

Andreas Wagner

# Göttliche Präsenz im menschlichen „Bild“?

Implikationen der Ebenbildlichkeitvorstellung der Priesterschrift

**Abstract:** The conception of the image of God in the priestly writing (P) in Gen 1:1–2:2a is understood in the recent Old Testament exegetical discussion in such a way that P sees humanity (collectively) in an analogous relationship to God as a representational image, a statue, that represents his referent. In the process of creation, the representational relationship is put into function. In this sense of the representational image, God is present in each individual human being. In the image of humanity, God enters the world revealed and acting.

**Keywords:** image of God, representation, statue, hiddenness/revelation, humankind, Priestly Document (P)

## 1 Der literarhistorische Bezugsrahmen des Konzepts der Gottebenbildlichkeit im AT: Die Priesterschrift

Bei der Rede vom Menschen als „Bild“ Gottes im AT ist zunächst festzuhalten, dass wir einen klaren Konsens in der alttestamentlichen Wissenschaft greifen, was die Identifikation und literarische Zuordnung der Belege über die Gottebenbildlichkeit anbelangt: Alle lexematischen Belege für die Gottebenbildlichkeit, hebr. *šələm* und *d<sup>e</sup>mūt*, Gen 5,1, Gen 9,6 und allen voran Gen 1,26–27, gehören zur sog. Priesterschrift (P) im Pentateuch.<sup>1</sup> Diese Zuweisung ermöglicht uns, die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit tatsächlich konzeptuell im Rahmen der Theologie und Anthropologie der Priesterschrift zu verstehen und auszulegen.

---

<sup>1</sup> Die Diskussion zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch und zur Analyse der Werdegeschichte des Pentateuch kann in einer Fussnote nicht eingeholt werden, daher sei stellvertretend für die Einleitungs- und Forschungsliteratur auf zwei Stimmen hingewiesen, die literarkritische und redaktionelle Forschungsergebnisse vor allem mit Blick auf die Urgeschichte, dem Kotext aller Ebenbildlichkeitbelege, thematisieren: Jan Christian Gertz, *Das erste Buch Mose (Genesis): Die Urgeschichte Gen 1–11*, ATD 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 10–18; zur älteren Diskussion: Horst Seebass, *Genesis I: Urgeschichte (1,1–11,26)* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996), 14–36.

---

**Andreas Wagner, Bern**

Die Priesterschrift ist in ihren grundlegenden Teilen ( $P^G$ ) und von späteren Ergänzungen ( $P^S$ ) abgesehen von der Exilserfahrung des alten Israel geprägt. 587 v. Chr. war das Südrreich als das letzte der beiden israelitischen Königreiche von den Babylonieren erobert und die Oberschicht Judas ins Exil ins Zweistromland verbracht worden. Dort im Exil, jedenfalls mit einiger Wahrscheinlichkeit,<sup>2</sup> ist  $P$  entstanden, am Ende des Exils oder in frühnachexilischer Zeit.

$P$  hat *nach* der Erfahrung des untergegangenen Königiums, *nach* dem Wirken der für Jahwe eifernden Unheilsprophetie des 8. und 7. Jh. v. Chr., *nach* der deuteronomischen Bewegung und kurz nach oder noch zeitgleich mit Deuteromesaja einen Gesamtentwurf der Frühgeschichte Gottes mit seinem Volk geschaffen, von der Schöpfung bis zum Tod des Moses. In diesem Entwurf sind theologische und anthropologische Grundaussagen zum Ausdruck gebracht worden, die die künftige 'edāh, die Gemeinde, prägen und leiten sollen. Dies geschieht in Form einer Geschichtsdarstellung – nicht um zu sagen, wie es gewesen ist, sondern um die Adressaten der Priesterschrift über Grundwesenheiten des Gott-Mensch-Verhältnisses und des Gott-Welt-Verhältnisses zu orientieren und diese Beziehungen mit Blick auf die Zukunft zu gestalten.

