

JOCHEN HASENBURGER

*Die Gottebenbildlichkeit als
zentrale Aussage theologischer
Anthropologie*

Theologische Aufsätze
2004 bis 2012

New Covenant International University, Florida
Akademie für Leiterschaft
Werkstatt für Gemeindeaufbau Ditzingen



2012-09-13 DIE GOTTEBENBILDICHKEIT ALS ZENTRALE AUSSAGE BIBLISCHER ANTHROPOLOGIE

Was ist der Mensch?¹

„Allem Anschein nach betreiben Vögel keine Ornithologie.“² Mit diesem Satz bringt Wolfgang Schoberth etwas Wichtiges auf den Punkt: Das Nachdenken über sich selbst ist innerhalb der großen Familie der Geschöpfe Gottes nur dem Menschen zu Eigen. Nur der Mensch stellt diese Frage nach dem eigenen Sein und die damit verbundenen Grundfragen nach dem Woher, Wohin und Wozu der eigenen Existenz, die je nach Blickwinkel und Lebensumständen als elend (Ps 40,18) oder herrlich (Ps 8,6ff) wahrgenommen und beurteilt wird. Im Laufe der letzten Jahrhunderte – und vor allem mit der Entwicklung der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen – wurde deutlich, dass schon die Fragestellung selbst Probleme aufwirft, die eine umfassende Antwort nahezu unmöglich machen. Ein wichtiger Grund hierfür ist die Tatsache, dass es „den Menschen“ als solchen mit je einheitlichen Wesenszügen, Eigenschaften und Spezifikationen nicht gibt, sondern jeder Mensch sich vom anderen zwar nicht grundlegend, aber doch im Detail unterscheidet.³ Der andere Grund besteht darin, dass – wie bei jeder Frage – nicht nur die jeweiligen Interessen des Fragestellers, sondern auch die Prämissen, unter denen nach einer Antwort gesucht wird, wesentlichen Einfluss auf die Antworten haben. Insofern ist es nur folgerichtig, die Anthropologie, die Lehre vom Menschen, nach den Blickwinkeln der Fragestellung zu unterteilen, wohl wissend, dass eine umfassende Antwort damit nicht erwartet werden kann. Biologen werden „den Menschen“ konsequenter Weise anders beschreiben als Soziologen, Psychologen oder Theologen. Damit verbunden ist ein weiteres Problem: So wertvoll wissenschaftliche Erkenntnisse über den Menschen auch sind, die aus Beobachtungen gewonnen werden – durch den jeweils spezifisch wissenschaftlichen Zugang mancher Disziplinen werden zwangsläufig diejenigen Dimensionen des Menschseins ausgeblendet, die aus methodischen Gründen aus der wissenschaftlichen Wahrnehmung ausgeschlossen werden.⁴ In Ansatz und Methode unterscheiden sich die empirisch-wissenschaftliche und die theologisch-geistige Herangehensweise deshalb grundlegend. Während sich Erstere auf messbare Beobachtungen stützt, bezieht Letztere ihr Wissen aus außermenschlicher, also göttlicher Offenbarung. Emil Brunner macht deutlich, welche Rangfolge er für die richtige hält: „Der Mensch muß zuerst theologisch definiert werden, erst nachher mögen der Philosoph, der Psychologe und der Biologe ihren Spruch tun. Das Menschsein des Menschen ist keine bloß humane, sondern eine <theologische> Angelegenheit.“⁵

Eine wissenschaftliche Betrachtung des Menschen mag interessante Fakten liefern, die Grundfragen des menschlichen Seins sind durch sie nicht befriedigend zu beantworten. Deshalb scheint die Betrachtung des Menschen auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung nicht nur hinsichtlich der Prämisse notwendig, nach der sich der

1 Seminararbeit im Fach Christliche Anthropologie vom 13.09.2012 (Akademie für Leiterschaft Ditzingen, New Covenant International University)

2 Wolfgang Schoberth, Einführung in die theologische Anthropologie (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 77

3 Hans Wißmann, „Mensch. I Religionsgeschichtlich“, TRE, Bd. XXII, 459.

4 Schoberth, a.a.O., 86.

5 Emil Brunner, Gott und sein Rebell: Eine theologische Anthropologie. (Hamburg: Rowohlt, 1958), 22

Mensch als Geschöpf Gottes versteht, sondern auch vor dem Hintergrund, dass Anthropologie immer mit einem wesentlichen Problem zu kämpfen hat, das es so bei keiner anderen Fragestellung gibt. Denn wo der Mensch die Frage nach dem Menschen, dessen Wesen und Eigenart stellt, ist der Fragesteller immer auch zugleich Objekt der Betrachtung.⁶ Dazu kommt, dass menschliche Wahrnehmung nicht nur an sich subjektiv, sondern gleichzeitig auch an einen jeweiligen Ort und eine jeweilige Zeit gebunden ist.⁷ Eine neutrale Betrachtung scheint daher beinahe unmöglich. Deshalb kann der Mensch die Frage nach sich selbst auch nicht aus sich selbst beantworten, sondern nur im Rückgriff auf Gott und als an ihn gerichtete Frage. (Ps 8,5ff). Das Grundverständnis als Geschöpf Gottes bedingt somit den Rückgriff auf die Theologie – oder genauer: die theologische Anthropologie. Aus diesem Grund liegt der Fokus dieser Arbeit auf eben jenen Dimensionen des Menschseins, die sich nicht aus naturwissenschaftlichen Beobachtungen, sondern aus der Offenbarung Gottes ergeben, wie sie uns in 1Mo 1f überliefert sind.

Der Mensch vor Gott

Weder Altes noch Neues Testament kennen eine Legaldefinition des Menschseins⁸, eine systematisch ausgeformte Anthropologie ist beiden Schriftensammlungen fremd⁹. Was beim Blick in die Bibel jedoch schnell deutlich wird ist die Tatsache, dass die Frage „Was ist der Mensch?“ – sofern sie überhaupt formuliert wird (es scheint, als ob die Menschen des Altertums sich deutlich mehr mit dem Leben als mit sich selbst beschäftigt haben) – regelmäßig an Gott gerichtet wird und weniger auf eine Beantwortung aus dem menschlichen Wissen und Empfinden heraus abzielt (Ps 8,5; 144,3; Hi 7,17). Thema der theologischen Anthropologie kann daher immer nur die Selbstwahrnehmung *vor Gott* und in Gottes Geschichte sein¹⁰. Theologisch sachgemäße Rede definiert den Menschen deshalb nicht anhand bestimmter Eigenschaften, sondern dadurch, dass Gott ihn von Anfang an als Partner erwählt hat.¹¹ Damit ist der Mensch vor Gott das zentrale Thema theologischer Anthropologie¹² und die Frage nach sich selbst ist für den Menschen direkt mit der Frage nach seiner göttlichen Bestimmung verknüpft.¹³

Der Mensch als Ebenbild Gottes

Für den Menschen, der sich selbst nicht als Produkt eines Evolutionsprozesses, sondern als Geschöpf Gottes versteht, sind die Aussagen in 1Mo 1f von zentraler Bedeutung für das Selbstverständnis. Den inhaltlichen Höhepunkt und den Schlüssel zum Verständnis des Menschen bildet dabei Gottes Schöpfungsbeschluss in 1Mo 1,27. Herzstück dieses Beschlusses ist die Beschreibung des Menschen als Ebenbild Gottes. Die im hebräischen Ausdruck **צַלְמֵי** (Bild) enthaltene Bestimmung des Menschen

6 Ebd., 12 und 78.

7 Ebd. 51. Beachte hierzu die erschreckende Rasseneinschätzung Kants, zitiert ebd., 49.

8 A. Deissler, „Mensch (AT)“, Bibeltheologisches Wörterbuch (BThWB), 411.

9 Das große Bibellexikon, siehe unter „Mensch“, 957.

10 Schobert, a.a.O., 35.

11 Ebd., 93. Etwas anders Härle, der theologische Anthropologie als das beschreibt, was „aus der Sicht des christlichen Glaubens das Wesen des Menschen ausmacht“ (Wilfried Härle, Dogmatik. 2., überarb. Aufl. [Berlin, New York: de Gruyter, 2000], 434).

12 Schobert, a.a.O., 93. Ebenso Evangelisches Kirchenlexikon (EKL). 3. Aufl, Bd. 1., siehe unter „Anthropologie“, 156.

13 Härle, a.a.O., 430.

gilt in der gesamten christlichen Überlieferung „als die entscheidende Aussage über den Menschen, die ihn einerseits von allen anderen Geschöpfen unterscheidet, ihn andererseits aber auch zu allen anderen Geschöpfen in Beziehung setzt“.¹⁴ Zwar steht die Erschaffung des Menschen in direktem Zusammenhang mit der Erschaffung der Tiere - beide werden am selben Tag und aus demselben Rohmaterial erschaffen (1Mo 1,25f; 2,19), beide sind lebendige Wesen (1Mo 1,30; 2,19) und werden von Gott gesegnet (1Mo 1,22) - doch wird nur vom Menschen ausgesagt, dass es im Bild Gottes erschaffen sei.¹⁵

Gottebenbildlichkeit-Verständnisse in der Kirchengeschichte

„Von jeher umstritten ist die Bedeutung der Gottesebenbildlichkeit.“¹⁶ Diese Worte beschreiben treffend, wie verschieden dieser Ausdruck im Lauf der Kirchengeschichte verstanden wurde. Es würde den Rahmen dieser Ausarbeitung sprengen, die verschiedenen Auffassungen auch nur in groben Zügen nachzuzeichnen. Deshalb sei an dieser Stelle nur auf die ausführlichen und gründlichen Darstellungen in verschiedenen Veröffentlichungen verwiesen, die einen guten Überblick über Meinungen und Interpretationen während der letzten zwei Jahrtausende geben.¹⁷ Stattdessen soll im Folgenden ein eigenes Verständnis entwickelt werden, was die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ausmacht und nur punktuell auf externe Quellen zurückgegriffen werden.

