

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published Hans-Peter Mathys (ed.), *Ebenbild Gottes*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Vollenweider, Samuel

Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei in: Hans-Peter Mathys (ed.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt*, pp. 123–146  
Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1998 (Biblisch-Theologische Studien 33)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Hans-Peter Mathys (Hrsg.), *Ebenbild Gottes* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Vollenweider, Samuel

Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei in: Hans-Peter Mathys (Hrsg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt*, S. 123–146  
Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1998 (Biblisch-Theologische Studien 33)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

in: H.P. Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt, FS M. Klopfenstein (BThSt 33), Neukirchen 1998, 123–146. - Abdruck in: S. Vollenweider, Horizonte neutestamentlicher Christologie, Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 53–70.

Samuel Vollenweider

## Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes

Zum frühchristlichen Verständnis der *Imago Dei*

*Für Martin Klopfenstein*

### *Summary*

*The author interprets the image of God in relation to the disparity between various Old and New Testament statements and examines it in the light of contemporary questions posed by the theory of evolution. He shows that the disparate biblical statements do not permit us to develop an anthropology based on the concept of the image of God. Nevertheless the author shows that this concept – even against the New Testament background of the christological exclusivity of the Imago Dei – is relevant for the understanding of humans as mediators.*

Die ehrwürdige Tradition von der Gottebenbildlichkeit des Menschen hat in der Moderne zunehmend ihre Plausibilitätsbasis verloren. Am tiefgreifendsten hat die Evolutionstheorie Darwins das Selbstverständnis der Menschen verändert. War es einst das *Bild Gottes*, das sich im menschlichen Antlitz spiegelte, so zeichnet sich heute das *Bild des Affen* in Gesicht und Gestalt des Menschen ab. In den letzten zwei Jahrzehnten scheint sich dieser Perspektivenwechsel noch einmal verschärft zu haben. Bis vor kurzem waren die meisten Evolutionskonzeptionen noch weitgehend dominiert vom Bild einer unaufhaltsamen Zunahme von Komplexität, die sich in der gesamten Entwicklung des Universums und speziell in der Evolution der Biosphäre abzeichnet. Der Mensch erschien als bisher höchste Erscheinung einer evolutionären Dynamik, die vom Einfachen und Beschränkten zum Komplexen und höher Organisierten fortschreitet. Die Natur hat *homo sapiens* zwar nicht von Anfang an teleologisch angesteuert, wie es die philosophische und theologische Anthropologie einst meinte, aber der Strom des Lebens stand doch im Zeichen einer Leiter des Fortschritts oder eines nach oben strebenden Baumes, kulminierend im Menschen. Die jüngeren

Irritationen am gesellschaftlichen Fortschrittsdenken haben nun aber auch die Evolutionswissenschaften erreicht. Die Entstehung des Menschen entspringt neueren Modellen zufolge nicht einer fast zwangsläufig wirkenden evolutionären Drift, sondern gänzlich dem launischen Zufall.<sup>1</sup> Die Evolution |124| erscheint als wild und verworren wuchernder Busch, dessen unvorhersagbares Wachstum von zahllosen kontingenten Ereignissen bestimmt wird. Dezimierung und Ausmerzungen, regionale und globale Katastrophen dominieren das Bild. Die meisten Lebensformen werden ausgelöscht, und die Überlebenden haben ihre Erhaltung vor allem dem Glück, kaum aber ihrer ‚höheren‘ Organisation zu verdanken. Die Evolution der Biosphäre steht ganz im Zeichen von *Fortunas* Rad! Nähme das Spiel des irdischen Lebens noch einmal seinen Anfang, würde *homo sapiens* mit überwältigender Wahrscheinlichkeit nicht mehr auftreten.

Der ‚protologischen‘ Modifikation des Bildes vom Menschen gesellt sich die ‚eschatologische‘ Prognostik zur Seite.<sup>2</sup> Nachdem die Biosphäre fünf grössere Katastrophen erlitten hat, schickt sich *homo sapiens* an, die sechste folgen zu lassen, durchaus gleichwertig in ihrer Vernichtungsquote. Die schleichende Ausrottung der Lebensformen nimmt in beängstigendem Ausmass zu. Der Mensch selbst könnte bald einmal dem Mastodon, dem Riesenfaultier und dem grossen Moa-Vogel in den Abgrund der Auslöschung folgen. Seine Herrschaft über die Erde und ihre Geschöpfe (Gen 1,26b.28) wäre einer grässlichen Verkehrung anheimgefallen.

Der Mensch – ein Zufallstreffer in der kosmischen Lotterie und eine destruktive Episode in den Zeitmassstäben der Erdgeschichte? Ein gewaltiges Spannungsfeld tut sich auf, worin die biblische Rede vom im Bilde Gottes erschaffenen Menschen heute zu verantworten ist. Die nachstehenden exegetischen Zeilen können in diesem weiten Gelände nur gerade einen Streifzug unternehmen – *Martin Klopfenstein*, dem Berner Bibelforscher zu Ehren, der immer wieder zu Brückenschlägen zwischen historischer Forschung und gegenwartsbezogener Auslegung ermutigt hat.<sup>3</sup> |125|

---

<sup>1</sup> Paradigmatisch S.J. GOULD, *Zufall Mensch. Das Wunder des Lebens als Spiel der Natur*, dt. Übs. München 1991 (= 1994, dtv 30389), 21–52.

<sup>2</sup> R. LEAKEY / R. LEWIN, *Die sechste Auslöschung. Lebensvielfalt und die Zukunft der Menschheit*, dt. Übs. Frankfurt 1996.

<sup>3</sup> Vgl. M. KLOPFENSTEIN, *Leben aus dem Wort. Beiträge zum Alten Testament*, 1996 (BEAT 40), bes. 275–283 (Was heisst: „Macht euch die Erde untertan“?).

## 1. Exegetische Umschau

### 1.1 Ein biblisches Randthema?

Die verstreuten Texte, in denen es um das Thema der *Gottebenbildlichkeit* geht, scheinen auf den ersten Blick in nur begrenztem Ausmass die Basis für so etwas wie eine biblische Anthropologie herzugeben. Das gilt einmal für das Alte Testament, wo sich die Aussagen von der Gottebenbildlichkeit zwar an zentraler Position in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung finden (Gen 1,26f; vgl. 5,1.3; 9,6), aber in der hebräischen Bibel sonst nicht wieder auftauchen (ausser Ps 8,6). Selbst innerhalb der Priesterschrift wirkt das Motiv der Gottebenbildlichkeit seltsam isoliert, da keine explizite Beziehung zwischen der Menschenschöpfung und dem von P ins Zentrum gerückten Schöpfungsziel, dem Einwohnen der göttlichen Herrlichkeit im Stiftszelt Israels (Ex 29,43–46), auszumachen ist. In noch weit stärkerem Mass stellt sich der Eindruck einer gewissen Randständigkeit des Themas im Blick auf das Neue Testament ein.<sup>4</sup> Von der *Imago Dei* ist nur in der Briefliteratur die Rede, und die expliziten Belege lassen sich an fast einer Hand abzählen. All dies kontrastiert in hohem Mass mit dem anthropologischen Gewicht, das die christliche Theologie seit der Antike<sup>5</sup> dem *Locus* der Gottebenbildlichkeit zugemessen hat.

Die Schwierigkeit verstärkt sich abermals angesichts des scharfen *Kontrasts*, der zwischen den beiden kanonischen Sammlungen zu beobachten ist. Drei Differenzpunkte sind zu benennen. (1) Der alttestamentliche Schöpfungsbericht spricht die Gottebenbildlichkeit dem Menschen generell zu. Die neutestamentlichen Aussagen reservieren sie grösstenteils für Jesus [126] Christus; erst in Abhängigkeit davon kommen wenigstens auch die Glaubenden in Betracht. (2) Gen 1 stellt die Erschaffung des Menschen zum Ebenbild Gottes als eine protologische Setzung dar, die das Menschsein konstituiert. In den neutestamentlichen Zusammenhängen aber scheint die *Imago* vornehmlich in einen eschatologischen Horizont einzurücken. (3) Die Perspektive von Gen 1,26 ist, wie immer man die *Imago* selbst deuten mag, *kontextuell* recht eindeutig auf die Herrschaft über die Mitgeschöpfe, also gleichsam nach unten, ausgerichtet (vgl. Ps 8,6–9). In den neutestamentlichen Aussagen geht es dagegen primär um die Gottesbeziehung, um die Teilhabe an göttlicher Herrlichkeit. Im Kontrast zur alttestament-

---

<sup>4</sup> Zum Ganzen vgl. bes. J. JERVELL, Art. Bild Gottes I, TRE 6 (1980) 491–498; J. ECKERT, Christus als „Bild Gottes“ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie, in: Vom Urchristentum zu Jesus, FS J. GNILKA, Freiburg 1989, 337–357; U. SCHNELLE, Neutestamentliche Anthropologie, 1991 (BThSt 18), 117–120.