Von heute aus gesehen erscheint  $P$  als ausserordentlich progressiv und revolutionär, insbesondere was die Formulierung des Gottesgedankens, des Weltkonzepts, der Anthropologie und die Frage des Gott-Weltverhältnisses anbelangt. In mehrreli Hinsicht ist  $P$  daher ein sehr moderner Text. Drei Grundgedanken aus diesem Ensemble fundamentaler Neuerungen formen dabei das Gotteskonzept von  $P$ :

- Im Schöpfungstext von  $P$  tritt uns eine Welt vor Augen, die von Gott geschaffen, aber gleichzeitig von Gott getrennt ist. Der Raum der Welt zwischen *rāqīa'*, der Himmelsfeste, und der Erdscheibe, ist der Lebensraum von Pflanzen, Tieren und Menschen. Diese Welt ist im Schöpfungstext ziseliert beschrieben. Es gibt dabei nur die irdische, geschaffene Welt, die keine weiteren göttlichen Grössen zwischen der Welt und Gott kennt. Selbst die in der polytheistischen Umwelt des alten Israel als göttlich angesehenen Himmelsphänomene wie Sonne, Mond und Gestirne sind nach Anschauung von  $P$  nichts als „Lampen“.<sup>3</sup> Wie bei (dem zeitgleichen) Deuteromesaja ist bei  $P$  von einem monotheistischen Gottesbild auszugehen, in der Welt wie auch ausserhalb der Welt kennt  $P$  keine anderen Götter.
- Gott selbst hat in der Welt keinen festzugewiesenen Ort, er steht der Welt gegenüber bzw. hat nach  $P$  ausserhalb der Welt seinen Platz.<sup>4</sup> Innerhalb von  $P$  selbst

<sup>2</sup> Aus dem babylonischen Kontext würde sich die Betonung von Sabbat und Beschneidung durch  $P^G$  als Identity-marker für eine neue religiöse Identität gut erklären.

<sup>3</sup> Vgl. die neuere Diskussion bei Gertz, *Urgeschichte*, 53–57.

<sup>4</sup> Vgl. Konrad Schmid, *Schöpfung*, TdT 4 (Stuttgart: UTB, 2012), 71–120, hier 89.

bleibt die Frage nach einem „Wohnort Gottes“ offen, es bleibt eine Leerstelle. Gott wird allerdings die Möglichkeit zugesprochen, den Menschen in der Welt nah zu sein. Nach Gen 1 sind alle Menschen durch ihn geschaffen und haben die Ebenbildlichkeit (dazu s. u.). Insbesondere wendet er sich dann Israel zu (den Vätern als El Schaddaj, den Israeliten in Ägypten als Jahwe, vgl. Ex 6<sup>5</sup>). Vor allem ist für P in der Form des Kabod („Herrlichkeit“) Jahwes eine von ihm her kommende Erfahrungsmöglichkeit vorhanden, die bes. in den Kult hineinreicht (Lev 9,23–24).<sup>6</sup>

- Es ist schon angedeutet, dass Gott, obwohl er von der Welt strikt unterschieden gedacht wird, auch nach der Schöpfung auf die Welt einwirkt. Das Einwirken wäre bei P an der Geschichtsdarstellung weiter zu verfolgen. Wie die Eingriffsmöglichkeiten bei der Fluterzählung (P) oder der Exoduserzählung (P) zeigen, geht P ähnlich wie Deuterojesaja von der Geschichtsmächtigkeit Gottes aus. Dabei ist auch das Interesse Gottes hinsichtlich der gesamten Welt (Fluterzählung) und hinsichtlich Israels (Exodus- und Moseserzählung) deutlich zu greifen.

Entgegen einer naiven Auffassung einer Ebenbildlichkeitsvorstellung ist Gott also nach P keineswegs in irgendeiner Art seinem Geschöpf, dem Menschen, „gleich“; alles, was oben von Gott nach P gesagt wurde, betont zunächst die Alleinmächtigkeit und die Verschiedenheit von Gott und Mensch/Schöpfung. Vor diesem Hintergrund soll nun in den nächsten Abschnitten gefragt werden, ob P, von den Gott zugesprochenen Möglichkeiten zur Selbstoffenbarung einmal abgesehen, in der Ebenbildlichkeitskonzeption einen bisher vielleicht zu wenig beleuchteten Verknüpfungspunkt zwischen Gott und Mensch (Menschheit) markiert hat.