Ebenbildlichkeit als Veranschaulichung

Bevor wir uns den einzelnen Aspekten der Gottesebenbildlichkeit zuwenden, ist es notwendig, sich vor Augen zu führen, welche grundlegende Aussage über den Menschen mit dem Begriff „Ebenbildlichkeit“ verbunden ist. Der Ausdruck „Ebenbild Gottes“ findet sich nur an einigen wenigen Stellen in der Bibel (1Mo 1,27 und 9,6), auf die Ähnlichkeit mit Gott verweist außerdem 1Mo 5,1. Adam zeugte nach 1Mo 5,3 einen Sohn „ihm ähnlich, nach seinem Bild“, den er Set nannte. Damit wird exakt die Formulierung wiederholt (wenngleich in umgekehrter Reihenfolge), in der von der Erschaffung Adams berichtet wird (1Mo 1,26). Häufig erwähnt das Alte Testament jedoch die Anweisung Gottes, sich kein Bild von ihm zu machen (2Mo 20,4 u.a.). Erst spät, im Neuen Testament, findet sich die Formulierung „Ebenbild Gottes“¹⁸ wieder, teils im Hinblick auf alle Menschen (1Kor 11,7; 2Kor 3,18; Jak 3,9; Kol 3,10), teils im Hinblick auf Jesus Christus, der als Ebenbild Gottes bezeichnet wird (Kol 1,15; 2Kor 4,4). Härle beschreibt Ebenbildlichkeit zutreffend als „gelebte Veranschaulichung, Darstellung, Verwirklichungsform“¹⁹ – im Fall der Gottesebenbildlichkeit eben des Wesens Gottes. Dabei sei es „nicht *etwas* am Menschen, das ihn zu einem Bild Gottes macht – sei es die körperliche Gestalt, der aufrechte Gang, die Geistnatur, die Ansprechbarkeit, die Zweigeschlechtlichkeit oder der Herrschaftsauftrag (womit er

14 Härle, a.a.O., 434

15 Ebd.

16 H.G. Pöhlmann, „Mensch. Erfahrungswissenschaftlich“, Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde (ELThG). Bd. 2., 1321.

17 So z.B. Gerald Kruhöffer, *Der Mensch – das Bild Gottes*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999), 51ff; ELThG, 1323ff, Evangelisches Kirchenlexikon (EKL), 3. Aufl, Bd. 1., 163ff, Horst Georg Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*. 6., überarb. u. erw. Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002), 178ff. weiterhin zitiert als „Pöhlmann (Dogmatik)“, Schoberth, a.a.O., 93ff.

18 Selbstverständlich nicht in Hebräisch, sondern in Koine-Griechisch.

19 Härle, a.a.O., 436.

wesentliche Positionen der Kirchengeschichte mit einigen wenigen Begriffen zusammenfasst, d.Verf.) - sondern gemeint ist die Existenz im Gegenüber und der Beziehung zu Gott insgesamt, die seine Erschaffung und Bestimmung zum Bild Gottes ausmacht.“²⁰ Für Schoberth bedeutet Ebenbildlichkeit keine wesenhafte Ähnlichkeit sondern eine funktionale.²¹ Ebenbildlichkeit Gottes bedeutet dann, dass die Eigenart des Menschen in der Schöpfung aus seinem besonderen Verhältnis zu Gott begriffen werden soll.²²

Drei Aspekte der Ebenbildlichkeit

Die wesentlichen drei Aspekte, an denen das Wesen der Gottesebenbildlichkeit erkennbar und in denen Gott durch den Menschen veranschaulicht wird, finden sich in den Schöpfungsberichten in 1Mo1,27f und 2,7.15 Darin wird der Mensch in dreierlei Hinsicht beschrieben: als Geschöpf Gottes, als Partner Gottes und als Beauftragter Gottes.

Der Mensch als Geschöpf Gottes

Die theologische Perspektive

Dass der Mensch Geschöpf Gottes ist, macht ihn nicht automatisch zu dessen Ebenbild. Dennoch kann nur Ebenbild Gottes sein, was von Gott ausgeht.²³ Jak 3,9 stellt die beiden Begriffe „geschaffen“ und „Bild Gottes“ in einen kausalen Zusammenhang. Versteht man den Menschen als Ebenbild Gottes, dann bejaht man damit gleichzeitig auch seine Geschöpflichkeit, womit zwangsläufig eine Zurückweisung aller atheistischen Konzepte verbunden ist, die im Menschen nur das Ergebnis eines langen Entwicklungsprozesses sehen.

Das stellt gerade hinsichtlich der Grundfragen des Menschen „Woher komme ich – wohin gehe ich – warum bin ich hier?“ eine entscheidende Weichenstellung dar.

Der Bezug zur Pflanzen- und Tierwelt

Die Bibel bezeugt detailliert die Erschaffung des Menschen im Zusammenhang mit den Landtieren (1Mo 1,25f) aus Ackererde. Zu ihr hat der Mensch einen besonderen Bezug: er ist aus ihr erschaffen (1Mo 2,7), er soll sie bebauen (1Mo 3,23) und er wird schließlich zu ihr zurückkehren (1Mo 3,19).²⁴ Die Verbindung mit den anderen Lebewesen zeigt sich in seiner Körperlichkeit, Lebendigkeit und Empfindungsfähigkeit.²⁵ So sehr die Zusammengehörigkeit mit den ebenfalls von Gott gesegneten Tieren im Blick zu behalten ist²⁶, so sehr muss an dieser Stelle betont werden, dass der Mensch nicht einfach ein besser ausgestattetes oder weiter entwickeltes Tier ist. Das

²⁰ Ebd., 435.

²¹ Schoberth, a.a.O., 117. Diese Einschätzung beschreibt er als Konsens der neueren exegetischen Forschung.

²² Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010), 229. Ähnlich Kruhoffer, der das Wesentliche der Gottebenbildlichkeit nicht in einer bestimmten Eigenschaft ausmacht, sondern in der Beziehung zu Gott (Kruhoffer, a.a.O., 25).

²³ Vgl. dazu die Auffassung, die Ebenbildlichkeit nicht als Qualifizierung des Menschen, sondern als Hinweis auf die Erschaffung durch Gott und damit als Beziehungsbegriff versteht (so z.B. Rainer Albertz, „Mensch. II Altes Testament“, TRE, Bd. XXII, 469).

²⁴ W. Grimm, „Mensch. Biblisch“, *EvLThG*, Bd. 2, 1320.

²⁵ Härle, a.a.O., 430.

²⁶ Ebd.

wird schon allein dadurch deutlich, dass Gott den Menschen als אָדָם (Adam) erschafft und ihn damit gerade nicht den Tieren zuordnet, sondern als eigenes Geschöpf kreiert. Diese im AT häufigste Bezeichnung für den Menschen (562mal) dient - wie auch der Begriff אִשׁ/אִשָּׁה (isch/ischah) - ausdrücklich der Abgrenzung von den Tieren, dessen Benennung zu den Aufgaben des Menschen im Rahmen seines Herrscherauftrages gehört.²⁷ Dabei scheint das Anhauchen mit Gottes Geist (1Mo 2,7), durch das der Mensch zu einer נִפְחָשׁ חַיָּה (näphäsch chajah, einem lebendigen Wesen) wird, nicht der entscheidende Unterschied zwischen Mensch und Tier zu sein, da auch die Tiere als solche geschaffen wurden (1Mo 1,20f.24). Der Unterschied zwischen beiden besteht wesentlich darin, dass der Mensch im Ebenbild Gottes erschaffen wurde.

