

- **Menschlich–Sein: biblisch-theologische Gedanken zur Gottesebenbildlichkeit**
- *On being Human : Towards a Biblical Theology of the Image of God*
- *Être humain : Pour une théologie biblique de l'image de Dieu*
- **Herbert H. Klement, Sprockhövel**

SUMMARY

The question, how to understand the doctrine of the image of God in human beings, so fundamental for any theological anthropology, is discussed. Recognizing the difficulty of demonstrating

it empirically, an exegetical approach is taken. From the context of the idea in primeval history, the topics of language and communication, creativity and human work are dealt with, and, from its reception in the New Testament, ethical orientation and natural theology.

RÉSUMÉ

La doctrine de l'image de Dieu est fondamentale pour l'anthropologie biblique. Constatant qu'il est difficile de définir cette notion par une démarche empirique, l'auteur adopte une approche

exégétique. À partir du récit des origines, il traite les thèmes du langage et de la communication, de la créativité et du travail humain, puis, à la lumière du Nouveau Testament, les thèmes de l'orientation éthique et de la compréhension du monde.

Das Konzept der Menschenwürde im abendländischen Kulturraum geht auf jüdisch-christliches Denken zurück. Darin erfährt sich der Mensch als Teil alles Geschaffenen, jedoch mit einer ihn von der übrigen Schöpfung absondernden einzigartigen Zuwendung, Fürsorge und Behandlung. Im ersten Kapitel der christlichen und jüdischen Bibel ist der Mensch Ziel, Abschluß und Höhepunkt der Schöpfung Gottes. Ihm wird das komplette vorausgehende Sechstageswerk Gottes zur freien Gestaltung übereignet. Nach der Erschaffung der Welt dreht sich Gottes Handeln zentral und ausschließlich um das Ergehen des Menschen. Die übrige Schöpfung wird in Relation zu den Menschen wahrgenommen. Gottes Zuwendung gilt den Menschen und führt schließlich bis zur Selbstpreisgabe im Sohn. Da gibt Gott sich in den Tod, weil Menschen ihm so bedeutsam sind. Der

Preis, der den Wert eines Menschen aufwiegt, wird darin angegeben mit „Gott selbst“. Die Grundlage dafür ist in der Bibel das Erstprädikat des Menschen, und das lautet Gottesebenbildlichkeit. Einige Aspekte dazu sollen im Folgenden angesprochen werden. Ausgehend von grundlegenden Beobachtungen zu Gen 1,26–30 werden auch andere Texte genannt, die zu dem Thema beitragen. Dies geschieht nicht nur exegetisch, sondern auch im Horizont pädagogischer und sozialpsychologischer Fragestellungen.

1. Zum Kontext: Genesis und Urgeschichte

Sowohl der christliche wie der jüdische Kanon beginnen mit einer universalen Perspektive. Nach einem Blick auf das Ganze der Schöpfung wird darauf aufbau-

end in heilsgeschichtlicher Abfolge das Partikulare entfaltet. Dieser Aufbau ist keineswegs selbstverständlich. Die Darstellung hätte auch umgekehrt erfolgen können, in einer Weise, die das Universale und Grundsätzliche aus der Erfahrungswirklichkeit abgeleitet hätte. Die Voranstellung der Perspektive der Universalität im biblischen Kanon hat für eine darauf aufbauende Theologie einen entscheidenden Einfluss.

Universal ausgerichtet ist die biblische Urgeschichte, mit der der Kanon eingeleitet wird.¹ Sie beginnt mit der Erschaffung von Himmel und Erde durch Gott. Gott ist von Anfang an da. Das erschaffende Handeln schließt Sonne und Gestirne ein und zielt auf die Erschaffung der Menschen in Gottesebenbildlichkeit als Abschluss der Schöpfungswoche, die mit dem Sabbat ausklingt. Auf diese folgt die Geschichte vom Verlust der unmittelbaren Gottesgemeinschaft, der Vertreibung aus dem Garten Eden mit dem anschließenden Brudermord und dessen Folgen. Daran anschließend wird die Erwählung der Familie Noah und ihre Rettung aus der universalen Vernichtung in der Sintflut berichtet. Nach der anschließende Ausbreitung des noachitischen Menschengeschlechts in siebzig Völkern, deren Charakter durch die Turmbaugeschichte exemplarisch veranschaulicht wird, wird mit der Erwählung Abrahams ein Kontrast entgegengestellt.

Traditionell geschah die Genesisinterpretation häufig unter dem präjudizierenden Einfluss der literarkritischen Forschung zum Pentateuch. Der Text mit der Aussage der Gottesebenbildlichkeit und der Schöpfungswoche in Gen 1 und die das Buch strukturierende Toledotformel waren in diesem Denkraster der spätesten Phase der Redaktion zugewiesen, die anderen Textabschnitte wurden unter den übrigen hypothetischen Quellen aufgeteilt – je nachdem, welche und wie viele man zu erkennen können glaubte. Einzelne Texte wurden dann weniger im Kontext des Buches Genesis als vielmehr vorrangig im Kontext der jeweils postulierten Quellenschrift oder Redaktionsphase interpretiert. Der tatsächlich

vorgegebene Textzusammenhang war demgegenüber meist nachgeordnet, wenn er denn überhaupt noch zur Sprache kam. Mit der offensichtlichen Krise und Diffusierung dieser das letzte Jahrhundert dominierenden Quellenhypothesen wird der Blick wieder frei für die Wahrnehmung der tatsächlich vorliegenden literarischen Zusammenhänge. Der synchronen Wahrnehmung der überlieferten Texte gehört wieder die sachliche Priorität vor einer hypothetischen Erklärung vorhandener oder vermeintlicher Spannungen im Text², wobei die Zuweisung zu den traditionellen Pentateuchquellen in immer weiteren Kreisen kaum noch als hilfreich empfunden wird.³

