

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Gottebenbildlichkeit (AT)

Ute Neumann-Gorsolke

erstellt: Februar 2017

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19892/>

Gottebenbildlichkeit (AT)

Ute Neumann-Gorsolke

1. Vorbemerkungen

1.1. Theologische Bedeutung

Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gehört – auch jenseits der alttestamentlichen Exegese – zu den wichtigen Topoi theologischer Anthropologie und „findet seit der Berührung der Auslegungsgeschichte mit dem griechischen und mit dem modernen Menschenverständnis ein so beharrliches Interesse wie wohl kaum eine andere Stelle im ganzen AT“ (Westermann 1983, 204). Grund hierfür ist, dass die Gottebenbildlichkeitsaussagen in Gen 1 die Stellung des Menschen in der Schöpfung charakterisieren und als Ausdruck der besonderen Beziehung zwischen Gott und Menschen verstanden werden. Dieser Gewichtung der Gottebenbildlichkeitsaussagen in der Theologiegeschichte, insbesondere im Bereich der kirchlichen Lehre / Dogmatik und christlichen Ethik (Gottebenbildlichkeit als biblische Grundlegung der Menschenwürde; vgl. z.B. Härle 2011, 149f), steht die nur schmale Bezeugung dieser Vorstellung im Alten Testament entgegen: Die Belege sind auf nur vier priesterschriftliche Stellen in der Urgeschichte ([Gen 1,26f](#); [Gen 5,1](#) – in [Gen 5,3](#) werden die in [Gen 1,26f](#) verwendeten Bildtermini auf das Verhältnis Adam-Set bezogen – und [Gen 9,6](#)) beschränkt und werden im Alten Testament sonst nicht weiter aufgenommen (vgl. aber die Sachparallele in [Ps 8,6](#) und die wirkungsgeschichtlich wichtigen Belege [Sir 17,3-7](#); [Weish 2,23f](#) sowie die Erwähnung im Neuen Testament für den Menschen allgemein in [1Kor 11,7](#); [Kol 3,10](#) und [Jak 3,7](#) und für Christus [2Kor 4,4](#); [Kol 1,15](#); [Hebr 1,3](#)).

1.2. Theologiegeschichtliche Begriffsbestimmungen

Der verbreitete Begriff „Gottebenbildlichkeit“ ist eine moderne Wortbildung; die alttestamentlichen Belege verwenden zwei unterschiedliche Bildbegriffe (hebr. [מְצַלְמֵת](#) *šəlʾæm* und [דְמוּת](#) *dəmuʾt*), die gemeinsam oder auch allein den Menschen als „Bild Gottes“ bzw. „sein (=Gottes) Bild“ beschreiben. Die griechische und lateinische Bibel übersetzen die beiden hebräischen Bildtermini mit [εἰκὼν](#) *eikōn* und [ὁμοίωσις](#) *homoiōsis* bzw. *imago* und *similitudo*. Dies hat seit Irenäus von Lyon (2. Jh. n. Chr.) in der theologischen Tradition dazu geführt, dass zwischen den beiden Begriffen eine inhaltliche Differenzierung vorgenommen wird. Gemeint sei „einerseits die (bleibende) geschöpfliche Ausstattung des Menschen mit Vernunft und Willen, andererseits die (durch die Sünde verlorene)

Entsprechung des Menschen zu Gottes Willen im Zustand der ursprünglichen Vollkommenheit“ (Härle 2007, 435); doch diese Unterscheidung kann von der Exegese her nicht gestützt werden und spielt heute kaum noch eine Rolle (vgl. Marksches 2000, 1160-1163). Ohnehin ist die Formulierung „Gottebenbildlichkeit“ aus dem Blickwinkel des Alten Testaments problematisch, da der Wortteil „eben“ der LXX-Übersetzung entspringt, während der hebräische Text von der „Gottbildlichkeit“ bzw. dem „Bild-Gottes-Sein“ des Menschen spricht.

2. Die Rede vom „Bild Gottes“ im Alten Testament

2.1. Die alttestamentlichen Belege

Die Rede vom Menschen als „Bild Gottes“ beschränkt sich auf 4 Belege der priesterschriftlichen Urgeschichte und muss als „ein junges, wohl frühnachexilisches, isoliertes Theologumenon“ gelten, das an „strukturell herausragende Stelle gesetzt“ ist: in die „Erschaffung des Menschen (Gen 1,26.27; Gen 5,1) und Einsetzung der nachsintflutlichen Lebensordnung (Gen 9,6)“ (Groß 2001, 11). Allerdings variieren die einzelnen Stellen hinsichtlich der Verwendung der Bildtermini (hebr. *שָׁלֵם* *šælæm* und *דַּמוּת* *dāmût*) wie der vorangestellten Präpositionen (*ב* *Beth* „als / nach / zu“ und *כ* *Kaph* „wie“).

