski, *Statue*, 189.

- 28a Und Gott segnete sie,  
 b und Gott sprach zu ihnen:  
 c Seid fruchtbar  
 d und vermehrt euch  
 e und füllt die Erde  
 f und macht sie euch dienstbar (שִׁבְבָה-G)  
 g und herrscht (הִדְדָה-G)  
 über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels  
 und über alles Getier, das auf der Erde kriecht.

Zwei Begriffe werden gebraucht, die den Menschen als „Bild“ Gottes bezeichnen. Der erste Begriff צִלְמִים kommt in 17 hebräischen und 17 aramäischen Belegen im Alten Testament vor und hat die Grundbedeutung „Statue“/ „Bilsäule“/ „Reliefbild“. Aus welchem Material das jeweilige Bild hergestellt ist, was es darstellt und welchem Zweck es dient, wird dann meistens im Zusammenhang erläutert.<sup>29</sup>

Der zweite Begriff דְּמוּת ist von der Wurzel דמה „gleich sein“ gebildet und meint als Abstraktum „Ähnlichkeit“ / „Gleichheit“ / „Entsprechung“. Wenn das Wort für einen konkreten Gegenstand verwendet wird, kann es im Sinn von „Kopie“ gebraucht werden. So bezeichnet es in 2 Kön 16,10 das „Modell“ eines Altars in Damaskus, das König Ahas anfertigen lässt und nach Jerusalem schickt, um dort den gleichen Altar nachzubauen.<sup>30</sup>

Dass der Bedeutungsunterschied nicht sehr groß sein dürfte, wenn beide Begriffe parallel gebraucht werden, lässt neben der Verwendung in Gen 5,3 die zweisprachige (neuassyrische und aramäische) Inschrift auf der bekannten Statue von Tell Fecherije in Nordostsyrien vermuten, die 1979 entdeckt wurde und in die Mitte des 9. Jh. v. Chr. datiert wird. In der aramäischen Version der Inschrift auf der Rückseite sind die Entsprechungen zu den Begriffen in Gen 1,26, nämlich *š<sup>e</sup>lēm* und *d<sup>e</sup>mūtā*, synonym verwendet und bezeichnen die Statue des sonst unbekanntes Hadajis ‘i von Sikani, in der er sich hat abbilden lassen.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Vgl. etwa H. Wildberger, צִלְמִים, 557; M. Weippert, Tier, 39-40; B. Janowski, Statue, 189-190; A. Schellenberg, Mensch, 76-78.

<sup>30</sup> Vgl. E. Jenni, דמה, 452; M. Weippert, Tier, 40-42; B. Janowski, Statue, 194-196; A. Schellenberg, Mensch, 78-80.

<sup>31</sup> So die Mehrheit der Interpreten, vgl. die Angaben bei W. Groß, Statue, 19 Anm. 19. Dagegen versucht C. Dohmen, Statue, 97-101, aufgrund der Verwendung der Lexeme in vergleichbaren epigraphischen Formeln semantisch zwischen dem „Bildinhalt“, d. h. dem „Abgebildeten“ (*dmwt*), und der „äußeren Form“, d. h. der „Statue“ (*šlm*), zu unterscheiden und differenziert auf dieser Grundlage für Gen 1,26 zwischen „einem auf Gott verweisenden Aspekt“ (בְּצִלְמִינוּ) und einem „Gott wiedergebenden Aspekt“ (בְּדְמוּתֵנוּ). Diese Interpretation ist wiederholt zurückgewiesen worden, vgl. etwa W. Groß, Diskussion, 40-45; U. Neumann-Gorsolke, Herrschen, 190-192; A. Schellenberg, Mensch, 126 Anm. 496.

- Z. 1: Abbild (*dmwt'*) des Hadajis'i, das er aufgestellt hat vor Haddad von Sikani
- Z. 12-13: Statue (*šlm*) des Hadda-jis'ī , des Königs von Königs von Guzana und von Sikani und von Zarani
- Z. 14-15: [...] für das Angenehmsein der Worte seines Mundes bei den Göttern und bei den Menschen hat er dieses Abbild (*dmwt'*) gemacht, (und) schöner als die frühere hat er (sie) ausgeführt.
- Z. 16 Dem Hadad, der in Sikani wohnt, dem Herrn von Chabur, hat er seine Statue (*šlmh*) aufgerichtet.<sup>32</sup>



Auch wenn der zeitliche Abstand groß ist und die Verwendung von etymologisch verwandten Begriffen in verschiedenen Sprachen und unterschiedlichen Gattungen nicht deckungsgleich sein muss, spricht dieser außerbiblische Beleg doch dafür, die beiden Bildbegriffe auch in Gen1 als Synonyme zu verstehen: Gott schafft den Menschen „als seine Statue, als eine Art von Abbild, das ihm ähnlich ist“.<sup>33</sup>

Dieser Befund entspricht im übrigen der Tatsache, dass im Alten Orient in vielen Zusammenhängen Bilder und Figuren die Funktion haben, den oder die Dargestellte wirksam zu repräsentieren, gegenwärtig zusetzen, bei Abwesenheit stellvertretend zu symbolisieren, und daher beanspruchen, eine Art von

#### Statue des Hadajis'i

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tell\\_Fekheryeh\\_statue.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tell_Fekheryeh_statue.jpg)

<sup>32</sup> Transkription bei A. Abou-Assaf / P. Bordreuil / A. Millard, *statue*, 23-24; Übersetzung in Anlehnung an W. C. Delsman, *Statue*, 636-637.