---

5 Vgl. Anja A. Diesel, „Ich bin Jahwe“: Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus, WMANT 110 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006), 95–118.

6 Vgl. Ursula Struppe, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift*, ÖBS 9 (Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1988); Thomas Podella, *Das Lichtkleid JHWHS: Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*, FAT 15 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996).

## 2 Die Gottebenbildlichkeit und das Verhältnis zwischen Mensch und Gott

### 2.1 Die Kernstelle für die Gottebenbildlichkeit findet sich in Gen 1,26–28

26 Dann sprach Gott (Elohim):

Wir wollen (einen) 'ādām /eine Menschheit machen  
als etwas wie unser *ṣələem*  
und entsprechend unserer *d̥mût*.  
Und sie [die Menschen] sollen „treten auf / über“ (= herrschen über)  
– die Fischbrut des Meeres  
– und die Vögel des Himmels  
– und das Vieh  
– und die ganze Erde  
– und alles Kriechgetier, das auf der Erde kriecht.

27 Und da schuf (*br'*) Gott (Elohim) den Menschen als etwas wie seinen *ṣələem*,  
als etwas wie seinen *ṣələem* hat er ihn erschaffen (*br'*),  
männlich und weiblich hat er sie (pl.) erschaffen.

28 Und Gott (Elohim) segnete sie  
und Gott (Elohim) sprach zu ihnen:  
Seid fruchtbar und werdet viele und füllt die Erde an  
und „bekommt unter eure Füsse“ / „tretet nieder“ (= übt Macht aus über) und „tretet“ auf /  
über (= herrscht über)  
– die Fischbrut des Meeres  
– und die Vögel des Himmels  
– und alles Lebendige, das auf der Erde wimmelt.<sup>7</sup>

In der Urgeschichte wird in der Priesterschrift von Gott mit dem *nomen appellationum* „Elohim“ geredet, das Nomen Proprium „Jahwe“ als selbtkundgegebener Eigename Gottes verwendet P erst in und nach Ex 6.<sup>8</sup> Dadurch wird von P zum Ausdruck gebracht, dass es in den Texten vor den Väternotizen um das Schicksal der ganzen Welt geht, wohingegen in der Nachväterzeit besonders auf Israel (im Gegenüber zu Jahwe) geblickt wird.

<sup>7</sup> Übersetzung und Auslegung und alles, was in die sich an die Übersetzung anschliessende Darstellung eingeflossen ist, folgt den Darlegungen aus etlichen Publikationen zur Anthropologie, Körperforschung und der Gottebenbildlichkeitsvorstellung: Andreas Wagner, *Gottes Körper: Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes* (Gütersloh: Gütersloher, 2010), 167–181; ders., *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 177–198, 199–214, 273–285, 287–313; ders., *God's Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament*. London: Bloomsbury, 2019), 145–157.

<sup>8</sup> Vgl. Diesel, *Jahwe*, 95–118.

P redet in Vers 26 auffallend in einer Pluralform von Gott, wie die Formulierungen des Verbs (lässt uns) und die Suffixe (wie unser *sælæm* und entsprechend unserer *d<sup>e</sup>mût*) zeigen; das Wort Elohim selbst ist hier kein Plural, wie die Kombinationen mit Verben im Singular in V. 26 und 27 klar zeigen. Bei den pluralischen Formulierungen von V. 26 gehe ich von einem Pluralis majestatis aus, wie er als Stilform in der persischen Zeit – der Entstehungszeit von P! – aufkommt (im AT: vgl. Esr 4,18). In den Pluralformulierungen eine Anspielung auf eine Thronratsvorstellung zu sehen, wäre innerhalb der P-Texte singulär und scheint mir daher wenig plausibel. Auch wenn die Erklärung des Pluralis majestatis kontrovers diskutiert wird<sup>9</sup>, in einem Punkt sind sich die Auslegenden einig: Der Pluralis majestatis, der sich nur in diesem Vers findet, dient hier der Hervorhebung der Menschenschöpfung im Gefüge der Schöpfungswerke<sup>10</sup> – wobei deutlich vermerkt werden soll, dass der Höhepunkt des gesamten Schöpfungstextes Gen 1,1–2,4a nicht die Menschenschöpfung, sondern der Sabbat ist, die Menschenschöpfung ist lediglich das letzte der Schöpfungswerke.

