

Wege der Würde

Herausgegeben von
ROLF GRÖSCHNER,
STEPHAN KIRSTE und
OLIVER W. LEMBCKE

POLITIKA

22

Mohr Siebeck

POLITIKA

herausgegeben von
Rolf Gröschner und Oliver W. Lembcke

22



Wege der Würde

Philosophenwege – Rechtswege – Auswege

herausgegeben von

Rolf Gröschner, Stephan Kirste und
Oliver W. Lembcke

Mohr Siebeck

Rolf Gröschner, geboren 1947; Studium der Wirtschaftswissenschaften und der Rechtswissenschaft in Nürnberg, Erlangen und München; 1974 Diplom; 1978 Erste, 1985 Zweite Juristische Staatsprüfung; 1981 Promotion; 1990 Habilitation; 1993–2013 Professor für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie an der Universität Jena; 2009/2010 Fellow am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien in Erfurt; 2013 Pensionierung.

Stephan Kirste, geboren 1962; Studium der Rechtswissenschaft, Geschichte und Philosophie in Regensburg und Freiburg; 1994 Zweite Juristische Staatsprüfung; 1997 Promotion; 2004 Habilitation; seit 2010 Dekan an der Juristischen Fakultät der Internationalen deutschsprachigen Andrassy Universität, Budapest; seit 2012 Ordinarius für Rechts- und Sozialphilosophie der Universität Salzburg; seit 2020 Professor Colaborador an der Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

Oliver W. Lembecke, geboren 1969; Studium der Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft und Geschichte in Kiel und Cambridge (Mass.); 1995 Magister; 2004 Promotion; 2010–2020 Vertretungsprofessuren in Leipzig, Hamburg, Jena, Erfurt, Trier und Kiel. 2011–2016 Gastprofessuren in Budapest und Amsterdam. Seit 2016 Research Fellow an der VU Amsterdam. Seit 2021 Professor für Politikwissenschaft mit einem Schwerpunkt Politische Theorie an der Ruhr-Universität Bochum.

Gedruckt mit Unterstützung der Schulze-Fielitz-Stiftung Berlin.

ISBN 978-3-16-161986-1 / eISBN 978-3-16-161987-8

DOI 10.1628/978-3-16-161987-8

ISSN 1867-1349 / eISSN 2569-4200 (POLITIKA)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen aus der Bembo gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

Inhaltsverzeichnis

<i>Collegium editorum</i>	
Dialog über das Titel-Bild „Wege der Würde“	VII

Philosophenwege

<i>Wolfgang Mölkner</i>	
Höhenweg: Würde als Gottesgabe?	1
<i>Martin Morlok</i>	
Talweg: Würde als Ehre	31
<i>Horst Dreier</i>	
Verbindungsweg: Würde und Freiheit	49
<i>Ino Augsberg</i>	
Königsweg: Würde als Autonomie	67

Rechtswege

<i>Andreas Funke</i>	
Parallelweg: Menschenwürde und Menschenbild	83
<i>Karsten Nowrot</i>	
Querweg: Menschenwürde und Republik	117
<i>Stephan Kirste</i>	
Fernweg: Würde im internationalen und supranationalen Recht	161
<i>Eric Hilgendorf</i>	
Rettungsweg: Menschenwürdiges Sterben	191

Auswege

<i>Oliver W. Lembcke</i>	
Scheideweg: Würdelosigkeit des Muselmanns?	219
<i>Bernd Ladwig</i>	
Fluchtweg: Menschenrechte ohne Menschenwürde	241
<i>Manfred Baldus†</i>	
Verfahrensweg: Menschenwürde und Methode	271
<i>Rolf Gröschner</i>	
Rundweg: Menschenwürde im Dialog	297
Autorenverzeichnis	327
Anliegen der Reihe POLITIKA	329

Collegium editorum

Dialog über das Titel-Bild «Wege der Würde»

Dies ist der dritte Band der POLITIKA, den die Herausgeber als «Collegium editorum» im Modus des Dialogs einleiten. In Band 1 war Gegenstand der Einleitung die Erfindung der Würde im Humanismus der italienischen Renaissance, in Band 11 die würdespezifische Philosophie der Personalität und im vorliegenden Band 22 sind es die verschiedenen «Wege der Würde». In ihrem Dialog über die Wahl des Titels, die gewählten Themen und die gewonnenen Autoren werden die Dialogpartner wie gewohnt mit ihren Initialen abgekürzt: G, K und L.