<sup>33</sup> Vgl. aber zu möglichen unterschiedlichen Bedeutungsnuancen B. Janowski, *Statue*, 195-196; Ders. *Anthropologie*, 410 („Während מַלְאָכָה den funktionalen Aspekt der Gottebenbildlichkeit im Sinn des *Repräsentationsgedankens* betont, präzisiert die um אֱלֹהִים erweiterte אֱלֹהִים-*Aussage* – um eine Identität von Bild (Mensch) und Abgebildetem (Gott) zu vermeiden – diesen Aspekt im Sinn einer *Entsprechung* des Menschen zu Gott [...]“); A. Schellenberg, *Mensch*, 125-126; J. C. Gertz, *Genesis*, 64-65.

Ähnlichkeit zu besitzen, die das Original wiedererkennbar, zugänglich und handlungsfähig macht.<sup>34</sup>

Auch die Statue von Hadajis'ī wurde genau zu diesem Zweck angefertigt: Die Inschrift gibt Auskunft darüber, dass sie ursprünglich im Hadad-Tempel von Sikani aufgestellt war und dort Hadajis'ī dem Gott ständig vor Augen stellen und eine Art von kontinuierlichem Gebet symbolisieren sollte, von dem der Herrscher sich die Zuwendung der Gottheit und dadurch Wohlergehen für sich und seine Nachfahren erhofft hat.<sup>35</sup>



Statue Ramses' III.  
aus Bet-Schean

Photo: S. Lauber

Solche Repräsentationsbilder finden sich auch im politischen oder militärischen Bereich. Hier sollten Königsstatuen etwa in neu eroberten Gebieten oder entfernten Gegenden des Reichs die Präsenz der Herrscher markieren und wurden wie deren Stellvertreter behandelt.<sup>36</sup>

Ein Beispiel aus dem kanaanäischen Palästina ist die Statue Ramses III. (1183-1152 v. Chr.) aus Bet-Schean, die sich heute im Rockefeller-Museum in Jerusalem befindet. Bet-Schean, etwa 25 km südlich des See Genesareth im nördlichen Jordangraben gelegen, war während seiner Blütezeit vom 15. bis zum 12. Jh. v. Chr. ein bedeutender ägyptischer Garnisonsort weitab vom ägyptischen Kernland. Das dort installierte Bild des Pharaos war Ausdruck seines Anspruchs auf die Region und seiner Macht, diesen Anspruch auch durchzusetzen.<sup>37</sup>

Noch deutlicher ist der Repräsentationsgedanke bei Kultbildern, die im Alten Orient und in Ägypten als lebendige Verkörperungen der Gottheiten selbst verstanden wurden. Ihre Verehrung war Inhalt und Zentrum des Gottesdienstes.

Natürlich war man sich dabei bewusst, dass der Produktion dieser Figuren und Bilder nichts

<sup>34</sup> Vgl. M. Weippert, *Tier*, 42-43; A. Berlejung, *Theologie*, bes. 414-421.

<sup>35</sup> Vgl. W. Groß, *Statue*, 19; A. Schellenberg, *Mensch*, 86-87.

<sup>36</sup> Vgl. A. Schellenberg, *Mensch*, 86.

<sup>37</sup> Vgl. S. Schroer, *Ikongraphie*, 142-143.

Übernatürliches anhaftete, sondern dass sie von Handwerkern hergestellt waren. Deshalb wurde in Mesopotamien mit jeder neuen Kultstatue – und dann manchmal in bestimmten Abständen wiederholt – ein Ritual durchgeführt, bei dem durch verschiedene Begehungen und die Rezitation vorgeschriebener Texte die Statue von Verunreinigungen und der menschlichen Seite ihrer Herkunft befreit wurde.<sup>38</sup>

Sie wurde dann als lebendiger, irdischer und sichtbarer Körper der unsichtbaren Gottheit verstanden. Im Kult wurden die Götterbilder in Analogie zu Menschen behandelt: Sie wurden ernährt, bekleidet, spazieren gefahren und zum Schlaf hingelegt, und sie waren die konkreten Adressaten der Opfer und Gebete, die den Gottheiten galten, die sie repräsentierten.



Relief der Horuskapelle im Tempel Sethos' I. in Abydos  
aus: O. Keel, Bildsymbolik, Abb. 378

Dabei verdeutlicht die ägyptische Darstellung, die Pharo Sethos I. (1293-1279 v. Chr.) zeigt, wie er die Kultstatue des Horus mit Schmuck ausstattet, dass es nicht darum geht, im Bild das Aussehen des Gottes wiederzugeben – sein Falkenkopf symbolisiert die Funktion als Himmelsgott<sup>39</sup> und soll nicht als tatsächliche äußere Gestalt missverstanden werden. Es geht darum, im Bild seine Präsenz und Wirkmacht zu fixieren und dadurch für sich nutzbar zu machen.<sup>40</sup>

In Gen 1 wird nun aber nicht von einem gegenständlichen Bild, sondern vom lebendigen Menschen gesagt, dass er als Bild Gottes geschaffen ist. Der Traditionshintergrund für diese Vor-

<sup>38</sup> Vgl. A. Berlejung, Theologie, bes. 281-283, zur Funktion des „Mundwaschungsrituals“.