Der Abstammungszusammenhang

Die Bibel enthält keine Legaldefinition des Menschen und nennt keine speziellen Tatbestandsmerkmale, die eine Zuordnung möglich machen. Offensichtlich ist das nicht auch nicht nötig, denn tatsächlich weiß jeder, was gemeint ist, wenn vom Menschen gesprochen wird. Dabei ist die Frage nicht in jedem Fall leicht zu beantworten - was sich insbesondere im Hinblick auf ungeborenes Leben zeigt. Bonhoeffer definiert ebenso einfach wie prägnant: „Von Menschen geborenes Leben ist menschliches Leben.“²⁸ Diese Definition springt freilich zu kurz, da sie zum Einen einen Zirkelschluss enthält - um zu definieren, wer von einem Menschen geboren ist, müsste man zuerst definieren, ob der Gebärende Mensch ist -, zum Anderen auf den Zeitpunkt der Geburt abstellt und daher ungeborenes Leben nicht umfasst. Passender wäre daher die Formulierung: „Mensch ist, wer von Adam abstammt.“²⁹ Die Bedeutung der Abstammung ist aber dennoch für Bonhoeffer das entscheidende Moment, wenn er betont, dass bei der Entscheidung, ob ein Wesen ein Mensch ist, „nicht isoliert das Einzelwesen betrachtet werden [darf], sondern es ... in seinem Abstammungszusammenhang gesehen werden [muß].“³⁰ Dieser Abstammungszusammenhang macht deutlich, dass die Aussage „Jeder Mensch ist von Gott geschaffen“ zwar nicht präzise ist (weil streng genommen nur die beiden ersten Menschen von Gott in einem besonderen Akt „geschaffen“ wurden, alle anderen Menschen wurden von Menschen gezeugt), dessen ungeachtet aber jeder Mensch sich infolge seiner Abstammung vom ersten Elternpaar darauf berufen kann, Mensch (und damit Geschöpf Gottes und Ebenbild Gottes) zu sein. Dass nicht die Erschaffung eines isolierten Einzelwesens oder eines Paares, sondern das Heranbilden einer Menschheit durch Erschaffen und Vermehren die eigentliche Absicht Gottes darstellt, zeigt 1Mo 1,26. Darin heißt es genau übersetzt: „Lasst uns „Adam“ machen. Dabei ist gerade nicht nur - wie die Fortführung des Verses im Plural zeigt - an ein Einzelwesen gedacht, sondern an eine ganze Menschheit („sie sollen herrschen“). Es ist daher nur konsequent, wenn die Bibel mit „Adam“ in den allermeisten Fällen die Gattung Mensch und nicht Einzelpersonen bezeichnet (Ausnahmen: 1Mo 4,25; 5,1.3-5; 1Chr 1,1).

27 Wißmann, a.a.O., 464. voown/'a/enosch (42x) wird fast nur in poetischen Texten verwendet.

28 Zitiert in Härle, a.a.O., 434.

29 Wobei „Adam“ im Sinne von 1Mo 4,25 als Eigenname des ersten Menschen verstanden wird.

30 Ebd.

Unterschiedlichkeit

Auch wenn sich alle Menschen in gewisser Weise ähneln, so ist doch keiner mit einem anderen vollkommen identisch. Neben den vielen kleinen Merkmalen, die Individuen voneinander unterscheidbar machen, wird eine bedeutende in direktem Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen genannt. In 1Mo 1,27 wird ausdrücklich formuliert, dass der Mensch in zwei „Versionen“ geschaffen wurde: als männliches und als weibliches Wesen.³¹ Diese unterscheidende Klarstellung macht nochmals deutlich, dass Gott den Menschen nicht als Einzelexemplar gedacht hat, sondern als Kollektiv, das auf Vermehrung angelegt ist (s.o.). Die Zweigeschlechtlichkeit hat aber noch eine andere, versteckte Komponente: Indem Gott einen Menschen nimmt und aus ihm heraus einen zweiten bildet, und diese beiden wieder zusammenführt, damit sie „ein Fleisch“ werden (1Mo 2,24), erschafft er ein Muster, an dem seine eigene „Struktur“ wieder erkennbar wird. Wie Gott selbst einer ist (5Mo 6,4) und doch der Geist und der Sohn vom Vater unterscheidbar bleiben (Mt 26,42; Joh 15,26!), so soll auch der Mensch „Adam“, die Menschheit, eins sein. Die Menschen gehören zusammen – nicht in der Weise, dass sie miteinander identisch wären, sondern in der Weise, dass sie in ihrer Verschiedenheit miteinander verbunden sind und nur gemeinsam ein vollständiges Ganzes bilden, das Gott in dieser Welt zu repräsentieren in der Lage ist. Oder kürzer: „Gerade indem sie miteinander eins sind, sind sie Bild Gottes.“³²

Denn nur durch im Rahmen sozialer Interaktion kann Gottes Wesen vollständig veranschaulicht werden. Zwar ist es möglich, Gottes Kraft und Herrlichkeit anhand der Schöpfung zu erkennen (Röm 1,20), doch seine ethisch-sittlichen Qualitäten, seine Liebe, Barmherzigkeit und bedingungslose Zuwendung zu seinen Geschöpfen kommt erst im Miteinander zum Vorschein. Gerade im Verhältnis von Mensch zu Mensch und insbesondere im Verhältnis Mann/Frau soll der Mensch deshalb Gottes Wesen veranschaulichen und „sichtbar“ machen. Nicht zuletzt deshalb finden sich zahlreiche Vergleiche des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk bzw. seiner Gemeinde mit der Ehe (Hos 2,21f; 2Kor 11,2; Eph 5,25).

Die Beschreibung des Menschen anhand von Aspekten

Es ist bereits deutlich geworden, dass weder das Alte Testament noch das Neue Testament eine einheitliche Anthropologie enthält. Dennoch lassen sich den Schriften bei aller Individualität Aspekte des Menschseins entnehmen, die allen Menschen gemeinsam sind. Das Alte Testament – und darauf aufbauend auch das Neue Testament – zeichnet das Bild vom Menschen anhand verschiedener Begriffe (zumeist von Organen), die verschiedene Aspekte des Menschseins ausdrücken.³³ Das Menschsein wird in der Bibel „in der Vielfalt seiner Aspekte auf Gott hin zur Sprache

31 Bei aller Unterschiedlichkeit der Menschen (Hautfarbe, Statur u.s.w.) ist diese bis heute die bedeutendste. So wird in der Regel nach der Geburt eines Kindes zuerst die Frage nach dessen Geschlecht gestellt.

32 Wolff, a.a.O., 233. Wie viel Wert Gott auf den inneren Zusammenhang, also die direkte Abstammung legt, zeigt sich bei Noah. Statt einfach neue Menschen zu erschaffen sichert Gott den Zusammenhang zu den nachfolgenden Generationen durch die Rettung Noahs und seiner Familie (1Mo 6,9ff).

33 Die folgenden Ausführungen sind bewusst kurz gehalten, um den Umfang der Arbeit nicht zu sehr auszuweiten. Weitergehende und umfangreiche Informationen hierzu finden sich in Wolff, a.a.O., 29-101; Werner H. Schmidt, „Anthropologie. Atl. Anthropologie“, Evangelisches Kirchenlexikon (EKL), 3. Aufl, Bd. 1., 157; Das große Bibellexikon, a.a.O., 958; Albertz, a.a.O., 465 Fußnote und Schoberth, a.a.O., 109.

gebracht³⁴. Die „tragenden anthropologischen Leitbegriffe“³⁵ hierfür sind im Hebräischen נַפְשׁוֹ (näphäsch), בָּשָׂר (basar), רֵיחַ (ruach) und לֵב/לֵבָב (leb/lebab). Die entsprechenden griechischen Begriffe im Neuen Testament sind ψυχή (psyche), σάρξ (sarx), πνεύμα (pneuma) und καρδιά (kardia), außerdem nous (nous/Verstand) und – gleichermaßen als umfassendster anthropologischer Begriff bei Paulus – σῶμα (soma/Leib)³⁶. Freilich sind diese anthropologischen Leitbegriffe³⁷ – worauf Schoberth zurecht hinweist – bis in die Gegenwart hinein immer wieder als Teile verstanden worden, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist. Diese Art der Interpretation ist jedoch mehr auf platonisch-aristotelisches Denken zurückzuführen als auf die Aussagen der Bibel. Leider hat das Eindringen griechischen Gedankengutes in das christliche Denken an dieser Stelle vor allem hinsichtlich der deutschen Übersetzungen der Begriffe zu Missverständnissen geführt.³⁸

Dichotomie und Trichotomie

Wenngleich Altes und Neues Testament sich hinsichtlich ihrer anthropologischen Aussagen in einzelnen Punkten unterscheiden – so wird bei der neutestamentlichen Anthropologie den bekannten Lebensmöglichkeiten diejenige „in Christus“ hinzugefügt – so wird im Neuen Testament doch das Erbe der alttestamentlichen Anthropologie vorausgesetzt und weitergeführt.³⁹ Beiden Testamenten ist eine dichotomische Aufteilung des Menschen in Seele und Leib wie auch eine trichotomische Aufteilung in Geist, Seele und Leib fremd. Der Mensch wird vielmehr als „psychosomatische Einheit“⁴⁰ dargestellt, die als personale Ganzheit vor Gott steht, die sich – wie bereits erwähnt – unter verschiedenen Aspekten beschreiben lässt.⁴¹ Weder das trichotomische Menschenbild, das die Kirchenväter von Platon (der den Leib sogar zum „Grab der Seele“ abwertet)⁴² übernommen haben noch die aristotelische Dichotomie, die die abendländische Theologie prägt⁴³ finden sich in der Bibel, wenngleich Formulierungen wie die in 1Kor 7,34 (Leib und Geist) oder 1Thess 5,23 (Geist, Seele, Leib) dies vermuten lassen. Diese Aufzählungen – höchst selten – deuten nicht auf eine anthropologische Grundaussage hin (zumal beide von Paulus formuliert wurden und damit ein innerer Widerspruch vorläge), hier liegt vielmehr ein liturgischer Stil mit der Neigung zur Zwei- bzw. Dreigliedrigkeit vor⁴⁴. Brandenburger formuliert leicht abwertend: „Die Aufzählungen ... weisen in naiver Zusammenstellung auf das Ganze, unter verschiedenen Aspekten.“⁴⁵ Altes und Neues Testament haben daher immer den ganzen Menschen⁴⁶ im Blick, der in allen Aspekten auf Gott hin angelegt

34 Schoberth, a.a.O., 112.

35 Ebd., 109.

36 Das große Bibellexikon, a.a.O., 958.

37 Um die Lesbarkeit zu erleichtern, wird in der Folge die eingedeutschte Schreibweise der hebräischen und griechischen Begriffe verwendet, wie sie jeweils in Klammer aufgeführt sind.

