Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 21 (1965)
Heft: 4

Artikel: Das Abbild Gottes : Gen. 1, 26-30 (1. Teil)
Autor: Wildberger, Hans
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878882

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Abbild Gottes

Gen. 1, 26–30

(1. Teil)

In seinem Aufsatz zur Imago-Dei-Lehre von 1948 schreibt L. Köhler: «Vorgängig aller weitern Ausdeutung und Anwendung der Anschauung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (ist) zunächst einmal mit aller Genauigkeit und unerbittlichen Strenge festzustellen, was an der Grundstelle der Imago-Dei-Lehre... eigentlich und ursprünglich und ausschließlich gemeint ist. Erst wenn diese Arbeit geleistet ist, kann mit Frucht die Frage erörtert werden, wie sich die spätere Lehre zu ihrem biblischen Ausgangspunkt verhält.»[1] Diese Feststellungen sind eine Selbstverständlichkeit, aber sie sind nicht unnötig. Das Gewicht der traditionellen kirchlichen Lehre von der Imago Dei ist so schwer, daß es, wie zahlreiche Äußerungen zu *Gen. 1, 26–30* im dogmatischen Bereich zeigen[2], nicht leicht zu bewegen ist. Die Stelle steht aber auch, wenigstens auf den ersten Blick, im Alten Testament völlig isoliert da, so daß eine sichere Interpretation großen Schwierigkeiten begegnet. Man wird sich darum nach sorgfältigem Abtasten des knappen *alttestamentlichen Materials* umzusehen haben, ob nicht *religionsgeschichtliche Parallelen* das Verständnis der Stelle erhellen und sichern können. Gerade die Isoliertheit von Gen. 1, 26 ff. innerhalb des Alten Testaments legt die Vermutung nahe, daß hier ein fremdes Element in den Glauben Israels Aufnahme gefunden hat. Dieser Weg ist denn auch längst beschritten worden[3], und auch L. Köhler versuchte im erwähnten Artikel von 1948 auf ihm weiterzukommen[4].

---

[1] L. Köhler, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Gen. 1, 26: Theol. Zeitschr. 4 (1948), 16–22, S. 17.

[2] Zur Auseinandersetzung mit K. Barth s. J. J. Stamm, Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft: Antwort. Festschr. für K. Barth (1956), S. 84–98.

[3] Vgl. etwa den Genesiskommentar von H. Gunkel, der bereits auf Ovid und babylonische Parallelen verwiesen hat. Vor allem sei auf den sachkundigen Artikel von J. Hehn, Zum Terminus «Bild Gottes»: Festschrift für E. Sachau (1915), S. 36–52, aufmerksam gemacht, dessen Material aus dem babylonischen Bereich immer wieder ausgeschöpft worden ist.

[4] Köhler hatte in der 1. Aufl. seiner Theologie des Alten Testaments (1936), S. 133, noch geschrieben: Da nur die Priesterschrift im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen vom «Bild Gottes» spricht, «muß

Das hat ihn zusammen mit einer erneuten Untersuchung des Sprachgebrauchs von ṣäläm im Alten Testament und seiner Kognaten in den andern semitischen Sprachen dazu geführt, denjenigen Exegeten beizustimmen, die in ṣäläm die äußere Erscheinung sehen. Aber er fügt hinzu, faktisch sei dabei an die aufrechte Haltung des Menschen gedacht. Durch diese sei der Mensch aus der ihn umgebenden Tierwelt herausgehoben und an die Seite Gottes (bzw. der Götter) gerückt[5].

1.

Der allgemeinen und längst vertretenen Deutung der «Gottebenbildlichkeit» auf die *äußere Gestalt*[6] gegenüber hat Köhlers weithin übernommene Präzisierung auf die aufrechte Haltung des Menschen den Vorzug, daß dieser dadurch klar vom Tier unterschieden wird und damit die Herrschaft über die Tiere, von der die Fortsetzung spricht, einleuchtend begründet wird. Aber das Alte Testament bietet für sie keine Anhaltspunkte, und die von Köhler beigezogenen Ovidverse sind für die Deutung einer alttestamentlichen Stelle zu abgelegen und nicht tragfähig genug[7]. Andererseits bleibt die all-

---

der biblische Sinn des Ausdruckes aus Gen. 1 erschlossen werden... Dann aber gibt es nur *eine* Deutung, daß das Bild Gottes darin bestehe, daß die Menschen über die außermenschliche Natur, die Tiere, die Pflanzen und die Erde überhaupt verfügen und herrschen sollen, 1, 26. 28». Im erwähnten Artikel von 1948 (A. 1) hat er dann aber, P. Humbert, Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse (1940), Kap. V: L'«Imago Dei» dans l'Ancien Testament, S. 153–175, folgend, methodisch einen andern Weg beschritten, vgl. dazu auch die 3. Aufl. seiner Theol. des Alten Testaments (1953), S. 135 und Anm. 109a.

[5] Köhler (A. 1), S. 20, belegt diese Deutung durch Ov. Metam. I, 85f. und des Min. Fel. Oct. 17, 2.

[6] Sie ist besonders eindrücklich von Humbert (A. 4) vertreten worden. Seine sorgfältige Untersuchung des alttestamentlichen Sprachgebrauchs führt ihn zum Schluß, S. 158, daß sämtliche Stellen, wo sich im Alten Testament ṣäläm findet, mit Ausnahme von Ps. 39, 7 und 73, 20, wo dem Wort eine andere semitische Wurzel zugrunde liege (s. unten S. 250ff.), das äußere Bild, die plastische Darstellung gemeint sei, so daß es auch in Gen. 1, 26 verstanden werden müsse als «une ressemblance physique entre l'homme et la divinité».