<sup>39</sup> Vgl. W. Schenkel, Horus, 14-25.

<sup>40</sup> Vgl. B. Janowski, Statue 190.

stellung, dass ein Mensch Bild oder Statue der Gottheit sein kann, ist die Königs-  
theologie der Nachbarkulturen Israels<sup>41</sup>:

Aus Assur sind bisher nur sechs Texte bekannt, in denen Menschen als Bild eines  
Gottes bezeichnet werden, davon 4 Mal bezogen auf den König, allerdings bis  
auf einen Fall wenig profiliert und aussagekräftig.

In Ägypten dagegen gehört die Anrede des Pharaos als „Bild Gottes“ seit der  
zweiten Zwischenzeit, d.h. seit etwa 1650 v. Chr., zu den fest geprägten Aus-  
drucksformen. Der Gedanke wurde durch unterschiedliche Termini ausgedrückt,  
von denen einige den König als wirksamen Repräsentanten des Gottes auf der  
Erde bezeichnen, während andere gebraucht werden, um zu sagen, dass der Kö-  
nig durch konkrete Taten oder Eigenschaften dem Gott ähnelt.

Ein Beispiel ist die Inschrift auf einer Stele Amenophis' III. (14. Jh. v. Chr.):

[D]u beherrscht [das Land] als König so wie [zu der Zeit], als ich König von  
Ober- und Unterägypten war;

du bewirtschaftest es für mich aus liebendem Herzen, denn du bist mein ge-  
liebter Sohn, der aus meinem Leibe hervorgegangen ist;

mein Abbild (*hn.tj*), das ich auf Erden gestellt habe.

In Frieden lasse ich dich das Land regieren, indem du die Häupter aller Fremd-  
länder tilgst.<sup>42</sup>

Wenn der Pharaos hier von Amun-Re als sein Abbild auf Erden angesprochen  
wird, meint das nach dem Kontext: Er ist sein Repräsentant, der an seiner Stelle  
und in seinem Auftrag die Herrschaft ausübt, gewissermaßen der irdische Kör-  
per, durch den die Gottheit handeln kann.

Auf einen solchen Herrschaftsauftrag zielt auch die Rede von der Gottebenbild-  
lichkeit der Menschheit in Gen 1 ab: Der Mensch wird nach V. 26c von Gott als  
sein Bild geschaffen, damit er über die Tiere und über die Erde insgesamt herr-  
schen soll – worin auch Ps 8 die besondere Auszeichnung des Menschen sieht.  
Gottebenbildlichkeit wird hier also rein funktional definiert – sie ist identisch mit  
der Befähigung des Menschen, seine Aufgabe in der Schöpfung zu erfüllen. Wel-  
che Eigenschaften, Wesenszüge oder Fähigkeiten ihn eigentlich dazu qualifizie-  
ren, wird nicht gesagt. Das gilt für den unmittelbaren Kontext in Gen 1, und auch  
im weiteren Kontext der Priesterschrift finden sich keine näheren Angaben da-

---

<sup>41</sup> Vgl. W. Groß, Gottebenbildlichkeit, 248-249; Ders., Statue, 12-17; U. Neumann-Gorsolke,  
Herrschen, 177-185; B. Janowski, Statue, 190-191; A. Schellenberg, Mensch, 98-113.

<sup>42</sup> Zitiert nach: A. Schellenberg, Mensch, 100.

zu.<sup>43</sup> Dieses Schweigen haben Ausleger schon früh als eine Leerstelle im Text empfunden, die unterschiedlich gefüllt wurde – je nach dem, was die Interpreten selbst für das entscheidende Wesensmerkmal des Menschen hielten. Vorausgesetzt worden ist dabei meistens die griechische Version von V. 26:

Wir wollen den Menschen machen  
nach unserem Bild (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν) und  
nach der Ähnlichkeit (καθ' ὁμοίωσιν)...

Danach ist der Mensch nicht unmittelbar Bild Gottes, sondern er ist nach der Norm oder Vorgabe eines Bildes von Gott geschaffen, das also eine Art Vermittlungsinstanz zwischen Gott und Mensch ist.

Diese Vermittlungsinstanz ist etwa für Philo von Alexandrien, der präexistente Logos, der sich im menschlichen Verstand (νοῦς) abbildet – damit ist ein bedeutender Auslegungsstrang eröffnet, in den sich ja auch etwa der vorhin zitierte Aphorismus von Pascal einfügt.<sup>44</sup>

Für den Kolosserbrief (vgl. außerdem 2Kor 4,4) ist Christus das Bild, nach dem nicht nur der Mensch, sondern schlechthin alles geschaffen ist.

Kol 1,15 Er [= Christus] ist das Ebenbild (εἰκὼν) des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.