2.1.1. Gen 1,26.27

Die ersten Bild-Gottes-Aussagen stehen in [Gen 1,26.27](#) im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, im Kontext der Menschenschöpfung (→ [Schöpfung](#)):

[Gen 1,26](#) Da sprach Gott: Lasst uns Menschen machen *בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ* *bəšalmenû kidmûtenû*, um zu herrschen über die Fische des Wassers und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über alles Wildgetier und über alles Kriechtier, das auf der Erde kriecht. [Gen 1,27](#) Und Gott schuf den Menschen *וַיִּצְלַם אֱלֹהִים בְּצֶלֶם אֱלֹהִים* *bəšalmo*, *בְּצֶלֶם אֱלֹהִים* *bəšælæm 'ālohîm* schuf er sie, männlich und weiblich schuf er sie.

Die beiden Bildbegriffe sind hier asyndetisch hintereinandergestellt in der Reihenfolge *שָׁלֵם* *šælæm* – *דַּמוּת* *dāmût* mit den Präpositionen *ב* *Beth* „als / nach / zu“ bzw. *כ* *Kaph* „wie“, jeweils um Suffixe der 1. Pers. Plural („unser“) – entsprechend dem Kohortativ Plural – erweitert.

Im Ausführungsbericht [Gen 1,27](#) wird dagegen nur der Bildbegriff *שָׁלֵם* *šælæm* und die Präposition *ב* *Beth* verwendet, einmal mit dem Suffix der 3. Pers. Sg. Mask. („sein“), zum anderen in einer Konstruktus-Verbindung mit der

Bezeichnung Gott אֱלֹהִים *'ālohîm*.

2.1.2. Gen 5,1

Der zweite Beleg der Bild-Gottes-Aussagen findet sich in [Gen 5,1](#) zu Beginn der priesterschriftlichen Adam-Geschlechterfolge („Toledot“; → [Genealogie](#)) und rekuriert deutlich auf Gen 1.

Gen 5,1 Dies ist das Buch der Generationen Adams, an dem Tag, an dem Gott (den) Menschen schuf, machte er ihn בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים *bidmût 'ālohîm*.

Hier wird nur der Bildbegriff דַּמּוֹת *dāmût* mit Präposition ב *Beth* verwendet, in der Konstruktus-Verbindung mit dem Terminus אֱלֹהִים *'ālohîm* für Gott.

Ohne explizite *Gott*-Ebenbildlichkeit werden die Bildtermini אֱלֹהִים *šæ/æm* und דַּמּוֹת *dāmût* auch in [Gen 5,3](#) für das Verhältnis Adams zu seinem Sohn Set verwendet: „Und es war Adam 130 Jahre alt, da zeugte er (einen Sohn; fehlt im masoretischen Text) בְּדַמּוֹתוֹ בְּצַלְמוֹ אֱלֹהִים *bidmûtô kešalmô*“. Dieser Vers bietet wieder beide Bildbegriffe wie [Gen 1,26](#), jedoch in umgekehrter Reihenfolge und – der Referenz auf Adam entsprechend – mit dem Suffix der 3. Sg. Mask. („sein“); die Präpositionen entsprechen dagegen der Reihenfolge in [Gen 1,26](#) und sind also jeweils mit einem anderen Bildbegriff als in Gen 1,26 verbunden, was wohl in vielen hebräischen Bibelhandschriften dazu geführt hat, dass hier eine Angleichung an Gen 1,26 vorgenommen wurde (vgl. BHS).

2.1.3. Gen 9,6b

Die Bild-Gottes-Aussage in [Gen 9,6b](#) ist der einzige Beleg, der die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach der Sintflut thematisiert; sie fungiert innerhalb der göttlichen Neuregelungen, die an → [Noah](#) und seine Söhne ergehen, als Begründung für die Todesstrafe bei Tötung eines Menschen:

[Gen 9,6](#) Derjenige, der Menschenblut vergießt, dessen Blut wird um des Menschen willen vergossen werden, denn בְּצַלְמוֹ אֱלֹהִים *bəšæ/æm 'ālohîm* hat er den Menschen gemacht.

Der Begründungssatz in [Gen 9,6b](#) nennt als Bildbegriff nur אֱלֹהִים *šæ/æm* und nimmt die Formulierung von [Gen 1,27](#) auf: Präposition ב *Beth* + Bildbegriff + Gott.

Betrachtet man die biblischen Belege, so treten zwar einerseits wiederkehrende Bildbegriffe und einleitende Präpositionen auf, aber es gibt kein einheitliches Schema der Zuordnung und Verwendung:

- [Gen 1,26](#) בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ *bəšalmenû kidmûtenû*
- [Gen 1,27](#) בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים *bəšælæm 'älohîm*; בְּצַלְמוֹ *bəšalmô*
- [Gen 5,1](#) בְּדְמוּת אֱלֹהִים *bidmût 'älohîm*
- [Gen 5,3](#) בְּצַלְמוֹ כְּדְמוּתוֹ *bidmûtô kešalmô*
- [Gen 9,6](#) בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים *bəšælæm 'älohîm*.