Die priesterschriftlichen Texte geben keinerlei Anlass, an einer Einheit Gottes zu zweifeln; der Schöpfungstext Gen 1,1–2,4a zeigt, dass es keine weiteren selbständigen göttlichen Größen in der Schöpfung neben Gott gibt; die nächstähnliche Grösse zu Gott ist der Mensch, die Menschheit.

Im universalen Konzept der Urgeschichte wird von Elohim nun also die Menschheit – *’adām* – geschaffen. Es geht P dabei um die grundlegendste Fassung der Gottesbeziehung in Form von Schöpfungsaussagen, und zwar der Gottesbeziehung aller Menschen zu dem einen Schöpfer. In weiteren Aussagen des Schöpfungstextes werden die Qualität der Mensch-Gott-Beziehung (Ebenbildlichkeit, Segen usw.) wie die Menschheit selbst (männlich und weiblich) näher bestimmt und der Menschheit wird eine Grundaufgabe gegeben (Herrschtauftrag etc.):

- Die Menschheit soll zu Gott im Verhältnis von *sælæm* und *d<sup>e</sup>mût* stehen (s. dazu den nächsten Abschnitt),
- die Menschheit soll auf die geschaffenen Lebewesen und die ganze Erde „treten“, will sagen, in einer bestimmten (positiven Weise) über sie herrschen<sup>11</sup>,
- die Menschheit wird geschaffen „männlich und weiblich“, in dieser geschlechtlichen Scheidung und in ihrer Kollektivität ist sie insgesamt ein „Gegenüber“ Gottes.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Vgl. John C. Beckman, „Pluralis Majestatis: Biblical Hebrew,“ in *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Bd. 3, P–Z, ed. Geoffrey Khan (Leiden: Brill, 2013), 145–146.

<sup>10</sup> Vgl. Gertz, *Urgeschichte*, 61: „Offenkundig wird damit die Menschenschöpfung von den übrigen Werken abgehoben [...].“

<sup>11</sup> Vgl. Wagner, *Körper*, 199–214.

<sup>12</sup> In gewisser Weise liegt hier ein ähnlicher – nicht gleicher – Entsprechungsgedanke vor wie in Gen 2,4bff., wo am Ende hebr. „isch“ (Mann) und „ischa“ (Frau) in einem poetisch geformten Entsprechungsbezug gesehen werden (Gen 2,23) – aber das wäre ein anderes Thema.

## 2.2 Die Schlüsselbegriffe *ṣælæm* und *d<sup>e</sup>mût*

Das Bildkonzept von P ist durch die beiden Schlüssebelgriffe *ṣælæm* und *d<sup>e</sup>mût* geprägt. Neben der nur einmal in Vers 26 auftauchenden Paarung mit *d<sup>e</sup>mût* kommt *ṣælæm* in unserem Abschnitt in Vers 27 noch weitere zweimal vor, *d<sup>e</sup>mût* dagegen nicht.

### 2.2.1 *ṣælæm*

Die meisten neueren Untersuchungen führen auf die Spur, dass unter *ṣælæm* einerseits handwerklich gemachte, in der Regel dreidimensionale Bilder, andererseits angefertigte Artefakte in verschiedener materialer Ausführung mit Abbildungsfunktion zu verstehen sind.<sup>13</sup>

Umschrieben ist damit ein Kult- und Repräsentations-„Bild“, in der Regel eine Statue, wie wir es aus den altorientalischen Nachbarkulturen Israels kennen. Solche „Statuen“ als Stellvertretungsbilder kommen sowohl im Bereich der Repräsentationen von Göttern wie auch von Königen vor.<sup>14</sup>

Die grundsätzliche Bezugnahme von P auf diese „Statuen-Bilder“ ist in der jüngeren exgetischen Diskussion unbestritten. Viel schwieriger ist es, den Bezug genau auszuleuchten. Der Entwurf der priesterschriftlichen Urgeschichts- wie Moseserzählungsdarstellung ist höchst eigenständig. Die Konzeption von P ist aber nicht von *einzelnen, klar bestimmbaren* Texten oder Motivzusammenhängen oder Vorstellungen bzw. Traditionen der Nachbarn abhängig oder herzuleiten. Hier ist der Formulierung von Gertz völlig zuzustimmen: „Vers für Vers zeigt er [der Schöpfungstext der Priesterschrift] seine enge Verbindung mit den [...] Vorstellungen des alten Vorderen Orients, wobei es weniger um die Rezeption identifizierbarer Einzeltexte handelt als um die Teilhabe an einem breiten Traditionstrom.“<sup>15</sup> An