38 Schoberth, a.a.O., 109.

39 Das große Bibellexikon, a.a.O., 957. Ähnlich: Schoberth, a.a.O., 109.

40 Albertz, a.a.O., 465.

41 Das große Bibellexikon, a.a.O., 957.

42 Pöhlmann (Dogmatik), a.a.O., 178.

43 Ebd. So auch Albertz, a.a.O., 465.

44 Das große Bibellexikon, a.a.O., 958.

45 Egon Brandenburger, „Anthropologie. Ntl. Anthropologie“, EKL, 3. Aufl., Bd. 1, 161.

46 V. Gäckle, „Mensch. Theologiegeschichtlich“, EvLThG, a.a.O., 1323.

und direkt auf ihn bezogen ist⁴⁷. Mit den einzelnen Aspekten meint die Bibel deshalb nicht jeweils einen Teil, sondern den ganzen Menschen in bestimmter Hinsicht. Dabei werden Körperteil und Funktion, Organ und Tätigkeit, zusammengedacht.⁴⁸

Näphäsch – psyche – Seele⁴⁹

Der erste hebräische Hauptbegriff findet sich bereits bei der Beschreibung des Schöpfungsaktes: durch den Geist Gottes wird der aus Staub gebildete Mensch eine „näphäsch chajah“. Der Begriff „näphasch“ wird häufig mit „Seele“ übersetzt, was in der Folge dazu führt, dass der Mensch als Wesen mit einer Seele betrachtet wird. Tatsächlich *hat* der Mensch aber keine Seele, sondern *ist* Seele.⁵⁰ „Näphäsch“ bedeutet ursprünglich wahrscheinlich „Kehle“ und steht für die Lebenskraft, die beim Tod entweicht. Das bedeutet, dass der Mensch zu einem Wesen wird, das sich durch Vitalität und Lebenskraft auszeichnet⁵¹. Deshalb sollte man „näphäsch“ nicht mit „Seele“, sondern besser mit „Leben“ übersetzen, zu dem sämtliche Lebensgefühle gehören⁵². Wie der Begriff „Kehle/Schlund“ verdeutlicht, steht dabei die Bedürftigkeit des Menschen im Vordergrund. Durch die Kehle gehen beide lebenswichtigen „Elemente“, deren der Mensch fortlaufend bedarf, der Atem und die Nahrung. Fehlt eines von beiden, stirbt der Mensch und das Leben entweicht. Deshalb steht „näphäsch“ für den bedürftigen Mensch, das wünschende, hoffende, begehrende, sehnsüchtige und verlangende Wesen, das darauf angewiesen ist, „dass es eine lebensfreundliche Welt erfährt“.⁵³ Nicht zufällig ist es daher die „Seele“ des Menschen, die satt, verbittert, freudig oder hungrig ist, wie es in den Psalmen an verschiedenen Stellen dargestellt wird (z.B. Ps 103,1ff).

Dementsprechend verweist auch der Begriff „psyche“ im Neuen Testament nicht ohne Grund auf den ein- und ausströmenden Atem, der neutestamentliche Begriff folgt vielmehr den alttestamentlichen Bahnen.⁵⁴ Anders als im griechischen Denken ist mit „näphäsch“ also nicht eine „unsterbliche Seele“ gemeint, sondern der Aspekt der dauernden Bedürftigkeit und des Angewiesenseins des Menschen.⁵⁵ Im Hinblick darauf lässt sich der Mensch treffend beschreiben als „bedürftiges, verletzliches Wesen mit einer vitalen Sehnsucht nach Leben.“⁵⁶

basar – sarx – Leib⁵⁷

Die Trennung von Geist und Leib führt nicht nur bei Platon, sondern auch bei Kant dazu, dass beide Teile als Gegensatz gesehen werden – was regelmäßig mit einer Abwertung des Leibes einhergeht. Nicht nur Platon sieht den Leib als Grab der Seele, auch Kant macht viele Jahrhunderte später noch das spezifisch Menschliche gerade

47 Albertz, a.a.O., 467.

48 Schmidt, a.a.O., 158.

49 Vgl. hierzu ausführlich Wolff, a.a.O., 33ff.

50 Albertz, a.a.O., 466. So auch Schmidt, a.a.O., 157 und Schobert, a.a.O., 110.

51 Ebd.

52 Schmidt, a.a.O., 157.

53 Schoberth, a.a.O., 110. So auch TRE, a.a.O., 466.

54 Ebd.

55 Das große Bibellexikon, a.a.O., 958.

56 Grimm, a.a.O., 1320.

57 Vgl. hierzu ausführlich Wolff, a.a.O., 56ff.

in der Opposition zur dessen Leiblichkeit aus⁵⁸. Dabei umfasst die Gottebenbildlichkeit in der Bibel unstrittig auch die Leiblichkeit des Menschen⁵⁹. Analog zur Tatsache, dass der Mensch nicht eine Seele hat, sondern ist, lässt sich formulieren: „Der Mensch hat weniger einen Leib, er lebt leibhaft.“⁶⁰ Eine Abwertung des Leibes, wie sie im von Platon und Aristoteles geprägten griechischen Denken zu finden ist und wie sie häufig unheilvolle Konsequenzen nach sich zog⁶¹ ist der Bibel fremd. Wo das Alte Testament den Menschen als „basar“ (Fleisch, Leib) beschreibt, bezeichnet es vor allem den lebendigen Körper von Mensch und Tier (Ps 38,5; Hi 4,15; 41,15). Im Bedeutungszentrum steht dabei zumeist dessen Schwachheit bis hin zur Ohnmacht und sterblichen Vergänglichkeit (vgl. 1Mo 6,3; Ps 56,5; 78,39; Jes 40,5f; Jer 17,5).⁶² Wenn das Neue Testament von einer fleischlichen Existenz des Menschen redet, so baut diese Formulierung auf den Grundlagen des Alten Testaments auf. Als „fleischlich“ wird dort eine Haltung beschrieben, die auf Vergängliches vertraut, das gerade deshalb vergänglich ist, weil es nicht aus Gott kommt.⁶³

ruach – pneuma – Geist⁶⁴

Der Geist Gottes ist es, der den Menschen zu einer „näphäsch chajah“ macht. „Ruach“ ist damit ein Aspekt des Menschseins, der in enger Verbindung mit „näphäsch“ steht. Semasiologisch besteht zwischen den beiden Begriffen kaum ein Unterschied⁶⁵, auch „ruach“ meint die belebende Kraft, die den Menschen überhaupt erst zu einer Person macht. „Ruach“ im Hebräischen wie auch „pneuma“ im Griechischen können sowohl mit Geist wie auch als Wind oder Hauch übersetzt werden und stehen deshalb für die Lebenskraft, die in jedem Menschen zur Erscheinung kommt; eine Lebenskraft, die die menschliche Existenz bestimmt, vom Menschen jedoch nicht selbst beherrscht wird⁶⁶, sondern ihm von Gott jederzeit wieder entzogen werden kann⁶⁷. Damit umfasst „Ruach“ unter dem Aspekt der dynamischen Vitalität⁶⁸ auch Stimmungen und Leidenschaft, legt den Schwerpunkt - gerade gegenüber näphäsch - dabei jedoch weniger auf die Bedürftigkeit, sondern viel mehr auf die Fähigkeit, etwas zu vollbringen (2Mo 31,1; 5Mo 24,2).⁶⁹

leb/lebab – kardia – Herz⁷⁰

Zu den drei anthropologischen Leitbegriffen gesellt sich als vierter „leb“ bzw. „lebab“, das Herz. Mehr noch als bei den bereits erwähnten Aspekten werden hier Organ und Aspekt zusammengedacht. Anders als bei der gegenwärtigen sprachlichen Verwendung wird das Herz des Menschen in biblisch-hebräischem Verständ-