G – Die drei Bände, in denen unser Triumvirat als Herausgeberkollegium auftritt, ergeben eine Zahlenreihe mit eigener, fast mystischer Ästhetik: 1 – 11 – 22.

K – Die Ästhetik nehme ich Ihnen ab; zur Mystik bräuchte es aber noch etwas mehr. Immerhin stimmt die Musik zwischen den Herausgebern, so dass man von einer pythagoreischen Harmonie sprechen könnte.

L – In Sokratischer Tradition verträgt unser Dialog auch eine Prise (Selbst-) Ironie.

G – Die Überschrift unserer Einleitung verspricht einen «Dialog über das Titel-Bild des Bandes». Alle bisherigen Bände der Reihe haben auf «Titelbilder» verzichtet. Auch der vorliegende Band ist nicht bebildert.

K – Natürlich nicht. Wir geben doch keine Bilderbücher heraus. Und für einen Sokratischen Dialog über die Würde wäre ein Titelbild zu wenig. Ein Dialog in Bildern müsste schon anspruchsvoller angelegt sein.

L – Der Titel «Wege der Würde» verwendet mit der Metapher des Weges aber ein Sprachbild, dessen Bedeutung für die editorische Konzeption unseres Bandes der Erläuterung bedarf.

G – Beginnen wir mit dem kurzen Strich, der unser metaphorisches «Titel-Bild» von einem «Titelbild» im eigentlichen Sinne durch ein kleines orthographisches Zeichen unterscheidet.

L – Das Zeichen heißt «Bindestrich», hat aber zunächst die Funktion einer Trennung der beiden Wortbestandteile: Es trennt den «Titel» vom «Bild» und markiert damit den Unterschied zum ungetrennten «Titelbild».

K – Gleichzeitig hat es die Funktion einer Verbindung der beiden Bestandteile zu einem Kompositum, das als zusammengesetztes Hauptwort «Titel-Bild» dann im übertragenen Sinne gebraucht werden kann.

G – Das ist der Gebrauch, in dem das «Titel-Bild» zum Gegenstand unseres Dialogs wird. Wir haben die Metapher des Weges im Haupttitel durch drei metaphorisch gebrauchte Wege im Untertitel ergänzt, die zugleich die Überschriften über den drei Teilen des Bandes bilden: «Philosophenwege – Rechtswege – Auswege».

L – In vielen Städten, in denen namhafte Philosophen gelebt und gewirkt haben, findet sich im Straßenregister ein «Philosophenweg». Für die Überschrift unseres Ersten Teils hätten wir keine bessere Bezeichnung finden können. Denn die dort beschriebenen Wege der Würde sind von Philosophen angelegt, ausgebaut oder – im Falle des «Höhenwegs» der Theologen – zurückgebaut worden.

K – Auch die «Rechtswege» des Zweiten Teils sind selbstverständlich nicht im eigentlichen, sondern nur im übertragenen Sinne zu verstehen. Wir sprechen damit jene Wege an, auf denen wir der Würde in den Figuren, Formen und Verfahren des Rechts begegnen.

L – «Auswege» schließlich führen aus Problemlagen heraus, die auf den herkömmlichen Wegen – auf denen man buchstäblich hergekommen war – nicht hätten verlassen werden können.

K – Dann sollten wir jetzt diejenigen Wege beschreiben, deren Sprachbilder uns bei der Auswahl unserer Themen in den drei Teilen des Bandes zur Philosophie, zum Recht und zur Kritik der Würde vor Augen standen.

G – Wir beginnen mit dem «Höhenweg», einem Weg des Glaubens an die Gottebenbildlichkeit des Menschen und an seine Würde als Gottesgabe. Wolfgang Mölkner stellt sich der Herausforderung, diesen himmelsnahen Weg auf der Hochebene menschlicher Gottesbilder mitzugehen, um das theologische Ziel erkennen und philosophisch kritisieren zu können.

L – «Ein Stück weit» – eine Formulierung, die oft ohne Bezug auf «ein Stück Weges» gebraucht wird – ist unser Autor als Theologe unterwegs. Erst durch die historisch-kritische Auseinandersetzung mit der biblischen Schöpfungsgeschichte und der christologischen Ebenbildlichkeitslehre wird der Glaubensweg zu einem «Philosophenweg».