Das Buch Genesis ist so genannt nach der das Buch strukturierenden Toledot – Formel.⁴ Das Wort wird dreizehnmal verwendet und ist elfmal im Sinne der Formel gebraucht. Die Diskussion über ihr Verständnis ist sehr umfangreich. Liest man sie als Scharnier-Formel, unterteilt sie das Buch dadurch in zwölf Einheiten, deren sechs erste die sog. Urgeschichte der Menschheit bilden und mit der Ausbreitung der Söhne Noahs und dem Turmbau zu Babel abschließen, die zweiten sechs beginnen mit den Patriarchen (Toledot Therachs am Übergang, Bezug zu beiden Gruppen, Mittelstellung) und enden mit den Söhnen Israels, die nach Ägypten ziehen. Es wird kaum als Zufall anzusehen sein, dass im ersten Teil in der Völkertafel die Menschheit in 70 Ethnien aufgeteilt ist und der zweite Teil die Nachkommen Abrahams ebenfalls mit 70 Stammv Vätern der Geschlechter Israels enden lässt. Der Menschheit in Adam/Noah wird so Israel parallel gestellt⁵, der Erde (*'eret*), auf der die Menschheit lebt, das Land (auch *'eret*), das den Stämmen Israels als bleibende Heimat verheißen ist.

In diesen zwölfteiligen Aufbau in zwei Gruppen ist der Abschnitt über die Schöpfungswoche in Gen. 1,1 – 2,4 als Einleitungstext integriert. Er fällt aus dem Ganzen nicht heraus. Sieht man ihn näher an, so ist er geschrieben aus einer universalen Perspektive. Der Standpunkt des Schreibers liegt jenseits der

Schöpfungshandlung und beobachtet gewissermaßen von außen das Sprechen Gottes und das Werden des Lichts und der Gestirne, die Teilung von Wasser und Land, das Entstehen der Pflanzen, Tiere und die Erschaffung des Menschen. In Gen. 2,4ff wechselt die Darstellungsperspektive und rückt näher an den Menschen heran. Die Handlung erfolgt nun auf der Erdoberfläche. Gott und der erzählende Beobachter befinden sich quasi „in Augenhöhe“ mit dem Menschen auf dem Acker. Während der Mensch in Gen 1 definiert wird aus seiner Relation zu Gott als geschaffen in Gottesebenbildlichkeit, wird er in Gen 2 verstanden aus seiner Beziehung zu seiner materiellen Substanz als „Staub vom Ackerboden“. Mit der vorrangigen Erwähnung dieses Aspektes des Menschseins ist bereits seine später erzählte Todverfallenheit antizipiert (3,19). Es fällt auf, dass auch andere eingangs erzählte Details sich auf das im Ablauf später Geschehene beziehen. So wird das bereits Gen 2,5 erwähnte „Kraut vom Acker“ im Fortgang der Geschichte eine nicht unwesentliche Rolle spielen: es wird von Dornen und Disteln erstickt, der Acker, der es trägt, wird verflucht, die Früchte, die von diesem Acker dargebracht werden, taugen nicht mehr als Opfer (Gen. 4,3.5). Dieser Text von den Opfern von Kain und Abel gehört literarisch noch ganz in den Zusammenhang, der mit Gen. 2,4 begann.⁶ Die dort anfangs erwähnte Bewässerungsart (Gen 2,6) – wie immer sie im einzelnen verstanden ist – steht im Kontrast zu der Art des Niederschlags, der sich später in der Sintflut auf die Erde ergießt. Auch hier ist bereits mit einem Detail, das für den unmittelbaren Kontext keine weitere Bedeutung hat, das Schicksal antizipiert, das der ganzen Menschheit mit Ausnahme einer einzigen Familie den Tod gebracht hat. Die Auswahl der erwähnten Details in Gen 2,4ff ist damit bereits von einem Wissen um den Ausgang des Geschehens bestimmt.

Es erweist sich als sinnvoll, diese Texte als zusammenhängend zu lesen. Auch das Thema der Gottesebenbildlichkeit taucht

darin mehrfach wieder auf – zunächst kryptisch in dem Versprechen der Schlange „Ihr werdet sein wie Gott“. Der Leser weiß bereits, dass dies Gottes Plan war, bevor er überhaupt Menschen geschaffen hat. Die Schlange suggeriert etwas, was dem Mensch bereits eignet. In Gen 5,1 beginnt die Genealogie Noahs, der der Überlebende der kommenden Menschheitskatastrophe sein wird, mit Rückverweis auf die Erschaffung Adams in Gottesebenbildlichkeit. Nach der Sintflut wird in dem Bund Gottes mit Noah diese Sonderstellung des Menschen gegenüber der übrigen Schöpfung ausdrücklich wiederholt. Als Begründung wird die Erschaffung des Menschen in Gottesebenbildlichkeit genannt (Gen. 9,6). Die Menschen werden aufgefordert, sich zu vermehren und die Erde zu füllen.

Diese Aufnahme von Elementen aus Gen 1,26ff in Gen 9,1ff steht überraschenderweise in einem Zusammenhang, der darum weiß, dass „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf“ (Gen 8,21).⁷ Letzteres war Anlass für den Untergang der Menschheit (Gen. 6,5ff), ist jedoch keineswegs als im Widerspruch zur Aussage der Gottesebenbildlichkeit empfunden. Die Wertung des Menschen als „böse von Jugend auf“ – einschließlich des gerechten Noah und seiner Familie – und die Aussage der für ihn erwarteten Behandlung als Gottes Repräsentant (Bild) auf der Erde im Gegenüber zur übrigen Schöpfung stehen als sich komplementär ergänzende Aussagen nebeneinander.

