Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 21 (1965)
Heft: 6

Artikel: Das Abbild Gottes : Gen. 1, 26-30 (2. Teil)
Autor: Wildberger, Hans
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878900

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: 02.07.2025

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

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 21 Heft 6 November–Dezember 1965

Das Abbild Gottes

Gen. 1, 26–30

(2. Teil)*

4.

Es ist nicht daran zu zweifeln, daß zwischen Gen. 1, 26–30 und *Ps. 8* ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht. Die Verwurzelung der anthropologischen Aussagen des Psalms in der Königsideologie ist aber noch deutlicher als in Gen. 1.

Zwar ist im Psalm die Vorstellung von der Gottabbildlichkeit nicht verbaliter aufgenommen. Sachlich jedoch hat diese in V. 6 ihre genaue Entsprechung: «Du hast ihn wenig niedriger als ʾälōhīm gemacht, mit Ehre und Hoheit hast du ihn gekrönt.» Das alte Prädikat für den Pharao «Gott», das auch in Israel als Anrede an den König nicht ganz unbekannt geblieben ist, wurde hier, wenn auch stark abgeschwächt, in das Menschenbild hineingenommen. Die Übersetzung «Engel» für ʾälōhīm sollte ein für allemal preisgegeben werden. Ob ʾälōhīm als Singular oder Plural zu verstehen ist, ist kaum zu entscheiden. Von Haus aus ist der Schöpfergott gemeint, der sich im König ein ihm gemäßes Abbild schafft. Israel allerdings mag, um der Einzigartigkeit Jahwes nicht zu nahe zu treten, bei ʾälōhīm an *Gottwesen* gedacht haben[74]. Nie wieder wird, wenn wir von Gen. 1 absehen, im Alten Testament dem Menschen ein so hoher Rang zugeteilt. Das kann seine Erklärung nur darin finden, daß die Verfasser der beiden Stellen es gewagt haben, einen an sich der altisraelitischen Anthropologie fremden Vorstellungskomplex in ihren Gedankengang einzubauen.

Erst recht zeigt sich der Hintergrund der Königsideologie in der Fortsetzung. «*Krönen*» geht allerdings nicht so eindeutig auf den König, wie man vermuten könnte, indem das Verb sehr leicht im übertragenen Sinn verwendet werden kann[75]. Aber die Objekte kābōd und hādār sichern den Zusammenhang. Daß diese beiden

* Der 1. Teil in Theol. Zeitschr. 21, 4 (1965), S. 245–259.

[74] So wohl auch in Gen. 1, 27 und 3, 5.

[75] Die Grundbedeutung des Verbums scheint «umringen» zu sein, das zu ihm gehörige Substantiv ʿaṭārā bedeutet zunächst «Kranz».

Begriffe zur Umschreibung der glanzvollen Erscheinung eines Königs dienen, bedarf keines Beweises[76]. Besonders schlüssig ist das seltenere hādār. Vom irdischen König wird es wieder ausgerechnet in den beiden Psalmen 45 (V. 4f.) und 110 (V. 3) verwendet, deren Beziehungen zu Gen. 1 uns bereits aufgefallen sind[77].

Die *Herrschaft* wird dem Menschen in Ps. 8 durch das Verbum māšal (hi) zugesprochen. Himšīl heißt zum mōšēl machen, und mōšēl ist ein beliebtes Synonym zu mäläk. Dieses Verbum statt des eindeutigeren mālak zu verwenden war bei der Übertragung der Vorstellung auf den Menschen gegeben. Daß es zur Königsideologie gehört, beweisen Ps. 89, 10; 103, 19; Mi. 5, 1; vgl. auch Jes. 14, 5.

Stünde V. 7b: «alles hast du unter seine Füße gelegt» isoliert da, würde man nicht auf den Gedanken kommen, daß sich der Ausdruck gerade nur auf die Herrschaft des Menschen über die Tierwelt bezöge. Das Motiv gehört von Haus aus eindeutig zur Beschreibung der Herrschaftsgewalt des Königs über seine Feinde, so in Ps. 110, 1: «bis ich deine Feinde als Schemel für deine Füße lege» (vgl. Ps. 2, 8. 11, emendierter Text).

Wenn in Ps. 8 mit ähnlichen Wendungen wie in Gen. 1 dem Menschen die Herrschaft über die Tiere zugeschrieben wird, wird man das kaum mit literarischer Abhängigkeit erklären dürfen[78]. Die «Demokratisierung» der Topik der Königstradition wird weder das Werk des Verfassers von P noch dasjenige des Psalmisten sein, sie muß beiden Autoren bereits vorgelegen haben.

---

[76] Vgl. dazu Groß (A. 13), S. 96, der zum Schluß kommt: «Eine Übersicht über Vorkommen, Kontext und Funktion dieser beiden auszeichnenden Prädikationen läßt erkennen, daß sie von Haus aus Eigenschaften des Königtums Gottes sind.» Es wird allerdings ein müßiger Streit sein, ob sie zunächst den menschlichen oder göttlichen König preisen sollen.

[77] Vgl. auch neben Ps. 21, 6 (wo vorher von der Krönung des Königs die Rede war) das fem. hᵃdārā in Prov. 14, 28 und das entsprechende Verb in Prov. 25, 6, ferner Dt. 33, 17. Der hādār des göttlichen Königs wird gepriesen in Ps. 29, 4; 104, 1; 145, 5. 12, hᵃdārā in Ps. 29, 2; 96, 9 (vgl. auch hädär malkūt in Dan. 11, 20). Für Ugarit s. I K 155 und dazu die Ausführungen von Kraus (A. 27) zu Ps. 29, 2.

[78] Bei der notorischen Unsicherheit in der Datierung der Psalmen wäre es übrigens schwierig festzustellen, auf welcher Seite die Abhängigkeit läge. Es geht jedenfalls nicht mehr an, den Psalm in spätnachexilische Zeit anzusetzen, weil er von Gen. 1 abhängig sei. Traditionsgeschichtlich ist Ps. 8 zweifellos älter als Gen. 1, 26ff., und die Verbindung des Gedankenkomplexes mit der Erzählung von der Erschaffung der Welt muß relativ jung sein.

Hingegen wird man beim *Siraciden* mit literarischer Abhängigkeit von Gen. 1 rechnen müssen, Sir. 17, 2b–4:

καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν ἐπ' αὐτῆς.
καθ' ἑαυτὸν ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχὺν,
καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς.
ἔθηκεν τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπὶ πάσης σαρκὸς
καὶ κατακυριεύειν θηρίων καὶ πετεινῶν.

Deutlicher als in Ps. 8 ist hier die Ausrüstung des Menschen mit *Macht* herausgestellt. Daß der Mensch *Furcht* auf alle Lebewesen zu legen vermag, ist ein Nachklang jener Furcht, die der gewaltige König über seine Feinde bringt (Ps. 2, 11). So weit folgt der Verfasser der Tradition. Dann aber scheint seine eigene Deutung der Gottabbildlichkeit zu folgen. Gott gab dem Menschen als seiner εἰκών die fünf Sinne, dazu die Gabe der Vernunft und das Wort. Er verlieh ihm ein Herz zum Denken, erfüllte ihn mit Einsicht und Verstand und ließ ihn Gut und Böse erkennen. So sehr man hier das Menschenbild des Hellenismus vor sich zu haben glaubt, so klingen doch noch Motive aus der Königsideologie an (vgl. etwa 1. Kön. 3, 9; Jes. 7, 15; 11, 2). Weisheit, Einsicht und Verstand, zu unterscheiden zwischen Gut und Böse, sind im Alten Testament speziell Begabungen, mit denen der König ausgerüstet ist. Es ist erstaunlich, daß Jesus Sirach dem Menschen gerade das zuspricht, worin Gen. 3 nur frevlerischen Hochmut des Menschen sehen kann. Aber es ist nicht erstaunlicher, als daß neben der Anthropologie von Gen. 1 diejenige von Gen. 3 steht. Wenn die Tradition von der Gottabbildlichkeit des Menschen und seiner königlichen Gewalt im Alten Testament kein weiteres Echo gefunden hat, hängt das doch wohl damit zusammen, daß man der Hybris des Menschen nicht Vorschub leisten wollte. Vielleicht hat aber Hi. 19, 9 eine Spur davon bewahrt, daß das Menschenbild von Gen. 1 und Ps. 8 in manchen Kreisen Israels gepflegt wurde: «Meiner Ehre (kābōd) hat er mich entkleidet[79] und die Krone mir vom Haupt genommen»[80].