<sup>5</sup> Vgl. die Skizze bei R. MCL. WILSON, The Early History of the Exegesis of Gen. 1.26, StP 1 = TU 63 (1957) 420–437.

lichen Erschaffung des Menschen als Mann und Frau (Gen 1,27c) werden im neuen Bund die Geschlechtsdifferenzen programmatisch überstiegen – „da ist weder männlich noch weiblich“ (Gal 3,28c). Vom Herrschaftsauftrag (Gen 1,28) schliesslich ist im Neuen Testament nahezu nichts mehr zu hören,<sup>6</sup> ganz im Unterschied zur frühjüdischen Umwelt (z.B. Sir 17,4; Sap 10,2).<sup>7</sup> So ist es kein Zufall, dass sich die Thematik der *Imago Dei* für gesamtbiblische Fragestellungen als ausgesprochen sperrig erweist.<sup>8</sup> |127|

### 1.2 Neutestamentliche Perspektiven

1. Entgegen dem ersten Anschein gibt es im Neuen Testament wenigstens zwei Belege, wo die *Gottebenbildlichkeit des natürlichen Menschen* ausdrücklich festgestellt wird. Sie stehen freilich in erheblicher Spannung zu den Hauptlinien neutestamentlicher Anthropologie.

In *Jak 3,9* wird die Gottebenbildlichkeit paränetisch in Anspruch genommen. Dies entspricht jüdischer Tradition und hat schon im Alten Testament seinen Haftpunkt (Gen 9,6). Bedeutsamer ist die berüchtigte Passage in *1Kor 11,7*, wo Paulus den Schleierzwang (oder nach neuerer Deutung: die Weisung, das Haar aufzustecken) für die Frauen im Gottesdienst rechtfertigt mit dem Verweis auf die ontologische Hierarchie, die zwischen Gott, Mann und Frau waltet. Paulus schöpft aus jüdischer Über-

---

<sup>6</sup> Vgl. D. JOBLING, „And have Dominion...“. The Interpretation of Old Testament Texts concerning Man's Rule over the Creation [...], Diss. theol. New York 1972 (Microfilm), 315 („the absence of the dominion texts from the New Testament is remarkable“). Hinzuweisen ist lediglich auf die christologische Inanspruchnahme der Herrschaftszusage von Ps 8,7 (verbunden mit Ps 110,1) in *1Kor 15,27f* und *Hebr 2,6–8* (dazu JOBLING, aaO. 202–204; 207–216). An Christi Herrschaft, die erst eschatologisch gänzlich verwirklicht ist (anders *Eph 1,22*; vgl. *Kol 2,15*), haben dann auch die Glaubenden Anteil (vgl. bes. *Apk 11,15*; *12,10* mit *2,26f*; *3,21*; *5,10*; *20,4.6*; *22,5*; ferner *2Tim 2,12*; *1Kor 3,21f*; *6,2*). ‚Objekte‘ der Unterwerfung sind gottfeindliche Wesenheiten und Völker, nicht mehr die Tiere.

<sup>7</sup> Vgl. das reiche Material bei JOBLING, *Dominion*, bes. 292–326; ders., The Interpretation of Genesis 1,28 in Philo Judaeus, *JSJ* 8 (1977) 50–82; unten Anm. 39.

<sup>8</sup> Claus WESTERMANN hat sich diesbezüglich in seinem grossen Genesiskommentar über die fehlende Interdisziplinarität zwischen Alttestamentlern und Neutestamentlern beklagt: Es „ist die neutestamentliche Forschung bis jetzt durchaus uninteressiert. Das ist deswegen so auffällig, weil in der neutestamentlichen Forschung die Konzentration auf die anthropologischen Fragen einer der auffälligsten Züge in den letzten Jahrzehnten ist. Wenn einer der Punkte, in dem Einmütigkeit erreicht wurde, dieser ist, dass nach den Aussagen des AT die ‚Gottesbildlichkeit‘ des Menschen nicht durch den ‚Sündenfall‘ verloren ist, sondern dem Menschen nach wie vor eignet –, wie verhalten sich dann dazu die Aussagen des NT vom Menschen vor und ausser Christus? Dass diese Frage in der neutestamentlichen Wissenschaft bisher überhaupt noch nicht gestellt worden ist, kann man wohl als ein Zeichen der Situation in der Gesamtheologie ansehen“: *Genesis*, I, <sup>3</sup>1983 (BK.AT I/1), 205.

lieferung, worin die unmittelbare Gottebenbildlichkeit für den Mann allein reserviert werden konnte.<sup>9</sup> Gen 1,26f wurde also von Gen 2,21–23 her gelesen.<sup>10</sup> Die Hierarchisierung, die Paulus' ganze Argumentation bestimmt (vgl. V. 3), wehrt der Emanzipation unter den Frauen von Korinth, die sich vielleicht auf die in Christus wiedergewonnene Herrlichkeit der Imago Dei berufen haben. So fatal sich die Wirkungsgeschichte der Passage von 1Kor 11 |128| ausnimmt,<sup>11</sup> so isoliert bleibt deren theologischer Gedanke im Ganzen der paulinischen Anthropologie.<sup>12</sup>

2. In den Zentralbereich der frühen Christologie gelangen wir mit der *Identifizierung Christi als „Ebenbild Gottes“* in der Briefliteratur.<sup>13</sup> Dabei fällt auf: Die zugrunde liegenden Vorstellungen werden weitgehend vorausgesetzt, gehen also auf Tradition zurück. Die Prädizierung des Erhöhten oder des Präexistenten als Imago Dei, an deren Herrlichkeit die Glaubenden Anteil gewinnen, dokumentiert einen recht alten Typ von *Doxa-Christologie*. Demgegenüber bleibt die *Evangelienüberlieferung* zumal der Synoptiker weitgehend stumm.<sup>14</sup>

(a) Wohl hymnische Tradition bringt *2Kor 4,4* zum Ausdruck, wo Paulus mitten in einer heftigen Polemik wider seine Gegner auf Christus als Gottes Ebenbild |129| verweist (3,6–4,6).<sup>15</sup> Das kontextuelle Bildfeld ist, angeregt durch Ex 34,29–35, von Licht, Glanz und Erleuchtung bestimmt. Die Erleuchtung in den Herzen als Akt der neuen Schöpfung, worin Gottes

<sup>9</sup> Vgl. hierzu A. HULTGÅRD, God and Image of Woman in Early Jewish Religion, in: K.E. BØRRESEN (Hg.), *The Image of God*, Minneapolis 1995 (= Oslo 1991), 29–49.

<sup>10</sup> Vgl. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, II, 1995 (EKK VII/2), 509–511.

<sup>11</sup> Vgl. die Skizze bei SCHRAGE, *1Kor* (s. Anm. 10) 534–536 sowie H. SCHÜNGEL-STRAUMANN / E. GÖSSMANN, Art. Gottebenbildlichkeit, WFT 173–181.

<sup>12</sup> Pointiert U. LUZ, *Das Gottesbild in Christus und im Menschen im Neuen Testament*, Conc (D) 5 (1969) 763–768: 767: „Gäbe es eine Gottebenbildlichkeit ausserhalb des ‚Bildes‘ Christus, so würde das heissen, dass Paulus mit einer Gerechtigkeit Gottes ausserhalb Christi rechnete.“

<sup>13</sup> Dabei wird die LXX-Übersetzung von Gen 1,26, die mit der Präposition κατά eine Relation von Urbild (Gott) und Abbild (Mensch) andeutet, dahingehend variiert, dass Christus das Bild Gottes selbst darstellt. Insofern kommt die christozentrische Pointierung der hebräischen Bibel wieder näher, wonach der Mensch „zum Bild Gottes“ erschaffen wird.