[7] Ov. Metam. I, 85f., auf welche Stelle sich Köhler (A. 5) zum Beweis seiner Deutung bezieht, spricht im Gegensatz zu I, 82 nicht von der effigies deorum, ebensowenig die angegebene Stelle bei Minucius Felix, sondern nur von der aufrechten Gestalt.

gemeine Deutung auf die äußere Gestalt, so sehr sie der Begriff ṣäläm nahezulegen scheint, *unbefriedigend*. Es ist bezeichnend, daß die neuern Exegeten zwar die Deutung auf die körperliche Erscheinung in der Regel akzeptieren, dann aber doch versuchen, den Begriffsumfang auszuweiten. So Gunkel, der meint, die Ebenbildlichkeit gehe in erster Linie auf den Körper des Menschen, «wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen ist»[8], oder Procksch: P sei zwar kühn genug, an eine abbildliche Gestalt Gottes zu denken, aber gemeint sei doch mit dem Gleichnis «die Persönlichkeit des Menschen», die sich in der singulären Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung äußere[9]. Zurückhaltender ist von Rad: Die Deutungen seien abzulehnen, welche die Gottesbildlichkeit einseitig auf das geistige Wesen des Menschen beschränken und es auf seine «Würde», seine «Persönlichkeit» oder «sittliche Entscheidungsfähigkeit» usw. beziehen. Das Wunder der leiblichen Erscheinung des Menschen sei von dem Bereich der Gottesbildlichkeit keinesfalls auszunehmen. Aber er fügt doch hinzu: «Indessen wird man guttun, so wenig wie möglich das Leibliche und das Geistige zu zerreißen: Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen.»[10] J. J. Stamm, der die Auffassung teilt, «daß die Gottebenbildlichkeit sich im Äußern, der Gestalt, nicht erschöpft», schlägt den Begriff der Gottesverwandtschaft vor, «weil (im Menschen) ein gestaltmäßig Äußeres und ein damit verbundenes geistiges oder wesensmäßiges Inneres gleichermaßen vorhanden ist»[11].

Das Unbehagen bei der vom Begriff ṣäläm her zunächst gewiß naheliegenden Deutung auf die äußere Erscheinung läßt sich also offensichtlich nicht unterdrücken. Man weist zwar zu deren Stützung auf Gen. 5, 3 hin, wo mit denselben Begriffen ṣäläm und d^{e}mūt von nichts anderm denn der Ähnlichkeit der äußern Gestalt Seths mit der seines Vaters Adam gesprochen werde[12]. Das

---

[8] H. Gunkel, Genesis ([3]1910), z. St.

[9] O. Procksch, Die Genesis (1913), z. St.

[10] G. von Rad, Das erste Buch Mose, ATD 2 (1950), z. St.; ders., Theol. Wört., 2 (1935), S. 389. Vgl. ferner K. Galling, Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht: Mainzer Universitätsreden, 3 (1947), S. 11f.; F. Horst, Der Mensch als Ebenbild Gottes: «Gottes Recht» (1961), S. 222–234. Zum Stand der neuern Diskussion s. Stamm (A. 2), vgl. auch vom selben Verfasser: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament, Theol. Stud. 54 (1959).

[11] Stamm (A. 2), S. 96ff.

[12] Humbert (A. 4), S. 165.

Argument schlägt nicht durch, denn nachdem in 5, 1 festgehalten worden ist, daß Gott den Adam nach dem ṣäläm ʾälohīm erschaffen hat, kann 5, 3 nur sagen wollen, daß Seth die gleiche Gottebenbildlichkeit wie seine Eltern an und in sich trug. Daß die Deutung auf die äußere Gestalt nicht richtig sein kann, beweist aber unwidersprechlich die dritte Stelle, wo in der Priesterschrift von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gesprochen wird, Gen. 9, 6. Dort wird mit der Imago-Vorstellung das Verbot, Menschenblut zu vergießen, begründet. Das wäre sinnlos, bestünde jene nur oder doch in erster Linie in der äußern Gestalt; es muß die *innere Würde* des Menschen als Abbild des göttlichen Wesens gemeint sein.

Darüber hinaus sind es vor allem drei Überlegungen, die das Ungenügen der Deutung auf physische Ähnlichkeit eklatant machen. 1. Es leuchtet nicht ein, wieso die Herrschaft des Menschen über die Erde mit ihren Geschöpfen, von der im Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit so explizit gesprochen wird[13], gerade von der äußern Gestalt des Menschen abhängig sein sollte. Zwar wird man nicht mit Groß geradezu formulieren dürfen, «daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen wesentlich in seiner Teilhabe am Herrentum Gottes besteht»[14]. Sie besteht nicht darin, sondern wirkt sich darin aus. Es muß zwischen Sein und Funktion, Wesen und Aufgabe des Menschen unterschieden werden. Aber es ist selbstverständlich, daß die Funktion dem Sein, die Aufgabe dem Wesen entspricht. 2. Das Alte Testament scheut sich zwar nicht, sich in seinem Reden von Gott kühner Anthropomorphismen zu bedienen. Nie aber redet es davon, daß Gott einen Körper hat, geschweige denn daß der Versuch unternommen würde, dessen Gestalt zu beschreiben[15]. Israel kennt nun einmal keine Gottesbilder[16]. Wohl

---

[13] S. dazu auch Ps. 8, der von H. Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen: Festschrift für H. Junker (1961), 89–100, S. 94ff., zu Recht mit Nachdruck für die Interpretation der Stelle von der Gottebenbildlichkeit herangezogen worden ist.

[14] Groß (A. 13), S. 98.

[15] Eine Ausnahme macht allerdings Dan. 7, 9, obwohl auch diese Beschreibung zurückhaltend genug ist. Am schärfsten hat P. G. Duncker, L'immagine di Dio nell'uomo (Gen. 1, 26. 27). Una somiglianza fisica?: Bibl. 40 (1959), S. 384–392, die Deutung auf die äußere Gestalt zurückgewiesen. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß bei allen Anthropomorphismen des Alten Testaments doch nie davon gesprochen wird, «che Iddio abbia un corpo» (S. 389).