Die Übersicht über die alttestamentlichen Bild-Gottes-Aussagen zeigt dreierlei deutlich: 1. Es werden mit צֶלֶם *šælæm* / דְּמוּת *dəmût* stets dieselben hebräischen Termini verwendet, aber 2. nicht immer zusammen bzw. in asyndetischer Reihung und nicht immer in gleicher Reihenfolge und nicht immer in der identischen Verbindung von Bildbegriff und vorangestellter Präposition oder folgender Gottesbezeichnung אֱלֹהִים *'älohîm*. Allerdings ist 3. festzustellen, dass der Bildbegriff mit der Präposition בְּ *Beth* stets an erster Stelle steht und auch ganz allein stehen kann, dann aber mit אֱלֹהִים *'älohîm* „Gott“ ergänzt wird.

Dieser heterogene Befund hat in der Forschung zu Fragen nach der Bedeutung der Bildbegriffe, ihrem Verhältnis zueinander und der sie einleitenden Präpositionen geführt, die wesentlich für das Verständnis der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sind.

2.2. Die Terminologie der Bild-Gottes-Aussagen

2.2.1. Die Bildbegriffe צֶלֶם *šælæm* und דְּמוּת *dəmût*

2.2.1.1. צֶלֶם *šælæm* „Bild / Abbild / Statue“. Der Bildterminus צֶלֶם *šælæm* kommt im Alten Testament nur an 17 Stellen vor. Zeitlich wird die überwiegende Anzahl der Belege in die exilisch-nachexilische Zeit (ab 6. Jh. v. Chr.) datiert. צֶלֶם *šælæm* gehört zu den relativ unspezifischen hebräischen Bildbegriffen. Wie das Vorkommen des Wortstammes auch in anderen semitischen Sprachen nahelegt (vgl. etwa das akkadische Äquivalent *šalmu*), ist צֶלֶם *šælæm* von „Haus aus ein Konkretum“ (Weippert 1998, 40) mit der Bedeutung „Bild(werk), Abbild, Statue“ (Gesenius, 18. Aufl., 1119). Das Bedeutungsspektrum reicht vom Abbild von Beulen und Mäusen in [1Sam 6,5,11](#) über anthropomorphe Bilder aus Silber und Gold ([Ez 7,20](#); [Ez 16,17f](#)), Votiv- bzw. Beterstatuen ([2Kön 11,18](#)) bis zu anthropomorphen Wandmalereien / Wandreliefs ([Ez 23,14](#) pl.). Wie die Belege zeigen, gibt es weder für den Gegenstand der Darstellung noch für das Genre des Kunstwerks, welches mit צֶלֶם *šælæm* bezeichnet wird, eine spezifische Ausrichtung. Signifikant für die Verwendung von צֶלֶם *šælæm* ist allerdings, dass es nicht zu den klassischen Termini für Kultbilder wie פֶּסֶל *pæsæl* (vgl. [Jes 44,10](#)) oder תְּמוּנָה *təmûnāh* oder תַּבְנִית *tavnîit* gehört und daher auch im Kontext der Kultbildverbotstexte fehlt (vgl. z.B. [Ex 20,3](#); [Dtn 4,16ff](#); → [Götterbild](#); → [Bilderverbot](#)). Allerdings versteht man צֶלֶם *šælæm* nicht angemessen, wenn man es als ein bloßes „Abbild“ im modernen Sinne sieht, sondern „in ihm ist das Abgebildete selbst präsent“ (Wildberger 1984, 558). צֶלֶם *šælæm* repräsentiert das Abgebildete. Im Hinblick auf die Bild-Gottes-Aussagen werden daher als

präzisierende Übersetzungen für **דָּלָא** *šælæm* vorgeschlagen: „Statue“ (Groß 2001; Janowski 2008) oder noch prägnanter „repräsentierende Darstellung / Repräsentationsbild“ (Schroer 1987, 324).

2.2.1.2. דָּמִית *dəmût* „Nachbildung / Gestalt / Abbild“. Der zweite Bildbegriff **דָּמִית *dəmût*** ist ein Verbalabstraktum der hebräischen Wurzel **דָּמָה *dāmāh*** „ähnlich sein, gleichen“ (Gesenius, 18. Aufl., 253) und kommt 25-mal im Alten Testament vor, wie **דָּלָא *šælæm*** überwiegend in exilisch-nachexilischen Texten. Die Verwendung erstreckt sich von der Bezeichnung einer bildlichen oder figürlichen Darstellung (vgl. [2Kön 16,10](#); [Ez 23,15](#); [2Chr 4,3](#)) im Sinne von „Nachbildung, Gestalt, Abbild“ (HALAT 217) oder auch „Aussehen, Anblick“ (Gesenius, 18. Aufl., 254) bis hin zum wohl abgeschwächten Gebrauch als bloße Vergleichspartikel „wie“ ([Ps 58,5](#); [Dan 10,16](#); vgl. Jenni 1994, 202). Die immer wieder diskutierte Frage, ob mit **דָּמִית *dəmût*** „tatsächliche Gleichheit oder nur abschwächend eine gewisse Ähnlichkeit gemeint sei“, kann mit Jenni dahingehend beantwortet werden, „daß die Wortbedeutung an und für sich die volle Vergleichbarkeit meint und nicht einen davon abhebbaren minderen Grad der bloßen Ähnlichkeit, daß aber die Notwendigkeit oder das Bedürfnis, auf die Gleichheit hinzuweisen, eben nur dann besteht, wenn die Gleichheit nicht ohne weiteres feststeht“ (ebd.).