5.

Die Befragung der einschlägigen Stellen des Alten Testaments hat unsere Vermutung, daß das Theologumenon von der Gott-

[79] Vgl. dazu das ἐνέδυσεν in Sir. 17, 3.
[80] Vgl. auch Ps. 49, 13. 21.

abbildlichkeit des Menschen letztlich in der altorientalischen Königsideologie wurzle, bestärkt. Es scheint aber doch die Schwierigkeit zu bleiben, daß gerade die entscheidenden Begriffe ṣäläm und d^e^mūt im Alten Testament nicht verwendet werden, wo vom König gesprochen wird. Andererseits begegneten wir in der babylonischen Welt wohl in Texten, die vom König handeln, Entsprechungen der beiden biblischen Begriffe, ohne doch in ihrem Umkreis nähere Beziehungen zum biblischen Wortfeld feststellen zu können.

Hier hilft uns nun aber das uns heute zur Verfügung stehende Material aus *Ägypten* weiter. Auf dem Rosettastein wird der König (Ptolemaios Epiphanes) als εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός bezeichnet[81]. Die Vorstellung begegnet in der griechisch-römischen Epoche Ägyptens sehr häufig. Bei der Zähigkeit, mit der sich gerade in Ägypten solche Titel erhalten haben, ist zum vornherein wahrscheinlich, daß die Vorgeschichte dieses εἰκὼν ζῶσα weit in das ägyptische Altertum zurückreicht. Im Alten und Mittleren Reich scheint sie zwar noch unbekannt zu sein, aber seit der 18.Dynastie ist sie da[82]. Das Material steht heute bequem zur Verfügung in den Urkunden aus der Zeit der 18. Dynastie, die K. Sethe und W. Helck herausgegeben und teilweise übersetzt haben[83].

---

[81] Text bei W. Dittenberger, Orientis graeci inscriptiones selectae, 1 (1903), Nr. 90, S. 142f., Urk. (A. 83), 2, S. 170. Schon Hehn (A. 3) hat auf die Stelle hingewiesen, S. 36 (s. auch S. 50).

[82] H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs: Äg. Abh. 10 (1964), S. 109: «Die Bezeichnung des Königs als tj.t/twt eines Gottes gehört ganz in den Bereich der Theologie des Neuen Reiches; mir sind keine früheren Belege bekannt.» Ähnlich S. Morenz, Ägyptische Religion (1960), S. 160 Anm. 65: «Das Material, das sich aus verschiedenen Worten für ‚Bild', vor allem śḫm, tj.t, twt aufbaut, verdient Sammlung, Ordnung und Deutung. Ich notiere wenigstens, daß der Sachverhalt seit der 18. Dyn. bezeugt ist und dann in der griech.-röm. Epoche am häufigsten begegnet.» In einer neuesten Arbeit, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes: Sitz. Sächs. Ak. Wiss. 109/3 (1964), S. 37, verweist er noch auf Koptos 12, 3. 8 («Re hat dich als sein Abbild [ḫntj] eingesetzt») als den ältesten ihm bekannten Beleg (17. Dyn.).

[83] Urkunden des ägyptischen Altertums, IV, 1–16 (1905ff.), hg. von K. Sethe; 17–22 (1955–58), hg. von W. Helck. Einen Teil der Texte aus der früheren Zeit der 18. Dynastie hat K. Sethe bereits 1914 bearbeitet und übersetzt: Urkunden der 18. Dynastie, I, 1–4. Die von W. Helck herausgegebenen Texte sind von ihm auch übersetzt worden: Urkunden der 18. Dynastie, Übersetzung zu den Heften 17–22 (1961). Bei der Zitierung meint im folgenden die erste Seitenzahl jeweils den ägyptischen Text, die zweite die Übersetzung. Der von Sethe herausgegebene Text ist heute allerdings re-

Auf einer Stele Amenophis' II. aus Amada wird der Pharao gepriesen als «sein *geliebter* leiblicher *Sohn* des Re, Herr der Fremdländer... der gute *Gott*, die *Schöpfung* des Re, der *Herrscher*, der bereits stark aus dem Leib gekommen ist; *Ebenbild des Horus* auf dem *Thron* seines Vaters; groß an Kraft...»[84]. Darauf werden seine Herrschermacht, seine Fürsorge für die Tempel und seine kriegerischen Taten gerühmt.

Schon in diesem einen, zufällig herausgegriffenen Text werden zur Bestimmung der Beziehung des Pharao zur Gottheit verschiedene Begriffe verwendet: Sohn, Schöpfung, Ebenbild des Gottes, wobei allen voran die Bezeichnung «Gott» selbst steht. Sie sind von Haus aus nicht genau synonym, sondern spiegeln die Geschichte des ägyptischen Gottkönigtums wieder. Aber «Ebenbild», der neue Begriff der 18. Dynastie, stellt zweifellos den wirklich als adäquat empfundenen Versuch der neuen Zeit dar, das König-Gott-Verhältnis zu erfassen, und ist also der entscheidende Begriff, von dem aus die andern zu interpretieren sind. Wir haben daran erinnert, daß auch im Alten Testament gerade noch etwas davon zu erkennen ist, daß man den König als ein Gottwesen feierte. Daß der Begriff «Abbild» fehlt, schien uns angesichts der scharfen Polemik gegen das «Gottesbild» begreiflich zu sein. Eine nicht unwichtige Rolle hat aber die Bezeichnung «Sohn» gespielt, und sie ist in messianisch-eschatologischer Ausprägung zu großer theologischer Wirkung gekommen. Man beachte auch, daß der Sohn als «geliebter» ausgezeichnet ist (s.u.; S. 500). Der Pharao ist «Schöpfung» des Re, wie der inthronisierte Sohn Gottes im Alten Testament von ihm «gezeugt» ist. Als «Ebenbild» ist das Pharao der Herrscher, und seine Macht äußert sich in seinen Siegen über die Völker.

Das gewählte Beispiel wiederholt sich in einer großen Zahl ähnlicher Inschriften. Um einen Eindruck der Vielfalt in der Formulierung und der Konstanz in den Hauptmotiven zugleich zu geben, sei ein weiteres Beispiel aus der Inschrift auf einer Stele aus dem Totentempel Amenophis' III. zitiert (Amun, der König der Götter, spricht): «Mein *geliebter* leiblicher *Sohn*..., mein *lebendes Abbild*, *Schöpfung* meiner Glieder, den mir Mut, die Herrin von Asheru in

---

visionsbedürftig. Weiter sei auf die einschlägigen Texte bei A. Erman, Die Literatur der Ägypter (1923), S. 318ff., verwiesen und auf die Angaben der Wörterbücher zu den verschiedenen Begriffen für Bild, Abbild, Ebenbild etc.

[84] Helck (A. 83), S. 1289/29f.

Theben... geboren hat, und den man auferzogen hat als einzigen *Herrn der Menschen*. Mein Herz jubelt sehr, wenn es deine *Schönheit* sieht...»[85]. Im folgenden wird beschrieben, wie Amun dem König die Völker der vier Weltgegenden unterwirft. Das Motiv der Schönheit des Königs erinnert an Ez. 28, 12. 17 (vgl. Jes. 33, 17).