16 Denn in ihm (ἐν αὐτῷ) wurde alles erschaffen...

Diese Entsprechung zu Christus hat der Mensch nach Röm 8,18-30; 1Kor 15,20-49; 2Kor 3,6-4,6 mit dem Sündenfall allerdings verloren und muss daher erst wieder eschatologisch christusförmig und damit zum Bild Gottes werden.<sup>45</sup>

Irenäus von Lyon und Tertullian ziehen daraus die Konsequenz, zwischen dem Abbild (אִצְטָר / εἰκὼν / *imago*), das der Mensch aufgrund seines Vernunft- und Willensbesitzes ist, und der Ähnlichkeit (תְּמִיךְ / ὁμοίωσις / *similitudo*), zu der er nur durch die Gnade Gottes erhoben wird, zu unterscheiden – ebenfalls eine weichenstellende Auslegung von Gen 1,26.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. dazu v. a. W. Groß, Gottebenbildlichkeit, 260; außerdem etwa Ders., Statue, 21; J. C. Gertz, Genesis, 67. Allerdings begründet in Gen 9,6 der Verweis auf die Erschaffung des Menschen אִצְטָר אֱלֹהִים die Unantastbarkeit menschlichen Lebens, womit die Gottesbildhaftigkeit hier nicht funktional sondern als wesenhafte Auszeichnung des Menschen interpretiert wird, vgl. etwa A. Schellenberg, Mensch, 114-127.

<sup>44</sup> Vgl. J. Jervell, Bild Gottes, 493-494; P. Sherman, Image, 892.

<sup>45</sup> Vgl. J. Jervell, Bild Gottes, 496-497; S. Vollenweider, Menschgewordene, 129-137; W. Groß, Statute, 38.

<sup>46</sup> Vgl. C. Marksches, Gottebenbildlichkeit, 1160-1163; H. Schmiedinger, Mensch, 20-21; H.-P. Mathys, Bilder, 141; S. R. Havsteen, Image, 894-896.



Zeitgenössische Theologen interpretieren die Ebenbildlichkeit mit Karl Barth häufig als eine Art von Ebenbürtigkeit: Der Mensch als Gegenüber Gottes, von ihm als verhandlungs- und bündnisfähig geschaffen, als Du angesprochen und als einziges Geschöpf fähig zur Antwort.<sup>47</sup> In aktuellen Konzeptionen wird die Gottebenbildlichkeit als biblisches Fundament der Begründung von Menschenrechten und Menschenwürde beansprucht,<sup>48</sup> wofür es mit Ambrosius schon ein Vorbild in der Patristik gibt.<sup>49</sup>

Gerade in der Menschenrechtsdiskussion wird dabei gern auf ein vermeintliches Defizit im Menschenbild des Islam hingewiesen, der die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht kennt und dem deswegen unterstellt wird, dass ihm ein entscheidendes theologisches Interpretament zur Begründung der Menschenwürde fehle.<sup>50</sup> Unvoreingenommen betrachtet erweist sich die relevante Koranstelle in Sure 2,30 aber als eine recht genaue Adaption der Schöpfungsberichte in Gen 1 und 2, die die Aussage ganz im Sinn der biblischen Vorgaben auslegt.<sup>51</sup>

Die Szene beginnt mit einem Dialog zwischen Gott und den Engeln. Ihnen gegenüber kündigt Gott an, dass er den Menschen als seinen *khalīfa* auf der Erde einsetzen will. Die Engel protestieren gegen den göttlichen Plan:

„Willst du auf ihr [der Erde] einen bestellen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, wo wir doch dein Lob preisen und deine Herrlichkeit rühmen?“<sup>52</sup>

Das ganze Projekt der Menschenschöpfung wird mit diesem Einspruch grundsätzlich in Frage gestellt. Aber Gott hält fest an seinem Plan, sein Vertrauen in den Menschen ist größer als die Skepsis, die den Engeln in den Mund gelegt wird, die das ganze Unheil und die Zerstörung vorwegnehmen, die vom Menschen ausgehen wird. Im vollen Bewusstsein des Risikos, das mit dem „Projekt Mensch“ verbunden ist, setzt Gott ihn ein als seinen *khalīfa*. (vgl. auch Sure 6,165; 27,62 u. ö.)

Dieser Begriff wird in Übersetzungen mit „Statthalter“ wiedergegeben oder auch mit „Sachwalter“, „Stellvertreter“ oder „Nachfolger“. Was das bedeutet und wel-

---

<sup>47</sup> Vgl. etwa die Angaben bei W. Groß, Gottebenbildlichkeit, 245-246; A. Peters, Bild Gottes, 512-513; H.-P. Mathys, Bilder, 142-143;.

<sup>48</sup> Vgl. etwa die Angaben bei C. Frevel, Gottesebenbildlichkeit, 262-271.

<sup>49</sup> Vgl. C. Marksches, Gottebenbildlichkeit, 1161; W. Huber, Menschenrechte/Menschenwürde, 578, mit Verweis auf Ambrosius, De dignitate conditionis humanae, MPL 17,1105ff.; H.-P. Mathys, Bilder, 141.

<sup>50</sup> Vgl. etwa R. Wielandt, Gottebenbildlichkeit, 1163-1164.

<sup>51</sup> Vgl. K.-J. Kuschel, Mensch, 49-52.