Die Verwendung in der Unvergleichlichkeitsaussage [Jes 40,18](#) („mit wem wollt ihr Gott vergleichen [Verb **דָּמָה *dāmāh***] und welches **דָּמִית *dəmût*** wollt ihr ihm zurichten“) macht deutlich, dass ein **לִפְסֵל *pæsæl*** „Schnitzbild, Gottesbild, Götzenbild, Kultbild“ (Gesenius, 18. Aufl., 1065) nicht die Wiedergabe des wirklichen Gottes sein kann (vgl. Schroer 1987, 326; anders Schüle 2006, 87) und rückt **דָּמִית *dəmût*** einerseits von den Termini für Götzenbilder und Kultbilder ab, kann andererseits jedoch sachlich und terminologisch durchaus auf [Gen 1,26f](#) hin gelesen werden: Ein anderes Bild als den Menschen hat Gott in seiner Schöpfung nicht eingesetzt (anders Schellenberg 2011, 117f).

2.2.1.3. Parallelverwendung von **דָּלָא *šælæm* und **דָּמִית *dəmût***.** Aufschlussreich für die Parallelverwendung von **דָּלָא *šælæm*** und **דָּמִית *dəmût*** in [Gen 1,26](#) (und [Gen 5,3](#)) sind [Ez 23,14f](#), wo ebenfalls beide Begriffe vorkommen. Beide Begriffe beziehen sich auf die Wandzeichnungen, die die Chaldäer darstellen und werden hier (fast) synonym verwendet. **דָּמִית *dəmût*** hat hier nicht einen abschwächenden oder allein abstrakten Charakter als Begriffswort für Gleichheit oder Ähnlichkeit, sondern bezeichnet das konkrete Abbild. Von diesem Befund her ist zu schließen, dass die beiden Bildbegriffe eine gemeinsame Schnittmenge haben, die als „konkretes Abbild“ zu beschreiben ist, wobei **דָּלָא *šælæm*** den Aspekt der Repräsentanz, **דָּמִית *dəmût*** den Aspekt der Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit betont (anders aber z.B. Schellenberg 2011, 80). Das Nebeneinander der Bildbegriffe kann im Sinne des „stereo-metrischen Denkens“, das Schroer in diesen Zusammenhang eingebracht hat, verstanden werden. Es

geht hier darum, im Nebeneinander sinnverwandter Begriffe die Wirklichkeit in ihrer Vielschichtigkeit zu begreifen. Gleichzeitig ist, sobald ein Bildbegriff in einer Konstruktus-Verbindung mit אֱלֹהִים *’ālohîm* steht, offensichtlich die Gottebenbildlichkeit in ihrer ganzen Fülle beschrieben. Diese Differenzierung wird auch von der Verwendung der Präpositionen unterstrichen.

2.2.2. Die Präpositionen ב *Beth* und כ *Kaph*

Bei der Verwendung der Präpositionen in den Bild-Gottes-Aussagen ist auffällig, dass die Verbindung mit den Bildbegriffen zwar wechselt, dass jedoch die Präposition ב *Beth* stets an erster Stelle steht, unabhängig welcher Bildterminus folgt, und dass nur ב *Beth* + Bildterminus + Gottesbegriff אֱלֹהִים *’ālohîm* allein steht. Das legt nahe, dass der Präposition ב *Beth* die entscheidende semantische Bedeutung zukommt.

Durchgesetzt hat sich für die Präposition ב *Beth* im Kontext der Verben des Machens, Schaffens und Zeugens das Verständnis als *Beth essentiae* analog zu #vWeish 2,23#v und damit die Übersetzung „als Bild Gottes“, während die Auffassung als *Beth normae* im Anschluss an [Gen 1,26](#) in der Septuaginta (κατά *kata*) und [Sir 17,3](#) „nach dem Bild Gottes“ selten vertreten wird (vgl. aber Mettinger 1974; 417ff; Scharbert 1987, 248-250). Das Bild Gottes ist im ersten Fall der Mensch, im zweiten dagegen eine Art „Modell“ für den zu schaffenden Menschen – eine Vorstellung, für die die Texte jedoch keinen Hinweis geben (anders [Ex 25,9.40](#), wo explizit ein Modell [תַּבְּנִית *tavnîṭ*] für die Erstellung des Zeltes der Begegnung und der heiligen Gerätschaften erwähnt wird). Der Mensch ist also nicht *nach* dem Bild Gottes geschaffen, sondern *als* Bild Gottes. Dieses Verständnis weist auf die enge Beziehung zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf Mensch hin.