58 Schoberth, a.a.O., 29.

59 Pöhlmann (Dogmatik), a.a.O., 177.

60 Brandenburger, a.a.O., 162.

61 Schoberth, a.a.O., 110.

62 Schmidt, a.a.O., 157. So auch Albertz, a.a.O., 465.

63 Schobert, a.a.O., 111.

64 Vgl. hierzu ausführlich: Wolff, a.a.O., 64ff.

65 Das große Bibellexikon, a.a.O., 958.

66 Schoberth, a.a.O., 110.

67 Albertz, a.a.O., 466.

68 Ebd.

69 Schmidt, a.a.O., 157.

70 Vgl. hierzu ausführlich: Wolff, a.a.O., 75ff.

nis jedoch nicht in erster Linie mit Empfindungen und Gefühlen in Verbindung gebracht. Zwar werden im Alten Testament durchaus auch Emotionen dem Herzen zugeordnet - so etwa Angst (Jes 7,4), Missmut (5Mo 15,10), Trauer (1Sam 1,8) und Freude (104,15) - dennoch steht das Herz hauptsächlich für Vernunft und Urteilsfähigkeit (5Mo 39,3, Jes 6,20; Spr 15,32; 18,15)⁷¹, jene Aktivitäten also, die heute mehr dem Gehirn bzw. Verstand zugesprochen werden. Albertz formuliert treffend: „Der Hebräer denkt weitgehend mit dem Herzen.“⁷², womit nicht nur das Denken, sondern auch das Gewissen als Beurteilungsinstanz des menschlichen Tuns eingeschlossen ist.⁷³ Eine Reihe weiterer Begriffe ergänzt diese grundsätzlichen Aspekte. Auch bei dieser kurz gefassten Darstellung wird jedoch klar, dass im Menschenverständnis der Bibel dessen geistigen, emotionalen und körperlichen Funktionen unlösbar zusammengehören⁷⁴ und der Mensch nur in einer ganzheitlichen Sichtweise ansatzweise begriffen werden kann. In seiner Ganzheit ist er eben immer alles: bedürftig und hilflos, aber doch auch von Gott ermächtigt, mit Vernunft ausgestattet und in der Lage, eigenständig Sachverhalte zu beurteilen und Entscheidungen zu treffen. Die Spannung, die sich in den verschiedenen Aspekten des menschlichen Wesens zeigt, spiegelt sich deutlich in Ps 8 wieder. Angesichts der Größe des Weltalls kann David gleichzeitig die Niedrigkeit des Menschen bezeugen (Ps 8,5) wie auch dessen Hoheit und Herrscherstellung (Ps 8,6) rühmen. Beides gehört zum Menschen und macht gleichermaßen seine Existenz aus. Da er jedoch in Hoheit und Niedrigkeit immer in abhängiger Beziehung zu Gott als seinem Schöpfer steht, braucht er weder an seiner Niedrigkeit zu verzweifeln noch kann er sich etwas auf seine Hoheit einbilden.⁷⁵

Der Mensch als Gegenüber Gottes

Gottes Wille zur Gemeinschaft

Das führt zu einem weiteren wichtigen Gesichtspunkt, der bei der Untersuchung des Ausdrucks „Ebenbildlichkeit Gottes“ nicht vergessen werden sollte. Der Mensch ist als Geschöpf Gottes unter anderen Geschöpfen Gottes auf Kontakt, Begegnung und Gemeinschaft ausgelegt. Wie eben gesehen wird das unter anderem in Ps 8,1.5 deutlich, der die Frage nach dem Menschen bewusst im Kontext seiner Abhängigkeit von Gott stellt. Damit wird deutlich, dass zum Menschsein nicht nur das Geschaffen sein von Gott, sondern auch die fort- und andauernde Beziehung zu ihm gehört. Als Repräsentant Gottes ist der Mensch gleichzeitig das Du Gottes in dieser Welt. Und so unglaublich es klingt: Diese Beziehung ist - auch wenn der Mensch vor Gott nur „Staub“ ist - eine grundsätzlich wechselseitige.⁷⁶ Dass Gott den Menschen nicht geschaffen hat, um ihn dann sich selbst zu überlassen, sondern vielmehr die dauerhafte Beziehung mit ihm anstrebt, wird im Lauf der Geschichte immer deutlicher und findet ihren Ausdruck zunächst in der Erwählung Israels zum Volk Gottes und der Zusage, dass Gott in dessen Mitte wohnen will (2Mo 6,7; 29,45). Später wird der

71 Albertz, a.a.O., 465.

72 Ebd.

73 Vgl. hierzu aber auch die Zuordnung des Gewissens zu den Nieren (Ps 16,7; 26,2).

74 Ebd., 466.

75 Ebd., 471.

76 Deissler, a.a.O., 412.

Wille zur Gemeinschaft vor allem in der mit der Sendung des Sohnes Gottes verbundenen Einladung zur Gemeinschaft (Lk 15,1ff) und dem Dienst der Versöhnung deutlich, die den Jüngern Jesu übertragen wurde (2Kor 5,18). Am Ende der biblischen Offenbarung steht die Ankündigung, dass Gott am Ende der Zeit in der Mitte seines (über Israel hinausreichenden) Volkes wohnen wird (Off 21,3). Eine kurze Zusammenfassung des Sehns Gottes findet sich im Hohepriesterlichen Gebet Jesu, in dem der Sohn den Vater bittet, dass „die, welche du mir gegeben hast, auch bei mir seien, wo ich bin“ (Joh 17,24).

Anrede und Antwort als Alleinstellungsmerkmal des Menschen in der Schöpfung

Diese Beziehung kommt vor allem durch die Sprache und die gegenseitige Anrede zustande und findet in ihr ihren zentralen Ausdruck. Dieser Aspekt wird jedoch nicht erst in den Psalmen, sondern ebenfalls schon im Rahmen der Schöpfungsgeschichte deutlich. Denn was den Menschen gegenüber allen Tieren auszeichnet, ist nicht nur dessen Rationalität, sondern auch und vor allem die Fähigkeit, angesprochen zu werden und diese Ansprache zu erwidern – mehr noch: eigenständige Entscheidungen darüber treffen zu können, in welcher Weise und mit welchem Inhalt die Ansprache beantwortet wird. Die Fähigkeit, Sprache zu verstehen und in einer Sprache auf eine Anrede zu antworten, die gleichzeitig fundamentaler Baustein für soziale Beziehungen ist, ist nur dem Menschen unter den Geschöpfen Gottes eigen.⁷⁷ Bonhoeffer geht möglicherweise zu weit, betont aber doch einen wichtigen Gesichtspunkt, wenn er behauptet, der Mensch bildet Gott durch seine Mitmenschlichkeit ab, die sich in der Ehe konkretisiert.⁷⁸ Festzuhalten ist jedoch, dass der Mensch von der Anrede Gottes herkommt⁷⁹ und sich auch (oder gerade) im Hören, Gehorchen und Antworten auf Gottes Anrede (vgl. 1Mo 2,15ff) als solcher erweist.⁸⁰ Deshalb behauptet Brunner zu Recht, Sprache sei der Ausdruck der Du-Bezogenheit der menschlichen Existenz.⁸¹ Auch Härle sieht das Spezifische im Menschen in der „Fähigkeit, einander von Angesicht zu Angesicht zu begegnen, im Angesicht des Anderen die (unausgesprochene) Bitte um Schutz, Vertrauen und Zunehmung wahrzunehmen, angeredet zu werden und darauf in Freiheit zu antworten.“⁸² Deissler formuliert es so: „Das innere Denken und äußere Sprechen machen den Menschen zu einem „personalisierten“ Leibwesen, das sich in der Sprache Gott und den Mitmenschen eröffnen und mitzuteilen vermag.“⁸³ So ist die erste sprachliche Äußerung des Menschen eingebettet in die Freude über das Gegenüber, das ihm von Gott an die Seite gestellt wird. (Der hebräische Begriff, der häufig mit „Hilfe“ übersetzt wird, wird an anderen Stellen im Alten Testament auch für den Rettergott JHWH verwendet (Ps 33,20; 40,18; 46,2; 70,6; 94,17).⁸⁴ Damit bestätigt sich, was sich schon vorher im Urteil Gottes über die Schöpfung angedeutet hatte. Denn dem vielfachen (und abschließenden) „Alles war sehr gut“ (1Mo 1,31) steht nach Erschaffung

⁷⁷ Deissler verweist darauf, dass der Hebräer die Tiere gern „behema“ nennt (1Mo 3,14), also „das Stumme“, obwohl es ja Tierlaute von sich gibt (Ebd.). Dem gegenüber macht die Sprache beim Menschen auf die gottähnliche Eigenschaft – der selbst spricht – aufmerksam (Ebd.).

⁷⁸ Pöhlmann (Dogmatik), a.a.O., 192 u. 170.

⁷⁹ Wolff, a.a.O., 229.

⁸⁰ Ebd., 230.

⁸¹ Brunner, a.a.O., 38.

⁸² Härle, a.a.O., 432.

⁸³ Deissler, a.a.O., 412.