Ähnlich wird auch die Aussage der Gottesebenbildlichkeit in Gen. 1,26 und die des Staub-Seins des Menschen in Gen. 2,7 nicht als Sach-Widerspruch anzusehen sein, sondern als sich komplementär ergänzende Angaben über das Wesen des Menschen. Es spiegelt sich darin die Spannung zwischen der Sünd- und Todesverfallenheit einerseits und der Erlösungs- und Erhaltungsabsicht Gottes andererseits. Diese wird nun nicht, wie es abendländischem Denken entsprechen würde, in systematisch-abstrahierender Weise dargestellt. Vielmehr werden ganz in Übereinstimmung mit altorientalischen

Konventionen in narrativer Form im Nacheinander die divergierenden Aspekte des menschlichen Wesens beschrieben.⁸ Wollte man diese Verschiedenheit quellenkritisch auflösen, würde man die so in den Texten vorhandene komplementäre Spannung zerstören. Beide Aussagenlinien gehören in der Urgeschichte als eine sich ergänzende Aussage zusammen. Die Erstaussage über den Menschen in seiner Relation zu Gott wird durch die nachfolgende über seine „Bildung“ aus Staub und damit seine Todverfallenheit nicht aufgehoben, sondern additiv ergänzend danebengestellt.

2. Konkretionen der Gottesebenbildlichkeit

2.1. Repräsentanz und Ähnlichkeit

Die Erstaussage des Kanons über den Menschen begreift ihn aus seiner Beziehung zu Gott. In Gen. 1,26–30 wird die Erschaffung der Menschen als letztem, abschließendem Schöpfungswerk unübersehbar deutlich und markant von den übrigen Schöpfungswerken abgehoben. Das hebräische *bārā'*, das von Gott ausgesagte absolute *erschaffen*, ohne dass dabei ein Werkstoff genannt ist, wird bei den sieben Vorkommen im Schöpfungsbericht in 1,27 bei der Erschaffung des Menschen gleich dreimal verwandt:

- | | |
|------|---|
| 1,1 | Gott <i>schuf</i> (1) Himmel und Erde |
| 1,21 | Gott <i>schuf</i> (2) die großen Wassertiere |
| 1,27 | Gott <i>schuf</i> (3) den Menschen zu seinem Bild, zum Bild Gottes <i>schuf</i> (4) er ihn und <i>schuf</i> (5) sie männlich und weiblich |
| 2,3 | Gott ruhte von den Werken, die er <i>geschaffen</i> (6) hatte |
| 2,4 | Dies sind die Toledot von Himmel und Erde bei ihrer <i>Erschaffung</i> (7). |

Das mit dem theologisch gewichtigen Wort *bārā'* ausgedrückte Erschaffen Gottes ist dreifach auf die Menschen bezogen. Bei dem Vorkommen der Siebenzahl scheint die zentrale Stellung – vorher zweimal, zu Beginn der Schöpfung insgesamt sowie bei der Erschaffung der großen Lebewesen, abschließend zweimal

zur Zusammenfassung der gesamten Schöpfung – kaum zufällig zu sein. Mit dem Menschen tritt etwas ins Sein, das bereits durch den Gebrauch dieser Vokabel als qualitativ überragend und zentral gewertet ist.

Zur Beschreibung der Gottesebenbildlichkeit werden zwei Ausdrücke verwendet. Das Wort *tzelem*, spricht von einem Abbild, einer Statue. Es deutet eine Entsprechung an wie etwa die eines *Standbildes* zu dem dargestellten Herrscher. Das Herrscherbildnis verdeutlicht häufig den Machtanspruch der dargestellten Person in einem bestimmten Gebiet oder einer Stadt. Heute dienen dazu eher Nationalflaggen oder Wappen. So wird durch die Wahl dieses Ausdrucks der Mensch in der Bedeutung ähnlich als Gott repräsentierend in der Schöpfung bezeichnet. Das stellt ihn als selbst zur Schöpfung gehörend ihr doch gleichzeitig auch als mit Herrschermacht betraut gegenüber. Was man diesem Bild antut, das betrifft auch Gott selbst. Aber als Bild Gottes ist diese darin ausgedrückte menschliche Herrschaft nicht autonom, sondern von der Gottes abgeleitet und abhängig.

Das andere Wort *d'mût* steht parallel dazu, legt jedoch einen Akzent auf *Ähnlichkeit*, *Nachbild*, *Entsprechung*. Kinder ähneln ihren Eltern, ein Modell entspricht dem fertigen Werk. Gott und Mensch sind nicht identisch, aber es besteht etwas zwischen ihnen, was sich entspricht. Vom Menschsein wird damit eine Ähnlichkeit mit Gott ausgesagt, die nicht näher definiert wird.