<sup>52</sup> Zitiert nach: Koran, hg. von H. Zirker, 17.

che Kompetenz damit verbunden ist, wird anschließend deutlich gemacht: Der Mensch bekommt von Gott den Auftrag, allen Geschöpfen und Dingen ihre Namen zu geben (vgl. Sure 2,31-33) – genauso wie nach dem Bericht in Gen 2,19-20 Adam den Tieren, die Gott ihm zuführt, ihre Namen zuweisen soll. Diese Vollmacht ist gleichbedeutend damit, Verfügungsgewalt und Aufsicht über sie zu haben, Herrschaft über sie auszuüben. Damit weist die Koransure dem Menschen dieselbe Rolle zu, die auch der Schöpfungsbericht von Gen 1 für ihn vorsieht: Auch hier bedeutet für den Menschen, „Abbild Gottes“ zu sein, als dessen „Repräsentant“ oder „Sachwalter“ die Herrschaft über die Mitwelt anvertraut zu bekommen.

Indem die Bezeichnung des Menschen als dem „Kalifen Gottes auf Erden“ dabei eine Entsprechung für die hebräischen Begriffe **עֲלֵם** und **תַּמְנֵן** vermeidet, unterläuft sie vor allem das mögliche Missverständnis, man könnte vom Menschen als Bild auf die äußere Gestalt Gottes, den er abbildet, schließen und sich Gott deshalb irgendwie menschenartig vorstellen. Für den Koran ist absolut nichts Gott gleich (Sure 42,11), jede Art von Veranschaulichung ist ausgeschlossen.

Irgendein „Plus“ im jüdisch-christlichen Menschenbild gegenüber dem Koran ergibt sich also allein aus dem biblischen Schöpfungsbericht nicht. Erst im Laufe der Auslegungsgeschichte wurden solche Überlegungen, was die Gottebenbildlichkeit des Menschen implizieren könnte, von Überzeugungen her, die ganz andere Ursprünge haben, an den Text herangetragen und ihm übergestülpt. Wenn man allein Gen 1 auf sein Menschenbild hin befragt, ist der Erzählung nicht mehr als das zu entnehmen:

Der erste Mensch – und damit der Mensch überhaupt – verdankt wie die Welt überhaupt sein Leben nicht irgendeinem blinden Schicksal, sondern einem freien, persönlichen Schöpfungsakt Gottes. Das bedeutet: Die Beziehung zu seinem Schöpfer ist somit nicht irgendeine der vielen Dimensionen, sondern die Grundbestimmung des Menschen schlechthin.

Weiter konstituiert die gemeinsame Geschöpflichkeit eine fundamentale Gleichheit zwischen allen Menschen: Alle sind gemacht als **אָדָם**, als „der Mensch“, den der Wortlaut des Texts zum Prinzip der Einheit der Menschheit erklärt, wenn er den einen Adam als gemeinsamen Ursprung von Mann und Frau bezeichnet und ihn dann zum Subjekt von Verbformen und Verweisen im Plural macht (vgl. Gen 1,26c.27c.28a-g), die einen Bezug auf alle Menschen voraussetzen.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Vgl. M. Weippert, *Tier*, 45-47; A. Schellenberg, *Mensch*, 127-129; J. C. Gertz, *Genesis*, 72.

Zweck der Menschenschöpfung und inhaltliche Bestimmung seiner Gottebenbildlichkeit ist der Auftrag, über die Tiere und die Erde zu herrschen, was durch die damit aufgegriffenen Traditionen hintergründig eine königliche Würde des Menschen assoziiert.

Die Semantik der beiden Verben כָּבַשׁ „dienstbar machen“ und רָדָה „herrschen“, die dabei verwendet werden, schließt den Aspekt gewalttätiger, aggressiver Herrschaft und Unterwerfung ein.<sup>54</sup> Deshalb wurde von Auslegern seit den 60-er Jahren des vergangenen Jahrhunderts häufig der Vorwurf erhoben, hier werde eine rücksichtslose Ausbeutung der Natur durch den Menschen propagiert und eine Mentalität legitimiert, die zur Zerstörung der Ressourcen und Lebensgrundlagen beiträgt und deshalb mit Schuld trägt an der lebensbedrohlichen ökologischen Krise, die wir heute erleben. Dass damit die Absicht und Sinnspitze der Formulierung missverstanden sein dürfte, zeigt der Blick auf den Zusammenhang des ganzen Kapitels:

Geschildert wird die planvolle, harmonisch austarierte Schöpfungsordnung, die Gott in sechs Tagen als idealen Lebensort erschafft – in der er zuerst das raumzeitliche Gerüst von Tag und Nacht, Himmel, Erde und Meer errichtet und dann die Lebewesen, denen er jeweils ihren, in diesem Kosmos für sie idealen Lebensort zuweist. Ausdrücklich wird jedes Schöpfungswerk als „gut“, als gelungen, angemessen, und seinem Zweck entsprechend qualifiziert. Und das ganze Werk mündet in die Ruhe des Sabbat, den Gott „heiligt“ und so seine eigene Gegenwart in die Welt hineinlegt. Es ist diese ideale Schöpfungsordnung, die dem Menschen zur Herrschaft an Gottes Stelle anvertraut wird – die seine Herrschaft ermöglicht und ihren Rahmen bildet, und das heißt zugleich, ihm seine Grenze setzt.<sup>55</sup>

Der Mensch ist Bild Gottes, insofern er für diesen gottgegebenen Lebensraum Verantwortung übernimmt und seine Ordnung bewahrt, nicht wenn er sie an sich reißt und korrumpiert. Das macht seine gottgegebene Sonderstellung und Würde aus. Nicht ausgeschlossen ist dabei, dass er auch über seine Lebenswelt verfügt und sie für sich in Anspruch nimmt, um darin existieren zu können – im Unterwerfungsgedanken, der in den gebrauchten Herrschaftsverben mitschwingt, ist das impliziert.