<sup>14</sup> Erstaunlicherweise gibt es hier fast keine Anzeichen für eine Adam-Christologie, in der die Rede von der Gottebenbildlichkeit eine konstitutive Rolle hätte bekommen können (anders H. SAHLIN, *Adam-Christologie im Neuen Testament*, StTh 41 (1987) 11–32: 11–21). Eine bedeutsame, aber versprengte Ausnahme bildet das Relikt der „Versuchungsgeschichte“ in Mk 1,12f, wo Jesus in der Wüste die paradiesische Eintracht mit der Tierwelt wiederherstellt und von Engeln bedient wird; dazu E. GRÄSSER, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, in: *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments*, FS H. GREEVEN, 1986 (BZNW 47), 144–157; U. MELL, *Jesu Taufe durch Johannes* (Markus 1,9–15) – zur narrativen Christologie vom neuen Adam, BZ 40 (1996) 161–178.

<sup>15</sup> Vgl. H.-J. KLAUCK, *Erleuchtung und Verkündigung*, in: *Ders., Gemeinde – Amt – Sakrament*, Würzburg 1989, 246–272, bes. 261–263; 271f.

Glanz vom Angesicht Christi her aufstrahlt (4,6), scheint weitgehend zusammenzufallen mit der geistgewirkten Spiegelschau der Herrlichkeit des Herrn mit ihrer Verwandlung der Glaubenden in das Ebenbild Gottes (3,18). Christus als Ebenbild Gottes wird so augenfällig mit Glanz, Angesicht und Verwandlung konnotiert, dass ein enger traditionsgeschichtlicher Zusammenhang mit der jüdischen Auslegungstradition von Gen 1,26f anzunehmen ist.<sup>16</sup> Paulus scheint in 3,18 die anhebende Verwandlung in die Herrlichkeitsgestalt Christi anders als in Phil 3,21 und Röm 8,29f nicht erst von der endzeitlichen Totenaufstehung zu erwarten.

(b) In *1Kor 15,20–49* arbeitet Paulus mit einer in scharfen Antithesen ausgespannten Adam-Christus-Typologie. Für unsere Fragestellung ist es von entscheidender Bedeutung, dass er Adam die Gottebenbildlichkeit indirekt überhaupt abzusprechen scheint (15,45–49). Im Hintergrund stehen weitreichende frühchristliche Adamspekulationen, die sich teilweise unter dem Einfluss alexandrinischer Interpretationen von Gen 1/2 herausgebildet haben.<sup>17</sup> Es spricht manches dafür, dass man in Korinth den |130| himmlischen Menschen, nach Gottes Ebenbild geschaffen, mit Christus identifiziert und vom irdischen Protoplasten abgehoben hat. Das Erste hätte dann ontologische Priorität gegenüber dem Zweiten. Paulus scheint nun unter apokalyptischem Einfluss die Verhältnisse umzukehren, wenn er den irdischen Adam als den ersten gegenüber dem pneumatischen Christus als dem zweiten abwertet (15,45–47). Die Eschatologie überbietet die Protologie. Die Orientierung der Korinther an der himmlischen, archetypischen Welt wird umgebrochen auf die alle Schöpfung umgreifende, gemeinsame Vollendungszukunft in der Totenaufstehung. Was die Auslegungstraditionen von Gen 1 dem himmlischen Urmenschen zugeeignet haben, kommt erst Christus, dem pneumatischen eschatologischen Menschen zu. Der irdische Protoplast scheint überhaupt nicht im Bild Gottes erschaffen worden zu sein

(c) Demgegenüber deutet der Römerbrief, der in Kap. 1–8 von einer Adam-Christus-Typologie strukturiert wird (besonders 5,12–21; 7,7–13;

<sup>16</sup> Mit J. JERVELL, *Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, 1960 (FRLANT 76), 173–176. Die damit konkurrierende Rückführung auf die Weisheitstradition etwa im Sinne von Kol 1,15 (dazu unten) muss an dieser Stelle m.E. ausscheiden.

<sup>17</sup> Philon bezeugt bekanntlich eine platonisierende Auslegungstradition, wonach die beiden Menschenschöpfungstexte von Gen 1 und 2, die wir heute auf literarkritischem Weg zwei verschiedenen Quellen zuweisen, auf zwei verschiedene Schöpfungsakte zurückgehen (opif 69–71; 134f; vgl. all 1,31–42; quaestGen 1,8). Während Gen 1,26f die Erschaffung des himmlischen Ideenmenschen umschreibt, geht es in Gen 2,7 um die Erschaffung des irdischen Menschen, um den historischen Adam sozusagen, der freilich noch einmal ontologisch vom empirischen Menschen zu unterscheiden ist. Im einzelnen erweist sich diese hermeneutische Differenzierung als wenig konsistent; vgl. TH.H. TOBIN, *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation*, 1983 (CBQ.MS 14); G. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten*, 1986 (FRLANT 138), 92–114.

8,20), an, dass Adam seiner ursprünglichen Gottebenbildlichkeit verlustig gegangen ist (1,23; vgl. 3,23). Der Apostel greift in seinem Gemälde des Unheils, das über der gegenwärtigen Welt waltet, unter Aufnahme alttestamentlicher Texte (Ps 106,20; Jer 2,11) zurück auf jüdische Traditionen, die vom Verlust der Herrlichkeit des ersten Menschen infolge seines Sündenfalls sprechen.<sup>18</sup> Doxa und Ebenbild werden, von |131| Ps 8,6b angeregt, in der jüdischen Tradition korreliert und teilweise identifiziert. Das traditionelle Moment eines guten Urstandes wird bei Paulus fast gänzlich vom Schatten des von Sünde und Tod gewirkten Unheils verschluckt. Auch die Glaubenden tragen noch den vom Tod heimgesuchten Leib Adams, leben aber schon aus der Hoffnung auf die zukünftige Gleichgestaltung mit Christi Doxa-Leib und mit seiner Eikon (Röm 8,29; Phil 3,21). 2Kor 3,18 zeigt, dass diese künftige Herrlichkeit schon in die Gegenwart hereinstrahlt.<sup>19</sup>

(d) Die Adamtypologie im Hintergrund von Röm 5 und 7 (vgl. 1,21–23; 3,23) kulminiert in der grandiosen, apokalyptisch gehaltenen Belehrung von *Röm 8,18–30*. Die zukünftige Herrlichkeit, die an den Glaubenden offenbar wird, bringt implizit auch die Gottebenbildlichkeit mit sich (vgl. besonders V. 29f). Vor allem aber kehrt die alttestamentliche Tradition des königlichen Herrschaftsauftrags über die Tierwelt (Gen 1,26.28b) in Gestalt einer Schicksalsgemeinschaft von Adam und nichtmenschlicher Schöpfung wieder. Die gesamte Schöpfung harret sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Gotteskinder (8,19–22). Die paulinische Perspektive von Röm 8 hat trotz ihrer apokalyptischen Ausrichtung einen hohen ökologischen Stellenwert,

---

<sup>18</sup> Zu verweisen ist einmal auf rabbinische Belege; dazu JERVELL, *Imago Dei* (s. Anm. 16) 113f; J.B. SCHALLER, *Gen. 1. 2 im antiken Judentum*, Diss. theol. Göttingen 1961, 149f; vgl. 75f; H.-G. v. MUTIUS, *Die Erschaffung des Menschen nach Gottes Ebenbild in der synagogalen Poesie des antiken palästinischen Judentums*, JAC 27/28 (1984/85) 124–133: 125f. Von grösstem Interesse sind vor allem die frühjüdischen Adambücher (dazu M.E. STONE, *A History of the Literature of Adam and Eve*, 1992 [SBL.EJL 3]). Adam und, eher implizit, Eva sind gottebenbildlich geschaffen (VitAd 12–16), aber infolge des Essens vom Baum werden sie von wilden Tieren bedroht. Sie haben die anfängliche Herrschaft über die Tierwelt (Gen 1,26b.28b) wenigstens teilweise eingebüsst (ApkMos 10–12 par VitAd 37–39). Die Natur der Tiere hat sich „gewandelt“ (ApkMos 11,2). Die Gottebenbildlichkeit selbst bleibt den Ureltern zwar erhalten (auch als Schutz gegen wilde Tiere), aber laut ApkMos 20,1f (vgl. 21,2.6) haben diese ihre ursprüngliche Gerechtigkeit, ihre *Doxa*, mit der sie bekleidet waren, verloren (wofür besonders Eva beschuldigt wird). Vgl. J.R. LEVISON, *Portraits of Adam in Early Judaism*, 1988 (JSPE.S 1), 163–190. Zu den reichen Überlieferungen von der ursprünglichen Herrlichkeit Adams vgl. bes. Sir 49,16; 1QS 4,23; 1QH 4,15 [*olim* 17,15]; CD 3,20; 4Q504 8 r. 4 („Adam, unseren Vater, hast du gebildet in der Ähnlichkeit deiner Herrlichkeit“); TestAbr (A) 11,4.8f; grBar 4,16; ApkSedr 6,5; 7,4f; 2Hen 30,11; syrSchatzh 2,7ff; 3,14.