Es hat in der Auslegungsgeschichte viele Versuche gegeben, diese Ähnlichkeit konkreter zu fassen.⁹ Es wurde in dem gesehen, was die Menschen empirisch von der übrigen Schöpfung unterscheidet. Seit der alten Kirche vor allem in der immateriellen Seite des Menschseins, in der Seele, dem Geist, der Vernunft des Menschen. Heute scheint das, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht, weder biologisch noch sozio-psychologisch deutlich auszumachen. Die Behauptung einer Sonderstellung des Menschen im Kosmos gilt vielen durch wissenschaftliche Erforschung des

Menschen als nicht mehr haltbar. Diese Vorstellung sei „als theologisches Restvorurteil entlarvt“ (Gadamer)¹⁰ und damit preiszugeben. Ein besonderer Wert des Menschen, der ihn gegenüber anderen Lebensformen heraushebt, scheint auf diesem empirischen Wege nicht mehr nachweisbar oder aussagbar – manche sprechen von der Kränkung des modernen Menschen seit Galileo Galilei, Charles Darwin, Sigmund Freud u.a..¹¹

Bei aller Problematik der Versuche, durch Vergleiche so etwas wie einen materiellen Nachweis der Gottesebenbildlichkeit empirisch zu ermitteln, bleibt die Aussage für eine theologische Bestimmung des Menschseins grundlegend und von zentraler Bedeutung. Wenn das so ist, dann ist nicht damit zu rechnen, dass dies ohne Bezug zum konkreten Menschsein in seinem Alltag steht. Ansätze zu einem Verständnis und auch zu einer inhaltlichen Konkretion sollen versucht werden durch einen Blick auf den literarischen Kontext, in dem die Aussagen verwendet werden.

2.2. Menschlich: angesprochen und antwortend

Der Abschnitt zur Erschaffung des Menschen beginnt mit einer göttlichen Absichtserklärung: „*Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei*“. In der Exegese hat dieser Dialogteil und der unerwartete Plural in diesem Satz zu den verschiedensten Überlegungen Anlass gegeben. Diese Form als Plural Majestatis zu verstehen, ist dem Hebräischen fremd, es gäbe dafür keine Parallele. Christliche Theologen haben in Anlehnung an Joh. 1,1; 17,5.24 an den präexistenten Christus gedacht, andere an die Trinität. Im Vergleich mit anderen alttestamentlichen Texten legt sich die Vorstellung eines Rates um Gott nahe (Hi. 1,6ff; 2,1ff; Ps. 82,1f; 89,6f u.a.).¹² Wie immer dieser Plural verstanden wird, für den jetzigen Zusammenhang genügt die Beobachtung, dass er Gott zeigt als sich beratend, planend und beschlussfassend in Pluralität. Von Gott wird gesprochen als in Kommunikation stehend. Der eine

Gott redet mit anderen, bevor er Menschen erschafft.

Mit dieser Feststellung korrespondiert, dass als erster Folge nach der dreimalig erklärten Schöpfungsbestimmung des Menschen zur Gottesebenbildlichkeit er eine andere Behandlung erfährt als die übrige Schöpfung. Die gerade geschaffenen Menschen werden von Gott – wie die vorigen Gesprächspartner – persönlich angesprochen. Hieß es in der Abfolge der bisherigen Schöpfungswerke „Gott sprach ... und es geschah“, so heißt es nun: „und Gott sprach zu ihnen“. Gottesebenbildlichkeit wird damit als erstes konkretisiert als angeredet werden von Gott in einer personhaften Form. Offensichtlich ist diese Sonderbehandlung, dass Gott mit dem Menschen personale Kommunikation aufnimmt, als Auswirkung und inhaltliche Konkretion der Gottesebenbildlichkeit zu begreifen. Der kommunizierende Gott schafft Menschen in Ähnlichkeit zu ihm, mit denen er unmittelbar und ohne Verzug ebenfalls Kommunikation aufnimmt.

Dem kommunizierenden Gott entspricht der Mensch als antwortende und sprechende Person. Diese sich hier exegetisch nahelegende Interpretation muss nun nicht auf die Gottesbeziehung beschränkt bleiben. Auch die Kommunikation der Menschen untereinander hat teil an dieser in der Anrede Gottes begründeten Personalität. Die oft vermutete zentrale Bedeutung der menschlichen Sprache für das Menschsein des Menschen¹³ erfährt hier eine exegetische Begründung. Menschen entsprechen Gott als sich personhaft mitteilend, miteinander sich verständigend und redend. Sie sind geschaffen zur personalen Kommunikation mit Gott und untereinander. Das zeichnet sie vornehmlich aus.

Am Ende der Urgeschichte ist im Bericht vom Turmbau zu Babel gerade die Sprache der Menschen verwirrt. Menschen verstehen sich nicht mehr. Damit ist ein zentraler Aspekt des Menschseins betroffen. Menschen trennen sich, driften aus- und gegeneinander. Die Erlösung des Menschen zielt auf Versöhnung als Wiederherstellung von Beziehung. Die

Gabe des Geistes an Pfingsten erneuert das Sich-Verstehen der Menschen. In der Folge des Evangeliums wird deutlich, dass Sünde von Gott und Menschen trennt, Vergebung jedoch erneut Gemeinschaft schafft (vgl. 2Kor 5,19; 1Joh 1,7ff).

Da gewinnt der Mensch seine Würde, Identität und Persönlichkeit, wo sie ihm von Gott zugesprochen wird (Dtn. 8,3; Koh 6,7; Mt. 4,4). Der Mensch reflektiert das Reden Gottes als Persönlichkeit. Seine Relation zu Gott begründet seine Menschenwürde. Vergisst er Gott, sucht er Ersatz, um seinen Durst nach Identität zu stillen. Er findet seinen Wert durch Zuspruch von außen. Fällt das Wort Gottes aus, treten an seine Stelle andere Worte, Urteile, Wertungen der Umwelt, die sich in der Erfahrung durch Verinnerlichung zum Selbstwert- oder Minderwertigkeitsgefühl verdichten. Wen oder was der Zeitgeist gerade als wertvoll anpreist, erscheint ihm erstrebenswert – und sei es, dass er seine Identität durch einen Konsumartikel wie ein Auto oder durch eine bestimmte Mode meint finden zu können. In seiner Gottverlassenheit versucht er, sich selbst seine Bedeutung durch Anpassung an die Wertungen der Umwelt zu erweisen. Gesellschaftlich anerkannte Verhaltensweisen und Leistungen, die Reaktionen von Menschen werden zu Normen, an denen er sein Wichtigsein ablesen kann.