[16] W. Herrmann, Gedanken zur Geschichte des altorientalischen Beschreibungsliedes: Zs. atl. Wiss. 75 (1963), S. 176–197, hat neuerdings gezeigt, daß sich im altisraelitischen Schrifttum bis in das qumranische Genesisapokryphon hinein Spuren einer Gattung finden, die letztlich auf die Beschreibung einer Götterstatue zurückgeht. Es ist sehr wohl denkbar, daß

kann man Jahwes Größe und Herrlichkeit sehen (Deut. 5, 24), aber seine Gestalt (t^{e}mūnā) ist auch beim entscheidenden Offenbarungsereignis, als Gott am Horeb aus dem Feuer redete, für menschliche Augen nicht sichtbar geworden (Deut. 4, 12. 15). Es steht andererseits nicht fest, daß ein Jahwebild die Gestalt eines Menschen haben müßte, es könnte auch Abbild irgendeines Tieres (Deut. 4, 17) sein. Ja das Gottesbild könnte die Gestalt von irgend etwas, was oben im Himmel, unten auf Erden oder im Wasser unter der Erde ist, tragen. Es ist nicht einzusehen, wie gerade die Priesterschrift, die sonst in der Verwendung der Anthropomorphismen auffallend zurückhaltend ist und in ihrem Bericht über Jahwes Schöpfungshandeln jede Anschaulichkeit meidet, in 1, 26f. völlig aus der Rolle gefallen wäre und geradezu einer Darstellung Jahwes in Menschengestalt die Tür geöffnet hätte[17]. 3. Es kommt die Schwierigkeit hinzu, daß Gott nicht nur den Mann, sondern auch die Frau als sein Abbild erschafft. Würde die äußere Gestalt intendiert, wäre die absurde Frage unvermeidlich, ob denn Gottes Körper auch weibliche Merkmale an sich trage[18]. So ist Rowley zuzustimmen, daß die Deutung der Gottebenbildlichkeit auf die physische Gestalt völlig unwahrscheinlich ist[19].

Dieses Ergebnis, zu dem wir aus allgemeinen Erwägungen kommen, wird erst dann als gesichert betrachtet werden dürfen, wenn es gelingt, darzutun, wie denn der priesterliche Erzähler zur Vorstellung von der Gottabbildlichkeit des Menschen gekommen ist und was er wirklich mit ihr sagen wollte. So sehr manche Exegeten zum mindesten Bedenken tragen, die Interpretation auf die äußere Gestalt ohne Einschränkung gelten zu lassen, so vage und unter sich differierend und darum fragwürdig sind ihre positiven Versuche, den *Inhalt* der Gottebenbildlichkeit zu bestimmen. Man ist sich zwar in der heutigen Forschung darüber einig, daß Gen. 1, 26 nicht von Wesensgleichheit zwischen Gott und Mensch sprechen will und daß sich die Stelle nicht eignet, die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele oder von der iustitia originalis zu begründen. Aussagen wie die, daß die Gottebenbildlichkeit die Persönlichkeit des Menschen, seine Partnerschaft, sein Herrentum, seine Verwandtschaft mit Gott, seine einzigartige Beziehung zu

---

Israel die Gattung zur Beschreibung, wenn nicht einer Jahwestatue, so doch Jahwes selbst übernommen hätte. Aber die Gattung ist strikte auf die Beschreibung der Schönheit der Menschengestalt beschränkt.

[17] S. dazu W. Eichrodt, Theologie, 1 ([5]1957), S. 274.

[18] H. H. Rowley, The Unity of the Bible (1953), S. 75f.

[19] Ebd., S. 75: «By many writers this (die Gottebenbildlichkeit) is understood to mean that man was formed in the physical likeness of God, but this the present writer finds incredible.»

ihm, die ihn vom Tier unterscheidet[20], umschreiben wolle, meinen etwas Richtiges, ohne daß es aber einsichtig wäre, warum das alles und gerade *das* im Begriff des ṣäläm bzw. der dᵉmūt ʾälohīm liegen soll.

Ṣäläm kommt im Alten Testament nicht allzu häufig vor. Das Wort findet sich aber schon in vorexilischen Schichten: 1. Sam. 6, 5 und 11 für die «Abbilder» der Beulen bzw. Mäuse, die das Philisterland verheeren[21]. Nach 2. Kön. 11, 18 werden Altäre und ṣᵉlāmīm im Tempel Baals zu Jerusalem zerstört[22]. Dreimal treffen wir dann das Wort im Ezechielbuch: 7, 20 spricht von ṣalmē tōʿᵃbōtām, die aus Silber und Gold verfertigt wurden, 16, 17 von ṣalmē zākār, «Mannsbildern», die ebenfalls aus Silber und Gold hergestellt sind und mit denen Jerusalem «gebuhlt» hat. Hier werden kaum Götterbilder oder Statuen gemeint sein; man denkt an phallische Symbole[23]. Darnach wird auch 7, 20 zu interpretieren sein[24]. Ez. 23, 14 schließlich erwähnt Männer in Ritzzeichnung, nämlich ṣalmē kaśdīm[25]. Es muß sich um Figuren handeln, deren Umrißlinien auf einer Wand eingekratzt wurden und deren Fläche man mit Mennige-Rot ausfüllte. Es folgen dann die bereits erwähnten P-Stellen, Gen. 1, 26f.; 5, 3; 9, 6, von denen jedenfalls die letzte beweist, wie frei, losgelöst von jeder anschaulichen Grundlage, der Begriff ṣäläm verwendet werden kann. In Num. 33, 52 sind unter den ṣalmē massēkōt, die man vernichten muß, wohl «Götzenbilder» gemeint, obwohl im weiteren Sinne an Symbole für das Göttliche gedacht sein könnte[26]. Aber wie abgewandelt-metaphorisch das Wort verwendet werden kann, zeigen die beiden Psalmstellen, an welchen es sich findet, 39, 7: Das Menschenleben ist nur ein ṣäläm, «ein Traumbild»

[20] Th. C. Vriezen, La création de l'homme d'après l'image de Dieu: Oudt. Stud. 2 (1943), 87–105, S. 104: «C'est le fait d'être-homme lui-même dans sa différence avec l'animal et dans son unique rapport avec Dieu, qui représente en lui l'image de Dieu. La valeur essentielle de l'homme envers toute l'autre création est exprimée dans cette formule comme l'intention de Dieu»; ähnlich W. Eichrodt, Theologie, 2 ([4]1961), S. 81.