<sup>13</sup> Vgl. Bernd Janowski, „Die lebendige Statue Gottes: Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte,“ in *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Bd. 1, BZAW 345, ed. Markus Witte (Berlin: De Gruyter, 2004), 183–214; Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 409–410; Wagner, *Body*, 151–153.

<sup>14</sup> Vgl. Johannes Renger, „Kultbild. A: Philologisch,“ in *Reallexikon der Assyriologie (RLA)*, Bd. 6, *Kla-gegesang–Libanon*, ed. Otto Ezard Dietz (Berlin: De Gruyter, 1983), 306–315; Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bildpolemik*, OBO 162 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998); Wagner, *God's Body*, 9–19 und 151–153.

<sup>15</sup> Gertz, *Urgeschichte*, 77.

welche Bezüge P bei der Bildvorstellung im einzelnen anknüpft bzw. welche Einzelzüge dieser Vorstellungen P bei ihren Übertragungen voraussetzt, ist daher nicht einfach zu sagen.

Auch ist die „Bildsituation“ in der altorientalisch-ägyptischen Umwelt in sich „geschichtet“, schon dort gibt es Übertragungsprozesse: In Ägypten kann der Pharao, von dem es „königliche“ Repräsentationsbilder gibt, selbst und gleichzeitig als Statue, als „Bild“ Gottes gesehen werden (s. u.). Im Akkadischen kann mit demselben Wort *salmu* sowohl der König in seiner Statuenfunktion (gegenüber der Bezugsgrösse eines Gottes bzw. einer Göttin, s. u.) wie auch das Kultbild, das die Statue einer Gottheit im Tempel darstellt, bezeichnet werden.<sup>16</sup>

Statue und Bezugsgrösse (also ein Gott bzw. eine Göttin, ein König/Pharao) haben eine enge Beziehung zueinander, in der die Statue die Bezugsgrösse repräsentiert. Indem die Priesterschrift in Gen 1,26 die Menschheit (‘ādām) als *ṣəlāem* versteht, überträgt sie in ihrem Schöpfungskonzept die Repräsentations- bzw. Kultbildvorstellung auf den Menschen, auf die Menschheit insgesamt: ‘ādām (ein Kollektivsubstantiv!) ist *ṣəlāem* Gottes. Die Aussage zielt dabei auf den Zusammenhang von Statue und Bezugsgrösse: Wie das Repräsentationsbild als Statue – nach altorientalischer Vorstellung – Gott, Göttin oder König repräsentiert (oder der Pharao seinerseits „Bild“ Gottes ist), so repräsentiert die Menschheit – nach der Vorstellung von P – Gott. Der Mensch steht in der Welt an Gottes statt.

Der Sinn dieses Übertragungsvorganges durch P wird (neben einem möglicherweise polemischen Unterton gegenüber fremden Kultbildern) darin gesehen, dass die Menschheit an Gottes Statt die ihr zugesetzten Aufgaben in der Welt übernehmen kann. Es ist dabei festzuhalten, dass es eine enge Beziehung zwischen Mensch und Gott gibt, die keinerlei Vermittlungsinstanz benötigt und dass diese Beziehung zwischen Gott und jedem Menschen (‘ādām als Kollektivbezeichnung<sup>17</sup>) besteht: jeder Mensch, alle, die als Menschenperson männlichen und weiblichen Anteil an der Menschheit haben, ist Stellvertretungsperson Gottes, wie Vers 27 zeigt; es gibt unter den Menschen keine weitere Unterschiede oder Abstufungen in dieser Hinsicht!

Weil im Schöpfungstext von P alsdann die Aufgaben der Menschheit in der Welt beschrieben und diese Aufgaben vor allem mit dem „Herrschend“ verbunden werden, liegt es nahe, eine Verbindung mit den Vorstellungen vom Pharao bzw.