Dass Gott redet, ist im biblischen Denken die zentrale Aussage. Dem Bilderverbot im Gottesdienst Israels steht die zentrale Stellung des Wortes Gottes gegenüber. Israels Identität als Gottesvolk ist von der Weisung Gottes, seinem Reden durch die Propheten abhängig. Die Sprache als Grundlage der Gottesebenbildlichkeit zu erkennen, erweist sich als ein Schlüssel für eine Reihe weiterer theologischer Zusammenhänge.

2.3. *Menschlich: frei und schöpferisch*

Die vorrangige Charakterisierung Gottes in Gen 1 ist, dass er der Schöpfer von allem ist. Dies deutet auf eine weitere Konkretion der Besonderheit des Menschen. Neben die die Gottesebenbildlichkeit konstituierenden Anrede durch Gott

tritt der Auftrag zu herrschen. Als Raum dafür wird dem Menschen das gesamte Sechstageswerk zur freien Gestaltung übereignet. Die Menschen sollen sich die Erde untertan machen. In diesem Schöpfungsauftrag liegt ein weiterer Aspekt der Ähnlichkeit mit Gott vor, insofern Gott als der frei und kreativ gestaltende Schöpfer dem gottesebenbildlich geschaffene Menschen Anteil an seinem Schöpfersein gibt durch Teilhabe an der Weltgestaltung. Dem entspricht ein Moment gestalterischer Freiheit, wie es bei der Inbesitznahme durch Namensgebung ausdrücklich betont wird: Gott brachte die Tiere zum Menschen, „*daß er sähe, wie er sie nannte. Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen*“ (Gn 2,19). In der Freiheit zur kreativen Gestaltung seiner Umwelt ist demnach ein Aspekt der Menschenwürde auszumachen.

Im Dekalog wird ausdrücklich auf die Sechstagesarbeit Gottes verwiesen.¹⁴ In dem zentralen Gebot zum Sabbat entspricht der Schöpfungswoche Gottes die Arbeitswoche des Menschen: „*Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Werke tun... Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht und das Meer und alles, was darinnen ist, und ruhte am siebten Tag*“ (Ex 20,9.11). Das Schöpfersein des Menschen hat seinen primären Ort in der menschlichen Arbeit. Sie ist Würde der Anteilhabe an der Weltgestaltung. Diese anthropologische Verankerung der Arbeit im Schöpfungsdesign der Gottesebenbildlichkeit lässt sie als einen Aspekt der Menschenwürde und damit als ein Menschenrecht¹⁵ erscheinen.

Im Fortgang des Textes der Urgeschichte verändern sich die Rahmenbedingungen der Arbeit grundlegend. Der primäre Ort menschlichen Schöpferseins, der Acker, ist verflucht (Gen. 3,17–19). Damit verbunden werden gravierende Einschnitte angesprochen: a) Menschliche Arbeit steht fortan unter dem Verdikt der Vergeblichkeit (Dornen und Disteln). Was Menschen schaffen, hat keinen bleibenden Bestand. Der Zerfall beginnt, sobald das Werk fertiggestellt ist. So muß dieselbe Arbeit immer von neuem getan

werden; b) Menschliche Arbeit wird schweißtreibend und mühevoll. Nach biblischer Aussage gehört es zu den Konstanten in der Welt dieseits von Eden, dass das Leben spielerisch nicht zu meistern ist. Wer meint, auf Anstrengung in der Lebensbewältigung verzichten zu können, wird nach dieser Aussage scheitern müssen; c) Menschliche Arbeit steht fortan unter dem Zwang der Sicherung des Lebensunterhalts. Die Sorge um das tägliche Brot begleitet den Menschen lebenslänglich.¹⁶

Arbeit ist Teilhabe an der Herrschaft über das Sechstageswerk. Das älteste Bild für das Herrschen in der Bibel ist das des Hirten. Unter den Rahmenbedingungen des „sündigen menschlichen Herzens von Jugend auf“ ist diese Herrschaft als Mandat Gottes in der Verantwortung vor Gott umgeschlagen in eine autonome Herrschaft des Menschen. Nicht bewahrendes, erhaltendes Interesse bestimmt den Menschen bei seiner Arbeit, sondern Machtzuwachs und selbstgemachte Erlösung vom Fluch. Diese Motive liegen auch dem technischen Naturzugang zutiefst zugrunde. Die Freiheit des Menschen in der Gestaltung der Schöpfung schlägt dabei gleichzeitig um in aggressive Ausbeutung. Technik hat dann den Charakter von Abstraktion der Natur und Rekonstruktion der Schöpfung nach den Bedürfnissen des Menschen unter der Motivation der Sünde. Mit ihren ökologisch unübersehbaren Folgen hat diese so wahrgenommene Herrschaft ihre letzte Wurzel in der Aggression des Menschen gegen Gott und seinem Herrschenwollen ohne Gott.¹⁷ Unter dem „Sein wollen wie Gott ohne Gott“ gerät die Freiheit im Umgang mit der Schöpfung schnell zu ihrer Zerstörung. Auch hier deutet sich an, daß Sünde mit dem Tod zu bezahlen ist.