[21] In Am. 5, 26 sind Text und Echtheit zu unsicher, als daß daraus Schlüsse zu ziehen wären. Möglicherweise sind Bilder oder Symbole der babylonischen Gottheiten Kewan (kajawānu) und Sakkut gemeint.

[22] S. auch 2. Chron. 23, 17.

[23] G. Fohrer, Ezechiel (1955), z. St.

[24] Das beigefügte šiqqūṣēhäm, das auf Götzenbilder zu beziehen wäre, fehlt in LXX und wird als Glosse zu verstehen sein.

[25] Parallel dazu in V. 15 dᵉmūt bᵉnē-bābäl.

[26] Daneben das wenig bestimmte maśkijjōt, «Schaustück, Gebilde».

(parallel zu häbäl, «Hauch»), und 73, 20, wo mit ṣäläm ebenfalls die flüchtige Traumerscheinung gemeint ist[27].

Angesichts dessen, daß das Alte Testament sehr häufig von Gottesbildern spricht und ṣäläm sich dafür als adäquater Ausdruck anzubieten scheint, ist das ein auffallender Tatbestand. Ṣäläm ist *nicht* das gebräuchliche Wort für Gottesbild oder Gottesstatue. Der Bedeutungsumfang des Wortes ist trotz der wenigen Stellen, die es verwenden, relativ weit und reicht von Abbild im Sinn von Statue über die bildhaft-zeichnerische Darstellung und die Bedeutung Symbol bis hin zum Phantasiebild des Traums. Köhlers Feststellung, daß ṣäläm für den ganzen örtlichen und zeitlichen Bereich der semitischen Sprachen Statue bedeute[28], trifft also für das Alte Testament nur bedingt zu, und man muß sich hüten, bei der Interpretation von Gen. 1, 26 ohne weiteres von dieser Annahme auszugehen[29].

Es fragt sich, ob die *Etymologie* zur Aufhellung des Begriffes etwas beitragen kann. Nöldeke hat ṣäläm mit arab. ṣalama, «abhauen, behauen, schneiden, schnitzen» zusammengestellt[30]. Friedr. Delitzsch hingegen hat arab. ẓalima, «schwarz werden, dunkel sein» als entsprechende Wurzel vorgeschlagen[31]. Humbert gibt im allgemeinen Nöldeke recht, will aber für die beiden Psalmstellen Delitzsch folgen[32]. Linguistisch sind beide Ableitungen möglich, gesichert ist keine. Die Verteilung von hebr. ṣäläm auf zwei Wurzeln ist aber unwahrscheinlich. Nöldeke mag recht haben, aber seine etymo-

---

[27] Lies ṣalmō und s. dazu H.-J. Kraus, Psalmen (1961), z. St.

[28] Köhler (A. 1), S. 18.

[29] Das deutsche *Eben*bild, das sich durch die Übersetzung der neutestamentlichen Stellen durch Luther eingebürgert hat, sollte preisgegeben werden. Keine der genannten Stellen betont irgendwie die Genauigkeit der Entsprechung. – Diejenigen Stellen, an denen das Wort in den Apokryphen aufgenommen ist, helfen zur Deutung von Gen. 1 kaum weiter. Sir. 17, 3: «Mit Macht, wie er sie selber hat, bekleidete er ihn, und nach seinem Bilde schuf er ihn», ist nur Nachklang von Gen. 1. Sap. 2, 23 aber bietet eine Interpretation aus dem Geist des Hellenismus: «Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Abbild seines eigenen Wesens gemacht».

[30] Th. Nöldeke, Zs. Dt. Morg. Ges. 40 (1886), S. 733f. und Zs. atl. Wiss. 17 (1897), S. 1885f.

[31] F. Delitzsch, Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuchs (1886), S. 140, Anm. 4.

[32] Humbert (A. 4), S. 156; L. Köhler-W. Baumgartner, Lexicon (s. auch Supplementum), stimmen zu.

logische Herleitung darf keineswegs dazu mißbraucht werden, ṣäläm auf die Bedeutung «Bildsäule, Statue» einengen zu wollen. Im Hebräischen existiert kein Verb ṣlm, «abhauen», das die ursprüngliche Bedeutung des Substantivs dem Sprachbewußtsein erhalten hätte[33]. Es fällt auf, daß das Wort in Am. 5, 26, wenn die üblichen Textkorrekturen zu Kewan und Sakkut richtig sind, auf babylonische Gottheiten bezogen und an den drei Ezechielstellen bei der Abwehr babylonischen Einflusses verwendet ist. Das wird nicht Zufall sein, sondern mit dem häufigen Gebrauch von ṣalmu im Akkadischen zusammenhängen. Gewiß bedeutet dieses ṣalmu in vielen Fällen eindeutig Statue[34]. Aber auch das akkadische Wort kann übertragen verwendet werden, so von der Erscheinung in einem Vorzeichen[35]. Das Wort findet sich auch in aramäischen Inschriften, so auf den Stelen für Sîn-zêr-ibni[36] und für Agbar[37] aus Nerab. Hier bedeutet es nicht Statue, sondern Bild, und gemeint ist die Darstellung des Priesters im Flachrelief auf der Stele selbst[38]. Hingegen meint es Statue in zwei Inschriften aus Hatra[39], und dieselbe Bedeutung besitzt das feminine ṣalmā in vier weiteren Inschriften desselben Fundortes[40], indem dort, wo weibliche Personen dargestellt werden, regelmäßig die feminine Form des Substantivs verwendet wird. Es fällt auf, daß das aramäische ṣᵉlēm bzw. ṣalmā nur gerade in diesen Inschriften aus Nerab und Hatra verwendet wird. Sonst heißt Stele, Statue, Denkmal im Aramäischen nṣb oder auch swt. Eindeutig Standbild bedeutet das aramäische ṣᵉlēm in den aramäischen Teilen des Danielbuches[41] und ebenso im Nabatäischen, Palmyrensischen und Altsüdarabischen[42]. Die Streuung des Vorkommens legt auch hier Einfluß aus dem akkadischen Bereich nahe. – Für die Klärung von Gen. 1, 26f. trägt dieses inschriftliche Material nichts ab.