Umstritten ist jedoch, welche Bedeutung in [Gen 1,26](#) (und [Gen 5,3](#)) dem asyndetisch angeschlossenen Bildterminus mit Präposition כ *Kaph* „wie“ zukommt. In der Forschung werden unterschiedliche Positionen vertreten: 1. Dem semantischen Unterschied der Präpositionen wird keine Bedeutung beigemessen (vgl. Groß 1981, 251). Dann bleibt ungeklärt, warum zwei unterschiedliche Präpositionen verwendet werden und die strikte Abfolge *Beth* – *Kaph* zu konstatieren ist. 2. Man versteht דַּמּוּת *dāmût* + Pröp. *Kaph* mit Blick auf die Verwendung von דַּמּוּת *dāmût* in [Ez 1](#); [Ez 10](#) als Ausdruck der Abschwächung der mit dem *Beth essentiae* gesetzten Repräsentanz Gottes durch den Menschen (W. Groß 1993, 45, vgl. auch Schellenberg 2011, 127). Allerdings ist in [Ez 1](#) und [10](#) דַּמּוּת *dāmût* nie mit der Präposition כ *Kaph* verbunden wie in [Gen 1,26](#), und es bleibt unklar, ob nicht דַּמּוּת *dāmût* vollsemantisch im Sinne von „Gestalt“ aufgefasst werden sollte (vgl. Zürcher Bibel 2007). 3. כִּדְמוּתוֹ *kidmútenú* wird als Präpositionalattribut „wie unseresgleichen“ verstanden. Dadurch kann jedoch der vollsemantische Gebrauch von דַּמּוּת *dāmût* in [Gen 5,1](#) und auch [Gen 5,3](#) nicht erklärt werden. 4. Die Präposition כ *Kaph* „wie“, die asyndetisch auf den

voranstehenden Bildterminus + בַּ *Beth* „als“ folgt, unterstreicht die Ausdrücklichkeit der Beziehung zwischen Gott und seinem Geschöpf Mensch und wirkt verstärkend (vgl. Neumann-Gorsolke 2004, 196). Der vollsemantische Charakter von תַּמִּי *dəmət* bleibt in dieser Sicht gewahrt. Die Übersetzung für [Gen 1,26](#) lautet dann:

Lasst uns Menschen machen als unser (Repräsentations-)Bild, wie ein uns vergleichbares / entsprechendes Bild.

Der Mensch ist, indem er geschaffen ist, Bild Gottes. Er ist sein „Repräsentationsbild“.

Was diese Aussage inhaltlich bedeutet, wird in den Texten nicht explizit erklärt, so dass in der Forschung unterschiedliche Auffassungen diskutiert werden, von denen keiner bislang allgemeine Anerkennung zuteil wurde.

3. Deutungen der Gottebenbildlichkeitsaussagen

Grundsätzlich lassen sich zwei Positionen bei der Deutung der Gottebenbildlichkeit unterscheiden: Die eine sieht in der Gottebenbildlichkeit eine – ontische – Konstitution des Menschen, während die andere die Gottebenbildlichkeit als eine relationale Aussage versteht, die das Gottesverhältnis und / oder Weltverhältnis betrifft.

3.1. Gottebenbildlichkeit als Grundkonstitution des Menschen

Bis in die erste Hälfte des 20. Jh.s dominierte die Vorstellung, dass die Gottebenbildlichkeit als Eigenschaft bzw. Ausstattung des Menschen verstanden werden müsse (vgl. 1.2.). Gemeint waren damit meist die geistigen Fähigkeiten des Menschen, sein Verstand, seine Vernunft und Willensfreiheit (vgl. u.a. Dillmann 6. Aufl. 1892, 32; Eichrodt 1961, 79), die ihn von den anderen Lebewesen unterscheiden bzw. über diese erheben. A. Schüle (2009, 44) belebt in seinem Genesiskommentar diese Perspektive erneut, wenn er das Anliegen der Gottebenbildlichkeit als Bestreben auffasst, „das distinkt Menschliche am Menschen zu erfassen“ (44), und „Bild Gottes zu sein“ als „eine Affinität zu den Eigenschaften und Fähigkeiten Gottes, allerdings im menschlichen Maßstab“ (44) ansieht.

Andererseits wurde und wird die Meinung vertreten, der Mensch sei in seiner äußeren Gestalt Abbild der Gottesgestalt (vgl. u.a. Gunkel 1910, 112; Zimmerli 1957, 71; Stamm 1959, 88, vgl. auch Schüle 2006, 94) bzw. der aufrechte Gang des Menschen sei Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit (z.B. Köhler 1948, 19; vgl.

Jünger 2002, 302).

Die Festlegung der Gottebenbildlichkeit auf die geistigen Fähigkeiten oder die Leiblichkeit des Menschen muss in Frage gestellt werden, da die anthropologischen Aussagen der hebräischen Bibel dieser Dichotomie von Leib und Geist / Seele des Menschen nicht entsprechen, sondern: „Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen (von Rad 1981, 37f). Damit erweist sich die Fragestellung, in welcher Eigenschaft sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen zeige, im Ansatz als problematisch.