---

16 Vgl. Renger, „Kultbild“, 307.

17 Vgl. auch das Vorkommen der Ebenbildlichkeitvorstellung in Gen 5,3 (Stammbaumeinleitung), wo vorausgesetzt wird, dass die Gottebenbildlichkeit von Generation zu Generation (genetisch) weitergegeben wird und damit alle (!) Menschen im sukzessive entstehenden Kollektiv durch die Gottebenbildlichkeit bestimmt sind.

der Könige als Statue/Bild eines Gottes anzunehmen. In etlichen ägyptischen und akkadischen Texten, die einen solchen Zusammenhang belegen, ist die „Bild“-Vorstellung mit dem Herrschen verknüpft, hier nur zwei exemplarische Texte<sup>18</sup>:

Rede des Sonnengottes zum König:<sup>19</sup>  
 Dieses Land (sc. Ägypten) habe ich in seiner Länge  
 und Breite geschaffen,  
 um auszuführen, was mein Ka wünscht;  
 dir habe ich gegeben //// meine //// insgesamt;  
 du beherrschst es 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 geliebter Sohn, der aus meinem Leib  
 hervorgegangen ist,  
 mein Abbild (*hntj*), das ich auf Erden gestellt habe.  
 In Frieden lasse ich dich das Land regieren,  
 indem du die Häupter aller Fremdländer tilgst.

Aus einem Brief des Beschwörungspriesters Adad-šumu-usur an Assurbanipal:<sup>20</sup>  
 [Der] König, der Herr der Länder,  
 die Statue/Bild des [Gottes] Šamaš (ist) er

Da bei P der Repräsentationsbild-Bildgedanke der ganzen Menschheit, allen Menschen zugesprochen wird, und da der Bildgedanke wie beim König/Pharao mit dem *Herrschen* verbunden ist, spricht man in neuerer Forschung häufig von einer „Royalisierung“ des/der Menschen bei P: was in Ägypten und Mesopotamien eine königlich-royale Eigenschaft ist, kommt bei P allen Menschen zu.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Von der Beleglage her ist für Syrien-Palästina auf einen einschlägigen Beleg vom Text der Statue von Tell Fecherije hinzuweisen; vgl. Otto Kaiser, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT), Bd. 1, *Rechts- und Wirtschaftsurkunden Historisch-chronologische Texte* (Gütersloh: Mohn, 1985), 632–637; dieser Beleg zeigt, dass das Konzept vom König als Bild Gottes auch in der kulturellen Sphäre zwischen den grossen Reichen in Mesopotamien und Ägypten nachweisbar ist.

<sup>19</sup> Text und Übersetzung nach: Boyo Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament*, ÄAT 7 (Wiesbaden: Harassowitz, 1984), 21–22.

<sup>20</sup> Text und Übersetzung nach: Andreas Angerstorfer, „Ebenbild eines Gottes in babylonischen und assyrischen Keilschrifttexten,“ BN 88 (1997): 47–58, hier 50–51.

<sup>21</sup> Zur Royalisierung: Janowski, „Lebendige Statue,“ 193; Ernst-Joachim Waschke, „Zur Bedeutung der Königsideologie für die Gottesebenbildlichkeit,“ in *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche Menschenkonzepte und anthropologische Positionen und Methoden*, ed. Andreas Wagner, FR-LANT 232 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 235–254.

### 2.2.2 *d<sup>e</sup>mût*

In *şælæm* ist auch das Bedeutungsmoment der Abbildung einer Sache enthalten. Das Aussehen eines Kultbildes ist nicht völlig beliebig, auch wenn es keine individuell-idiographischen Prägungen hat.<sup>22</sup> Dieser Aspekt der Ebenbildlichkeit wird nun in Vers 26 durch *d<sup>e</sup>mût* konkretisiert:

Die Abstraktbildung *d<sup>e</sup>mût* wurde vom Verbum *dmh / gleichen* abgeleitet. Dem Sinn des Verbes entsprechend weist die Abstraktbildung *d<sup>e</sup>mût* auf die Tatsache des Gleichens „und [so formuliert Jenni im THAT] unterstreicht [die] Entsprechung zum Vorbild“ (vgl. 2. Kön 16,10).<sup>23</sup>