G – Als Gegenbild zum Höhenweg verwenden wir den «Talweg», der auf einer tieferen Ebene verläuft. Auf ihm wird Würde mit Ehre gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung findet sich erstmals im synonymen Gebrauch von «dignitas» und «honestas» bei Cicero – der «honus» sogar als Synonym für «magistratus» gebraucht und damit die Leistung im Ehrenamt buchstäblich honoriert hat. Niklas Luhmanns Definition der Würde als Ergebnis gelun-

gener Selbstdarstellung ist eine moderne Variante des Ansatzes bei einem durch Leistung erworbenen Ansehen.

K – Kritische Stimmen halten solchen «Leistungstheorien» entgegen, denjenigen die Würde abzusprechen, die sie nicht selbst herstellen können: Sollte es wirklich um Würde aus Anerkennung oder nicht vielmehr um Anerkennung aus Würde gehen? Von einem Kenner der Systemtheorie wie Martin Morlok durften wir einen Vergleich des Luhmann'schen Leistungsbegriffs mit Ciceros Ehrbegriff und einen Hinweis auf die verfassungssoziologische Bedeutung der selbstdarstellerischen Würde erwarten.

L – Der «Verbindungsweg» zwischen Würde und Freiheit als Thema des dritten Beitrags sollte nach unserer Vorstellung mit der ideengeschichtlich relativ späten Konzeption individueller Selbstbestimmung in der Philosophie der Aufklärung beginnen – unter ausdrücklicher Ausklammerung Kants, dem ein eigener Beitrag gewidmet ist –, um von dort zur konstitutiven Verbindung von Würde und Freiheit in der Philosophie der Gegenwart zu gelangen.

K – Horst Dreier für dieses Thema gewonnen zu haben, freut uns besonders. In seinem Kommentar zu Artikel 1 des Grundgesetzes führt er die «Menschenwürde in unserem heutigen Sinn» überzeugend auf eine «Gemengelage antiker, humanistischer und aufklärerischer Traditionen» zurück – gegen die Vorstellung, sie sei «bloßes Säkularisat christlicher Glaubenssätze».

G – Zu Kants transzendentalphilosophischer Bestimmung und Begründung der Würde haben wir die Frage nach dem «Königsweg» gestellt. Das heißt: Wir fragen uns, ob Kants Konzeption der «Autonomie» einen privilegierten philosophischen Zugang zum Phänomen der Würde bietet.

L – Einer schönen Legende zufolge soll Euklid behauptet haben, zur Geometrie gebe es keinen Königsweg. Wenn dies zutrifft, gibt es zur Würde – die gewiss nicht *more geometrico* konstruierbar ist – erst recht keinen Königsweg.

G – Aus meiner Sicht sind es die «Postulate der Vernunft» – Existenz Gottes und Unsterblichkeit der Seele –, die Kants philosophisches System theologisch überhöhen und den Weg der Würde durch einen Aufstieg in Höhen erschweren, in denen nicht die Autonomie thront, sondern – die Heteronomie.

K – Eben deshalb haben wir Ino Augsberg, dem Autor eines kritischen Aufsatzes über Kants «Auto-Heteronomie», die Frage gestellt, ob dieser Weg der Würde nicht eher einen Holzweg bezeichnet.

G – Der erste Beitrag des Zweiten Teils trägt den Titel «Parallelweg: Menschenwürde und Menschenbild». Andreas Funke – Mitherausgeber des

POLITIKA-Bandes 19 (2019) «Menschenbilder im Recht» – erläutert das aus seiner Sicht notwendige Nebeneinander der beiden Wege.

L – Der «Querweg» hat seinen Namen von der Durchquerung eines Gebietes, das zwischen seinem Ausgangs- und Endpunkt liegt, wie der Schwarzwald auf dem unter diesem Namen wohlbekannten «Schwarzwald-Querweg Freiburg – Bodensee».

G – Für den Querweg Menschenwürde – Republik handelt es sich um das Gebiet zwischen den Artikeln 1 und 20 des Grundgesetzes: zwischen persönlicher, privater, individueller Freiheit und politischer, öffentlicher, institutioneller Freiheit.

L – Formelhaft verkürzt: Die Republik schützt die Freiheit Aller, die Würde die Freiheit aller Einzelnen. Karsten Nowrot füllt diese Faustformel mit verfassungsrechtlichem Inhalt.