Was in den Übersetzungen dieser Texte mit Bild, Abbild, Ebenbild und ähnlichen Ausdrücken wiedergegeben wird, wird im *Ägyptischen* mit einer beträchtlichen Zahl verschiedener Vokabeln bezeichnet. Die oben zitierte Inschrift aus Amada sagt für Ebenbild ḫntj, wofür das Wörterbuch[86] die Bedeutung «Statue» angibt, eigentlich wohl die zur Ausfahrt (ḫnt) des Gottes dienende Statue, selten auch «gezeichnetes Bild». Man kann das Standbild einer Privatperson, eines Königs oder auch eines Gottes so benennen. In der Inschrift aus dem Totentempel Amenophis' III. ist für «Abbild» das ägyptische Wort twt[87] verwendet. Es kann sowohl die Statue wie das an der Tempelwand gemalte Bild, selten auch einfach «Gestalt» bedeuten. Als Verbum heißt twt «gleich, entsprechend, ähnlich sein», deckt sich also dem Sinn nach mit hebräisch dmh, von dem d^{e}mūt abgeleitet ist. Weitaus am häufigsten erscheint aber in den Texten tj.t. Sein Bedeutungsumfang ist recht weit und umfaßt «Schriftzeichen, Bild, Gestalt» bis hin zu «Symbol»[88]. Seltener ist šsp, nach Erman-Grapow[89] wohl eigentlich sphinxgestaltiges Bild, schon früh aber auch von menschengestaltigen Bildwerken verwendet, und auch es bedeutet gemeinhin «Bild, Abbild, Statue». Im Siegeslied Thutmosis' III.[90] ist das ebenfalls weniger häufige snn verwendet mit einer von den genannten Wörtern nicht klar zu unterscheidenden Bedeutung. Die Begriffe harren aber noch einer umfassenden Analyse, bei der ohne Zweifel eine größere Differenziertheit zum Vorschein käme als die üblichen Übersetzungen ahnen lassen und bei der es möglich sein müßte, auch die zeitliche Streuung zu erfassen. Jede Zeit hat für gewisse Begriffe eine Vorliebe[91]. Man hat sich nie endgültig auf ein bestimmtes Wort festgelegt, ja es können bei der geradezu ermüdenden Plerophorie der Inschriften im selben Text verschiedene Ausdrücke nebeneinander verwendet werden. Teils scheinen sie mehr ṣäläm, teils mehr d^{e}mūt zu entsprechen.

---

[85] Helck (A. 83), S. 1655f./198.

[86] A. Erman-H. Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, 3, S. 385.

[87] Erman-Grapow, 5, S. 255; vgl. auch den Königsnamen Tutenchamun (Twt-ʿnḫ-ʾImn) = «lebendes Bild des Amun».

[88] Erman-Grapow, 5, S. 239.

[89] Ebd., 4, S. 536.

[90] Urk. (A. 83), IV, S. 615; Altor. Texte, S. 18; Pritchard (A. 56), S. 374.

[91] Das ägyptische Äquivalent für εἰκὼν ζῶσα auf dem Rosettastein ist nicht erhalten. Es dürfte śḫm sein (so der hieroglyphische Text der Kopie N, Urk. 2, S. 170), das regelmäßig mit εἰκὼν oder ἱερὸν ἄγαλμα wiedergegeben wird und in der Verbindung «lebendes Bild des Amun» als Bestandteil mehrerer Ptolemäernamen vorkommt (Erman-Grapow, 4, S. 244). Anders

Schon die bereits zitierten Texte zeigen, daß keineswegs bloß ṣäläm und dᵉmūt in ihnen ihr Gegenstück haben, sondern auch andere Elemente aus deren Wortfeld in ihnen erscheinen.

Einmal das «*Erschaffen*». In der Regel wird der Pharao «Schöpfung» der Gottheit genannt. Es kann aber durchaus auch das Verbum verwendet werden: «Es *schuf* ihn sein Vater Re»[92], gelegentlich kann es auch «*zeugen*» heißen[93], wie es dem Prädikat «Sohn» entspricht. Aber «schaffen» bzw. «Schöpfung» ist viel häufiger, «zeugen» ist zweifellos nur noch Bild[94].

Oft wird natürlich von der machtvollen *Herrschaft* des Pharao gesprochen, und zwar vor allem von seinen Siegen über die Fremdvölker und den Huldigungen, die sie ihm darbringen. Auf einer Stele des Baumeisters Nfr-ḥʷ.t lesen wir vom Pharao (Thutmose IV?): «Der König, leiblicher (Sohn des Re)... der gute Gott, Abbild (tj.t) des Re, Sohn des Amun, der die Fremdländer *niedertrampelt*»[95]. Das «niedertrampeln» erinnert auffallend an das rdh von Gen. 1 und Ps. 110. Oder wir lesen: «der alle Länder bändigt»[96], «es liegt die Erde unter dir wegen deiner Tüchtigkeit, du guter Herrscher»[97]. Auch die Dedikationsinschrift am Month-Tempel zu Karnak spricht vom Pharao (Amenophis III.) als dem «Ebenbild des Re..., der die Fremdländer niedertrampelt und die Asiaten schlägt» und fügt hinzu: «alle Fremdländer sind *unter seinen Sohlen*»[98]. Und in der

Hehn (A. 3), der an ḫpr «Wesen, Sein» denkt, S. 48. Aus der 22. Dyn. sei noch eine Stelle aus andern gattungsgeschichtlichen Zusammenhängen zitiert. Ein Prophet sagt: O ihr Propheten... des Amun. Ich bin euer Helfer bei eurem Herrn (d. h. dem König), der größer ist als die Götter... Er ist das Abbild des «Leuchtenden» (Re): E. Otto, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit (1954), S. 135.

[92] Helck (A. 83), S. 1320/43; s. ferner ebenda S. 1687/213: «prächtiges Ebenbild des Atum, den Harachte selbst geschaffen hat; göttlicher König, Herr der großen Doppelkrone; mit schönem Gesicht, wenn er erschienen ist mit der ʷtf-Krone; dessen Macht weit ist...» u. a.

[93] Helck (A. 83), S. 1716/225.

[94] Es scheint, daß «krönen» nichts anderes als ein Synonym zu «erschaffen» ist.

[95] Helck (A. 83), S. 1612/176.

[96] Ebd., S. 1694/216.

[97] Ebd., S. 2069/385.

[98] Ebd., S. 1670/205. Die Formeln sind häufig. Auf der Siegesstele Thutmosis' III. aus dem Tempel von Karnak (s. oben Anm. 90) spricht Amon-Re zum Pharao: «Ich lasse deine Siege in allen Ländern umhergehen... ich bin gekommen, daß ich dich *zertreten lasse* die Fürsten von Palästina; ich breite

«Geburtslegende» desselben Herrschers aus Luxor wird verheißen: «Du wirst König von Ägypten und Herrscher der Wüste sein. Alle Länder sind unter deiner Aufsicht, die Bogen liegen vereint *unter deinen Sandalen*»[99]. Damit ist auch das «alles hast du unter seine Füße getan» von Ps. 8, 7 (vgl. Ps. 110, 2) belegt.

Sehr oft ist natürlich, Ps. 8, 6 entsprechend, von der *Krönung* des Pharao durch seinen Gott, bzw. von den Kronen, die dieser ihm verliehen hat, die Rede. In der Pfeilerinschrift Amenophis' II. in Karnak liest man: «Abbild des Amun wie Re», «den Amun in Theben *gekrönt* hat», «den Amun *auserwählt* hat», «den Amun auf dem Thron des Re *gekrönt* hat», «*Abbild* des Amun, dem Leben gegeben werde wie Re ewiglich», «den Amun *auserwählt* hat in alle Ewigkeit»[100]. Häufig ist auch das Epitheton: «Herr der *Kronen*».

Wenn noch Jesus Sirach sagt, daß der Mensch *Furcht* auf alles *Fleisch* lege (17, 4), so sagt schon eine Inschrift am Luxortempel von Amenophis III.: «... der *Furcht* in alle *Leiber* legt, Nb -mʷʿ.t- Rʿ, Abbild-(tj.t)-des-Re»[101].