<sup>19</sup> Die präsentische Eschatologie ist auch sonst bei Paulus nicht zu unterschätzen, vgl. H.-J. ECKSTEIN, *Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1–11*, ThBeitr 28 (1997) 8–23.



weil indirekt auch die Verantwortung der Menschen für die übrigen Geschöpfe in das Blickfeld gerückt wird.<sup>[132]</sup>

(e) Die Beanspruchung des Auferstehungslebens bereits für die Gegenwart kommt in der deuteropaulinischen Literatur viel stärker zum Ausdruck, die wahrscheinlich gerade in diesem Punkt auf ältere, vorpaulinische Traditionen zurückgreift. *Kol 3,9–11* bietet eine der Paränese dienende Tauferinnerung, die in *Eph 4,22–24* rezipiert wird. Die Glaubenden haben das Gewand des alten Menschen vertauscht mit demjenigen des neuen Menschen, „der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der ihn schuf“.<sup>20</sup> Die Kleidermetaphorik ist topisch (vgl. *Gal 3,27*; *Röm 13,14*; *1Kor 15,53f*; *2Kor 5,1–4*). Trotz der früheren Prädikation Christi als Eikon (1,15) ist hier in 3,10 beim Bild des „Schaffenden“ eher an Gott selbst zu denken (wofür neben der Präposition *κατά* aus *Gen 1,26f* auch *Eph 4,24* spricht). In der Pointierung der Bekehrung als Neuschöpfung folgt der Verfasser von *Kol* einem verbreiteten frühchristlichen Gedanken (vgl. *2Kor 5,17*).<sup>21</sup> Schliesslich stellt die Entdifferenzierungsformel (*Kol 3,11*) das neue Sein der Glaubenden eindrücklich vor Augen (vgl. *Gal 5,6a*; *6,15*; *1Kor 7,19*; *12,13*; *2Kor 5,17*). Damit ist die Brücke zu *Gal 3,28* geschlagen.

(f) Auch *Gal 3,27/28* bietet im wesentlichen eine vorpaulinische Überlieferung, wie etwa die Kleidermetaphorik und die Entdifferenzierungsformel zu erkennen geben. Der Bezug auf die Gottebenbildlichkeit erfolgt nicht explizit, steht aber hinter der Relativierung der ethnischen, sozialen und sexuellen Bestimmungen zugunsten der neuen pneumatischen Christuswirklichkeit – der „Eine in Christus Jesus“ lässt sich gut als Reflex des „neuen Menschen“ deuten. Es fällt nun auf, dass *Gal 3,28c* (*ἄρσεν καὶ θῆλυ*) direkt auf die Formulierung von *Gen 1,27c* LXX zurückgreift und damit einen umstürzenden Gedanken zum Ausdruck bringt: Die neue Schöpfung hebt die Grundbestimmungen der alten Schöpfung von *Gen 1* auf. Ist der Mensch nach *Gen 1,27* in der Differenz von Mann <sup>[133]</sup> und Frau erschaffen, so transzendiert er in der neuen Schöpfung die sexuelle Differenzierung. Zugespitzt und provokativ formuliert: In *Gal 3,28c* geht es nicht einfach um soziale Emanzipation von Rollen, sondern um Übersteigerung der geschlechtlichen Differenzierungen überhaupt und um Erlangung einer engelgleichen Seinsweise. So gesehen lässt sich nicht nur eine Brücke zur *vita angelica* der altchristlichen Asketen schlagen, sondern auch zur Jesus-tradition (*Mk 12,25* par; vgl. ferner *Mt 19,12*). *Gal 3,28c* rückt demzufolge die Gottebenbildlichkeit in einen Zustand jenseits der geschlechtlichen Po-

---

<sup>20</sup> M. WOLTER, Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon, 1993 (ÖTBK 12), 178–181 nennt einleuchtende Gründe dafür, dass die Partizipien nicht ethisch, sondern ontologisch zu deuten sind.

<sup>21</sup> Vgl. U. MELL, Neue Schöpfung, 1989 (BZNW 56), bes. 300–318; 389f.

larität.<sup>22</sup> Die Distanz zu Gen 1,27, wo Imago und Geschlechtlichkeit korreliert werden, lässt sich fast nicht mehr grösser denken.<sup>23</sup> Sie setzt sich fort in der von der deuteropaulinischen Literatur bezeugten scharfen Scheidung von „altem“ und „neuem Menschen“, die von den Glaubenden immer neu zu aktualisieren ist (Kol 3,5–11; Eph 4,20–24; vgl. 2,14–18).

Ich habe damit die wichtigsten Fluchtlinien der von Gen 1,26 ausgehenden Traditionsbildung berührt. Die Imago Dei scheint ihren spezifischen Ort im Kontext einer *Doxa-Christologie* bekommen zu haben, worin Christus als Träger des göttlichen Kabod in die höchste |134| himmlische Position einrückt.<sup>24</sup> Das Profil dieser frühen Christologie, die noch ganz aus der jüdischen Vorstellungswelt schöpft und im *Gottesdienst* entwickelt wie vergegenwärtigt wurde, zeichnet sich durch apokalyptische und mystische Spekulationen über Adam und über die himmlischen Engel, über den Menschensohn und wahrscheinlich auch über Ezechiels Thronwagen mit seiner „menschengleichen Gestalt“ (Ez 1,26; vgl. 8,2) aus. Jesus Christus ist das Bild Gottes, das von göttlicher Herrlichkeit umspielt ist. Auf seinem Angesicht glänzt der Kabod Gottes auf. Doxa und Eikon durchdringen sich, ohne miteinander identisch zu sein. Die Eikon scheint die Doxa zu reflektieren, sie wird zum Spiegel, welcher das göttliche Licht in die Welt hineinstrahlt.<sup>25</sup> Die Glaubenden werden ihrerseits zu Spiegeln für das Strahlen der göttlichen Herrlichkeit. Sie gewinnen Anteil an derjenigen Doxa, von der Christus umspielt ist. Vielleicht besteht auch die Berufungserfahrung des

<sup>22</sup> In diese Richtung deuten etwa auch: D.R. MACDONALD, *There is no Male and Female*, 1987 (HDR 20), 92ff (mit fragwürdiger überlieferungsgeschichtlicher Konstruktion); L. FATUM, *Image of God and Glory of Man*, in: BØRRESEN, *Image* (s. Anm. 9) 50–133; W. LITKE, *Beyond Creation: Galatians 3:28, Genesis and the Hermaphrodite Myth*, SR 24 (1995) 173–178.

<sup>23</sup> Auch die Vermutung, es werde auf den androgynen Urmenschen angespielt (so wieder MACDONALD, *Male* [s. Anm. 22] 26ff), den rabbinische Überlieferungen besonders unter platonischem Einfluss in Gen 1,27 gefunden haben, ist abzuweisen. Gal 3,28 zielt auf Transsexualität, nicht auf Bisexualität. Die nächste Parallele ist wieder *Philons* himmlischer Ideenmensch, οὐτ' ἄρρεν οὐτε θῆλυ erschaffen, ganz geistig und körperlos (opif 134). Insbesondere *Gregor von Nyssa* hat auf dieser Linie die eschatologische Neuschöpfung als Überbietung von Gen 1,27c gedeutet, worin die ideelle Gottebenbildlichkeit des paradiesischen, angelischen Lebens wieder aufleuchtet (hom opif 16–18 [PG 44, 185A; 188C/D; 192A]).