⁸⁴ Ebd.

des Mannes, aber vor der Erschaffung der Frau zwischenzeitlich das Urteil „nicht gut“ gegenüber (1Mo 2,18). Es ist eben nicht gut, wenn der Mensch alleine ist, weil er – wie die Dreieinheit Gottes es auch für Gott selbst vermuten lässt - auf Interaktion mit einem gleichartigen Gegenüber ausgelegt ist. Die erste verbale Äußerung Gottes dem Menschen gegenüber ist der Segen, den Gott auf den ersten „isch“ und seine „ischah“ legt und der in einer weiteren Vermehrungszusage besteht.⁸⁵ Dass der Mensch auf ein kommunikatives, soziales Miteinander sowohl mit seinem Schöpfer als auch mit seinesgleichen angelegt ist, ist nicht selbstverständlich, wenn gleich die Bibel nahezu auf jeder Seite deutlich macht, wie sehr Gott an der Beziehung speziell zum Menschen gelegen ist. Nicht umsonst gilt es als Auszeichnung Gottes vor den „Göttern“ der außerisraelischen Völker, dass ihr Gott JHWH ihm nah ist in allem, worin sie sich an ihn wenden (5Mo 4,4-8). Von den ersten Versen der Bibel an, als Gott die Gemeinschaft mit seinem Geschöpf im Garten Eden sucht (1Mo 3,8) bis hin zu den letzten Versen der Offenbarung, wenn Gott in der Mitte seines Volkes leben wird (Off 21,3) wird deutlich, dass er den Menschen als sein Bild vor allen anderen Geschöpfen dazu ausersehen hat, sein Partner und kommunikatives Gegenüber zu sein. Daher ist der Mensch als Bild Gottes nicht nur *von Gott*, sondern auch *mit Gott*, also zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt und berechtigt.

Die Bestimmung zur Gemeinschaft nach dem Sündenfall

Das gilt auch nach dem Sündenfall, wie die umfangreichen Maßnahmen nach dem Fall des Menschen zeigen. Denn auch den „gefallenen“ Menschen lässt Gott nicht fallen, sondern opfert stellvertretend für in ein Tier, um dessen Schuld zu bedecken (1Mo 3,21) – womit schon sehr früh und auf Initiative Gottes hin das Stellvertretungsprinzip eingeführt wird - und schützt den Menschen davor, selbst Opfer willkürlicher Gewalttat zu werden (1Mo 4,19; 9,6). Die Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott hat der Mensch nie verloren (1Kor 1,9), sie ist wesentlicher Teil seiner Gottebenbildlichkeit. Oder wie Brunner es ausdrückt: „Der Mensch ist geschaffen in Gemeinschaft und zur Gemeinschaft, in Liebe und zur Liebe. Das hört auch durch die Sünde nicht auf, der Sinn seiner Existenz zu sein.“⁸⁶

Der Mensch als Herrscher

Doch auch dabei bleibt Gott nicht stehen. Denn die große Schöpfung Gottes will regiert und verwaltet bzw. – um es mit den Worten der Bibel zu sagen – beherrscht werden. Und hierin schließlich finden wir den dritten wesentlichen Aspekt der Gottebenbildlichkeit: Der Mensch ist von Gott dazu bestimmt, über die Schöpfung und seine Mitgeschöpfe zu herrschen (1Mo 1,26.28; 9,2; Ps 8,7).

Der Mensch Standbild und Verwalter

Wolff versteht die Herrschaft des Menschen als den eigentlichen Zweck des göttlichen Selbstentschlusses in 1Mo 1,26 und vergleicht die Einsetzung des Menschen als Herrscher mit der Errichtung von Standbildern eines Königs im Alten Orient.⁸⁷

⁸⁵ Zu Recht verweist Deissler darauf, dass der Imperativ „Seid fruchtbar und mehret euch“ (1Mo 28) hier Explikation eines göttlichen Segenswortes, also kein Befehl im eigentlichen Sinne ist, was häufig bei der Auslegung missachtet wird (Ebd.).

⁸⁶ Brunner, a.a.O., 31.

⁸⁷ Wolff, a.a.O., 230.

Wie das Standbild im Bereich der Errichtung die Herrschaft des jeweils dargestellten Regenten symbolisiert (vgl. Dan 3,1.5f), so repräsentiert der Mensch als Bild Gottes dessen Herrschaft über die Erde.⁸⁸ Auch im Akkadischen ist die Bezeichnung „Bild“ die Bezeichnung eines Königs⁸⁹. Der als Herrscher eingesetzte Mensch veranschaulicht dabei zwei Aspekte: zum einen *dokumentiert* er Gottes Herrschaft, zum anderen *praktiziert* er sie als verantwortlicher Geschäftsträger⁹⁰. Der Mensch ist somit gleichzeitig Gottes Standbild und Verwalter.⁹¹

Herrscher über die Mitgeschöpfe

Alle Werke der Hände Gottes werden dem Menschen untergeordnet und ihm zur Arbeit (Erdboden), Nahrung (samentragendes Kraut, später Tiere) und als Hilfe zugewiesen (Ps 8; 1Mo 2,15f.19)⁹², wobei die Tiere besonders erwähnt werden. Wolff sieht den Grund dafür in der Tatsache, dass allein sie als Rivalen des Menschen im Kampf um die Herrschaft in Betracht kommen⁹³. Auch Albertz sieht an dieser Stelle ein „Konfliktpotential, das zwischen seinen [Gottes, d.Verf.] konkurrierenden Geschöpfen besteht“.⁹⁴ Die Herrschaft des Menschen findet ihren ersten Ausdruck darin, dass Adam den Tieren Namen gibt. Das dient nicht in erster Linie der Unterscheidung, sondern ist Ausdruck der Herrschereigenschaft und des übergeordneten Status' des Menschen (vgl. Dan 1,7, 1Mo 17,5, 1Mo 35,10)⁹⁵. Von der Herrschaft des Menschen bewusst ausgenommen ist der Mensch, wie der Schutz Kains (1Mo 4,15) und die Kritik Gottes am Königtum verdeutlichen (Ri 9,8-15; 1Kön 12,7.21; 5Mo 17,14ff).⁹⁶ Der Mensch soll nicht Objekt der Unterwerfung durch Menschen sein!⁹⁷ Interessant ist in diesem Zusammenhang jedoch der Ausspruch Gottes über die Frau, die Adam von der verbotenen Frucht des Baumes im Garten Eden gegeben hat: sie wird der Herrschaft des Mannes unterstellt (1Mo 3,16). Diese Unterstellung wird auch im Neuen Testament nicht aufgehoben (1Kor 11,3; 14,34; Eph 5,23).

Herrschaft als Kollektivaufgabe

Wie der Plural in 1Mo 1,26 („sie sollen herrschen“) deutlich macht, ist der Mensch in seiner männlichen wie auch in seiner weiblichen Erscheinungsform zur Herrschaft über den Rest der Schöpfung berufen. Mann und Frau und die aus ihnen gebildeten Kollektive sind darauf angelegt, sich hierin gegenseitig zu unterstützen und zu helfen. Deshalb ist Eva für Adam nicht nur sehnsüchtig erwartetes Gegenüber, sondern auch „Hilfe“ (1Mo 2,18, siehe S. 17). Mit ihr, seiner Frau - die ihm in altori-

88 Ebd., 231. Wolff spricht dabei von einer „den Menschen auszeichnenden Amtsübertragung“ (Ebd., 230).

89 Kruhoffer, a.a.O., 24.

90 Wolff, a.a.O., 231.

91 Grimm, a.a.O., 1321.

92 Wolff, a.a.O., 230.

93 Ebd., 235.

94 Albertz, a.a.O., 470.

95 Bei genauem Beobachten stellt man schon hier fest, dass die Frau zu Beginn nicht der Herrschaft des Mannes unterstellt war. Denn zunächst begrüßt er sie als „Fleisch von meinem Fleisch“ und nennt sie schlicht „ischah“ (d.h. weiblicher Mensch, von Luther treffend mit „Männin“ übersetzt), während er ihr nach der Ausweisung aus dem Garten Eden den Namen „Eva“ gibt (1Mo 3,20).

96 Grimm, a.a.O., 1322.

97 Wolff, a.a.O., 236.

entalischer Sitte vom Brautvater zugeführt wird - und ihren zu erwartenden Nachkommen (1Mo 1,28) soll er in liebevoller Ergänzung⁹⁸ über den Rest der Schöpfung herrschen. Menschliche Herrschaft ist daher grundsätzlich als Kollektivaufgabe zu betrachten.⁹⁹

Herrschaft als Verantwortung

Tritt der Mensch nicht als Geschöpf oder Gegenüber Gottes, sondern als dessen Repräsentant auf, drängt sich die Frage nach dem „Wie“ der Herrschaft in den Vordergrund. Denn wenn nicht nur Gottes Macht und Größe repräsentiert werden sollen – wie sie in der Schöpfung sichtbar wird (Röm 1,20) – sondern auch sein Wesen, so muss die Herrschaft auch der Art ihrer Ausübung nach dem Wesen Gottes entsprechen. Denn über den Umgang mit der Schöpfung tritt der Mensch auch indirekt mit dem Schöpfer in Beziehung.¹⁰⁰ Zwar beinhaltet Herrschaft auch die „unbedingte Überlegenheit, sich mit dem Einsatz seiner Kräfte etwas dienstbar zu machen“¹⁰¹, doch darf die Ausübung von Herrschaft niemals willkürlich geschehen, sondern vielmehr nur als „Gestaltungsauftrag in der Bindung an Gott“¹⁰². Der Mensch ist dazu aufgefordert, seine kreativen und organisatorischen Fähigkeiten einzusetzen, ist im Einsatz aber an den übergeordneten Willen Gottes gebunden¹⁰³. Insofern ist die Macht, die dem Menschen übertragen ist, auch im Neuen Bund nicht *dunamis* (dynamis), sondern vielmehr *exousia* (exousia), nicht ungebundene Kraft an sich, sondern Vollmacht (Mt 10,1; Mk 6,7). Zu Recht betont Brunner deshalb, dass es das Verhältnis des Menschen zu Gott ist, das sich im Verhältnis zu den Mitmenschen auswirkt.¹⁰⁴ Das macht das Herrschaftsrecht des Menschen zu einem Verantwortungsgebot und nimmt ihn in die Pflicht, für die Integrität und das Lebensrecht der Schöpfung (und insbesondere das der Tierwelt) zu sorgen. Den Lebensraum für sich und die anderen Lebewesen zu beschützen und zu bewahren, ist zentraler Bestandteil seines Herrscherauftrages (vgl. 1Mo 1,28; 2,15)¹⁰⁵. Eine Gottes Wesen entsprechende Herrschaft ist daher immer eine sorgende Herrschaft, nicht eine ausbeuterische¹⁰⁶. Bewahrt werden muss der Gesamtzusammenhang und der gemeinsame Lebensraum des Geschaffenen¹⁰⁷. Härle bringt an dieser Stelle zu Recht den Begriff der Angemessenheit ins Spiel¹⁰⁸, die dafür sorgt, dass der Mensch weder von den Tieren beherrscht wird noch seinerseits Furcht und Schrecken in der Schöpfung verbreitet¹⁰⁹. Dieser Verantwortung, bei der Herrschaft (wie auch sonst in der Bibel) mit Hege zusammengedacht ist¹¹⁰, ist der Mensch bis heute nur in Ausnahmefällen nachgekommen. Tatsächlich wurde die Natur – obwohl sie von Gott sehr gut geschaffen