Diese beiden Ansätze gewissermaßen verknüpfend hat jüngst A. Wagner (2010) vorgeschlagen, die Gottebenbildlichkeit-Aussagen vor dem Hintergrund der Vorstellung vom menschengestaltigen Körper Gottes zu verstehen. Die hebräischen Bildtermini *דָּמָה* *šæləm* und *דָּמוּת* *dāmût* versteht Wagner als Merismus, der das repräsentative Abbildhafte und gleichartige Gestalthafte des Menschen zum Ausdruck bringt. Diese Gleichartigkeit beziehe sich aber nicht auf eine Leibähnlichkeit, sondern sei vom synthetischen Denken (vgl. H.W. Wolff) zu verstehen, das Körperteile und ihre Funktionsweise ungeschieden betrachtet. Die Gleichartigkeit der Gestalt zwischen Gott und Menschen zielt daher nach Wagner darauf, „dass Gott und Mensch gleichartig (nicht identisch!) hinsichtlich ihrer Kommunikations- und Handlungsmöglichkeiten (s.o.) sind“ (179).

Inwieweit die Bild-Aussagen in Gen 1.5.9 jedoch von einem Körperkonzept Gottes verstanden werden können, bleibt diskussionsbedürftig (vgl. Neumann-Gorsolke 2010).

3.2. Gottebenbildlichkeit als relationale Bestimmung

Eine andere Richtung in der Forschung, die überwiegend eine Bestimmung der Gottebenbildlichkeit vom Textumfeld in Gen 1 verstehen will, sieht in den Bild-Gottes-Aussagen eine Beziehung ausgedrückt, wobei das Augenmerk auf das Gottesverhältnis oder / und das Weltverhältnis des Menschen gelegt wird.

3.2.1. Dialogfähigkeit des Menschen

Die Deutung, der Mensch sei als Gottebenbildlicher das Gegenüber Gottes, ist besonders pointiert von K. Barth (Kirchliche Dogmatik III/1) vertreten worden und hat seit den 50er Jahren des 20. Jh.s auf die alttestamentliche Wissenschaft eingewirkt. So sieht J.J. Stamm (1959) im Gefolge von Barth den Menschen „wirklich als Gottes Gegenüber..., als Du, das auf Gott hören darf, das Gott fragt und das ihm antworten darf“ (19). Es sei richtig, „mit Karl Barth das Wesen der Imago in der Partnerschaft und Bündnisfähigkeit zu sehen“ (ebd.). Auch C.

Westermann (1974) versteht die Gottebenbildlichkeit als Explikation des Schöpfungshandelns Gottes: „Es ist die Menschheit als ganze, die zu Gottes Gegenüber geschaffen worden ist; aber dies ist als Ermöglichung eines Geschehens zwischen Schöpfer und Geschöpf gemeint“ (217), d.h. „dass die Eigentlichkeit des Menschen in dem Gegenüber zu Gott gesehen wird“ (218; vgl. auch Schellenberg 2011, 125 Anm. 491, die betont, dass die „Bild-Gottes-Haftigkeit des Menschen in seinem Gegenüber zu Gott liegt“).

Zwar impliziert die Bezeichnung „Bild Gottes“ eine Relation des Menschen zum Schöpfergott, jedoch gibt die priesterliche Bildkonzeption wie auch die priesterliche Anthropologie der Urgeschichte keinen Hinweis darauf, „dass Gott sich den Menschen gleichsam als Ansprechpartner gegenüberstellt“ (Schüle 2006, 97), auch wenn er den Menschen in Gen 1 anredet (vgl. Ebach 1977, 208). Sowohl der Mensch in Gen 1 als auch Noah als der exemplarische Mensch in der priesterlichen Darstellung (Gen 6-9) sind ausschließlich Empfänger des göttlichen Wortes, ohne von sich aus in Interaktion mit Gott zu treten und als Gegenüber Gottes in Erscheinung zu treten.

3.2.2. Personwerdung des Menschen

Weiterhin wird in der Forschung versucht, die Vorstellung vom „Bild Gottes“ stark vom engen Kontext der Belege her zu eruieren. So versteht z.B. Schüle die Gottebenbildlichkeit als Personwerdung des Menschen und sieht „die Ausrichtung des Bildes ... nicht auf den Bildgeber hin orientiert, sondern auf die Welt“ (2006, 97). In den Kontexten der Gottebenbildlichkeit-Belege seien drei Elementarrelationen als Prädikationen der Gottebenbildlichkeit auszumachen: Mann-Frau: [Gen 1,27](#); Eltern-Kind: [Gen 5,3](#); Mensch-Nächster: [Gen 9,6b](#). Die Gestaltung dieser Beziehungen sei dem Menschen freigestellt und aufgegeben. Hierin zeige sich sein Personsein, sein Sein als Bild Gottes. Die Problematik dieser Interpretation dürfte nicht nur in der modernen Terminologie liegen, sondern auch in der eher pauschalen Vereinnahmung der Texte (vgl. dazu z.B. Schellenberg 2011, 129 Anm. 508), die in ihrer Unterschiedlichkeit ([Gen 5,1.3](#) Genealogie; [Gen 9,6b](#) Rechtssatz) und Begrifflichkeit (vgl. dazu Schüle 2006, 95) nicht wahrgenommen werden.