---

[33] Ṣäläm ist auch mit ṣēl zusammengestellt worden und hätte dann zunächst «Schatten, Schattenbild» bedeutet, woraus sich die übrigen Bedeutungen des Wortes sehr wohl hätten entwickeln können. Aber das gehört in den Bereich völlig unbeweisbarer Vermutungen.

[34] Beispiele bei Köhler (A. 1), S. 18. Es bedeutet aber auch Statuetten, Figürchen, wie sie bei Beschwörungen verwendet werden, und Sterne, die man sich in Menschengestalt dachte; Belege bei Humbert (A. 4), S. 163.

[35] C. Bezold, Babylonisch-assyrisches Glossar. Das Chicago Assyrian Dictionary gibt an Bedeutungen an: a) statue, b) relief, drawing, c) constellation, d) figurine used in cult and black magic, e) body, stature, f) likeness (in transferred meanings).

[36] Text bei H. Donner-W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften, 1 (1962), Nr. 225, 3. 6. 12.

[37] Ebd., Nr. 226, 2.

[38] A. Jirku, Die Welt der Bibel (1957), Tafel 93.

[39] Donner-Röllig (A. 36), Nr. 242, 1; 243, 1.

[40] Ebd., Nr. 239, 1; 248, 1; 249, 1; 250, 2.

[41] Dan. 2 und 3 passim.

[42] Belege bei Köhler (A. 1), S. 17f.

2.

Sowohl der alttestamentliche Befund wie die inschriftliche Bezeugung scheint uns in den *babylonischen Bereich* zu führen. Sollte dort der Ursprung der Vorstellung von der Gottabbildlichkeit des Menschen zu suchen sein?

Manches spricht dafür. Wir stoßen dort auf Namen wie šarru-kima-ili, «der König ist wie Gott», oder šarru-ilī, «der König ist mein Gott»[43]. Im alten Akkad, Ur und Larsa haben sich die Könige häufig das Determinativ «Gott» beigelegt[44]. Es handelt sich demgegenüber um eine Abschwächung, wenn im späteren «Hofstil» der König als Abbild der Gottheit gepriesen werden kann. «Der Vater des Königs, meines Herrn, war das Ebenbild[45] (ṣalam) Bels, und der König, mein Herr, ist Bels Abbild», ist in einem Brief des Beschwörungspriesters und Hofastrologen Adad-šum-uṣur aus der Sargonidenzeit zu lesen[46]. Oder der König wird gepriesen: «šarru bēl mātāti ṣalmu ša ^{d}Šamaš šū»[47] und wird angeredet als «šar kiššati ṣalam ^{d}Marduk»[48]. Aber auch der Beschwörungspriester (āšipu) kann als Abbild der Gottheit empfohlen werden: «šiptum šipat ^{d}Marduk āšipu ṣalam ^{d}Marduk»[49]. De Liagre Böhl kann geradezu feststellen, daß die in der Sargonidenzeit «am deutlichsten hervortretende Vorstellung... die des Königs als des Ebenbildes (ṣalmu) oder auch des Schattenbildes (ṣillu) der Gottheit, und zwar vor allem des Sonnengottes Šamaš» ist[50].

Neben ṣillu bieten die akkadischen Texte aber noch weitere Parallelbegriffe zu ṣalmu. In einem anderen Brief des Adad-šum-uṣur steht zu lesen: «ṣil ili amēlu uṣil amēli amēlī amēlu šarru šū kī muššuli ša ili»[51]. Die Deutung dieser Stelle bietet Schwierigkeiten.

[43] Nach A. Jeremias, Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur ([2]1929), S. 103.

[44] H. Frankfort, Kingship and the Gods (1948), S. 224.

[45] Die Übersetzung «Ebenbild» ist offensichtlich in Anlehnung an die Lutherbibel gewählt und läßt sich sachlich nicht rechtfertigen.

[46] R. F. Harper, Assyrian and Babylonian Letters (1892–1914), Nr. 6, 17f.

[47] Harper (A. 46), Nr. 5, rev. 4f.

[48] R. C. Thompson, Reports (1900), Nr. 170, rev. 2f.

[49] Arch. f. Or.f. 14 (1941–44), S. 150. Zu den angeführten Stellen s. auch Chicago Assyrian Dictionary unter ṣalmu.

[50] F. M. Th. de Liagre Böhl, Das Zeitalter der Sargoniden: Opera Minora (1953), 384–422, S. 403. Vgl. dazu auch Jeremias (A. 43), S. 104 Anm. 5.

[51] Harper (A. 46), Nr. 652, rev. 10–13. Der Brief ist besprochen von

Nach de Liagre Böhl, dem wir folgen, zitiert der Schreiber zunächst ein Sprichwort: «Der Schatten Gottes ist der Fürst (so ist amēlu hier zu übersetzen), und der Schatten des Fürsten sind die (übrigen) Menschen.» Und nun fügt der Verfasser als Glossator hinzu: «Fürst bedeutet (in diesem Zusammenhang) den König, der gleich dem Ebenbild (muššulu) Gottes ist.» Die Fortsetzung müßte lauten, daß die gewöhnlichen Menschen Abbilder der Fürsten sind. Das akkadische muššulu entspricht dem Sinn nach durchaus dem hebräischen d^{e}mūt[52]. Das Wort will den unbestimmten und dem Schreiber offensichtlich nicht genügenden Begriff ṣillu modifizieren. Die Stelle ist ein trefflicher Beleg für die Mittlerstellung, die in Assur der König zwischen Gott und Mensch einnimmt.