98 Ebd., 233.

99 „Der göttliche Adel gilt gleichermaßen Mann und Frau“ (Deissler, a.a.O., 412).

100 Wolff, a.a.O., 230.

101 Ebd., 234.

102 Kruhöffner, a.a.O., 25.

103 Schoberth, a.a.O., 119.

104 Brunner, a.a.O., 28.

105 Härle, a.a.O., 438.

106 So Liedke, zitiert in Pöhlmann (Dogmatik), a.a.O., 195.

107 Härle, a.a.O., 439.

108 Ebd., 438.

109 Albertz, a.a.O., 470 unter Bezugnahme auf 1Mo 9,2.

110 Deissler, a.a.O., 413.

und in ein gesundes Gleichgewicht gebracht war – vom Menschen und durch dessen Schuld in den Sündenfall hineingerissen (Röm 8,20ff).¹¹¹

Die Bedeutung der Ebenbildlichkeit für Würde und Wert des Menschen

Insbesondere das 20. Jahrhundert mit seinen totalitären Herrschaftssystemen und den beiden großen Kriegen hat in Europa viel Leid und Elend mit sich gebracht. Die Grausamkeit, mit der Menschen ihrer Existenzgrundlagen, ihrer Gesundheit, ihres Lebens und ihrer Würde beraubt wurden hat die Frage nach der Grundlage der menschlichen Würde neu in den Fokus gerückt. Nicht nur in Deutschland wurde in der Folge der geistigen und materiellen Aufräumarbeiten die Frage nach der Würde des Menschen neu gestellt. Das Grundgesetz hat diese Frage aufgenommen und die Menschenwürde zur Basis der allgemeinen Grundrechte gemacht (Art. I Abs. 1 GG).

Die Tatsache, dass die Würde *des Menschen* (und die Formulierung im Singular erinnert stark an 1Mo 1,27) als unantastbar angesehen wird, trägt im politischen Raum der Erkenntnis Rechnung, dass jedem Menschen unabhängig von Stellung, Fähigkeiten und Verdiensten eine eigene Würde zukommt und ist für die globale Rechtsordnung von fundamentaler Bedeutung.¹¹² Daraus folgt, dass auch der Wert des Menschen unabhängig ist von Leistung und Versagen¹¹³. Damit ist die Menschenwürde kein Grundrecht des Menschen, sondern deren Voraussetzung und Vorbedingung.¹¹⁴ Würde und Wert des Menschen bedürfen deshalb ihrerseits einer allgemeinen Begründung, die über das konkrete, individuelle Leben und Sein des Einzelnen hinausgeht und allen Menschen gilt. Es liegt auf der Hand, dass die evolutionistische Herleitung der menschlichen Existenz aus der Tierwelt heraus eine solche Würde nicht begründen kann. So können nur der Rückbezug auf Gott als Schöpfer und das Verständnis des Menschen als dessen Ebenbild mit den hier dargestellten Aspekten Grundlage und Rechtfertigung für das Postulieren menschlicher Würde sein. Was dem Menschen seine Würde verleiht ist nicht die Tatsache, dass er *ist*, sondern dass er *Gottes Geschöpf, Partner und Statthalter auf dieser Erde ist*. Was dem Menschen Wert verleiht ist die Tatsache, dass er „von Gott“ (als Geschöpf), „mit Gott“ (als Gegenüber) und „durch Gott“ (als Herrscher) ist und Gott seiner gedenkt. Oder wie Schoberth es ausdrückt: „Die Begründung dieser Würde ist im Handeln Gottes, in seinem Zuspruch an alle Menschen gegeben. Dieser sichert ihre unbedingte Geltung.“¹¹⁵

Ebenbildlichkeit – Anlage oder Besitz?

Angesichts dessen, was täglich in der Welt geschieht und in welcher unverantwortlicher Weise der Mensch mit seinem Herrschaftsauftrag umgeht, stellt sich die Frage, ob der Mensch nach dem „Sündenfall“ im Garten Eden überhaupt noch Bild Gottes in dieser Welt ist. Hat das zur Sünde führende Misstrauen und der Drang, mehr zu sein als er ist (1Mo 3,1-6), den Menschen nicht der Fähigkeit und Möglichkeit beraubt, Bild Gottes in dieser Welt zu sein? Diese Frage wurde in vielfältiger Weise während der letzten Jahrtausende beantwortet und selbst eine kurz gefasste Über-

111 Pöhlmann (Dogmatik), a.a.O., 197.

112 Schoberth, a.a.O., 119. Ähnlich Härle, a.a.O., 430.

113 Pöhlmann, a.a.O., 1320.

114 Schoberth, a.a.O., 120.

115 Ebd.

sicht würde an dieser Stelle zu weit führen. Eine gewisse Einigkeit ist in groben Zügen jedoch darin festzustellen, dass der Mensch nicht mehr uneingeschränkt als Bild Gottes angesehen wird, ihm diese „Eigenschaft“ jedoch auch nicht vollständig abgesprochen wird. Häufig wurde diese Unterscheidung den jeweiligen Begriffen צֶלֶם (zälām) und דְמוּת (d’mut) (bzw. εἰκὼν [eikon] und ὁμοιωμα [homoioma], imago und similitudo), also Bild und Ähnlichkeit zugeordnet. Mit Härle ist jedoch davon auszugehen, dass diese Unterscheidung aufgrund der verwendeten Begriffe nicht gerechtfertigt ist, sondern es sich dabei um wechselseitige Näherbestimmungen handelt.¹¹⁶ Wolff führt dazu an, dass der Begriff „Ähnlichkeit“ vielleicht vor dem Missverständnis schützen will, dass Entsprechung nur Identität und nicht auch Unterschiedlichkeit in der Ähnlichkeit andeutet.¹¹⁷

Die Bibel selbst lässt die Spannung zwischen Bild Gottes und Sünde ohne eine vollständige Auflösung stehen. Das große Bibellexikon macht das „Leben im Widerspruch“ sogar als Hauptcharakteristikum der biblischen Anthropologie“ aus¹¹⁸. Wichtige Hinweise zur Beantwortung der Frage, inwieweit der Mensch auch nach dem Sündenfall noch Bild Gottes ist, liefern 1Mo 9,2 und 2Kor 4,4. In 1Mo 9,2 wird das Verbot, Menschen zu töten, mit deren Gottebenbildlichkeit begründet, deren der Mensch also auch nach dem Sündenfall (zumindest nicht gänzlich) verlustig gegangen ist. Auch in Jak 3,9 wird vorausgesetzt, dass alle Menschen Ebenbild Gottes sind. In 2Kor 4,4 und Kol 1,15 jedoch wird Jesus Christus als Ebenbild des lebendigen Gottes dargestellt – und damit zwangsläufig in Abgrenzung zum Rest der Menschen im Sinne eines „Alleinstellungsmerkmals“. Pöhlmann sieht Christus deshalb als Ebenbild Gottes „im speziellen und eigentlichen Sinn“¹¹⁹ – eine Formulierung, die sich allerdings so nirgends in der Bibel findet. Die altprotestantische Orthodoxie unterscheidet zwischen einer uneigentlichen und einer eigentlichen Gottebenbildlichkeit¹²⁰ – wobei die eigentliche durch die Wiedergeburt zurückgewonnen worden sei – und spricht von einer „ausgebrannten Imago-Struktur“¹²¹ des Menschen. Pöhlmann unterscheidet zwischen formalem und materialem Humanum und räumt auch dem natürlichen Menschen (als Gegensatz zum begnadeten) ein, dass er Gott abbildet. Allerdings muss er dabei eingestehen, dass „die Grenzen zwischen formalem und materialem Humanum fließen“¹²². Wie es scheint, hat Gott dem Menschen nicht eindeutig mitgeteilt, inwiefern er seinem Bild noch entspricht oder es eben nicht (mehr) tut. Emil Brunner liefert daher einen ebenso nachvollziehbaren wie einfachen Ansatz zur Lockerung der Spannung, wenn er darauf verweist, dass es auf den praktischen Lebensstil und -vollzug ankommt.¹²³ Ausgehend vom für seine Theolo-