K – In monarchischer Tradition führt die Wanderung auf dem Königsweg der Würde sogar an einem «Hochkönig» vorbei und bietet Ausblicke auf die verschiedensten Landschaften mit ihren unterschiedlichen Kulturen, aber auch ihren Gemeinsamkeiten.

G – Letzteres übertragen wir auf den «Fernweg» des Europa- und Völkerrechts mit seinen sozusagen sehenswerten Konzeptionen supra- und internationalen Würdeschutzes und freuen uns, Stephan Kirste für deren Schilderung gewonnen zu haben.

K – So weit entfernt von den Würdekonzptionen des deutschen Rechts, wie es im Sprachbild des Fernwegs klingen mag, sind die europa- und völkerrechtlichen Konzeptionen nicht. Auch wenn das Grundgesetz die Würde prononciert formuliert, führt doch der Fernweg zu einem universellen, in seinem Kern in vielen Rechtskulturen anerkannten Prinzip, auch wenn es nicht überall als ein Menschenrecht verstanden wird.

L – Massive Angriffe auf die Würde wie Vergewaltigung und Folter als «crimes against humanity» im Rahmen des Völkerstrafrechts stellen aber sowohl rechtlich als auch philosophisch ein ernst zu nehmendes Thema dar.

G – Die Übersetzung von «humanity» mit «Menschlichkeit» statt mit «Menschheit» hat Hannah Arendt mit gutem Grund «das Understatement des Jahrhunderts» genannt. Gleichwohl findet die Untertreibung sich in Artikel 7 des Römischen Statuts des Internationalen Strafgerichtshofs. In das Völkerstrafrecht wollten wir die Wege unseres Bandes aber nicht verlängern.

K – «Menschenwürdiges Sterben» mit der Metapher des «Rettungsweges» zu verbinden, bedurfte keiner großen gedanklichen Anstrengung. Dem betreffenden Recht wurde in aufsehenerregenden Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts Anfang 2020 und des Österreichischen Verfassungsgerichtshofs im Dezember 2020 Bahn gebrochen.

L – Philosophisch bahnbrechend sind die Entscheidungen, weil ein als «Sünde» stigmatisierter «Selbstmord» in der Theologie der Gottebenbildlichkeit die Würde des «Selbstmörders» zerstörte, während das nun anerkannte Recht auf «Selbsttötung» gerade auf der Würde beruht.

G – Rechtlich bahnbrechend ist das betreffende, in Karlsruhe als «letzter Ausdruck der Würde» bezeichnete Recht zum Suizid, weil es «in jeder Phase menschlicher Existenz» gewährt und «nicht auf fremddefinierte Situationen wie schwere oder unheilbare Krankheitszustände» beschränkt wird.

K – Eric Hilgendorf stellt die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts in den größeren Rahmen der politischen Debatten um das Pro und Contra der sogenannten aktiven Sterbehilfe und arbeitet die Argumente heraus, die das Recht auf selbstbestimmtes Sterben als Gebot des Allgemeinen Persönlichkeitsrechts «in Verbindung mit» der Menschenwürde begründen.

L – Der erste Beitrag unseres Dritten Teils bezieht den «Scheideweg» auf die «Würdelosigkeit des Muselmanns» im Sinne Giorgio Agambens: des aus der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossenen, gewaltsam entrechteten und entwürdigten Lagerinsassen in der nackten Existenz seines bloß vegetativen Überlebens.

G – Oliver W. Lembcke diskutiert die radikale Kritik Agambens am juristischen Konstrukt der Menschenwürde mit ihrem Leitgedanken: Das staatlich gesetzte und garantierte Recht biete keinen wirksamen Schutz gegen die Gewalt politischer Herrschaft.

K – Den «Fluchtweg» verwenden wir als Metapher für eine Konzeption, die aus der Würde in die Menschenrechte flieht. Bernd Ladwig begründet, warum er diese Flucht für notwendig hält.

G – Mit seinem Buch «Kämpfe um die Menschenwürde» hat Manfred Baldus nicht einfach ein weiteres Werk in der langen Liste der Literatur zu Artikel 1 Absatz 1 des Grundgesetzes vorgelegt, sondern die erste Monographie zur neueren Rechtsgeschichte der Würdenorm. Ihn als Autor für die «Wege der Würde» gewinnen zu wollen, war für uns Herausgeber des Bandes ein selbstverständliches Anliegen.