<sup>24</sup> Zum Hintergrund vgl. A.F. SEGAL, *Paul the Convert*, New Haven 1990, 34–71; C.C. NEWMAN, *Paul's Glory-Christology*, 1992 (NT.S 69), 164–212; J.E. FOSSUM, *The Image of the Invisible God*, 1995 (NTOA 30), 1–39 sowie K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, <sup>2</sup>1995 (UTB.WG), 299–305 („frühchristliche Licht-Theologie“). Auf mögliche liturgische Zusammenhänge mit jüdischer Adamverehrung weist hin D. STEENBURG, *The Worship of Adam and Christ as the Image of God*, JSNT 39 (1990) 95–109.

<sup>25</sup> Das hier gewählte Bildfeld von Glanz, Licht, Spiegel und Schauen orientiert sich an Texten wie 2Kor 3,18–4,6 und Sap 7,26.

Paulus in einer Vision von Jesus Christus als Träger von göttlicher Doxa und als Bild Gottes (vgl. 2Kor 4,4–6).<sup>26</sup>

Die umrissenen Vorstellungen entspringen offenkundig einer „hohen Christologie“. Es ist der Erhöhte oder gar der Präexistente, dem die Imago prädiert wird, und die Teilhabe an seinem Bild heisst Verwandlung in seine Herrlichkeitsgestalt. Die Gefahr, dass die Glorie des Erhöhten den irdischen Jesus und seinen Leidensweg |135| verschlingt, liegt auf der Hand.<sup>27</sup> Um so mehr ist festzuhalten: Der Ermöglichungsgrund für die kühne Prädiierung Jesu Christi als Gottes Ebenbild ist in der *Menschengestalt* Jesu, im irdischen Weg Jesu zu suchen. Wenn Jesus Christus zum Spiegel göttlicher Herrlichkeit wird, dann hat die Aussage von seiner exklusiven Gottebenbildlichkeit tiefgreifende Auswirkungen auf das Verständnis der Doxa Gottes. Es ist der irdische Weg Jesu, der Gottes Herrlichkeit auf Erden abbildet. So stellt für Paulus der *gekreuzigte* Jesus als Träger von Gottes Herrlichkeit das christologische Fundament des Evangeliums dar.

3. Abschliessend ist nun noch auf die vielleicht gewichtigste neutestamentliche Aussage von Christus als dem Bild Gottes hinzuweisen, auf den Hymnus von *Kol 1,15–20*. Der dominierende Horizont der Schöpfungsmittlerschaft spricht gegen eine Beziehung zur Menschenschöpfung von Gen 1,26/27.<sup>28</sup> Vielmehr liegt ein anderer Typ von Ikonologie vor, der in die Weisheits- und Logospekulationen des griechischsprachigen Judentums zurückführt. Das antike Vorstellungsspektrum von der Eikon Gottes ist ausgesprochen vielgestaltig, was in einer von Götterbildern erfüllten Welt keineswegs erstaunen kann. Platonische Konzeptionen von Urbild und Abbild, vom Kosmos als Bild der intelligiblen Welt, vom Logos als göttlicher Hypostase sind auch vom antiken Judentum rezipiert und an das werdende Christentum weiter vermittelt worden (vgl. 1Kor 8,6; Hebr 1,1–4; Joh 1,1–16; 1Tim 3,16).<sup>29</sup> Die hymnische Aussage von Christus als der |136| *kosmischen Eikon Gottes* gehört in das Umfeld weisheitlichen Denkens.<sup>30</sup> Monokausale Konstruktionen sind gleichwohl zu vermeiden. Zum einen legt

<sup>26</sup> So betont S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel*, 1984 (WUNT II/4), 5–13; 137ff; 228f; 267, wo allerdings vorpaulinisches Traditionsgut verneint wird.

<sup>27</sup> Es sind allerdings Zweifel an der verbreiteten Meinung angebracht, wonach das „vorpaulinische hellenistische Christentum“ aufgrund seines geistgewirkten Enthusiasmus und seiner Herrlichkeits-Christologie weithin dazu neigte, den irdischen Weg Jesu auszublenden. Eine Extrapolation von den sehr spezifischen korinthischen Verhältnissen oder von der späteren Gnosis her ist nur begrenzt möglich.

<sup>28</sup> Auch die Rückführung auf die jüdische Mystik mit ihrem himmlischen Menschen durch FOSSUM, *Image* (s. Anm. 24) 13–39 ist angesichts der kosmologischen Hintergründe nicht plausibel. Der himmlische Anthropos betreibt nicht die Welterhaltung.

<sup>29</sup> Vgl. bes. F.-W. ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, 1958 (BZNW 23). Wichtig ist besonders Platons kosmologischer Eikon-Begriff (Tim 29b; 92c), der bei Philon vielfach fortwirkt.

<sup>30</sup> Vgl. von der *Sophia Sap* 7,26; Philon, all 1,43; vom *Logos* fug 101; spec 1,81.

die menschliche Gestalt Jesu die Assoziation mit den Menschen und ihrer Erschaffung nahe. Zum andern durchdringen sich die antiken Ikonologien in hohem Ausmass; in der Figur des Logos berühren sich Sophia und Anthropos. Insofern wäre zu überlegen, ob in der Vorgeschichte von Kol 1,15 nicht doch eine ältere Adamtypologie eine Rolle gespielt haben könnte: Das „Bild Gottes“ des neuen Adam hätte dann das weisheitlich-kosmologische „Bild“ gleichsam angezogen und wäre von ihm überlagert worden.

Auch die „Gottesgestalt“ von *Phil 2,6* lässt sich nicht unmittelbar von einer Adamtypologie her erhellen.<sup>31</sup> Entscheidend ist hier vielmehr das Moment der Gestaltverwandlung, das traditionsgeschichtlich mit den Metamorphosen von Göttern und Engeln, nicht mit Adam, zusammenhängt. Während der traditionelle Hymnus für die Thematik der Gottebenbildlichkeit im engeren Sinn nichts austrägt, scheint Paulus – die Einheitlichkeit des Philipperbriefes vorausgesetzt – in 3,20f immerhin eine Beziehung anzudeuten zwischen der Doxaverwandlung der Glaubenden und der Erhöhung Christi, also unter Rückgriff auf die *zweite* Strophe (2,9–11).

Im Hinblick auf unsere Fragestellung sind für Kol 1,15–20 besonders zwei Punkte herauszuheben. (1) Die Prädizierung Christi als Eikon Gottes bringt die volle Präsenz Gottes in seinem Bild bei gleichzeitiger Welttranszendenz zum Ausdruck. Christus ist Bild des *unsichtbaren* Gottes, lässt also den Jenseitigen in seinem Bild der Welt innewohnen. Zugleich hat Christus teil an der überweltlichen Natur Gottes, ist er doch vor aller Schöpfung geboren. (2) Der Hymnus von Kol 1 nimmt die Schöpfungsthematik in breitem Umfang auf und lässt die gegenwärtige Welt ganz von göttlichem Wesen durchdrungen sein. Die zweite Strophe (V. 18b–20) gibt mit ihrer [137] Erinnerung an das Versöhnungshandeln Christi, zumal an Blut und Kreuz, bedeutungsvoll zu verstehen, dass die Herrlichkeitsaussagen, welche die erste Strophe ausmachen, gleichsam durch den irdischen Weg Jesu erst eingeholt werden. Wird der gottebenbildliche Mensch nach Gen 1 in die zeitlichen und räumlichen Ordnungen des Sechstageswerks eingewiesen, so ist es nach Kol 1 umgekehrt der kosmische Christus, welcher als Bild Gottes der Schöpfung ihre Strukturen und Masse verleiht. Christus als *Imago Dei* rückt in diejenige Position ein, die in jüdischer Tradition der Weisheit Gottes oder der präexistenten Tora zukommt – der Sophia als dem

---

<sup>31</sup> S. zur jüngeren Diskussion P.T. O'BRIEN, *Commentary on Philippians*, 1991 (NIGTC), 263–268. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Metamorphose des Gottessohns. Zum ephesianischen Motivfeld in *Phil 2,6–8*, in: U. MELL / U.B. MÜLLER (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*, FS J. BECKER, 1999 (BZNW 100), 107–131; Abdruck in: S. VOLLENWEIDER, *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT 144), Tübingen 2002, 285–306.