Dass die exegetisch beobachtete anthropologische Bedeutung der menschlichen Arbeit sich auch empirisch bestätigt, zeigt sich besonders bei dem Verlust von Arbeitsmöglichkeiten. Der unfreiwillige Verlust von Arbeit wird überwiegend als schwere menschliche Degradierung erlebt. Das Reden von Arbeitslosigkeit ist

Scham-besetzt. Längerfristige Arbeitslosigkeit hat häufig einen Verfall der Persönlichkeit zur Folge.¹⁸ Dies ist nicht nur auf gesellschaftliche Prägung zurückzuführen. Exegetisch und theologisch ist Arbeit als schöpferische Teilhabe an der Weltgestaltung als eine Konkretion von Gottesebenenbildlichkeit anzusehen.

Umgekehrt wird im sozialtherapeutischen Bereich kreative Arbeit als die Persönlichkeit stabilisierend selbstverständlich eingesetzt. Menschen brauchen einen Raum zur Mitgestaltung von Welt. Es ist Teil der Würde, die Gott ihnen zugedacht hat, als er sie zu seinem Ebenbild erschuf. Dabei kennt weder alttestamentliche noch neutestamentliche Theologie ein Arbeitspathos. Der Sabbat steht dem Werktag gegenüber, der Beziehung zu Gott gehört die Priorität vor der Beziehung zur Dingwelt. Menschliche Arbeit und der Beruf werden zum Abgott, wenn sie unabhängig von Gott zur ersten Quelle der Identität werden.

Auch wenn menschliche Kreativität heute in einer arbeitsteiligen und damit häufig einseitigen Arbeitswelt und unter den Bedingungen der abhängigen Lohnarbeit von vielen nur bedingt oder als Ausgleich im Freizeitbereich erlebt wird, drückt sich doch gerade in der schöpferischen Leistung etwas zutiefst Menschenwürdiges aus. Nicht nur die materiell messbare Arbeit, sondern die freie, kreative Gestaltung in jeder Form verdient Anerkennung und Würdigung. Achtung vor der Menschenwürde verachtet nicht das von Menschen geschaffene Werk, sei es musischer, literarischer oder handwerklicher Art.¹⁹ Diese Achtung vor der Schöpfung von Menschen bleibt möglich und nötig, auch wenn die dadurch vermittelte Botschaft keine Zustimmung finden kann, wie etwa in ethisch verwerflicher oder aggressiv destruktiver Ausprägung oder im Kontext religiöser Formen, die dem ersten Gebot des Dekalogs zuwider laufen.

Würdigung menschlicher Arbeit äußert sich auch in angemessener Bezahlung. Gerade bei nicht-selbständiger Arbeit soll „um Gottes willen“ gerechte Entlohnung

sein. Im sog. Heiligkeitsetz werden gewerkschaftliche Anliegen mit der „Heiligkeit Gottes“ begründet und von dem Gottesvolk eingefordert (Lev. 19,2.13). Den Menschen um Gottes willen als sein Ebenbild zu achten, schließt die Achtung vor den von Menschen geschaffenen Werken und seiner Arbeit ein.

3. Menschlich: weitere Aspekte

Der Anspruch der Besonderheit des Menschen findet sich auch in anderen biblischen Zusammenhängen wieder. So staunt der Psalm 8 angesichts der Weite des Weltalls und der Winzigkeit von Säuglingen betend über die Einzigartigkeit des Menschseins vor Gott. Er greift einige Aspekte von Gen 1 auf und fragt nach dem Interesse Gottes am Menschen, der doch „wenig niedriger als ^ʿtōhīm geschaffen sei.²⁰ – In den Sprüchen wird soziales Engagement angemahnt mit der Begründung, dass dies auch dessen Schöpfer unmittelbar betreffe (Spr. 14,31; 17,5; 22,2; 29,7). Im Neuen Testament weist es der Jakobusbrief (Jak. 3,9) als einen unerträglichen Widerspruch ab, Gott zu loben und gleichzeitig Menschen zu fluchen, die doch im Bild Gottes geschaffen sind. Hier wird die Aussage des Menschen als Repräsentanten Gottes aufgegriffen. Man kann den Menschen nicht behandeln, ohne dass dabei gleichzeitig und mitlaufend auch Gott mitbetroffen wäre – weder im Bösen noch im Guten. Über dem Menschsein an sich liegt die Wertigkeit, die es verbietet, gottesebenbildliches Menschenleben zu verachten.

Das Konzept der Gottesebenbildlichkeit liegt auch zugrunde, wenn im Neuen Testament die Auswirkung des Evangeliums auf den Glaubenden beschrieben wird. Das Ziel der Versöhnung mit Gott ist auch als Wiederherstellung von Gottesebenbildlichkeit (Eph 4,24; Kol 3,10) in Christusebenbildlichkeit (Rö 8,29; 1Kor 15,49; 2Kor 3,18; 1Joh 3,2) beschrieben. Im Rückgriff auf die Erschaffungsabsicht wird Heiligung so bestimmt, daß Menschen nicht göttlicher, sondern menschlicher im Sinne ihrer

schöpfungsmäßigen Bestimmung werden sollen.