Auch vom Glanz, der Pracht, der *Herrlichkeit* des Pharao wird gesprochen, so daß auch kābōd und hādār eine Entsprechung haben. Die eben erwähnte Inschrift am Monthtempel zu Karnak nennt den Pharao «Herrn der Strahlen auf das (?) Gesicht des Aton»[102], die Inschrift aus dem Luxortempel «*prächtiges* Ebenbild»[103], und in einer Bauinschrift von Karnak heißt es sogar von seinen Statuen: «Jedes Abbild von ihm ist gemäß der Gestalt der Majestät des Re»[104]. Es ist wesentlich, daß sich dieses Wortfeld durchgehend im Umkreis von «Abbild des Gottes» nachweisen läßt.

Damit ist der Zusammenhang von Gen. 1, 26 mit der altorientalischen Königsideologie gesichert, den bereits eine Durchsicht der akkadischen, speziell der neuassyrischen Texte nahelegte. Die Ver-

---

sie *unter deine Füße*, durch ihre Länder hin. Ich zeige ihnen deine Majestät als den Herrn der Strahlen, du leuchtest als *mein Ebenbild* (snn) vor ihrem Antlitz»; zitiert nach Erman (A. 83), S. 320; s. ferner Helck (A. 83), S. 1708/222.

[99] Helck (A. 83), S. 1716/225.

[100] Ebd., S. 1359/58f.

[101] Ebd., S. 1707/222.

[102] Ebd., S. 1670/205.

[103] Ebd., S. 1687/213. Vgl. auch Sethe (A. 83), S. 275/126 (Hatschepsut).

[104] Helck (A. 83), S. 1724/229. Die Belege für die Begrifflichkeit, welche «Abbild des Gottes» begleitet, ließen sich mit Leichtigkeit vermehren.

bindung von Gen. 1, 26ff. ist aber zweifellos viel enger zum ägyptischen Bereich, wobei natürlich durchaus damit zu rechnen ist, daß auch babylonische Einflüsse zum Zug gekommen sind.

Wo hat sich aber die Übertragung der Vorstellungen vom König auf den Menschen vollzogen? Ist die sog. «*Demokratisierung*»[105] ein entscheidender Beitrag des Jahweglaubens mit seinem tief verankerten Mißtrauen gegenüber der Königsideologie seiner Umwelt und seinem Widerstand gegen deren Rezeption im eigenen Bereich? Von «Demokratisierung» spricht man allerdings gerade in den Darstellungen der ägyptischen Religionsgeschichte. Zunächst wird nur der König als Inhaber göttlicher Würde und Macht nach dem Tode mit Osiris gleichgesetzt. Dann aber haben auch die Fürsten und schließlich alle Schichten des Volkes für sich dieselbe Vergottung in Anspruch genommen. So werden im Lauf der Zeit Texte, die von Haus aus dem König galten, aber auch der ganze Komplex von Riten eines osirianischen Begräbnisses, auf jedermann bezogen[106]. Ebenso hat sich im Lauf der Geschichte eine Popularisierung der zunächst streng dem König reservierten Weisheitslehren vollzogen. Die Vermutung liegt also nahe, daß auch die Vorstellungen über das Verhältnis des Königs zu Gott bereits in Ägypten demokratisiert worden sind.

In der Lehre für Merikare lesen wir: «Wohlversorgt sind die Menschen, das Vieh Gottes. Er hat die Luft gemacht, daß die Nasen der Menschen leben. Sie sind seine *Abbilder*, die aus seinen Gliedern hervorgegangen sind. Er geht am Himmel auf für ihre Herzen, hat die Pflanzen für sie gemacht und die Tiere, Vögel und Fische, um sie zu ernähren. Seine Feinde hat er erschlagen...»[107] Abgesehen vom Begriff Abbild (snn), finden sich hier keine Anklänge an die behandelten Königstexte. Hingegen liegt hier das Motiv der Nahrung für den Menschen, das in Gen. 1, 29f. erscheint, vor.

Ebenso ist auf den Epilog der Lehre des Anii zu verweisen. Er enthält eine Zwiesprache zwischen Vater und Sohn. Dieser ist nicht zufrieden mit der autoritären Erziehungsmethode seines Vaters, der gar nicht auf seine Einwände eingeht. Der Sohn hält ihm entgegen

---

[105] Im Blick auf Gen. 1, 26f. hat, soweit ich sehe, F. Horst (A. 10) zum erstenmal den Begriff «Demokratisierung» verwendet, S. 230.

[106] S. dazu Morenz (A. 82), S. 58 und passim.

[107] Übersetzung aus Frh. W. von Bissing, Altägyptische Lebensweisheit (1955), S. 56; s. auch Pritchard (A. 56), S. 417.

(Anii X, 8ff.): «Ist es nicht dem Menschen eigen, daß er seine Hand sinken läßt und statt dessen (d. h. statt des Schlagens) eine Antwort anhört? Die Menschen sind *Gottes Ebenbilder* in ihrer Gewohnheit, einen Mann mit seiner Antwort zu hören. Nicht der Weise allein ist *sein Ebenbild*, indem die Menge wie lauter Vieh wäre. Nicht der Weise allein ist sein Zögling, indem er allein vernünftig wäre (wörtlich ein Herz habe), die ganze Menge aber töricht.»[108] Der Text berührt sich auffallend mit modernen Interpretationen der Imago-Dei-Lehre, die in der Möglichkeit der Verständigung durch das Wort das spezifisch Menschliche des Menschen sehen[109]. In der sonstigen ägyptischen Weisheit, wie im Alten Orient überhaupt, dürfte es zu dieser Deutung der Gottebenbildlichkeit kaum Parallelen geben. Ein Zusammenhang mit der Königsideologie besteht hier offensichtlich nicht.

Man hat also in der Tat in Kreisen der ägyptischen Weisheit von Menschen als dem Ebenbild des Gottes gesprochen[110]. Die dieses Stich-

---

[108] Übersetzung aus H. Brunner, Altägyptische Erziehung (1957), S. 137. – Allerdings sind Übersetzung und Verständnis des Textes schwierig; vgl. die Verdeutschung bei von Bissing (A. 107), S. 78, der sich an E. A. W. Budge, The Teaching of Amenemapt (1924), anlehnt. Das Wort, das wir mit «Ebenbild» wiedergegeben haben (śn.nw), heißt eigentlich «der zweite», auch es kann gelegentlich vom König verwendet werden (Erman-Grapow, 5, S. 149). Von Bissing übersetzt es mit «Genosse», E. Suys, La sagesse d'Ani: Anal. Orient. 11 (1935), S. 106, mit «les seconds», A. Volten, Studien zum Weisheitsbuch des Anii (1937), S. 162, mit «(dem Gotte) gleich». Nachher im selben Text verteidigt sich der Sohn nochmals dem Vater gegenüber und redet ihn an: «Du, sein (gemeint ist des Gottes) Ebenbild, du weiser Mann mit der starken Hand...» (X, 15, nach Brunner, S. 138). Diesmal ist das ägyptische Wort mjtt verwendet (Suys, S. 109: «semblable»; Volten, S. 172: «Ebenbild»). Darnach muß also «Ebenbild» ein Ehrenprädikat für den Weisen gewesen sein, und es wird vom Sohn des Anii in der revolutionären Kühnheit des Jugendlichen für den Menschen überhaupt in Anspruch genommen. Das tertium comparationis ist hier natürlich die Weisheit des Weisen, die gleich der Weisheit Gottes ist.

[109] So z. B. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 1 (1945), S. 224. Er will die Gottebenbildlichkeit verstanden wissen als den besonderen «Charakter der menschlichen Existenz, kraft dessen der Mensch Gott gegenüber verhandlungsfähig wird, sein Charakter als von Gott anzuredendes Du und als Gott verantwortliches Ich, aber auch seinen Charakter als Ich und Du in der Koexistenz von Mensch und Mensch, von Mann und Frau». Vgl. Horst (A. 10), S. 231.

[110] Man konnte in Ägypten offenbar auch allgemein vom Sohn als dem Ebenbild des Vaters reden. Bei der Einsetzung des Vezirs Wśr in sein Amt

wort begleitenden Aussagen sind hier aber inhaltlich andere als in der Königsideologie. Bei dieser Sachlage ist es vorläufig nicht zu entscheiden, wo und wie sich die Umdeutung der Königsideologie zu allgemein anthropologischen Aussagen vollzogen hat. Es bleibt möglich, daß das erst in Israel geschehen ist[111].