K – Manfred Baldus ist am 29. Dezember 2021 im Alter von 58 Jahren verstorben. So traurig uns der Tod des geschätzten Kollegen stimmt, so froh sind wir, dass er seinen Beitrag über «Menschenwürde und Methode» noch von letzter Hand fertigstellen konnte.

L – Vom altgriechischen «methodos» – «Weg nach ...» oder «Vorgehensweise» – war es kein großer Gedankensprung zum «Verfahrensweg» als unserem editorischen Titel-Bild für den Aufsatz des Frühverstorbenen.

G – Der letzte Beitrag des Bandes orientiert sich nicht an einer «Methode» im strengen Sinne dieses Begriffs, sondern an der Art und Weise oder dem «Modus», wie der philosophisch unsterbliche Sokrates seine Gespräche über ein tugendhaftes Leben geführt hat. In der Tradition Sokratischen «Nichtwissens» verzichtet der schriftliche Dialog mit den elf Autoren des Bandes auf ein angemessenes Wissen über das «Wesen» der Würde – zugunsten einer Pluralität der Perspektiven, die sich auf den verschiedenen «Wegen» der Würde eröffnen. Der abschließende «Rundweg» versteht sich als Weg zur Verteidigung dieser Perspektivenpluralität.

Die Herausgeber danken der Schulze-Fielitz-Stiftung Berlin für die finanzielle Förderung der Publikation.

Rolf Gröschner

Stephan Kirste

Oliver W. Lembcke

Höhenweg: Würde als Gottesgabe?

Wolfgang Mölkner

I. Kritische Quellenanalyse

Der «Höhenweg» der Würde führt ideengeschichtlich weit zurück: in die Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments. Sie handelt von der Erschaffung der Welt und des Menschen im Buch Genesis. Mit der biblischen Rede vom Menschen als «Bild Gottes» glauben manche Interpreten¹ die Menschenwürde als Gottesgabe begründen zu können. Der vorliegende Beitrag hält dieser Begründung eine historisch-kritische Analyse der alttestamentlichen Quellen entgegen und weist in Auseinandersetzung mit der Paulinischen Genesis-Interpretation² deren inneren Widerspruch nach.

II. Zwei Schöpfungserzählungen

Das Buch Genesis steht am Anfang des Pentateuch (Fünf Bücher Moses). Es umfasst zwei unterschiedliche Schöpfungserzählungen, die unverbunden hintereinanderstehen. Die eine wurde von einer Priesterschaft (P) während des babylonischen Exils im späten 6. Jahrhundert verfasst. Die andere, Jahrhunderte früher entstandene, stammt von einem Autor, den die Forschung Jahwist (J) nennt.³ Weit ältere Erzähleinheiten werden unter dem Gesichts-

¹ So repräsentativ Josef Isensee: Die Würde des Menschen «ist unmittelbares Derivat des Christentums, von jeher Lehre der Kirche [...] Die dignitas humana hat keine andere Begründung als den christlichen Glauben». (Isensee in: Böckenförde 1987, S. 165) Wohlbegründete Gegenposition bei Dreier 2013, Rn. 10: «Die Menschenwürde in unserem heutigen Sinn ist nicht bloßes Säkularisat christlicher Glaubenssätze.» Jürgen Habermas vertritt eine ähnliche Auffassung wie Isensee: «Die Übersetzung der Gottes Ebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen.» (Habermas 2004, S. 4) Die Übersetzungsproblematik wird am Ende des «Höhenweges» aufgegriffen.

² Dieser schließen sich Augustinus und Luther im Wesentlichen an.

³ «P» bezeichnet die Priesterschrift, «J» den «Jahwist» genannten Autor.

punkt einer Heilsgeschichte erst nach den Schöpfungsgeschichten eingeordnet.

Bei einem Vergleich der beiden Erzählungen werden deutliche konzeptionelle Unterschiede erkennbar. Spätere Redaktoren haben die Differenzen nicht egalisiert, sondern die beiden unterschiedlichen Erzählintressen respektiert. Aber eine Umkehrung der Reihenfolge P vor J (entgegen ihrer historischen Entstehung J vor P) könnte auf eine Art Harmonisierung hindeuten. Während P eine heile Schöpfung entwirft, legt J den Fokus auf den Verlust des Paradieses.