3.1. Menschlich: ethisch verantwortlich

Dass im Zusammenhang mit einer Entsprechung des Charakters Gottes und der Menschen, auch eine ethische Dimension angesprochen sein kann, legt sich von der Formel „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (u.a. Lev. 19,2) her nahe. Das dort angesprochene Verhalten zielt auf menschlichen Umgang in dem Volk des Bundes „um Gottes Heiligkeit willen“. Es werden Fragen der Lohngerechtigkeit, des Umgangs mit gesellschaftlich Schwachen, mit Alten und Ausländern angesprochen, die später immer wieder von den Propheten Israels eingefordert werden.²¹

In den neutestamentlichen Texten, die von dem Ziel der Erneuerung des Menschseins durch das Evangelium im Bild des neuen Adam Jesus Christus sprechen, werden ähnliche Konkretionen von Gottesebenbildlichkeit erkennbar. So spricht Paulus Eph 4,24 von dem Anziehen des neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist. Das soll geschehen in „rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit“. So wird Gottesebenbildlichkeit mit ethischem Verhalten in Verbindung gebracht. Menschenwürde findet sich in der Orientierung an der Heiligkeit und am Willen Gottes. Daraus lässt sich folgern, dass Menschen menschlich behandelt werden, wenn man sie auf biblische Ethik hin anspricht und ihnen diese zumutet. Ethische Orientierung im Verhalten lässt sich aus diesen Zusammenhängen als konstitutiv für das Menschsein erkennen. Orientierung am Gewissen und am geoffenbarten Willen Gottes sind zutiefst menschlich.

Auch wenn das Gewissen und ethische Werte von Menschen zur Selbstrechtfertigung vor Gott gebraucht werden, erschöpft sich ihr Sinn darin nicht. Das Wissen um das Gute charakterisiert die Verantwortlichkeit des Menschen in seinem Tun (Röm 2,11ff; Mt 12,36). Erneuerung zur Gottesebenbildlichkeit setzt in der durch Christus geschenkten Heiligkeit und Gerechtigkeit ein.

3.2. Menschlich: Verstehen von Zusammenhängen.

In einem ähnlichen Zusammenhang nennt Paulus die Veränderung durch das Evangelium eine „Erneuerung zur Erkenntnis nach dem Abendilde des, der ihn geschaffen hat“ (Kol 3,10). Im Kontext des Kolosserbriefes meint die Erkenntnis als Ort der Gottesebenenbildlichkeit die Sehweise der Welt von der Christuswirklichkeit her. Die Welt im Zusammenhang mit Gott zu begreifen, gilt biblisch als Anfang der Weisheit.²² Dazu gehört das eigene Leben, das Verhalten zu den Mitmenschen, der belebten und unbelebten Natur, die Sicht auf das Weltall. Das Verstehen von Mikrokosmos und Makrokosmos soll nach Paulus erneuert werden durch die alles integrierende Größe Jesu Christi.

Solche Gottesebenenbildlichkeit beinhaltet auch vernunftmäßiges Erkennen. Erkenntnis unter Vergessen oder Ausklammerung Gottes führt zu fatalen und selbstzerstörerischen Fehleinschätzungen (Rö 1,18ff), hat aber dennoch seine Wurzel in der Gabe der Welterkenntnis, die mit der Aussage der Gottesebenenbildlichkeit verbunden ist. Das Angewiesen-sein des Menschen auf weltbildliche Orientierung für sein Leben und seine Forschung, die Größe und Faszination philosophischer Welterkenntnis, haben hier eine theologische Begründung.²³ Das Erkennen des Menschen diesseits von Eden in Religionen, Weltanschauungen und Ideologien bleibt suchend und oft irrend, wenn es nicht durch die Gotteserkenntnis in Christus hindurchgegangen ist.²⁴ In der Erneuerung durch Christus liegt auch der Zugang zur seinskongruenten Erkenntnis der Welt in ihrer Größe und Schönheit, ihrer Grausamkeit und Todverfallenheit, ihrer Verlorenheit und Hoffnung: „In Christus liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis“ (Kol 2,3).

NOTES

- 1 Der jüdische Kanon endet mit der Chronik, einem Buch, das ebenfalls mit Adam beginnt und die Zeit bis zur Rückkehr ins

Land (wörtlich: zur Erde) der Verheißung aus dem Exil beschreibt. Der christliche Kanon endet mit der Offenbarung und der Verheißung „einer neuen Erde und eines neuen Himmels“.

- 2 Vgl. u.a. David Clines, *The Theme of the Pentateuch*. JSOT.S 10. Sheffield: JSOT 1978; Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Neukirchen: Neukirchener 1999.
- 3 Vgl. u.a. meinen Artikel „Text-Recycling assyrisch und biblisch: Zur fälligen Revision der Literarkritik“, *JETH* 9 (1995), 7–20.
- 4 *tôl'dôt* wird von der LXX mit γενεαίς übersetzt.
- 5 Scharnierformel: 11mal als Formel = XII Texteinheiten [13 Vorkommen]

Schöpfung + Text I. 1,1 – 2,4

Urgeschichte II.	2,4 – 5,1	2,4	(1) Toledot von Himmel und Erde
III.	5,1 – 6,9	5,1	(2) Buch der Toledot Adams
IV.	6,9 – 10,1	6,9	(3) Toledot Noahs
V.	10,1 – 11,10	10,1[32]	(4) Toledot der Söhne Noahs
VI.	11,10 – 11,27	11,10	(5) Toledot Sems
Patriarchen VII.	11,27 – 25,12	11,27	(6) Toledot Terachs
VIII.	25,12 – 25,19	25,12[13]	(7) Toledot Ismaels
IX.	25,19 – 36,1	25,19	(8) Toledot Isaaks
X.	36,1 – 36,9	36,1	(9) Toledot Esaus
XI.	36,9 – 37,2	36,9	(10) Toledot der Söhne Esaus
XII.	37,2 – 50,26	37,2	(11) Toledot Jakobs