6.

Es sind im Blick auf Gen. 1, 26f. *noch einige Punkte* zu klären:

a) Was bedeuten *die Präpositionen* in b^{e}ṣalmēnū kid^{e}mūtēnū (Gen. 1, 26)? Bereits Hehn hat erklärt[112]: «Gen. 1, 26f. wird man am besten übersetzen: ‚Laßt uns den Menschen machen *als* unser Bild – Gott schuf den Menschen *als* sein Bild', indem man בְּ als Beth essentiae der Alten faßt, das die Form, die Eigenschaft ausdrückt, in der eine Person oder Sache auftritt.» Die übliche Übersetzung «nach unserm Bilde» müßte, wollte man sie ernst nehmen, voraussetzen, daß es ein (himmlisches oder irdisches?) Abbild der Gottheit bereits gibt, nach welchem die Menschen erschaffen wurden. Von Rad verweist dazu auf die Vorstellung eines göttlichen Wesens, das vor der Menschenschöpfung zuerst einen Riß, ein Bild auf eine Tontafel zeichnet[113]. Aber die ägyptischen Texte, die Gen. 1, 26 weit näher stehen, lassen

---

sagt der König zu dessen Vater, der dieselbe Stellung innegehabt hatte, nun aber entlastet werden soll: «Er möge für dich der Stab des Alters sein... Gut ist ja das Ersetztwerden durch seinesgleichen. Enthülle dein *Ebenbild*, [bilde (o. ä.)] sein Herz. Dein Stellvertreter soll er sein...»; Helck (A. 83), S. 1383/71. Es ist ein Text, der durchaus im Stil der Weisheit verfaßt ist. Man wird also annehmen dürfen, daß in diesem Bereich vom Sohn als dem Ebenbild des Vaters gesprochen worden ist.

[111] Wir erinnern daran, daß in Babylon gelegentlich der Beschwörungspriester ṣalmu Gottes sein konnte (s. oben bei Anm. 49). Auch in Ägypten war es möglich, den Priester mit dem ursprünglich königlichen Prädikat auszuzeichnen. So lautet der Titel eines Priesters vom Memphis aus der Zeit des Neuen Reiches: «geliebtes Bild (snn) des Ptah» (Erman-Grapow, 3, S. 460). Gelegentlich nimmt ein Gouverneur dieses Prädikat in Anspruch wie z. B. Teos II., Gouverneur von Tanis (Ptolemäerzeit): «Ich bin dein (Amonre's) Ebenbild, das aus dir entstanden ist...», zitiert nach Otto (A. 91), S. 187.

[112] Hehn (A. 3), S. 45, Anm. 4.

[113] G. von Rad, Theol. Wörterb., 2 (1935), S. 388; vgl. dazu auch Maag (A. 60), S. 95.

diese Deutung nicht zu. Schon der Wechsel der beiden Präpositionen in Gen. 5, 3 läßt erkennen, daß sie beide faktisch denselben Sinn haben müssen[114]. ʿāśā kᵉ heißt nichts anderes denn «machen zu». Der Satz ist also etwa zu übersetzen: «Lasset uns den Menschen machen als unser Abbild, zu einem Wesen, das uns ähnlich sei.»

b) Gott sagt in Gen. 1, 26 nicht «als mein Abbild», sondern «als *unser Abbild*»[115]. Ebenso ist, wie wir oben ausführten, Ps. 8, 6 zu übersetzen: «Du hast ihn wenig niedriger gemacht denn *göttliche Wesen.*» «Der Mensch ist elohimgestaltig geschaffen.»[116] In Ägypten wird in der Regel Wert darauf gelegt, daß der König Abbild des höchsten Gottes ist[117]. Der Pharao hat wohl Verpflichtungen auch andern Göttern gegenüber[118], aber sein Vater ist allein der Herr der Götter, Re. Immerhin kann auch einmal der Plural verwendet werden. So heißt es auf einer Statuengruppe aus Faras: «Der gute Herrscher, [der Nützliches tut für *seine Väter, alle Götter*]; [Sohn des] Amun, der seine Schönheit *schuf* ...Geschöpf [des ...*Ab*]*bild* (tj.t) *der Götter*...»[119]. Die Unbekümmertheit, mit der der Pharao bald als Sohn des *einen* Schöpfergottes, bald als Abbild der Götter

---

[114] Vgl. Hi. 10, 9: kaḥomär ʿᵃśītānī «du hast mich (wie) zu Lehm gemacht». In Jes. 40, 23 sind nātan lᵉ und ʿāśā kᵉ parallel verwendet. Vgl. ferner Ps. 18, 43: wᵉʾäšḥāqēm kᵉʿāphār «ich zermalmte sie zu Staub»; Ps. 105, 12: bihᵉjōtām... kimᵉʿaṭ «als sie (wie) zu wenigen wurden»; u. a. m. Vgl. dazu Vriezen (A. 20), S. 91ff. «Il paraît en tout cas que la force comparative de la particule כְּ est non seulement beaucoup affaiblie, mais en certains cas s'est perdue et comme le בְּ essentiae peut avoir la signification de: en qualité de» (S. 92). Nicht folgen kann ich Vriezen, wenn er an der Übersetzung «d'après l'image de Dieu» festhalten will (S. 94), vgl. Ex. 6, 3, vor allem aber Ps. 39, 7: ʾak kᵉṣäläm jithalläk-ʾiš «nur als Schatten geht der Mensch einher». S. dazu W. Hess, Imago Dei (Gn. 1, 26): Ben. Monatsh. 29 (1953), 371–400, S. 377.

[115] In V. 27 liest MT allerdings bᵉṣalmō, also mit singularischem Suffix. Das Wort fehlt in der LXX und wird zu streichen sein (s. O. Procksch, Komm. z. St.) als Zusatz aus einer Zeit, da man den Sinn des Plurals in naʿᵃśä nicht mehr verstand.

[116] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, 1 (1957), S. 149.

[117] So z. B. auf der Stele Amenophis' II. am 8. Pylon zu Karnak: «Ebenbild des Re, heiliges Abbild *des Herrn der Götter*, der das Königtum des Re im Palast von Karnak ausübt»; Helck (A. 83), S. 1319/43.

[118] Die Fortsetzung des obigen Textes lautet: «es schuf ihn sein Vater Re, um ihnen (d. h. *den Göttern*) ihre Kapellen zu bauen».

[119] Helck (A. 83), S. 2044/373, s. auch Sethe (A. 83), S. 276/127: «(Hatschepsut) die Tochter des Re, das Abbild (tj.t) *der Götter*».

prädiziert werden kann, beweist, daß Begriffe wie Sohn und Abbild metaphorisch zu verstehen sind, und zeigt einmal mehr, daß unter «Abbild» jedenfalls nicht die Ähnlichkeit in der äußeren Gestalt zu verstehen ist.

c) In Ps. 8 wie in Sir. 17 ist nur vom Menschen, nicht von *Mann und Frau* die Rede. Nie wird in den besprochenen ägyptischen Texten etwa die Gemahlin des Pharao neben dem Pharao selbst als Abbild der Gottheit genannt. «Als Mann und Frau erschuf er sie» ist also offenbar eigenes Interpretament und Anliegen des Verfassers der Priesterschrift[120].

d) Vriezen kommt in seiner Untersuchung über die Erschaffung des Menschen zum Schluß, daß der Mensch als Abbild Gottes die Stelle eines *Sohnes Gottes* innehabe[121]. Daß er auf der richtigen Fährte war, wenn er «Abbild» durch «Sohn» interpretieren wollte, liegt nach unserer Zurückführung von Gen. 1, 26ff. auf die Königsideologie auf der Hand. Immerhin ist zu bedenken, daß «Bild» und «Sohn» zwar zwei ähnliche Versuche, das Verhältnis des Königs zu seinem Gott in Worte zu fassen, aber nicht identische Begriffe sind. Es ist gewiß kein Zufall, daß in Gen. 1 der Mensch zwar Abbild, aber nicht Sohn Gottes genannt wird; die Möglichkeit, die Sohnschaft des Menschen physisch zu deuten, lag zu nahe. Man tut allerdings gut daran, zu bedenken, daß die oft nachgesprochene Unterscheidung, in Ägypten werde die physische Sohnschaft des Königs proklamiert, in Ps. 2, 7 jedoch liege eine Adoptionsformel vor, den Sachverhalt nicht richtig darstellt. Die von uns behandelten Texte reden, wie wir sahen, in der Regel nicht von der Zeugung, sondern von der Erschaffung des Pharao, des unbeschadet, daß sie ihn Sohn heißen. Es kann von *vielen* Vätern des Königs gesprochen werden, und «erschaffen» heißt kaum mehr etwas anderes als «krönen» oder «auf den Thron setzen»[122]. Der Pharao wird nicht mehr mit dem Weltengott identifiziert, ist auch nicht mehr der deus incarnatus,

[120] Zākār un^{e}qēbā ist ja auch eine spezifisch priesterschriftliche Wendung.