Wenn wir die letztgenannte Stelle richtig übersetzt haben, kann *nur der Fürst*, bzw. der König, nicht der Mensch überhaupt, Abbild der Gottheit genannt werden. Es ist aber auf weitere Begriffe hingewiesen worden. Im Gilgameschepos wird die Muttergöttin aufgefordert: «Du, Aruru, hast [Gilgamesch] (der, von übermenschlicher Größe, zu zwei Dritteln Gott, zu einem Drittel Mensch ist)[53] geschaffen, nun schaffe auch seinen zikru.»[54] «Als Aruru dies hörte, schuf sie in ihrem Herzen einen zikru des Anu»[55], worauf Enkidu erschaffen wird. Das leider nicht recht durchsichtige zikru dürfte soviel wie «Bild» bedeuten[56]. Hieher gehört wohl auch ein Satz aus der Höllenfahrt der Ischtar, rev. 11: «Ea schuf in seinem weisen Herzen einen zikru, schuf Aṣušunamir, einen Eunuchen.»[57] Der Feuergott Girru wird als «gewaltiger, neu glänzender zikri ilāni kânu» angerufen[58]. Das Enūma-Elisch schließlich weiß zu berichten,

---

F. M. Th. de Liagre Böhl, Der babylonische Fürstenspiegel, Mitt. altor. Ges. 11, 3 (1939), S. 48f.

[52] Humbert (A. 4), S. 163, will das verwandte tamšilu mit d^{e}mūt in Parallele setzen.

[53] S. das Gilgameschepos I, II, 1.

[54] Ebd., I, II, 31.

[55] Ebd., I, II, 33.

[56] E. A. Speiser in J. B. Pritchard (Hrsg.), Ancient Near Eastern Texts (^{2}1955), S. 74, Anm. 11, übersetzt mit «double» mit der Anmerkung «evocation, image». Anders Hehn (A. 3), S. 46, der erklärt, zikru bedeute auch hier wie anderwärts Name. Vgl. dazu W. Schottroff: «Gedenken» im alten Orient und im Alten Testament (1964), S. 41.

[57] Pritchard (A. 56), S. 108.

[58] Maqlū II, 125, s. Hehn (A. 3), S. 46, s. auch Maqlū II, 137 (nach CAD zu zikru).

I, 15f.: «Anschar machte Anu, seinen Erstgeborenen, (sich) gleich, und Anu erzeugte als sein Abbild (tamšilašu) Nudimmud (= Ea).»[59]

Zusammenfassend kann gesagt werden: Akkadisch ṣalmu (und auch muššulu) dient zur engen Umschreibung des Verhältnisses des Königs zu seinem Gott. Der Schwerpunkt der Aussage liegt offensichtlich nicht auf dem Wesen des Königs, der durchaus als Mensch verstanden wird, sondern auf seiner Funktion. Das zeigt sich schon darin, daß auch der Beschwörungspriester Abbild seines Gottes sein kann. Dieser kann Kräfte der Beschwörung spielen lassen gleich denen, über welche die Gottheit selbst verfügt. Von der Erschaffung des Königs durch Gott ist in diesen Zusammenhängen nicht die Rede, noch weniger von derjenigen des Menschen. Anders ist es bei zikru (bzw. an der letztgenannten Stelle bei tamšilu). Götter können zikru anderer, höher gestellter Götter sein, dasselbe gilt auch von Halbgöttern. Hier liegt das Gewicht der Aussage eindeutig beim Wesen des zikru, er ist selbst mehr oder weniger göttlicher Art, ja er hat teil an göttlicher Substanz[60]. Es scheint doch recht kühn zu sein, von diesen zikru-Stellen aus eine traditionsgeschichtliche Linie bis zu Gen. 1, 26ff. ziehen zu wollen. In ihnen wird nicht von Menschen, sondern von mythischen Gestalten gesprochen, was auch von der Stelle aus dem Enūma-Elisch gilt. Man verweist zwar auf die Beschreibung der Erschaffung sieben männlicher und weiblicher Wesen durch die Muttergöttin Mami im Mythos von Ea und Atarchasis[61]: sie zeichnet die Gestalten (uṣurāti) der Menschen miḫruša, «als ihr Gegenstück», was soviel heißen würde wie «als ihr Abbild». Doch dürfte maḫruša, «vor ihr», zu lesen sein, womit diese oft zitierte Stelle für unsere Untersuchung entfällt[62].

Dann bleiben also noch diejenigen Stellen, wo vom *König* als dem ṣalmu oder muššulu seines Gottes gesprochen wird. Sie legen die Vermutung nahe, daß Gen. 1, 26–30 letztlich in der Königsideologie des Vordern Orients verwurzelt ist.

---

[59] Pritchard (A. 56), S. 61.

[60] Vgl. V. Maag, Sumerische und babylonische Mythen von der Erschaffung des Menschen: As. Stud. 8 (1954), S. 85–106, s. bes. S. 96.

[61] Assyr. Version, Z. 26; Pritchard (A. 56), S. 100.

[62] Dasselbe gilt von Adapa A 5; Pritchard (A. 56), S. 101 Anm. 1a.

3.