3.2.3. Menschen als Repräsentant und Stellvertreter Gottes auf Erden

Die wohl dominierende Richtung in der alttestamentlichen Wissenschaft versteht die Gottebenbildlichkeit als funktionale Aussage (vgl. u.a. Wildberger 1965; Schmidt 1974; Janowski 2008; W. Groß 2001; Neumann-Gorsolke 2004), die den Menschen als Repräsentanten Gottes und seinen ihm verantwortlichen Stellvertreter in der geschaffenen Welt beschreibt, also sowohl den Gottes- als auch den Weltbezug betont. Ausgangspunkt für diese Sicht ist die Bestimmung des religions- und traditions geschichtlichen Ortes der Rede vom Bild-Gottes, die vor allem im Alten Ägypten als Bezeichnung des königlichen Herrschers

anzutreffen ist, der als Repräsentant der Sonnengottheit fungiert.

In den altorientalischen Kulturen dienten Kultbilder als Repräsentationen der Gottheiten. Jedoch war ein Bild / resp. eine Statue „... nie ein dem Gott möglichst ähnliches Abbild, sondern die Repräsentation seiner Wirkmächtigkeit, die ihn als Herrscher seines Funktionsbereiches vor Augen führte“ (Berlejung 1999, 219). Damit bildete das Bild die Voraussetzung für die Begegnung zwischen Gottheit und Mensch resp. König / Priester. In dieser Funktion hat das Kultbild einen Gottesbezug und einen Weltbezug / Menschenbezug: Einerseits gibt das Bild der Gottheit Gestalt (Gottesbezug), andererseits repräsentiert es die Gottheit gegenüber den Menschen in ihrer Lebenswelt (Weltbezug). Auf diese Weise begegnen sich transzendente und irdische Welt (vgl. Berlejung 1999, 210).

Diese Vorstellung vom Bild der Gottheit ist vor allem in Ägypten, in wenigen Fällen auch in Assyrien, auf die sprachliche Ebene übertragen und fast ausschließlich zur Metapher für den König geworden, der als Repräsentant einer Gottheit gilt und für sie handelt. In Ägypten wird der König / Pharao seit der 2. Zwischenzeit als „Bild des Sonnengottes“ bezeichnet, indem er als sein Repräsentant seine Herrschaft ausübt (vgl. dazu Ockinga 1984, mit Beispieltexen 21f).

Wie bei den plastischen Bildern zeigt sich auch bei der Verwendung der sprachlichen Bilder der funktionale Aspekt, der mit der Bildvorstellung gesetzt ist, d.h. die Rede vom „Bild der Gottheit NN“ reproduziert auf sprachlicher Ebene die relationale Funktion, die das konkrete Bild für das Verhältnis Gottheit-Mensch / König-Welt hat.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die → [priesterschriftliche](#) Rede vom Menschen als Bild Gottes verstehen: Der Mensch (= die Menschheit) ist – wie im Alten Ägypten der König – vom Schöpfer als sein Repräsentationsbild geschaffen, damit er über die gesamte Schöpfung wie ein König herrschen soll. Für diese Deutung spricht, dass der Herrschaftsbefehl den Bild-Gottes-Aussagen in [Gen 1,28-29](#) unmittelbar folgt (vgl. die „Königsverben“ *רָדָה* *rādāh* „herrschen“ und *כָּבַשׁ* *kāvaš* „treten auf / in Besitz nehmen“, vgl. Neumann-Gorsolke 2004, 206ff). Als „König in der Schöpfung“ verbürgt er die für alle von Gott sinnvoll angelegte gute Schöpfungsordnung (s. Zuordnung von Lebensraum und Lebewesen; Zuteilung der vegetabilen Nahrung an Tier und Mensch [Gen 1,29f](#); vgl. als Gegenbild Gen 6, wo der Einbruch von Gewalttat zwischen „allem Fleisch“ als Grund für die Sintflut genannt wird) und ist Gott gegenüber verantwortlich. Die Gottebenbildlichkeit wird von der uranfänglichen Schöpfung an über die Genealogie Adam-Seth (Gen 5) in die Geschichte hineingetragen. Denn wie [Gen 5,1](#) sich auf [Gen 1,26f](#)

zurückbezieht, will auch [Gen 5,3](#) betonen, „daß auch die Kinder menschlicher Eltern, nicht nur das erste Menschenpaar, die gleiche Gottebenbildlichkeit besitzen“ (H. Groß 1961, 91).