---

<sup>54</sup> Vgl. M. Görg, *Bedeutung*, 138-146; M. Weippert, *Tier*, 48-55; W. Groß, *Statue*, 21-28; B. Janowski, *Statue*, 197-206.210-211; J. C. Gertz, *Genesis*, 68-72.

<sup>55</sup> Vgl. B. Janowski, *Statue*, 201; Ders., *Anthropologie*, 409-412; U. Neumann-Gorsolke, *Herrschen*, 207-223.274-300.305-308; außerdem A. Schellenberg, *Mensch*, 49-59 (mit ausführlichen forschungsgeschichtlichen Erläuterungen).

Dieser Idealentwurf der Welt und damit das Ideal des königlich-egalitären Menschen, der sein Maß an Gott hat, ist nach dem Fortgang der biblischen Urgeschichte zerbrochen. Das bedeutet: Weil das hochgestimmte und optimistische Ideal, das Psalm 8 und der erste Schöpfungsbericht der Genesis beschwören, an der Realität der Erfahrung und des Lebens allzu oft zerschellt, deswegen ist die optimistische Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch“ ergänzungs-, korrektur- und erklärungsbedürftig.

### III. Ijob 7 – Der Mensch in der Verzweiflung

Zumindest ausblicksartig soll daher wenigstens noch auf eine weitere Stelle eingegangen werden, die die Frage nach dem Menschen aus Ps 8 aufgreift und zu einer ganz anderen Antwort findet – einer, die nichts klärt, sondern Ausdruck von Resignation und sarkastisch-verzweifelter Auflehnung angesichts des Widerspruchs zwischen Ideal und Wirklichkeit ist:

- Ijob 7,17a Was ist der Mensch (מֶה-הָאָדָם),  
b dass du ihn groß machst  
c und dass du dein Herz auf ihn richtest  
18a und dass du ihn musterst (בִּפְקֹדֹתַי) Morgen für Morgen,  
b zu allen Momenten ihn prüfst?  
19a Warum schaust du nicht weg von mir,  
b lässt mich nicht einmal los,  
c dass ich meinen Speichel schlucken kann?

Der tatkräftige Einsatz für die Welt, die verantwortliche Realisierung ihrer Möglichkeiten, in der Ps 8 und Gen 1 die Bestimmung des Menschen sehen, stellt sich für Ijob als Überforderung dar. Sein Leben ist eine Last, die er nicht mehr tragen kann. Durch seine schmerzhaften Enttäuschungen ist ihm das Vertrauen in den Sinn der Schöpfungsordnung abhanden gekommen, und damit korrespondiert sein ganz anderes, aus seiner Verbitterung gezeichnetes Gottesbild: Der Gedanke an Gott für ihn kein Grund zur Dankbarkeit, denn er fühlt sich von Gott nicht zum Leben ermächtigt, sondern zum Lebenmüssen verurteilt und dann von ihm verfolgt, bedrückt und gequält.

Was ist der Mensch?, fragt er Gott, dass der ihn groß macht – allerdings nicht groß macht, indem er ihn zu seiner eigenen Größe erhebt, wie der Beter von Ps 8, das empfindet, sondern indem er ihn zur Zielscheibe und zum Opfer eines unverhältnismäßig großen Aufwands an feindseliger Aufmerksamkeit macht<sup>56</sup> – ohne

---

<sup>56</sup> Vgl. etwa H. Spieckermann, Heilsgegenwart, 237; K. Engljähringer, Theologie, 105; M. Bauks, Mensch, 1-3.

auch nur den kleinen Moment von ihm abzulassen, den es braucht, den eigenen Speichel hinunterzuschlucken.

Der Beleg gehört zur weisheitlichen Redeform der Klage, die für das alttestamentliche Menschenbild zumindest ebenso wesentlich ist wie die schöpfungstheologischen Aussagen. Denn hier wird vieles zum Thema, was in Gen 1 und Ps 8 ungesagt bleibt: In der Klage ist der Mensch wirklich Dialogpartner Gottes und sein Gegenüber. Er spricht Gott an und erhofft von ihm – oder fordert ihm gegenüber auch ein –, dass Gott ernst macht mit seiner Zuwendung zum Menschen, den er auf sich hin geschaffen hat und der aus der Beziehung zu Gott existiert und sich doch oft von ihm alleingelassen erfährt.

Indem das Alte Testament diese Lebenserfahrung Ijobs, die die Lebenserfahrung ungezählter leidender, geschundener und verzweifelter Menschen bündelt und ausspricht, literarisch als eine negative Spiegelung der ganz anderen Lebenserfahrung des Beters von Ps 8 präsentiert, markiert es auf seine Art die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit, wenn es darum geht zu sagen, wie es um den Menschen steht. Der Mensch existiert in der ganzen Gegensätzlichkeit – einerseits staunende Dankbarkeit, wenn er sich im Einklang mit dem Kosmos erlebt und wenn es ihm gelingt, seine Welt zupackend zu gestalten, andererseits die Erfahrungen von Scheitern, Überforderung, Leid – auch von Grausamkeit, die Menschen einander antun.