[121] Vriezen (A. 20), S. 104: «Comme le fils représente le père, l'homme représente Dieu; il occupe la place d'un fils de Dieu.» Er weist hin auf P. Volz, Die Würde des Menschen im Alten Testament: Glaube und Ethos. Festschrift für G. Wehrung (1940), 1–8, S. 7. Wenn Volz aber meint, der Ausdruck «Bild Gottes» berühre sich nahe mit der Formel in Act. 17, 28: «seines (Gottes) Geschlechts sind wir ja auch», vermischt er Aussagen, die verschiedener Herkunft sind und scharf auseinandergehalten werden müssen.

[122] Vgl. Ps. 2, 6f., wo «zeugen» und «einsetzen» synonym verwendet sind.

er ist Sohn, und das heißt, daß er seinem mächtigeren Vater verantwortlich, aber allerdings auch in dessen Namen zu handeln befugt ist und seine Befehle ausüben soll. Grundsätzlich sagt «Bild» in der Tat genau dasselbe[123]. Es sagt es aber unbelastet vom Schwergewicht der Mythologie, und darum war es möglich, den Begriff in die israelitische Anthropologie zu übernehmen.

Aber andererseits ist festzuhalten: «Bild» ist im ganzen Alten Orient nicht nur eine Abbildung nach unserem Verständnis, der die Wesenhaftigkeit des Dargestellten, seine Seinsmächtigkeit völlig abgeht. Das Bild hat am Wesen des Abgebildeten teil, das Gottesbild ist immer irgendwie Repräsentation der Gottheit selbst. *Wie* das Verhältnis zu bestimmen ist, das ist allerdings nicht leicht zu sagen – schon darum nicht, weil im Lauf der Geschichte zweifellos auch das Verhältnis zwischen der Gottheit und ihrem Bild nicht immer in gleicher Weise verstanden wurde. Nach Morenz ist der Ausgangspunkt geradezu die Identität von Bild und Gott, während die klare Scheidung sich erst im Lauf der ägyptischen Geschichte vollzogen hat. Von Amun kann gesagt werden: «Seine Gestalt ist jeder Gott»[124], d. h., Amun wohnt in allen göttlichen Gestalten. So kann die Gottheit auch in ihrem Bild Wohnung nehmen. Von Ptah heißt es, daß er den Göttern ihre Heiligtümer zuweist und ihnen ihren Leib so macht, wie sie es wünschen. «So traten die Götter ein in ihren Leib aus allerlei Holz, allerlei Mineral, allerlei Ton und allerlei andern Dingen.»[125] Oder Osiris kommt als Geist, um sich mit seiner Gestalt in seinem Heiligtum zu vereinen. «Er tritt ein in

[123] Wobei natürlich in Rechnung zu setzen ist, daß die alten mythologischen Anschauungen im Volk gewiß immer noch sehr lebendig gewesen sind und ad maiorem gloriam des Königs weitertradiert wurden. So berichtet die Geburtslegende Amenophis' III. in Luxor: «Er (Amun) machte seine Gestalt zu der der Majestät dieses Gatten, des Königs... [Er] fand sie, indem sie in der Schönheit ihres Palastes schlief. Sie erwachte vom Gottesgeruch und lächelte seiner Majestät zu. Er ging sofort zu ihr, und er verlangte nach ihr. Da zeigte er sich ihr in seiner Form als Gott, nachdem er zu ihr getreten war. [Sie jubelte,] als sie seine Schönheit sah, und die Liebe zu ihm drang in ihre Glieder...»; Helck (A. 83), S. 1714/224f. Daß diese Aussagen schon traditionell sind, zeigt die z. T. wörtlich gleiche Fassung für Hatschepsut in Dêr el Baḥri; Sethe (A. 83), 219f./102. S. dazu auch Brunner (A. 82), ebd.

[124] Pap. Neschons III 2 (21. Dyn.); Morenz (A. 82), S. 159.

[125] H. Junker, Die Götterlehre von Memphis: Abh. Preuß. Ak. Wiss. 23 (1939), S. 65.

seine geheime Gestalt, läßt sich nieder auf sein Bild... Du umarmst deine Gestalt, die auf der Mauer eingemeißelt ist.»[126] Gewiß wird also, wenigstens in den Kreisen der Priester und der Weisheitslehrer, zwischen dem Gott und seinem Bild unterschieden, aber es ist ebenso klar, daß im Bild die in ihm gegenwärtige und von ihm ausstrahlende Kraft des Gottes, den es darstellt, verehrt wird. Aber nicht das Werk des Künstlers an sich schon kann die Gegenwart der Gottheit verbürgen. Diese muß sich erst mit ihrer «Gestalt», dem Bild vereinen[127]. Die ägyptischen Statuen werden durch das Munderöffnungsritual erst lebendig gemacht.

In analoger Weise muß das Verhältnis des Pharao zu seinem Gott aufgefaßt werden, wenn er dessen Abbild genannt wird. Der König ist streng genommen nicht Gott, aber in ihm ist die Gottheit präsent. Gott handelt für ihn und durch ihn. Er ist nicht nur beauftragt, seines «Vaters» Werke zu tun, er ist dazu auch fähig, weil die Gottheit selbst in ihm Wohnung nehmen kann und durch ihn wirken will.

Zweifellos wirkt diese Gott-Bild-Theologie in Gen. 1, 26ff. noch nach. Die Lehre von der Gottabbildlichkeit des Menschen will wirklich nicht sagen, daß der Mensch göttlich sei, auch nicht ein halbgöttliches Wesen. Eine Statue ist an sich Holz, Marmor, Metall, Ton, auch wenn sie einen Gott darstellt. Und der Mensch ist Mensch, auch wenn er in der Welt des Sichtbaren Gottes Abbild ist[128], aber er ist als solches Gottes Repräsentant. Man kann Gott, so sagt man im Umkreis Israels, nicht anders begegnen denn in seinem Bild, in welchem er gegenwärtig ist. Israel aber will nichts wissen von einem Gott, dem man in Bildern aus Stein oder Holz begegnen kann. Es gibt nur *ein* legitimes Bild, durch das Gott sich in der Welt manifestiert, und das ist der *Mensch*. Es ist von unübersehbarer Tragweite, daß Israel, das alle Bilderverehrung so leidenschaftlich verneint hat, um nicht in Götzendienst zu fallen, und das offenbar auch dem König nicht den Titel ṣäläm ʾälōhīm zu-

---

[126] Ders., Die Stundenwachen in den Osirismysterien: Denkschr. Kais. Ak. Wiss., Phil. hist. Kl. 54 (1910), S. 6f., zitiert nach K.-H. Bernhardt, Gott und Bild (1956), S. 28.

[127] Von Horus heißt es in Dendera: «Nachdem sein bʾ vom Himmel kam, um seine Denkmäler (zu sehen), vereinigte sich sein Herz mit seinen Falkenidolen»: Dendera II 73c, zitiert nach Morenz (A. 82), S. 160.