Es ist heute allgemein anerkannt, daß die *alttestamentliche Königstradition* nicht unabhängig von den entsprechenden Vorstellungen im übrigen Alten Orient ausgebildet worden ist, so gewiß im allgemeinen eine auffallende Zurückhaltung bei der Rezeption der Anschauungen vom göttlichen Königtum zu beobachten ist. Das Verhältnis des Königs zu Jahwe ist grundlegend umschrieben in der Nathanverheißung von 2. Sam. 7, 14: «Ich will ihm zum Vater und er soll mir zum Sohn sein.» Aber das Alte Testament ist keineswegs an diese Terminologie «Vater-Sohn» gebunden. Dasselbe Kapitel nennt David Jahwes Knecht (ʿäbäd) und Fürsten (nāgīd) über sein Volk. Es läßt sich aber gerade noch erkennen, daß Israel auch die Bezeichnung «Gott» für den König durchaus bekannt war, wenn sie sich auch gegen den Absolutheitsanspruch des eifernden Jahwe nicht durchsetzen konnte[63]. Aus den Ehrennamen des Messias in Jes. 9, 5 sind Rückschlüsse auf die Titulatur des jerusalemischen Königs möglich, die über das hinausgehen, was wir anderwärts im Alten Testament darüber erfahren[64]. Es ist aber klar, daß auch Titel wie «Sohn» oder gar «Gott» nicht ontologisch, sondern funktional zu verstehen sind: Der König ist Jahwes Repräsentant. Durch ihn handelt Gott an Israel und den Völkern, von ihm strömt göttlicher Segen hinein in das Gottesvolk und hinaus in die Welt. Bei dieser Sachlage wäre durchaus denkbar, daß der König zu Jerusalem, dem neuassyrischen ṣalam ili entsprechend, ṣäläm ʾälohīm genannt würde. Darin käme Verbundenheit und Distanz zwischen Jahwe und seinem Gesalbten recht gut zur Geltung. Daß das nicht der Fall ist, könnte damit zusammenhängen, daß ṣäläm im Hebräischen ein wenig geläufiger Begriff gewesen ist. Vor allem aber wird sich darin auswirken, daß man es vermeiden wollte, den König durch den in Israels Glauben so negativ bewerteten Begriff «Gottesbild» zu belasten.

Bei dieser Sachlage bleibt nur der Versuch, auf indirektem Weg zu zeigen, daß die Vorstellung von der Gottabbildlichkeit von Gen. 1 ihre letzte Heimat in der Königstradition hat, nämlich so, daß

[63] In Ps. 45, 7 ist der König direkt als «Gott» angesprochen, was man nicht durch textkritische oder exegetische Kunstgriffe verwischen sollte, vgl. Kraus (A. 27), z. St.

[64] H. Wildberger, Die Thronnamen des Messias, Jes. 9, 5b: Theol. Zeitschr. 16 (1960), S. 314–332; vgl. aber auch 2. Sam. 14, 17.

wir uns zunächst fragen, ob nicht das Wortfeld von Gen. 1, 26, in das die ṣäläm-dᵉmūt-Vorstellung eingebettet ist, eindeutig auf die Königstradition zurückweist. Daß der Mensch von Gen. 1 mit der Herrschaftsaufgabe betraut ist, ist natürlich schon immer gesehen worden. Die Frage ist nur, ob das eindeutig mit dem Vokabular, dem wir sonst bei der Beschreibung des königlichen Amtes begegnen, ausgesprochen wird.

Die heutige Forschung ist sich weitgehend darüber einig, daß der Satz, mit dem die Erschaffung der Menschen angekündet wird, «wir wollen Menschen machen», die Vorstellung einer göttlichen Ratsversammlung voraussetzt[65]. Im Alten Testament vernehmen wir sonst von einer solchen Beratung im Kreis göttlicher Wesen im Zusammenhang mit der Berufung und Sendung eines Propheten[66]. Aber König und Prophet sind in ähnlicher Weise Werkzeuge göttlichen Geschichtshandelns[67], und es ist möglich, daß in einer Beratung der «Gottessöhne» auch über die Einsetzung eines Königs gesprochen worden ist.

Ebensowenig wie ṣäläm ʾälohīm findet sich dᵉmūt ʾälohīm im Alten Testament in Texten, die vom König handeln. Inwiefern dᵉmūt den erstverwendeten Begriff ṣäläm modifiziert oder präzisiert, ist schwer zu sagen. Man sieht in ihm gerne eine Abschwächung des «kühnen» ṣäläm[68]. In 2. Kön. 16, 10, dem wohl ältesten Beleg, bedeutet es soviel wie Nachbildung, Modell. Die zahlreichen Stellen im Ezechielbuch, in denen dᵉmūt vorkommt[69], zeigen, daß mit seiner Verwendung gerade einer Gleichsetzung gewehrt werden soll. Die lateinische Übersetzung similitudo (aber auch die griechische ὁμοίωσις) trifft den Sinn nicht schlecht. Nie wird das Wort von einer Götterstatue verwendet. Aber auch ṣäläm meint ja keineswegs eine Identität.

Auffallenderweise wird im Alten Testament ausdrücklich verneint, daß es etwas gibt, das Jahwe ähnlich wäre, Jes. 40, 18: «Wem wollt ihr da Gott vergleichen, und was als Abbild ihm an die Seite stellen?» (s. auch 40, 25; 46, 5). Ausgerechnet im Königspsalm 89 ist zu lesen: «Denn wer in den Wolken darf sich neben Jahwe stellen, wer ist Jahwe gleich unter den Gottessöhnen?» (V.7).

---

[65] S. aber z. B. Horst (A. 10), S. 222 Anm. 1. [66] 1. Kön. 22, 20; Jes. 6, 8.

[67] Wie stark die Erzählung von der Berufung Jeremias von der Königsideologie geprägt ist, hat neuerdings H. Graf Reventlow gezeigt, Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia (1963), S. 24ff.

[68] S. u. a. Köhler (A. 1), S. 20f. [69] Ez. 1, 10. 13. 16 u. ö.