Selbst nach dem Einbruch von Gewalttat und Sintflut wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht zurückgenommen, wie [Gen 9,6b](#) zeigt, sondern bleibt ein den Menschen kennzeichnendes Würdemerkmal, das auf die Schöpfung zurückverweist und damit an seine – offene – Aufgabe erinnert.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Neumann-Gorsolke, Ute, Art. Gottebenbildlichkeit (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2017

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973-2015
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003

2. Weitere Literatur

- Berlejung, A., 1999, Ikonophobie oder Ikonolatrie. Zur Auseinandersetzung um die Bilder im Alten Testament, in: B. Janowski / M. Köckert (Hgg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, Gütersloh, 208-241
- Dillmann, A., 1992, Die Genesis (KEK), 6. Aufl., Leipzig
- Ebach, J., 1977, Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes. Überlegungen zur Anthropologie im Schöpfungsbericht der Priesterschrift, PTh 66, 198-214
- Eichrodt, W., 1961, Theologie des Alten Testaments. Teil III: Gott und Mensch, 4. Aufl., Berlin
- Gunkel, H., 1910, Genesis (GAT I 1), 3. Aufl., Göttingen
- Groß, H., 1961, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: H. Groß / F. Mußner (Hgg.), Lex tua Veritas (FS H. Junker), Trier, 89-100
- Groß, W., 1981, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, ThQ 161, 244-264
- Groß, W., 1993, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, BN 68, 35-48
- Groß, W., 2001, Gen 1,26.27; Gen 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und griechischen Wortlaut, JBTh 15, 11-38
- Härle, W., 2007, Dogmatik, 3. Aufl., Berlin
- Härle, W., 2011, Ethik, Berlin / New York
- Jacob, B., 2000, Das Buch Genesis (1934), Stuttgart
- Janowski, B., 2000, Art. Gottebenbildlichkeit I. Altes Testament und Judentum, in: RGG 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen, 1159f
- Janowski, B., 2008, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Ders., Die Welt als Schöpfung (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4), Neukirchen-Vluyn
- Jenni, E., 1994, Pleonastische Ausdrücke für Vergleichbarkeit (Ps 55,14; 58,5), in: K. Seybold / E. Zenger (Hgg.), Neue Wege der Psalmenforschung (FS W. Beyerlin; Herders

Biblische Studien 1), Freiburg i.Br. / Basel / Wien, 201-206

- Jónsson G.A., 1988, *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research* (CB.OT 26), Lund
- Jüngel, E., 2002, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie* (1975), in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, 3. Auflage, um ein Register erweitert, Tübingen
- Köhler, L., 1948, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis I 26* (ThZ 4), 16-22
- Marksches, Ch., 2000, *Art. Gottebenbildlichkeit II. Christentum*, in: RGG 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen, 1160-1163
- Mettinger, T.N.D., 1974, *Abbild oder Urbild? „Imago Dei“ in traditionsgeschichtlicher Sicht*, ZAW 86, 403-424
- Neumann-Gorsolke, U., 2004, *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
- Neumann-Gorsolke, U., 2010, *Rezension zu A. Wagner, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, ThLZ 136/10, 1034-1037
- Ockinga, B., 1984, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament* (ÄAT 7), Wiesbaden
- Procksch, O., 1961, *Theologie des Alten Testaments II + III*, 4. Aufl., Berlin
- Rad, G. von, 1981, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2-4), 11. Aufl., Göttingen
- Scharbert, J., 1987, *Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26*, in: W. Baier u.a. (Hgg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt I* (FS J. Kardinal Ratzinger), St. Ottilien, 241-258
- Schellenberg, A., 2011, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (ATHANT 101), Zürich
- Schmidt, W.H., 1974, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1,1-2,4a und 2,4a-3,24* (WMANT 17), 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn
- Schroer, S., 1987, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74), Freiburg (Schweiz)
- Schüle, A., 2006, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11)*, Zürich
- Schüle, A., 2009, *Die Urgeschichte (Genesis 1-11)* (ZBK.AT), Zürich
- Stamm, J.J., 1956, *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft* (1956), in: L. Scheffczyk (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes* (WdF 124), Darmstadt 1969, 49-68
- Stamm, J.J., 1959, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament* (ThSt 54), Zürich, 81-90
- Wagner, A., 2010, *Gottes Körper: Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloh
- Westermann, C., 1999, *Genesis, Kap. 1-11* (BK I/1), 4. Aufl., Neukirchen-Vluyn
- Weippert, M., 1998, *Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. dominium terrae in Gen 1*, in: H.-P. Mathys (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*, Neukirchen-Vluyn, 35-55
- Wildberger, H., 1965, *Das Abbild Gottes. Gen 1,26-30*, ThZ 21, 245ff.481ff.
- Wildberger, H., 1984, *Art. ׀ַ׀ „Abbild“*, in: THAT, 3. Aufl., Bd. 2, München / Zürich, 556-563

- Zimmerli, W., 1957, Die Urgeschichte. 1. Mose 1-11 (Prophezei), 2. Aufl., Zürich

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de