[128] Die ṣäläm-Vorstellung von Gen. 1 steht inhaltlich derjenigen von Gen. 2, 7 – der Mensch geformt aus Ackererde, aber belebt durch den göttlichen Odem – also gar nicht so fern.

gestehen wollte, in kühnster Umdeutung der Bildtheologie der es umgebenden Welt den Menschen als die Gestalt, in der Gott selbst gegenwärtig ist, proklamiert. Sind damit aber nicht doch die Grenzen altisraelitischen Jahweglaubens überschritten? Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Skopus der Königsinschriften der Lobpreis der Taten des Königs als Vollstrecker des göttlichen Willens ist. Aber der Skopus von Ps. 8 ist doch, so sehr sein Verfasser den Menschen mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt sieht, nicht dieser selbst in all seiner Herrschergewalt, sondern Gott, der des Menschen «gedenkt», sich seiner in unerhörter Freundlichkeit annimmt. Grundsätzlich gilt das auch für Gen. 1, 26ff., wenn auch der Lobpreis Gottes nicht explizit zur Sprache kommt. So fallen doch auch diese Stellen nicht aus dem Rahmen des israelitischen Gottesverständnisses heraus.

7.

Nachdem die Vorstellung von der Gottabbildlichkeit des Königs keinen Eingang in die alttestamentliche Königstradition gefunden hat, überrascht es, daß nicht nur die neutestamentliche Anthropologie vom Menschen als dem Abbild Gottes sprechen kann[129], sondern an zwei Stellen *Christus* als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet wird: 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15, wobei möglicherweise auch Phil. 2, 6 ins Auge zu fassen ist: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ[130].

Welches ist der traditionsgeschichtliche *Hintergrund* dieser messianischen Würdetitel?

Nach Kittel[131] kommt Paulus dadurch zur Aussage von Christus als der εἰκὼν τοῦ θεοῦ, daß er «auf Grund einer ihm geläufigen

[129] 1. Kor. 11, 7; 15, 49; Kol. 3, 10; vgl. auch Jak. 3, 9 (ὁμοίωσις).

[130] Vgl. dazu F.-W. Eltester, Eikon im Neuen Testament (1958), S. 133: Mit ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und εἶναι ἴσα θεῷ sei sachlich nichts anderes gemeint als das, was Paulus in 2. Kor. 4, 4 mit εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichne. Vgl. auch E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2, 5–11: Exegetische Versuche und Besinnungen, 1 (1960), 51–95, S. 65ff., der auf Corp. Herm. I, 13f. hinweist, wo der Anthropos gottgleich genannt und von ihm ausgesagt wird: ἔδειξε τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν (S. 69).

[131] G. Kittel, Theol. Wörterb., 2 (1935), S. 394; s. dazu H. Willms, Eikon, 1. Philo von Alexandreia (1935), S. 42ff.

Gleichsetzung Christi mit dem in *Gen. 1, 27* gemeinten Adam» die Vorstellung von der εἰκὼν θεοῦ vom ersten auf den andern Adam überträgt (s. 1. Kor. 15, 45ff.). Die heutige Forschung ist aber geneigt, unter Verzicht auf die Annahme eines traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs dieser Christus-εἰκὼν-Stellen mit Gen. 1, 26f. auf die Begrifflichkeit zurückzugreifen, wie sie «von Plato her bei Philo begegnet»[132]. Ebenso wird auf Sap. 7, 24ff. als traditionsgeschichtlichem Hintergrund der beiden Stellen verwiesen.

Bei *Plato* heißt im Schlußsatz des Timaios[133] der Kosmos εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, «Abbild des intelligiblen Gottes, ein sichtbarer Gott». Man kann sich fragen, woher Plato diese mythologische Redeweise zugeflossen ist. Da es sich nicht nachweisen läßt, daß die griechische Mythologie vor Plato diese εἰκών-Vorstellung kannte[134], ist vermutet worden, daß sie auf orientalische Mythologie zurückgehen könnte, wobei auf das bei Hehn gesammelte Material hingewiesen wurde[135]. Die Frage wird in der Tat von den Fachgelehrten zu verfolgen sein, wobei aber mehr als bis anhin auch das von uns anvisierte Material aus den ägyptischen Königsinschriften beizuziehen ist, zumal Plato als Parallelbegriff zu «Bild» auch «Sohn» (μονογενής)[136] verwendet, um das Verhältnis der sichtbaren zur unsichtbaren Welt darzutun. Hingegen findet sich bei Plato die Vorstellung vom Menschen als εἰκὼν τοῦ θεοῦ nicht, mag auch «die

---

[132] H. Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (1961), S. 96. Vgl. weiter J. Jervell, Imago Dei. Gen. 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (1960); E. Larsson, Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten (1962). Herrn Prof. E. Schweizer verdanke ich wertvolle Hinweise auf neuste Literatur.

[133] Plat. Tim. 92c.

[134] Das scheint aber nicht zu gelten von der Vorstellung, daß der Mensch Abbild der Götter sei. Reallex. f. Ant. u. Christ., 4, Art. Ebenbildlichkeit weist auf eine volkstümliche Erweiterung des hesiodischen Mythos hin, die zuerst beim Komödiendichter Philemon nachweisbar ist, aber möglicherweise schon Platon bekannt war (Plat. Prot. 320 D) und von ihm berichtigt wurde, und nach der Prometheus den Menschen aus Erde nach dem Bilde der Götter, der älteren Brüder der Menschen, geschaffen habe.

[135] Eltester (A. 130), 29. Schon Hehn (A. 3), S. 50, hat auf die eikon-Vorstellung bei Plato aufmerksam gemacht und fragte dazu: «Soll man etwa glauben, daß der antike Philosoph, dessen ganze Zeit mythologisch dachte, von Mythologie gänzlich unbeeinflußt philosophiert habe?»

[136] Ebenfalls Plat. Tim. 92c. S. dazu Eltester (A. 130), S. 28ff.

Vorstellung vom Menschen als dem Abbild des Kosmos» sachlich vorliegen[137].

Bei *Philo* ist die platonische Ideenlehre aufgenommen, er nennt an einer Stelle den κόσμος αἰσθητός die εἰκών des κόσμος νοητός[138]. Seine εἰκών-Vorstellung ist aber weit komplexer. Neben dem Kosmos ist die Sophia Gottes Abbild, häufig heißt auch der Logos εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Und schließlich wird auch der ἄνθρωπος, ein göttliches Wesen und erstgeborener Sohn Gottes, so genannt, denn der Logos hat viele Namen: καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος ... προσαγορεύεται[139]. Auch in der philonischen Anthropologie schließlich liegt die Vorstellung von der εἰκὼν τοῦ θεοῦ in mannigfacher Abwandlung vor. Dabei knüpft Philo natürlich an Gen. 1 an, wobei der Mensch direkt Bild Gottes, aber auch geschaffen sein kann *nach* dessen Abbild, d. h. εἰκών des Logos ist. Daß Philo auf Plato zurückgreift, ist ebenso klar, wie daß er an das Alte Testament anknüpft. Es wäre aber eine Untersuchung wert, der Frage nachzugehen, inwieweit in den εἰκών-Vorstellungen des Alexandriners die ägyptische Anschauung vom König als dem Abbild Gottes noch nachwirkt[140].

Dasselbe ist auch im Blick auf die *Weisheits*-Spekulation zu bedenken, insbesondere Sap. 7, 25f.:

ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής ... ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀιδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.