Und wie soll sich dieser Gegensatz lösen? Was überwiegt und bleibt? Was ist die am Ende gültige Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch?

Im Horizont des Ijob-Buchs versuchen die abschließenden beiden Gottesreden, mit denen Gott sich selbst und seine Schöpfung verteidigt, eine Art von Antwort zu geben. Er entrollt vor Ijob das ganze Panorama seiner Schöpfung, die Ijob in seiner Klage als lebensfeindlich, bedrängend und gottlos erlebt.

Und dabei führt er ihm ausführlich die Tierwelt vor Augen – nach Gen 1 und Ps 8 sollen sie in der idealen Welt der Herrschaft des Menschen unterworfen sein, tatsächlich sind viele von ihnen jetzt aber stärker als der Mensch und bedrohen ihn – das Nilpferd und das Krokodil vor allem, Sinnbilder von Chaos und Widerständigkeit der Welt. Aus der Perspektive Gottes aber sind auch diese Bestien eingehegt und befriedet.<sup>57</sup> Dieser Perspektive soll auch Ijob sich anvertrauen: Gott garantiert für die Ordnung seiner Schöpfung, und deshalb darf auch der

---

<sup>57</sup> Vgl. O. Keel, *Jahwes Entgegnung*, bes. 156-158; außerdem etwa M. Bauks, *Mensch*, 4-6; T. Krüger, *Gottesbilder*, 228-231.

Mensch auf diese Ordnung und seinen Platz darin vertrauen – und deshalb ist auch sein Einsatz dafür (sogar gegen das eigene Empfinden) nicht vergeblich.

Und das Buch der Weisheit ordnet diese Hoffnung ein in eine eschatologische Dimension, indem es der Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit eine ganz neue Deutung gibt: Bild Gottes zu sein bedeutet hier nicht mehr die Funktion, an Gottes Stelle die Schöpfung zu bewahren und zu verwalten, sondern ist eine Wesensbestimmung des Menschen:<sup>58</sup>

Weish 2,23 Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit (ἐπ’ ἀφθαρσία) erschaffen, und er hat ihn zum Bild (εἰκῶν) seiner selbst<sup>59</sup> gemacht.

Der Mensch ist Abbild Gottes, nach einigen jüngeren Textzeugen: „der Ewigkeit Gottes“, und deshalb selbst zur Unvergänglichkeit bestimmt. Diese Bestimmung bedeutet ewige Geborgenheit und Erfüllung nach diesem Leben in Gott – nach dem Kontext allerdings nur für die Gerechten, nicht für die Frevler, Unterdrücker und Gewaltmenschen.

Das ist die chronologisch und wohl auch theologisch letzte Antwort, die das Alte Testament zu geben weiß auf die Frage: „Was ist der Mensch?“

## **Bibliographie**

### Quellentexte

Abou-Assaf, Ali / Bordreuil, Pierre / Millard, Alan: La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne (Études Assyriologiques 7), Paris 1982, 13-37.

Delsman, Wilhelmus C.: Die Statue von Tell Fecherije, in: TUAT I/6 (2005), 634-337.

Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker, Darmstadt 2018.

### Sekundärliteratur

Barthélemy, Dominique: Critique textuelle de L’Ancien Testament. Tome 2. Isaïe; Jérémie, Lamentations (OBO 50/2), Freiburg (CH) / Göttingen 1986.

---

<sup>58</sup> Vgl. W. Groß, Diskussion, 48; Ders., Statue, 37; L. Mazinghi, Weisheit, 100 („Bild-Gottes-Sein“ [...] bezieht auch eine Teilnahme am Wesen (ιδιότης) Gottes selbst mit ein. Mit diesem Wesen ist die Unverderblichkeit (ἀφθαρσία) verbunden, die Gott eigen ist.“).

<sup>59</sup> Die Textzeugen schwanken zwischen ιδιότητος „Eigenheit“ und αἰδιότητος „Ewigkeit“ sowie (selten und wohl als Korrektur des schwierigen Texts) ὁμοιότητος „Ähnlichkeit“, vgl. L. Mazinghi, Weisheit, 97.

- Critique textuelle de L’Ancien Testament. Tome 4. Psaumes (OBO 50/4), Freiburg (CH) / Göttingen 2005.
- Bauks, Michaela: „Was ist der Mensch, dass du ihn großziehst?“ (Hiob 7,17). Überlegungen zur narrativen Funktion des Satans im Hiobbuch, in: Bauks, Michaela / Liess, Kathrin / Riede, Peter (Hg.): Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie (FS Bernd Janowski), Neukirchen-Vluyn 2008, 1-13.
- Berlejung, Angelika: Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162), Freiburg (CH) / Göttingen 1998.
- Brünenberg, Esther: Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (FzB 119), Würzburg 2009.
- Dohmen, Christoph: Die Statue von Tell Fecherīje und die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Ein Beitrag zur Bildterminologie, in: BN 22 (1983) 91-101.
- Engljähringer, Klaudia: Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob (SBS 198), Stuttgart 2003.
- Fischer, Georg: „... nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit“ (Gen 1 ,26). Die provokante Aussage von der Erschaffung des Menschen im Horizont von Altem Testament und Altem Orient, in: Schmidinger, Heinrich / Sedmak, Clemens (Hg.): Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer (Topologien des Menschlichen 7), Darmstadt 2010, 153-175.
- Frevel, Christian: Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament, in: Wagner, Andreas (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 255-274.
- Die Frage nach dem Menschen. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – Eine Standortbestimmung, in: Ders. Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg / Basel / Wien 2010, 29-63.
- Gertz, Jan Christian: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1-11 (ATD 1), Göttingen 2018.
- Görg, Manfred: Alles hast Du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1 ,28, in: Haag, Ernst / Hossfeld, Frank-Lothar (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn (FS Heinrich Groß), Stuttgart <sup>2</sup>1987, 125-148.