So kann man mit J.Gertz zusammenfassen: „Aus alldem ergibt sich, dass nach Gen 1,26f der Mensch, männlich und weiblich, als eine lebendige Statue Gottes erschaffen worden ist, die ihn in ihrer äußerlichen Gestalt und in ihrem Wesen repräsentiert.“<sup>24</sup>

## 3 Fazit und Zielpunkt der Argumentation: Bisher nicht beachtete theologische Aspekte des (Eben-)Bildverständnisses von P

Möglicherweise hat die Diskussion über die Analogie des Bildverständnisses von P und dem der Repräsentationsbildvorstellung aus den Nachbarkulturen des Alten Israel zu sehr auf den Aspekt der Royalisierung und die Herrschaftsproblematik gelegt (s. o. Abschn. 2.2). Im Vergleich mit weiteren Einzelaspekten aus den alto-orientalisch-ägyptischen Vorstellungen um Repräsentationsbilder ergeben sich weitere Hinweise bei der Übertragung des Statuen-Prinzips in der Priesterschrift auf die Menschheit:

– Statuen, die eine Repräsentationsfunktion haben, müssen in einem Ritual ‚in Funktion‘ gebracht werden; am bekanntesten sind die Mundöffnungsrituale akkadischer und ägyptischer Götterstatuen, die anlässlich der ‚Funktionsaufnahme‘ im Tempel ausgeführt werden.<sup>25</sup> Den Bezug zur Gottheit hat die Statue noch nicht

---

22 Vgl. Wagner, *Körper*, 80–81.99.

23 Ernst Jenni, „הַמֵּד *dmh* gleichen,“ in THAT, Bd. 1, ed. Ernst Jenni (München: Kaiser, 1984), 452.

24 Gertz, *Urgeschichte*, 77.

25 Eberhard Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, ÄA 3, 1–2 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1960); Berlejung, *Theologie der Bilder*, 178–284; Hans Bonnet, „Mundöffnung,“ in *Lexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, ed. Hans Bonnet (Hamburg: Nikol, 2000), 487–490.

im Atelier des Kunsthändlers, sondern erst nach dem Mundöffnungsritual. Ähnlich kommt ein König erst in und durch seine Einsetzung in einem Ritual in seine ‚Bild‘-Funktion. Indem nun P die Menschheit /'ādām bei der Schöpfung als Statue begreift und in das Schöpfungsgeschehen – oder sollen wir sagen im funktionskonstituierenden Schöpfungsritual? – mit dem Herrschaftsauftrag sogleich einbindet und Gott den Segen zusprechen lässt (Gen 1,28), sieht sie die Menschheit /'ādām ‚in Funktion‘ gesetzt, ganz analog zu den ‚In-Funktion-Setzungsritualen‘ alt-orientalisch-ägyptischer Statuen. Den Statuencharakter, die Präsenz des Göttlichen in der Statue und die damit verbundenen Repräsentationsaufgaben verliert die Menschheit nie wieder, denn wie die Aufnahme des Ebenbildlichkeitskonzepts im Stammbaum Gen 5 zeigt, wird diese Qualität von Generation zu Generation (bis auf den heutigen Tag) weitergegeben. Hier sei noch einmal an den Ort des Schöpfungstextes in der Urgeschichte erinnert: Hier werden Aussagen getroffen, die nicht allein Israel gelten, sondern der ganzen Menschheit!

– Der Präsenzgedanke spielt in der theologischen Anthropologie von P eine grosse Rolle, denn obwohl Gottes Platz nicht innerhalb der Welt/Schöpfung gesehen wird (vgl. oben Abschn. 1), hat die Menschheit über diese spezifische Ebenbildlichkeitsvorstellung von P einen unverlierbaren ‚Präsenzbezug‘ mit Gott. Auch hier ist die Analogie zum ägyptisch-altorientalischen Statuendenken stark zu machen: Die Bezugsgrösse einer Statue, also eine Göttin, ein Gott, ein Herrscher, eine Herrscherin, wird als tatsächlich präsent in der Statue gesehen. Die Statue ‚ist‘ nicht die Göttin oder der Gott (entgegen mancher auch alttestamentlicher Kultbildpolemik), aber sie hat eine Verbindung mit ihm. Ich hielte es nicht für überinterpretiert, gemäss dieser Analogie von der Präsenz des Göttlichen im Menschen – in jedem Menschen – im Menschenkonzept von P zu sprechen.