Aber nun zu den neutestamentlichen Stellen. Am nächsten steht Gen. 1, 26f. die Stelle in *Jak. 3, 9*, nur daß hier nicht von der εἰκών, sondern der ὁμοίωσις des Menschen die Rede ist. Hier liegt durchaus die alttestamentliche Konzeption vor. Anders ist es in gewissem Grad schon bei Paulus in *1. Kor. 11, 7*. Zweifellos knüpft auch er an Gen. 1 an, aber die Stufenreihe Gott-Mann-Weib (in V. 3 gar: Gott-Chri-

---

137 Ders., S. 30.

138 Phil. Op. mund. 25 (I, 7), zitiert nach Eltester (A. 130), S. 32.

139 Phil. Conf. ling. 146 (II, 257, 4f.), zitiert nach Eltester (A. 130), S. 39.

140 Man darf ja nicht außer acht lassen, daß auch und gerade in hellenistischer Zeit der ptolemäische König «Abbild Gottes» genannt wurde, s. E. Otto, Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griech.-röm. Zeit: Abh. Heid. Ak. Wiss. 1964, 1 (1964), S. 66: «Er (der König) ist der 'Sohn', das 'lebende Abbild' (šsp 'nḫ), der 'Zweite', das 'Bild' (ḫntj, twt, snn) einzelner Götter».

stus-Mann-Weib) läßt den Einfluß hellenistischer Spekulation sehr wohl erkennen. Beachtenswert ist, daß in V. 7 neben εἰκών als Parallelbegriff δόξα steht. Die Auskunft, «die synonyme Verwendung von εἰκών und δόξα wird verständlich aus der hellenistischen Umwelt»[141] genügt kaum. Es wäre vielmehr an kābōd und hādār in Ps. 8, 6 zu erinnern und an das, was oben über die Herkunft dieser Vorstellung innerhalb der alttestamentlichen Anthropologie zu sagen war. Paulus wurzelt hier in einem Traditionsgrund, der weit älter als der Hellenismus ist. Auf Kol. 3, 10, wo aus der Gottabbildlichkeit ein soteriologischer Begriff geworden ist, ist hier nicht näher einzugehen.

Was die beiden Stellen *2. Kor. 4, 4* und Kol. 1, 15 anbelangt, wo von Christus als der εἰκὼν τοῦ θεοῦ gesprochen wird, so ist auch im Blick auf sie zu fragen, ob der Verweis auf den Hellenismus genügt. Wir sahen zwar, daß bei Philo sowohl der Logos wie die Sophia und der Anthropos «Abbild» Gottes genannt werden können. Aber Philo steht nicht an einem Anfang. Darum müßte man auch bei der traditionsgeschichtlichen Erhellung der Christus-εἰκών-Stellen versuchen, hinter ihn zurückzugreifen. Einiges an den beiden neutestamentlichen Stellen legt das nahe. Der Christus, εἰκὼν τοῦ θεοῦ, von 2. Kor. 4, 4 ist Träger von δόξα, wie es der König ist. Noch auf dem Rosettastein wird dieser nicht nur Abbild Gottes, sondern auch μεγαλόδοξος genannt[142]. Häufig wird in den ägyptischen Texten auf die leuchtende Erscheinung des Pharao hingewiesen, z. B. auf den Schakalstatuen aus dem Totentempel des Amenophis: «Der gute Gott, Ebenbild (tj.t) des Re, leuchtend beim Erscheinen wie die Sonnenscheibe»[143]. Gewiß ist es bei Paulus nicht die Herrlichkeit des Gottesbildes Christus selbst, die leuchtet und zur Erkenntnis führt, sondern das Evangelium von ihr. Aber das ist paulinische Uminterpretation des überlieferten Motivs.

Ähnlich liegen die Probleme bei *Kol. 1, 15*. Auch hier soll natürlich die hellenistische Prägung, vorab eine solche durch die Spekulation über die Weisheit, nicht geleugnet werden, wie ja das Motiv des Schöpfungsmittlers völlig gewiß macht. Man ist sich in der heutigen Forschung darüber einig, daß 1, 15–20 ein vorchristlicher gnostischer Hymnus zugrunde liegt, der durch Interpolationen nur

[141] Eltester (A. 130), S. 155.
[142] Dittenberger (A. 81), S. 141.
[143] Helck (A. 83), S. 1761/245.

leicht verchristlicht ist[144]. Was εἰκὼν τοῦ θεοῦ sagen will, wird aber vorher, in V. 13, interpretiert mit υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, in dessen βασιλεία (!) der Glaubende versetzt worden ist. Dem Verfasser muß die Parallele Bild / Sohn Gottes bewußt gewesen sein. Sie findet sich, wie wir sahen, schon in jenen königlichen Inschriften, von denen Gen. 1, 26ff. herkommt. Und gerade in diesen Texten ist zu «Sohn» oft genug das Attribut «geliebt» hinzugesetzt[145]. Wieder noch der Rosettastein sagt, unmittelbar nachdem er den König als «lebendes Abbild des Zeus» gerühmt hat: υἱοῦ τοῦ Ἡλίου, Πτολεμαίου αἰωνοβίου ἠγαπημένου ὑπὸ τοῦ Φθᾶ[146]. Die Vorgeschichte der neutestamentlichen εἰκών-Aussagen ist also zweifellos komplizierter, als heute die Forschung anzunehmen geneigt ist, und es scheint, daß die altägyptische Vorstellung vom König als dem Abbild der Gottheit auch hier noch ihren Einfluß ausübt. Letztlich gehen die anthropologischen und die christologischen εἰκών-Aussagen des Neuen Testaments gewiß auf diese *eine* Wurzel zurück[147].

---

[144] S. dazu vor allem Hegermann (A. 132), S. 88ff.

[145] So z. B. in den Inschriften Amenophis' III. in Luxor: «... der gute Gott, Ebenbild (mjtj) des Re, ... Sohn des [Amun,] [*sein*] *Geliebter*, ... Herr der Kronen, ... sein *geliebter* leiblicher *Sohn* des Re»; Helck (A. 83), S. 1694/216; vgl. auch S. 1715/225, 1749ff./238ff. u. ö.

[146] Dittenberger (A. 81), S. 143. Vgl. auch den Namen jᵉdīdjā «Liebling Jahwes», den Nathan dem Königssohn Salomo gegeben hat. Es wäre wohl lohnend, einmal der Vorgeschichte des Rufes «Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden» (Mark. 1, 11, vgl. 9, 7) nachzugehen. Er ist eine Komposition von Ps. 2, 7 und Jes. 42, 1, aber das ἀγαπητός ist doch wohl kaum einfach dem bāḥīr (LXX ἐκλεκτός; Luk. 9, 35 ἐκλελεγμένος) von Jes. 42, 1 gleichzusetzen. Es wird auch nicht angehen, hinter ἀγαπητός das hebr. jāḥīd sehen zu wollen, s. dazu aber C. H. Turner, Journ. Theol. Stud. 27 (1926), S. 113–129. Die Königsideologie Ägyptens dürfte auch hier noch einen nicht durch das Alte Testament vermittelten Einfluß auf die neutestamentliche Formulierung ausgeübt haben.

[147] Man sollte meinen, daß innerhalb der christlichen Welt von der imago Dei nur noch in zwiefachem Sinn gesprochen werden könnte: in bezug auf Christus und im Hinblick auf den Menschen. Dem ist aber nicht so, wie eine Durcharbeitung der altkirchlichen und mittelalterlichen Texte zeigen könnte. Hier nur zwei Belege: Beim Ambrosiaster steht zu lesen: «Dei imaginem habet rex sicut et episcopus Christi» (Quaest. 35, vgl. ebenda 45, 5 und 106, 7, zitiert nach Reallex. f. Ant. u. Christ., 4, Art. Eikon D). Und in der mittelalterlichen Reichstheologie spielt der Gedanke, daß der König imago Dei sei, eine wichtige Rolle. So schreibt Bischof Benzo an Heinrich IV.: «Gott machte den Herrscher zu seinem Bilde über den Menschen als einen zweiten

Aber wir sind noch lange nicht so weit, die Geschichte der Imago-Dei-Konzeption wirklich nachzeichnen zu können[148].

Hans Wildberger, Zürich

Schöpfer», zitiert nach Hess (A. 114), S. 383 Anm. 1. Die altorientalische Königsideologie hat auch an diesem Punkt noch ihr zähes Nachleben unter Beweis gestellt; vgl. dazu F. Heiler, Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum: Numen, Suppl. 4. The Sacral Kingship (1959), S. 543–580.

[148] Erst nach Abschluß dieser Arbeit kam mir das Werk von W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (1964), zu Gesicht. Ich freue mich der weitgehenden Übereinstimmung mit meinen Darlegungen, die ich wohl als Bestätigung meiner Ergebnisse betrachten darf.