- Groß, Walter: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: ThQ 161 (1981), 244-264.
- Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, in: BN 68 (1993), 35-48.
- Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und griechischen Wortlaut, in: JBTh 15 (2000), 11-38.
- Image of God. I. Hebrew Bible/Old Testament, in: EBR 12 (2016), 885-889.
- Havsteen, Sven Rune: Image of God. IV. Christianity, in: EBR 12 (2016), 893-898.
- Huber, Wolfgang: Menschenrechte/Menschenwürde, in: TRE 22 (2000), 577-602.
- Irsigler, Hubert: Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8. Zu Bedeutung und Horizont eines kontroversen Menschenbildes im Alten Testament, in: Ders.: Vom Adamssohn zum Immanuel. Gastvorträge Pretoria 1996 (ATSAT 58), St. Ottilien 1997, 1-48.
- Zur Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im Kontext alttestamentlicher Anthropologien, in: Frevel, Christian (Hg.): Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg / Basel / Wien 2010, 350-389.
- Janowski, Bernd: Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Witte, Markus (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. Band I (FS Otto Kaiser), (BZAW 345), Berlin / New York 2004, 183-214.
- Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019.
- Jenni, Ernst: דמה gleichen, in: THAT 1 (2004), 451-456.
- Jervell, Jacob: Bild Gottes I, in: TRE 6 (1993), 491-498.
- Keel, Othmar: Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978.
- Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik am Beispiel der Psalmen, Göttingen 1996.
- Koch, Klaus: Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel, in: Otto, Eckart / Zenger, Erich (Hg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7) (SBS 192), Stuttgart 2002, 1-32.
- Kraus, Hans-Joachim: Psalmen. 1. Teilband: Psalmen 1-59 (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn 1978.



- Krüger, Thomas: Gottesbilder und Menschenbilder im Buch Hiob, in: van Oorschot Jürgen / Wagner, Andreas (Hg.): Gott und Mensch im Alten Testament. Zum Verhältnis von Gottes- und Menschenbild (VWGTh 52), Leipzig 2018, 217-232.
- Kuschel, Karl-Josef: Der Mensch -Abbild oder Statthalter Gottes? Konsequenzen für Juden, Christen und Muslime, in: Schmidinger, Heinrich / Sedmak, Clemens (Hg.): Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer (Topologien des Menschlichen 7), Darmstadt 2010, 47-60.
- Markschies, Christoph: Gottebenbildlichkeit II. Christentum, in: RGG<sup>4</sup> 3 (2000), 1160-1163.
- Mathys, Hans-Peter: Bilder und Bildverbot in Israel – der Mensch als Bild Gottes, in: Luiselli, Maria Michela / Mohn, Jürgen / Gripentrog, Stephanie (Hg.), Kult und Bild. Die bildliche Dimension des Kultes im Alten Orient, in der Antike und in der Neuzeit (Diskurs Religion 1), Würzburg 2013, 111-162.
- Mazzinghi, Luca: Weisheit (IEKAT), Stuttgart 2018.
- Neumann-Gorsolke, Ute: Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten (WMANT 101), Neukirchen-Vluyn 2004.
- Pascal, Blaise: Pensées – Gedanken. Ediert und kommentiert von Philippe Sellier, Darmstadt 2016.
- Peters, Albrecht: Bild Gottes IV. Dogmatisch, in TRE 6 (1993), 506-515.
- Schellenberg, Annette: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (AThANT 101), Zürich 2011.
- Schenkel, Wolfgang: Horus, in: LÄ 3 (1980), 14-25.
- Schmidinger, Heinrich: Der Mensch in Gottebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition, in: Ders. / Sedmak, Clemens (Hg.): Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer (Topologien des Menschlichen 7), Darmstadt 2010, 7-42.
- Schroer, Silvia: Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Bd. 3: Die Spätbronzezeit, Freiburg (CH) 2011.
- Sherman, Phillip: Image of God. II. Judaism, in: EBR 12 (2016), Sp.
- Spieckermann, Hermann: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.

- Vollenweider, Samuel: Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei, in: Mathys, Hans-Peter (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThS 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 123-146.
- Weippert, Manfred: Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1, in: Mathys, Hans-Peter (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThS 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 35-55.
- Westermann, Claus: Genesis. Kapitel 1-11 (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn 1976.
- Wielandt, Rotraud: Gottebenbildlichkeit III. Islam, in: RGG<sup>4</sup> 3 (2000), 1163-1164.
- Wildberger, Hans: ׀ַבֶּבֶר אֱבֹדִים Abbild, in: THAT 2 (2004), 556-563.
- Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski, Gütersloh 2010.