„Ordnungsgeheimnis der Welt“, der Tora als dem Buch, das Gott vor der Welterschöpfung konsultiert.<sup>32</sup>

Im folgenden versuche ich, aus der exegetischen Umschau einige Folgerungen zu ziehen.

## 2. Anthropologische Erwägungen

### 2.1 Hermeneutische Vorüberlegung

Der Topos der Gottebenbildlichkeit gibt in besonderem Mass das Moment einer *Komplementarität der beiden Testamente* zu erkennen. Die beiden Textsammlungen markieren die Pole eines starken Spannungsfelds, in dem klassische theologische Probleme erscheinen: Das Verhältnis von Universalität und Christozentrik, von Protologie und Eschatologie, von Natur und Gnade. Innerhalb der beiden biblischen Gravitationszentren, der alttestamentlichen Schöpfungserzählung und der neutestamentlichen Christologie, erweist sich die reiche jüdische Tradition, die um die Gottebenbildlichkeit des Menschen kreist, nicht nur als historisch wesentliches Verbindungsglied, sondern auch als Sachverständnis bereicherndes geistiges Potential, zumal sie auch viel griechisch-hellenistisches Gut aufgenommen hat.

Die biblischen Aussagen erlauben es nicht, eine am Begriff der Gottebenbildlichkeit konstruierte Anthropologie zu entwerfen. Die Positionen Alten und Neuen [138] Testaments sind hinsichtlich dieses Locus zu disparat, die biblischen Belegstellen zu vereinzelt und die frühjüdischen Verbindungsfäden zu vielfältig, als dass sie unmittelbar eine theologische Lehre vom Menschen begründen könnten. Neben die von der Alten Kirche initiierte Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition, die der Theologie nach wie vor aufgegeben ist, tritt heute die Aufarbeitung naturwissenschaftlicher Theoriebildung. Die biblische Tradition hat in diesem komplexen Gespräch die Funktion einerseits der Perspektivenerschließung, andererseits des Korrektivs.

### 2.2 Partizipation an Christus als der Imago Dei

1. Die neutestamentliche Traditionsbildung stellt vor die Frage nach der Tragweite der christologischen Exklusivität der Imago Dei. Das althergekommene ‚heilsgeschichtliche‘ Modell, wonach die (wenigstens teilweise) verlorene Gottebenbildlichkeit der schuldig gewordenen Ureltern in Jesus

---

<sup>32</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz: Christus als Weisheit, EvTh 53 (1993) 290–310, Abdruck in: Horizonte (s. Anm. 31) 29–51.

Christus wiederhergestellt und sogar überboten wird, hat für neuzeitliches Denken seine Plausibilität eingebüsst. Verheissungsvoller scheint es zu sein, dem Moment der *Extraneität* der Imago Dei mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Gottebenbildlichkeit kommt den Menschen nicht einfach kraft ihrer empirischen Seinsweise zu, sondern wird ihnen von aussen her zugeeignet. Man hat mit beachtlichen Gründen schon für die priesterschriftliche Erzählung die habituell verstandene Gottebenbildlichkeit, wie sie die theologische Tradition seit der Alten Kirche und bereits im Frühjudentum erfasst hat, bestritten.<sup>33</sup> Die Ortung der Imago Dei allein in Christus verschärft das Moment ihrer Nichtausweisbarkeit. Im Bild gesprochen: Erst von Christus her wird den Menschen, konkret den Glaubenden, ihre Gottebenbildlichkeit *zugespiegelt*, sie kommt ihnen nicht schon |139| von ihrem konstitutiven Seinsbestand her zu. Gottebenbildlichkeit bleibt im Modus des *Advents*, des Zukommenden, des Zuströmenden. Sie glänzt an den Menschen auf und rückt diese in das lebensspendende Licht der Gotteskindschaft, aber der Quell dieses Lichtstroms bleibt transzendent. Gottebenbildlichkeit hat insofern einen *relationalen* Charakter, sie entsteht an und aus jenem Doxa-Strom, der von Gott zu den Glaubenden fliesst. Erst in der Vollendung ist das ganze menschliche Sein in Doxa-Gestalt verwandelt.

2. Gleichsam als Gegengewicht zu dieser relationalen Konzentration fungieren nun die *Partizipationsaussagen*. Die neutestamentlichen Texte sprechen von Gleichgestaltung, Metamorphose und verwandelnder Schau, teilweise erst im Blick auf die Vollendung, teilweise aber auch schon im Blick auf die Gegenwart. Die Partizipationsvorstellungen entstammen letztlich der platonischen Philosophie, vermittelt durch das griechischsprachige Diasporajudentum.<sup>34</sup> Ihre Leistung besteht in unserem Zusammenhang darin, dass sie das Moment der Extraneität der Imago Dei vor einer Verflüchtigung bewahren. So sehr es sich bei der Gottebenbildlichkeit um das Aufglänzen eines fremden Lichts an den Glaubenden handelt, so sehr durchdringt es doch ihren Seinsbestand. Der Glanz, der an den Glaubenden aufstrahlt, entfesselt so auch das Tun des Guten. Apostolische Paränese zielt auf Transparenz für Gottes Licht (vgl. Phil 2,14f; 1Thess 5,5f; Röm 13,11–14). Der Strom des göttlichen Lichts drängt schliesslich über die Glaubenden hinaus und strahlt in die Weite des Kosmos hinein.<sup>35</sup> So harrt

---

<sup>33</sup> CH. LINK, *Schöpfung*, 1991 (HST 7/2), 393f: Die Gottebenbildlichkeit „ist keine ontologische, sondern eine funktionale Bestimmung“. Ob allerdings Funktionalität theologisch gesehen der Ontologie vorzuziehen ist, wäre im Blick auf die funktionalistische Reduktion des Menschseins in den modernen Gesellschaften noch einmal zu diskutieren.

<sup>34</sup> Vgl. G. SELLIN, *Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der paulinischen „Christusmystik“*, ThQ 176 (1996) 7–27.

<sup>35</sup> Weiterführende Gedanken hierzu bei CH. GESTRICH, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt*, Tübingen 1989, 1–32.

nach Paulus die gesamte Schöpfung dem Offenbarwerden der Herrlichkeit der Gotteskinder entgegen (Röm 8,19–21).

3. Wird die *Imago Dei* so exklusiv in *Jesus Christus* geortet, so hat dies eine weitreichende Folge für ihr Verständnis: Ihre inhaltliche Füllung gewinnt sie erst durch den *Weg Jesu*. Sie erscheint in Form einer bestimmten |140| singulären *Geschichte*. Allein schon diese Beobachtung rät davon ab, die Gottebenbildlichkeit als diese oder jene ontologische Gegebenheit zu identifizieren. Sie scheint sich vielmehr in einer *zeitlichen* Gestalt zu inkarnieren. In ihrer Gottebenbildlichkeit haben die Glaubenden teil an einer bestimmten Geschichte, konkret an den Ereignissen von Kreuz und Auferstehung Christi. Zumal Paulus ortet die göttliche Doxa in der Schattenzone des menschlichen Lebens. Die Herrlichkeit leuchtet abseits des Tagesgestirns von Weisheit und Logos; ihr Licht erstrahlt in Gestalt der Nachtsonne (2Kor 4,4–6). Teilhabe an Christus als dem von Doxa umspielten Bild Gottes führt mitten in das Ineinander von Tod und Leben, von Zerfall und Neuschöpfung (2Kor 4,7–18), wie es in den Lebensgeschichten des Apostels und der Glaubenden überhaupt zum Ausdruck kommt. Die Partizipationsvorstellungen der paulinischen Theologie haben bekanntlich in den *Nachfolgemodellen* der synoptischen Evangelien eine denkwürdige Entsprechung.<sup>36</sup> Auch hier rücken dunkle Momente wie Leiden und Entsagung in den Horizont. Der von Herrlichkeit umspielte Gottessohn weist in den Kreuzweg ein (Mk 9,2–8 par).