116 Härle, a.a.O., 435.

117 Wolff, a.a.O., 231.

118 Das große Bibellexikon, a.a.O., 958.

119 Pöhlmann, a.a.O., 1328.

120 Ebd., 1327.

121 Ebd., 1328.

122 Pöhlmann (Dogmatik), a.a.O., 193f.

123 Pöhlmann, a.a.O., 1327.

gie zentralen Begriff der Verantwortung, die er nicht als Attribut, sondern als „Substanz des Menschsein“¹²⁴ und als „charakteristische Wesensformel für den Menschen“¹²⁵ ansieht, betont er die Unfertigkeit, gleichzeitig aber auch die Entwicklungsfähigkeit des Menschen: „Die anderen Kreaturen werden, bildlich gesprochen, aus der Hand Gottes fertig entlassen. Sie sind nun, was sie sein sollen, und sie bleiben es auch. Den Menschen aber behält Gott in seiner Hand, in seiner Werkstatt. Er macht ihn nicht einfach fertig. Des Menschen Wesen ist gerade dieses an Gott bleiben Müssen und bei Gott bleiben Dürfen. Das ein für allemal fertige Gepräge: das ist das Sein der vernunftlosen Kreatur.“¹²⁶ Auch das Neue Testament macht deutlich, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen weder uneingeschränkt bejaht noch gänzlich verneint werden kann. Vielmehr stellt vor allem Paulus Christus als das eigentliche und tatsächliche Ebenbild Gottes dar. Anders als vor der Menschwerdung Gottes gibt es nun jedoch eine Daseinsart, die dem Menschen des Alten Bundes unzugänglich und unbekannt war: das „Sein in Christus“ (vgl. hierzu den Lobpreis Gottes über diesen „Stand“ in Eph 1,3-14). Der Mensch, der über Buße und Glauben/Taufe eins mit Christus geworden ist und den Heiligen Geist empfangen hat, wird schrittweise in das Bild Christi und damit Gottes „verwandelt“ (2Kor 3,18; Röm 8,29). Der Heilige Geist ist es, der den Menschen – der am mit der Ebenbildlichkeit verbundenen Auftrag, Gott zu repräsentieren, regelmäßig scheiterte¹²⁷ - so verwandelt, dass er diesen Auftrag wieder zu erfüllen in der Lage ist. Das ist freilich ein Prozess, der der zulassenden Mitwirkung des Menschen bedarf.¹²⁸

Praktische Konsequenzen

Was jemand vom Menschen oder von einem einzelnen Menschen denkt, bestimmt den Umgang mit ihm.¹²⁹ Ob der Mensch sich als Ebenbild Gottes versteht oder als vorläufiges Ergebnis eines Evolutionsprozesses ist daher wesentlich für die Art, wie er lebt. Hier werden die Weichen gestellt, wie er mit sich und den Mitmenschen, mit Tier und Schöpfung umgeht. Wenn 1Mo 1,27 den Menschen als Ebenbild Gottes beschreibt ist damit nicht nur sein Wesen als Geschöpf, Partner und Bevollmächtigter Gottes beschrieben, sondern auch ausgesagt, wie er als Mensch auf dieser Erde leben soll.¹³⁰ Andreas Malessa fasst es gut zusammen, wenn er schreibt: „Bin ich Engel oder Affe, Bildnis Gottes oder Tier? Ist die Frage etwa laienhaft gestellt? Dein Verhalten, Homo sapiens, und Dein Wesen, Deine Art, was Du tust und wie Du lebst auf dieser Welt, ordnen dich auf dieser Skala zwischen beiden Polen ein, denn Tendenzen sind nach beiden Seiten da. Der uns erschuf hat selber vorgelebt, wie Menschsein ausseh'n kann. Entscheidend ist: nimmst Du dies Beispiel wahr.“¹³¹ Der Mensch – jeder Mensch - ist das Ebenbild Gottes (Jak 3,9). Sein Tun entspricht diesem Sein dort, wo er als Geschöpf, Partner und Stellvertreter Gottes in Verantwortung gegenüber seinem Schöpfer lebt. Dieser Verantwortung wird er dann gerecht, wenn er seine eigene Geschöpflichkeit anerkennt, in wechselseitig-angemessener Beziehung

124 Brunner, a.a.O., 14.

125 Ebd., 33.

126 Ebd., 22.

127 Wolff, a.a.O., 237.

128 An dieser Stelle ist die Fähigkeit des Menschen zu Wort und Antwort von elementarer Bedeutung.

129 Schobert, a.a.O., 24 u. 83.

130 Schoberth, a.a.O., 86.

131 Text des Liedes „Affmenmenschen“, erschienen auf der CD „Nach dem Hören kommt das Handeln“ (Asaph-Verlag).

mit Gott lebt und die ihm gegebene Vollmacht dazu verwendet, das Leben und das harmonische Miteinander seiner Mitgeschöpfe zu fördern und für alle ein lebensfreundliches Umfeld zu schaffen. Den Auftrag, der damit verbunden ist, kann er nur in rechter Weise erfüllen, wenn Christus im jeweiligen Menschen lebt und in ihm, an ihm und durch ihn wirksam werden kann.¹³² So gilt auch hier das Paradoxon, das in vielfältiger Weise in der Bibel zum Vorschein kommt: Der Mensch ist aufgefordert, zu werden, was er bereits ist - das Ebenbild Gottes in dieser Welt.

¹³² So Pöhlmann (Dogmatik), a.a.O., 192 unter Hinweis auf die Position Karl Barths.

Bibliographie

- Albertz, Rainer. „Mensch. II Altes Testament“, *TRE*, Bd. XXII, 464-474.
- Bauer, Walter. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearb. Aufl. siehe unter "yuch" (1781-1783), „sarx“ (1487-1489), „pneuma“ (1355-1361), „kardia“ (818-821), „nous“ (1101-1102) und „swma“ (1593-1595).
- Brandenburger, Egon. „Anthropologie. Ntl. Anthropologie“, *EKL*, Bd. 1, 158-163.
- Brunner, Emil. *Gott und sein Rebell: Eine theologische Anthropologie*. Hamburg: Rowohlt, 1958.
- Das große Bibellexikon*. Bd. 2. Siehe unter „Mensch“, 957-959.
- Deissler, A. „Mensch (AT)“, *BThWB*, 4. Aufl., 410-413.
- Eicher, Peter, Hg. *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Bd. 1. München: Kösel-Verlag, 2005.
- Elberfelder Bibel, revidierte Fassung. 10. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1998.
- Gäckle, V. „Mensch. Theologiegeschichtlich“, *EvLThG*, Bd. 2, 1323-1327.
- Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. Aufl. siehe unter „v,p<w“ (514-515), „r'fB“ (120), „xWr“ (748-750) und „bel/b'bel“ (375-376).
- Grimm, W. „Mensch. Biblisch“, *EvLThG*, Bd. 2, 1320-1323.
- Haarbeck, Theodor. *Die Bibel sagt...: Werkbuch biblische Glaubenslehre*. 14. Aufl. Gießen: Brunnen Verlag, 1986.
- Härle, Wilfried. *Dogmatik*. 2., überarb. Aufl. Berlin, New York: de Gruyter, 2000.
- Hegermann, Harald. „Mensch IV Neues Testament“, *TRE*, Bd. XXII, 480-493.
- Kroeker, Jakob. *Die erste Schöpfung: Ihr Fall und ihre Wiederherstellung*. 4. Aufl. Gießen und Basel: Brunnen Verlag, 1972.
- Kruhöffner, Gerald. *Der Mensch – das Bild Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.
- Neudecker, Reinhard. „Mensch III Judentum“, *TRE*, Bd. XXII, 474-480.
- Pöhlmann, Horst Georg. *Abriss der Dogmatik*. 6., überarb. u. erw. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- Pöhlmann, H.G. „Mensch. Erfahrungswissenschaftlich“, *EvLThG*, Bd. 2, 1319-1320.
- Pöhlmann, H.G. „Mensch. Systematisch-Theologisch“, *EvLThG*, Bd. 2, 1327-1328.
- Ritschl, Dietrich, Werner H. „Anthropologie. Theol. Anthropologie“, *EKL*, Bd. 1, 163-166.
- Ryrie, Charles C. *Die Bibel verstehen*. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 1996.
- Sauer, Erich. *Der König der Erde: Ein Zeugnis vom Adel des Menschen nach Bibel und Naturwissenschaft*. 2. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1978.
- Schaeffer, Francis A. *Genesis in Raum und Zeit*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1976.
- Schmidt, Werner H. „Anthropologie. Atl. Anthropologie“, *EKL*, Bd. 1, 155-158.
- Schoberth, Wolfgang. *Einführung in die theologische Anthropologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Wißmann, Hans. „Mensch. I Religionsgeschichtlich“, *TRE*, Bd. XXII, 458-464.

Wolff, Hans Walter. *Anthropologie des Alten Testaments*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010.