– Janowski hat mit Bezug auf Hornung und Maul auf eine weitere Beobachtung hingewiesen, deren Bedeutung bisher noch nicht vollständig ausgeleuchtet worden ist:

Für gewöhnlich ist der König, ebenso wie das Kultbild eines Gottes im Tempel, in der Abgeschiedenheit seines Palastes verborgen, „Aber wenn er heraustritt und seinen Untertanen ‚erscheint‘, wird er für die staunende und jubelnde Welt zum deus praesens, lässt er sie die Gegenwart des Schöpfergottes spüren und wiederholt dessen Taten. Denn das, was er tut, ist ‚nicht Menschenwerk‘, sein Wort ist ‚der Ausspruch eines Gottes selbst‘.“<sup>26</sup> Ähnlich formuliert S. Maul für den akkadischen Bereich: „Wenn sich der assyrische König dem Volke auf dem Vorhof des Assur-Tempels, angetan mit

---

26 Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen: Ägyptische Gottesvorstellungen* (Darmstadt: WBG, 1993), 129.

der Krone des Gottes Assur, zeigte, wurde den Assyrern deutlich, daß hier der ‚Schreckensglanz‘ Assurs mit der Gestalt des Königs verschmolz.“<sup>27</sup>

Indem P nun den Gedanken der Statuenhaftigkeit auf die Menschheit /’ādām überträgt, bricht sie mit diesem für altorientalische Repräsentationsbilder charakteristischen Verborgensein, die Menschheit /’ādām steht immer im Licht der Welt und hat ihren Herrschaftsauftrag immer und überall auszuführen. In der monotheistisch denkenden Priesterschrift gibt es nur einen immerwährenden Anspruch und eine immerwährende Aufgabe der Menschheit, um dem einen Gott allgültige Präsenz in der Welt zu verschaffen. Das Stichwort wäre wohl Alloffenbarung der Gottesbeziehung zwischen Gott und Menschheit /’ādām durch die Ebenbildlichkeit. Das Ebenbild Gottes erinnert sich und alle anderen Ebenbilder qua offensichtlicher und andauernder, jederzeit sichtbarer und ‚öffentlicher‘ Ebenbildlichkeit immer und überall an die Gottesbeziehung und die Aufgaben.

Anders als etwa in der altorientalischen Königsideologie ist dabei die Ebenbildlichkeit bei P nicht auf eine Person – den König – fokussiert (die zudem noch von anderen Göttern/Göttinnen und ihren Beziehungen zu anderen Königen bei anderen Völkern weiss), sondern auf das ganze Kollektiv der Menschheit /’ādām verteilt. Es lässt sich dabei nicht trennen zwischen der Herrschaftsverantwortung (in der Verbundenheit mit Gott) des einzelnen Menschen und der Herrschaftsverantwortung (in der Verbundenheit mit Gott) des Kollektivs.

– Die Ebenbildlichkeitsbeziehung zwischen Gott und Mensch innerhalb der Schöpfung ist exklusiv auf den Menschen beschränkt. Die ganze Schöpfung von Welt, Tier und Pflanze ist Schöpfungswerk, alleine die Menschheit /’ādām, also alle Menschen zusammen, werden als *ſcelæm* und *d̄müt* qualifiziert. Wenn die These von der Analogie des Schöpfungsaktes mit dem Einsetzungsritual richtig ist, bedeutet dies auch zugleich, dass alleine die Menschen eine besondere Beziehung zu Ihrer Bezugsgrösse erhalten, die sie deutlich über andere Schöpfungswerke hinaushebt. Ein zu Gott hin offenes „Fenster“ besitzt dann nach P nur der Mensch.

---

27 Stefan Maul, „Der assyrische König – Hüter der Weltordnung,“ in *Gerechtigkeit: Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, ed. Jan Assmann, Bernd Janowski und Michael Welker (München: Fink, 1998), 65–77, hier 77.