4. Trotz der weitgehenden neutestamentlichen Reservation der Gottebenbildlichkeit für die Glaubenden allein wird sich heute eine theologische Anthropologie um eine entschlossene *Entschränkung* der Perspektiven bemühen müssen. Neben Gen 1/2 dürften zwei bedeutsame frühchristliche Akzentuierungen besonders wegweisend sein. Einmal wird die Teilhabe am Bild Gottes als Ereignis *neuer Schöpfung* pointiert, das sich in Bekehrung und Taufe verdichtet. Die Universalität, die mit dem Bekenntnis zu Gott als Schöpfer verbunden ist, lädt dazu ein, Resonanz für die göttliche Kreativität sowohl räumlich wie zeitlich viel weiter zu orten als allein innerhalb der Kirche und nur in der Konversion als einer einmaligen Grenzüberschreitung. Zum andern lässt die hymnische Tradition die angedeuteten Grenzen selbst durchlässig werden, wenn sie das Bild Gottes in einen |141| kosmologischen Horizont hineinstellt (Kol 1,15). Wenn alles Seiende in Christus gründet und von ihm versöhnt wird (V. 20), dann hat es potentiell an seinem Bild Anteil. Was Kol 1,15–20 hymnisch von der Gegenwart Christi im Kosmos aussagt, wird von Paulus in Röm 8,18ff eschatologisch und anthropologisch akzentuiert: Die Schöpfung streckt sich sehnd der Doxa entgegen, die von

---

<sup>36</sup> Vgl. E. LARSSON, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, 1962 (ASNU 23), 29–47.

Christus her (8,17b.30b) an den Gotteskindern aufstrahlt. Die Gotteskinder stehen hier in stellvertretender Antizipation für die Menschen schlechthin.<sup>37</sup>

### 2.3 *Mittlerschaft als Kennzeichen des Menschseins*

Die schwierige Frage nach dem Status all dessen, was die theologische Anthropologie als Haftpunkt der *Imago Dei* benannt hat – Rationalität, Bewusstsein, Sprachfähigkeit, Selbsttranszendenz, aufrechter Gang –, ist damit erst gestellt.<sup>38</sup> Sie soll hier auch nur in einem einzigen Punkt weiterverfolgt werden: Die vielfältigen jüdischen Traditionen von der Gottebenbildlichkeit kreisen nicht selten um das Moment der *Vermittlung*. Gottebenbildlichkeit hat es in irgendeiner Weise mit dem spezifischen Ort des Menschen als einem zur Vermittlung aufgerufenen Wesen in der Welt zu tun.<sup>39</sup> Dabei ist näherhin zu denken an die |142| grundlegenden Dimensionen von *Raum und Zeit*. Der Mensch steht einmal topologisch zwischen Himmel und Erde; Engel und Tier stossen in ihm aufeinander.<sup>40</sup> Er ist ein

---

<sup>37</sup> Das universalistische Gefälle der Typologie von Adam und Christus hat nicht von ungefähr in 1Kor 15,22b zu der Formulierung „in Christus werden *alle* mit Leben erfüllt“ geführt, so sehr Paulus faktisch nur an die Christen denkt. Vgl. überhaupt die „Alle“-Aussagen in Röm 5,12–19; 2Kor 5,14f.19.

<sup>38</sup> Die altkirchliche Differenzierung zwischen *imago* und *similitudo* in Gen 1,26 stellt einen eindrücklichen Versuch dar, das Verhältnis von menschlich-konstitutiver Gottebenbildlichkeit (AT) und übernatürlicher, gnadenhaft geschenkter Gottebenbildlichkeit (NT) zu reflektieren. Exegetisch ist sie allerdings nicht haltbar (vgl. z.B. H. SEEBASS, *Genesis I*, Neukirchen 1996, 79f). Zur Entstehung schon vor Irenäus vgl. A. STRUKER, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster 1913, 124; 130; auf die patristische Variationsbreite weisen hin H. MERKI, *Art. Ebenbildlichkeit*, RAC 4 (1959) 459–479: 464–466; H. CROUZEL, *Art. Bild Gottes II*, TRE 6 (1980) 499–502: 500f.

<sup>39</sup> Zu nennen ist besonders der Herrschaftsauftrag über die Tierwelt, worin der Mensch als Statthalter Gottes fungiert (Sir 17,1–4; Sap 10,1f; Jub 2,14; Sib frg 3,12f; 4Esr 6,53f; 8,44; syrBar 14,18; ConstApost 8,12:16f; ApkSedr 6,2f; 2Hen 58/59; 65,2 [L]). Weit über diese *funktionale* Bestimmung hinaus geht die *ontologische* Ortung des Menschen (bzw. seiner Seele) als einem Wesen der Mitte in der philosophischen Tradition. Systematisch reflektiert wird der Gedanke bes. bei Hierokles (in *carm aur* 1,5; 2,4; 20,2; 23,1–11 [ἀμφίβιος] KÖHLER) und bei Nemesios (nat hom 1, bes. p. 5,9 MORANI [ἐν μεθορίοις οὖν τῆς ἀλόγου καὶ λογικῆς φύσεως ὁ ἄνθρωπος ταχθεὶς]; vgl. p. 2,24ff; 6,7; 15,3ff [εἰκῶν, μικρὸς κόσμος]). Für Philon steht der Mensch an der Grenze zwischen geistiger und körperlicher Welt (opif 135; dazu JOBLING 1977 [s. Anm. 7], 52–61); vgl. noch Greg. Nyss., hom opif 16 (PG 44, 181B/C): „Ein Mittleres ist der Mensch, zwischen göttlicher, unkörperlicher Natur und unvernünftigem, tierischem Leben.“

<sup>40</sup> Zu diesem Topos vgl. bes. BerR 8,11 („Gott erschuf den Menschen mit vier Eigenschaften von den oberen und mit vier von den unteren Wesen [...] Da sprach Gott: ‚Ich will den Menschen im Bilde und nach der Ähnlichkeit der oberen und hinsichtlich der Fortpflanzung nach den unteren Wesen erschaffen‘“). Zum Ganzen vgl. JOBLING, *Dominion* (s. Anm. 6), 117–122 („man at the borderline“); J. COHEN, „Be fertile and in-



*Mikrokosmos*, in dem das Ganze der Welt rekapituliert wird.<sup>41</sup> Er ist ein Grenzgänger zwischen Natur und Kultur, der seine ökologische Nische ständig neu finden muss. Zum andern ist die zeitliche Dimension zu nennen. Menschsein heisst, immer vor die Aufgabe der Mittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft gestellt zu sein. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen. In seinem Bewusstsein durchdringen sich Vergangenheit und Zukunft, die er ständig in neuer Weise zu verknüpfen hat. In beiden Achsen, in der räumlichen wie in der zeitlichen Mittlerschaft steht der Mensch in Entsprechung zur Gottheit. Von Gott heisst es in zahlreichen religiösen Überlieferungen, dass er Himmlisches und Irdisches, Anfang und Ende umfasst.<sup>42</sup> |143|

Zentriert das Neue Testament die Gottebenbildlichkeit in Christus, so bekommt die menschliche Mittlerschaft einen spezifischen Akzent: Die *Imago Dei* steht nun *im Zeichen des Advents*. Die Mittlerschaft des Menschen wird von Christus, dem paradigmatischen *Mittler*, neu definiert. Kommt mit dem Menschgewordenen der Himmel auf die Erde, so strahlt am Menschen die göttliche *Doxa* auf. Das Neue, das da in die Welt kommt, ist anders als die Strukturen und Kräfte ‚dieser Welt‘, aber es geht in ‚diese Welt‘ ein und beginnt in ihr schöpferisch zu arbeiten.

Wenn die menschliche *Imago Dei* vom Menschgewordenen her einen *Zug in die Tiefe* bekommt, gewinnen ihre ökologischen Dimensionen an Profil.<sup>43</sup> Ich kann hier nur einige Denkanstösse formulieren: Die Gottebenbildlichkeit realisiert sich nicht schon in der Emanzipation der Menschen von der Natur. Sie steht nicht bereits auf der Seite dessen, was die Sonderstellung des Menschen gegenüber den Tieren ausmacht, also auf der Seite seiner

---

crease, fill the Earth and master it“. The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text, Ithaca 1989 = 1992, 85–98.

<sup>41</sup> Vgl. 2Hen 30,8–14; Philon, opif 83; 146; post 58; plant 28; Mos 2,135; her 155; Sib 3,24–26; dazu CH. BÖTTRICH, Adam als Mikrokosmos, 1995 (JudUm 59).