Das israelitische Bekenntnis zur Unvergleichlichkeit Jahwes mußte jeden Versuch, den König als d^{e}mūt Jahwes zu proklamieren, ersticken. Und wenn schon der Mensch mit einem andern Wesen verglichen wird, ist festzustellen, daß er dem Tiere gleicht (nimšal) (Ps. 49, 13. 21; vgl. Qoh. 3, 19). Das Alte Testament verrät trotzdem gerade noch, daß Israel der Anspruch des Königs, Gott ähnlich zu sein, bekannt war: Der vermessene König, der sich über den Sternen seinen Thron bauen will, kündet nach Jes. 14, 14 an: «Auf Wolkenhöhen will ich emporsteigen, mich dem Höchsten gleich machen» (ʾäddammā̄ l^{e}ʿäljōn). Bezeichnend, daß hier vom Eljon, nicht von Jahwe die Rede ist: es ist heidnische Selbstvergöttlichung des Königs, die Israel nur als Hybris zurückweisen kann. Dazu kommt Ez. 28, 12. In V. 9 jenes Kapitels wird dem König von Tyrus das Recht bestritten, sich Gott zu nennen. In der ironisch gemeinten Totenklage heißt es aber von ihm, V. 12: «Du warst das ‚urbildliche Siegel', voll Weisheit und von vollendeter Schönheit.» Leider sind Text und Deutung unsicher. Doch dürfte am Anfang mit LXX ḥōtam tabnīt zu lesen sein[70]. Tabnīt heißt «Abbild», in 2. Kön. 16, 10 steht es parallel zu d^{e}mūt[71], und LXX übersetzt es an unserer Stelle geradezu mit ὁμοίωσις (die Vulgata mit similitudo, die Peschitta mit d^{e}mūtā). Falls tabnīt wirklich, wie oft angenommen wird, Modell, Urbild[72], bedeutet, dürfte mit der Zürcher Bibel «urbildliches Siegel» übersetzt werden. Dann wäre der König vielleicht als Modell für die übrigen Menschen verstanden, so wie der Fürst im oben erwähnten Brief des Adad-šum-uṣur Urbild für die gewöhnlichen Menschen, oder Adam in Gen. 5, 1. 3, obwohl selbst Abbild Gottes, doch zugleich Modell für seinen Sohn Seth ist. Das schlösse nach diesen Parallelen keineswegs aus, sondern würde geradezu implizieren, daß er selbst auch Abbild der Gottheit ist. Vielleicht bedeutet aber tabnīt nichts anderes als Abbild. Dann dürfte es als genetivus epexegeticus (evtl. als Apposition) zu verstehen sein: «Siegel, das ein Abbild darstellt.»

Von der Herrschaft, die dem Menschen als Gottes Abbild zuge-

---

[70] Gr. ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως.

[71] In Deut. 4, 16–18 ist tabnīt neben päsäl verwendet, übrigens mit zākār als Attribut, vgl. ṣalmē zākār in Ez. 16, 17.

[72] S. die Lexica. Die Bedeutung Urbild ist aber keineswegs gesichert. Auch in Ex. 25, 9. 40 kann durchaus ein Abbild gemeint sein. J. Herrmann übersetzt in Ez. 28, 12: «Siegelabdruck des Ebenbildes», Kommentar, z. St.

sprochen wird, wird unter Verwendung von rdh (Gen. 1, 26), bzw. kbš und rdh (V. 28) gesprochen. Das Verbum rdh ist mit seiner Grundbedeutung «niedertreten» gewiß nicht der naheliegendste Ausdruck für die Herrschaft des Menschen über die Tierwelt. Um so bemerkenswerter ist, daß es gerade in Abschnitten des Alten Testaments auftaucht, in denen anerkanntermaßen die altorientalische Königsideologie nachklingt: Ps. 110, 2, wo der König durch die Zuweisung des Ehrenplatzes zur Rechten Gottes im Akt der Inthronisation «in der Machtsphäre Gottes Anteil an der Streit- und Siegesmacht Jahwes bekommt»[73]. Er wird zum Wesir Gottes erhoben und bekommt damit die Macht, seine Feinde zum Schemel seiner Füße zu machen (V. 1). Ebenso wird das Verbum in der Leichenklage über den gestürzten Weltenherrscher von Jes. 14, auf die wir eben von d^{e}mūt her gestoßen sind, verwendet (V. 6). Ist hier, wie in Ez. 34, 4, das so beschriebene Herrscherbild scharf abgelehnt, so wird doch in Ps. 72, 8 für den israelitischen König um solche Herrschermacht gebetet. Wenn also in Gen. 1 dieses Verbum verwendet wird, so hat sich darin offensichtlich, wenn auch umgebogen auf die Herrschaft des Menschen über die Tiere, ein altes Element der Königsideologie behauptet. Das leuchtet um so mehr ein, als das «machet euch die Erde untertan» an die Herrschaft «bis an die Enden der Erde», die dem König zugesprochen wird, erinnert.

Mit diesen Beobachtungen allein ist gewiß die Herkunft der Vorstellung von der Gottabbildlichkeit des Menschen noch nicht solide bewiesen, und wir werden uns nach weitern Argumenten umzusehen haben. Man kann jedenfalls gegen unsere These nicht einwenden, daß doch in der Königsideologie die *Erschaffung* des Menschen keine Parallele habe. Ps. 2, 7 zeigt, daß die Inthronisation des Königs als dessen Zeugung durch die Gottheit verstanden worden ist. Hingegen gehört die Umdeutung der Herrschaft über die Völker zu derjenigen über die Tiere natürlich zur Adaption der Vorstellung, die sich im Zug der «Demokratisierung», d. h. der Uminterpretation der Vorstellung auf den Menschen vollzogen hat.

Im zweiten Teil dieser Arbeit wird die Terminologie von Ps. 8 und Sir. 7, 2b–4 untersucht werden, worauf der Zusammenhang der Imago-Dei-Stelle mit der altägyptischen Königsideologie zu diskutieren sein wird. Erwägungen zum neutestamentlichen Gebrauch von εἰκὼν θεοῦ werden die Arbeit abschließen.

Hans Wildberger, Zürich

[73] Kraus (A. 27), z. St.