- 6 Der dogmatitische Topos des Sündenfalls hat wohl zu der häufig zu beobachtenden, jedoch unglücklichen literarischen Abgrenzung der Einheit bei Gen 3 geführt.
- 7 Synchroner Aufbau von Gen 6,5–9,17 (in Anlehnung an Siegbert Riecker, *Segen, Einschränkung und Verheissung im Bund Gottes mit Noah*. Licentiaats-thesis. Evangel. Theol. Fakultät Leuven 1998, unveröffentlicht):

A ₁	6,5–8	Selbstbeschluss Gottes: Vernichtung der Menschheit (6,5: Böses Herz)
A ₂	6,9–22	Mitteilung des Beschlusses an Noah – Ziel: Bund (6,18)
B	7,1–9	Gebot, in die Arche zu gehen, und Noahs Gehorsam

- | | | | |
|------------------|---------|--|--|
| C | 7,10–16 | Beginn der Flut | |
| D | 7,17–24 | Ansteigen der Wasser | |
| D' | 8,1–5 | Sinken der Wasser | |
| C' | 8,6–14 | Ende der Flut | |
| B' | 8,15–19 | Gebot, die Arche zu verlassen, und Noahs Gehorsam | |
| A ₁ ' | 8,20–22 | Selbstbeschluss Gottes zur Bewahrung der Menschheit (8,21: Böses Herz) | |
| A ₂ ' | 9,1–17 | Mitteilung des Beschlusses an Noah – Bund und Bundeszeichen. | |
- 8 Zum Unterschied von der abstrahierenden Darstellung moderner Argumentation und der eher binären komplementären Darstellung in vorgriechischen Kulturräumen vgl. u.a. Emma Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens: Am Beispiel Altägyptens*. Darmstadt: WBG 1992; Herbert H. Klement, „Chiasmus und Aspekte“, in: *II Samuel 21–24. Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*. Europäische Hochschulschriften XXIII/682. Frankfurt a.M.: Peter Lang 2000, S. 86–98.
 - 9 Vgl. u.a. Leo Scheffczyk, Hrsg., *Der Mensch als Bild Gottes*. Darmstadt: WBG 1969; Jakob Jervell, „Bild Gottes I: Biblische, frühjüdische und gnostische Auffassungen“, *TRE* Bd. VI, S. 491–498; Albrecht Peters, „Bild Gottes IV: Dogmatisch“, *TRE* Bd. VI, S. 506–515.
 - 10 Hans-Georg Gadamer, „Theorie, Technik, Praxis – die Aufgabe einer neuen Anthropologie“, *Neue Anthropologie I – biblogische Anthropologie – Erster Teil*, hg. Hans-Georg Gadamer, Paul Vogler, München: DTV 1972, S. XVIIff
 - 11 Vgl. Rolf Hille, „Von der Moderne zur Postmoderne – Bilanz am Ende des Jahrhunderts“, *Theologische Wahrheit und die Postmoderne*, hrsg. Herbert H. Klement. Wuppertal: Brockhaus 2000, 9–45.
 - 12 Vgl. meinen Aufsatz „Gott und die Götter im Alten Testament“, *JETH* 11 (1997), 35ff
 - 13 Vgl. J. Lohmann, „Die Sprache als das Fundament des Menschseins“, *Neue Anthropologie VII: Philosophische Anthropologie – Zweiter Teil*, hrsg. Hans-Georg Gadamer u. Paul Vogler, München: dtv 1975, S. 204ff; Francis A. Schaeffer, *He is there and he is not silent*, 1972.
 - 14 Dekalog – die rabbinische Aussage, nach der Gott die Welt mit 10 Worten geschaffen hat, bezieht sich auf das zehnfache Vorkommen der Formel *wayyō'mer 'lōhīm* – und Gott sprach in Gen 1 (Verse 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 28, 29).
 - 15 Günther Brakelmann, „Recht auf Arbeit“, *Recht auf Arbeit – Sinn der Arbeit*, hrsg. Jürgen Moltmann, München: Chr. Kaiser 1979
 - 16 Vgl. Horst-Walter Beck, „Politik-Unterricht – ein Gutachten“, *factum* Sept. 1980, S. 31ff
 - 17 Vgl. Georg Huntemann, *Provozierte Theologie in technischer Welt*, Wuppertal: Brockhaus 1968
 - 18 Vgl. Ali Wacker, *Vom Schock zum Fatalismus*, 1978; Herbert Klement u. Klaus Brandt, *Die Krise der Arbeitslosigkeit*. Kassel: Born 1985
 - 19 Vgl. Udo Middelmann, *Pro Existence*, Wuppertal: Brockhaus 1976; Francis A. Schaeffer, *Art and the Bible*, 1973; H.R. Rookmaker, *Art and the Public today*, 1969
 - 20 In Hebr. 2,6ff wird *'lōhīm* nicht wie üblich mit Gott, sondern als Plural und mit Engel wiedergegeben und christologisch interpretiert.
 - 21 Vgl. u.a. Christopher J.H. Wright, *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics*. Leicester: IVP 1990 [= 1983]
 - 22 Vgl. Alfred E. Stückelberger, *Erziehung – die Herausforderung an unsere Zeit*, Wuppertal: Egd 1979, S. 31: Das Dreieck.
 - 23 Vgl. H.W. Beck, *Die Welt als Modell*, Neuhausen: Hänssler 1973
 - 24 Vgl. L.E.v. Padberg, „Glauben und Denken – Die Hochschule in der Spannung zwischen christlicher und säkularer Orientierung“, *factum* 1/89, S. 28–38