<sup>42</sup> Neben den biblischen Prädikationen (Gott bzw. Christus als „Anfang und Ende“, Jes 41,4; 44,6; 48,12; Apk 1,8; 21,6; 22,13) vgl. die pagane hymnische Tradition, z.B. Platon, leg 4: 715e; Ps.-Aristot., mund 7: 401a28ff (= Orph frg 21a KERN); 401b25f; Lyrica adespota, PMG frg 101,1/1 (von der Tyche). Auch Alkmaions berühmtes Wort enthält eine implizite Aussage über Gott (FVS 24 B 2: „Die Menschen vergehen deshalb, weil sie nicht imstande sind, den Anfang mit dem Ende zu verknüpfen“).

<sup>43</sup> Der Hinweis sei erlaubt: Die ökologische Problematik ist zwar durch die neuzeitliche Technologie entscheidend verschärft worden, aber begleitet die Spuren von *homo sapiens* schon sehr früh: Es gibt beunruhigende Anzeichen dafür, dass die prähistorischen Menschen ausschlaggebend zum Aussterben der grossen eiszeitlichen Säugetiere beigetragen haben (z.B. Mammut, Deinotherium, Riesengürteltier), zumal auf dem amerikanischen Kontinent (vgl. LEAKEY/LEWIN, Auslöschung [s. Anm. 2], 209–238). Auch das Verschwinden des Neandertalers könnte mit dem Erfolgsgang des modernen Menschen zusammenhängen. Zu erinnern ist ferner an die massiven Waldrodungen im antiken Mittelmeerraum.

hochentwickelten Grosshirnrinde mit ihrer Rationalität und Sprachfähigkeit. Sie glänzt erst dort auf, wo sich die von ihrer natürlichen Umwelt distanzierten Menschen wieder in die Masse und Ordnungen der Schöpfung zurückbegeben. Was sich im Lauf der biologischen und kulturellen Evolution auseinanderentwickelt hat, wird wieder miteinander versöhnt. Der menschliche Logos wird in die |144| natürlichen Umwelten der Biosphäre reintegriert. Genau an diesem Punkt blitzt „neue Schöpfung“ auf, welche die alte Erde mitsamt dem alten Himmel zu verwandeln anhebt.

Exegetisch bleibt freilich zu fragen, ob sich die Rede von der „neuen Schöpfung“, wie sie in der frühchristlichen Literatur so emphatisch laut wird, überhaupt einer derartigen humanökologischen Relecture zuführen lässt. So ist beim „Töten der Glieder auf Erden“ von Kol 3,5–11 zu prüfen, inwiefern dieses nicht nur zum „Suchen des Oberen“ (3,1), sondern auch zum Dienst am Irdischen führt, das ja von Christus durchwaltet ist (1,15ff). Ebenso ist die in Gal 3,28c angedeutete Metamorphose der Menschen zu engelähnlichen Wesen darauf hin zu befragen, ob sie nicht einfach die asketische Unterdrückung der Geschlechtlichkeit, sondern deren schöpferische Verwandlung im Zeichen einer – doxologischen – Bejahung der Schöpfungswelt zur Folge hat.

Nicht von ungefähr stösst man auch hier wieder auf eine christologische Problemstellung: Es wäre zu bedenken, ob sich die neuzeitliche ökologische Thematik von der klassischen Frage nach dem Verhältnis von „Gottesgestalt“ und „Menschengestalt“ Jesu, von Herrlichkeit und Kreuz her profilieren liesse. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Inkarnierten hätte dann nicht nur zwischenmenschliche, sondern weiter ausgreifende humanökologische und umweltethische Implikationen.

#### 2.4 Zwischen Natur und Schöpfung

Die letzten Ausführungen haben uns wieder in die Nähe der eingangs benannten Schwierigkeit geführt, die menschliche Gottebenbildlichkeit in einem evolutionären Kontext zu denken. Aus neutestamentlicher Perspektive lässt sich jetzt soviel andeuten: Von einem christologisch und eschatologisch akzentuierten Verständnis der Gottebenbildlichkeit her kann man sich mit der neuzeitlichen Erkenntnis, dass die Entwicklung der irdischen Lebensformen keineswegs (mehr oder weniger) zielgerichtet auf die menschliche Species hinzusteuern scheint, durchaus befreunden. Die erhebliche Tragweite, die moderne Evolutionstheorien dem Moment der *Kontingenz* einräumen, |145| ruft geradezu nach einer christologischen Vertiefung. So wäre etwa auch hinsichtlich der einschneidenden Bedeutung, die kosmische und lokale Katastrophen auf die Evolution des Lebens und die Entstehung des Menschen ausgeübt haben, an das Gewicht zu denken, das in der Christologie dem Leiden und dem Kreuz Jesu zugemessen wird.

Auf unser Thema bezogen heisst dies: Das Aufglänzen der Imago Dei am Menschen ist als kontingentes Ereignis zu würdigen, verdankt sich also nicht einem mit Notwendigkeit ablaufenden Schöpfungsplan. Der „neue Mensch“ kommt dem evolutionär entstandenen „alten Menschen“ gleichsam aus der entgegengesetzten Richtung entgegen: Der mächtigen Strömung, die aus der Vergangenheit in die Zukunft fliessend den Menschen aus dem Reich der Tiere hat entstehen lassen, kommt der Christus als Anfang eines „neuen Menschen“ entgegen, als Repräsentant eines Stroms, der aus der Zukunft des Gottesreichs in der Gegenwart aufquillt. Das Neue, das da von Gott her in die Welt gelangt, geht nahezu unmerklich in den Strom der „alten Schöpfung“ ein und arbeitet in ihm auf das Gottesreich hin.

Das christologische Denken ist freilich bei diesem an der Inkarnation orientierten Ansatz nicht stehengeblieben. Ausgehend vom Modell der „neuen Schöpfung“ als dem kontingenten Kommen Christi in die Gegenwart haben frühchristliche Hymnen den gesamten Kosmos christologisch rekonstruiert. Christus ist so zum Bild Gottes geworden, das allem Sein schöpferisch und erhaltend innewohnt. Die Imago Dei rückt so wieder in einen protologischen Horizont ein, der sich sogar weit jenseits der Erschaffung des Menschen ausspannt. Ich kann hier die Frage nur gerade aufwerfen, was diese von der Weisheitstradition genährte kühne Extrapolation für eine um das Verständnis der Gottebenbildlichkeit bemühte theologische Anthropologie wie überhaupt für das Verständnis des Kosmos als Schöpfung bedeutet. Nicht erst die Menschwerdung, sondern die Schöpfung schlechthin stünde dann ja im Zeichen des Advents, im Zeichen eines göttlichen Schaffens aus derjenigen Zukunft, die in biblischer Sprache mit dem „Reich Gottes“ umkreist wird. Von da her |146| gesehen wären auch die „natürlichen“ menschlichen Konstitutionsmerkmale, welche die theologische Tradition gern mit der Imago Dei identifiziert hat, noch einmal neu wahrzunehmen. Vielleicht liesse sich so die Dichotomie, die ich oben zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Protologie und Eschatologie, zwischen Anthropologie und Christologie konstatiert habe, ein Stück weit entschärfen.

Diesseits aller hohen theologischen Spekulation bleibt die ethische Problematik, die heute zwangsläufig in ökologische Zusammenhänge führt. Wenn es wahr ist, dass mit dem „neuen Menschen“ der Glanz Gottes in der Welt wiederkehrt, dann kommt seine Gottebenbildlichkeit auch allen nichtmenschlichen Lebewesen zugute. Eine chassidische Geschichte gibt diesbezüglich zu denken:

„Am fünfzehnten des Monats Schwat, dem ‚Neujahr der Bäume‘, als man, wie immer an diesem Tag, Früchte auf den Tisch stellte, sprach Rabbi Abraham Jakob: ‚Es steht geschrieben: ‚Ein Mensch, wenn er von euch dem Herrn eine Nahung darnah, vom Vieh, von den Rindern und von den Schafen mögt ihre eure Nahung darnahen‘ (Lev 1,2). Alle Kreatur, Gewächs und Getier, bringt sich dem Menschen

dar und nah, durch den Menschen aber sind alle Gott dar- und nahegebracht. Wenn der Mensch sich mit all seinen Gliedern Gott zum Opfer reinigt und heiligt, reinigt und heiligt er die Kreatur.“<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> M. BUBER (Hg.), *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich <sup>12</sup>1992, 513.