1. Historischer Kontext

Beide Versionen in der Genesis stehen in Relation zu dramatisch erfahrenen historischen Ereignissen:⁴ zum Untergang des Nordreiches Israel durch die Assyrer 722/720 v. Chr. (J)⁵ und des Südreiches Juda durch die Babylonier 597 v. Chr. mit dem anschließenden Exil (P).⁶

Die Vorstellung einer Gottebenbildlichkeit des Menschen wird aus der Textquelle P hergeleitet: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. Für das originär biblische Verständnis ist jedoch der geschichtliche Kontext, genauer die Exilerfahrung höchst bedeutsam. Im Anschluss an den Alttestamentler Erich Zenger wird hier die These vertreten, dass P «als theologische Antwort auf den Zusammenbruch der vorexilischen Staatsgeschichte zu begreifen»⁷ ist. «Angesichts des leidvollen Zerbrechens der jahrhundertlang tragenden Ordnung Israels [...] sucht P^s nach Fundamenten, die durch die Katastrophe von 586 v. Chr. nicht zerstört werden konnten. P^s findet dieses Fundament in der dezidiert vorstaatlichen Gründungsgeschichte des JHWH-Volks.» Es geht P um eine «(quasi-mythische) Daseinslegitimation des realpolitisch bedeutungslos gewordenen JHWH-Volks».⁸

⁴ Zu diesen historischen Ereignissen gehört das Zerfallen des Salomonischen Großreiches in das Nordreich Israel und das Südreich Juda im Jahr 932 v. Chr.

⁵ Schmid 1976 vertritt in Übereinstimmung mit G. von Rad die These einer Entstehung von J in einer Zeit der «großen Krise» Israels; gemeint ist die nationale Katastrophe, die im Untergang des Nordreiches Israel durch die Eroberung der Assyrer zu sehen ist, also nach 721 v. Chr.

⁶ Bezüglich der Entstehung von P «kann es an der spätexilisch-frühnachexilischen Datierung der Quellschrift keinen Zweifel geben». (Gertz 2006, S. 236f.) Die biblische Forschung unterscheidet eine priesterliche Grundschrift P^s von späteren Überarbeitungen P^s.

⁷ Zenger 1983, S. 44.

⁸ Zenger 2016, S. 201.

2. Theologische Funktion

Mehr noch geht es aber um die religiöse Selbstorientierung einer Exilgruppe, die sich von ihrer Geschichte her als auserwähltes Volk versteht. Mit dem Untergang Judas und der Zerstörung des Tempels verlieren die Menschen nicht nur ihr angestammtes Land und den religiösen Ort der Gottesverehrung, sondern gewissermaßen auch ihre Identität, ist diese doch wesentlich religiös definiert. In Babylon fallen sie unter die Herrschaft anderer Götter, die sich im Vergleich zu JHWH als siegreich erwiesen haben. In der Konfrontation mit der babylonischen Götterwelt formiert sich ein exklusiver Monotheismus, der maßgebend für den Glauben an Gott als Schöpfer wird.⁹

So beginnt eine weitere Etappe im Prozess der monotheistischen Reflexion,¹⁰ denn ohne diesen Hintergrund ist die Rede von der Gottebenbildlichkeit nicht angemessen zu verstehen. Schon früher wurde Jahwe als Gott verehrt, der sich insbesondere als Retter erweist. Der Dekalog (Zehn Gebote) beginnt mit den Worten: «Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus» (Ex 20,2). Als Nationalgott Israels erhebt er den Anspruch auf unbedingte Alleinverehrung: «Du sollst neben mir keine anderen Götter haben» (Ex 20,3). Noch hat Gott einen Namen, der ihn von anderen Göttern unterscheidet. Das Gebot der Alleinverehrung impliziert die Vorstellung der Existenz anderer Götter, aber es signalisiert eine Stufe auf dem Weg zu einem integrativen Monotheismus, für dessen Ausbildung P eine bedeutende Rolle spielen wird. Die Erzählung der Berufung Mose am brennenden Dornbusch legt im Prozess der Namengebung Gottes einen beginnenden integrativ-kumulativen Monotheismus nahe:

Da sprach Mose zu Gott: «Wenn ich zu den Israeliten komme und ihnen sage: ‹Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt, und sie mich dann fragen: ‹Wie lautet sein Name?›, was soll ich ihnen antworten?› [...] Und weiter sagte Gott zu Mose: «So sollst du zu den Israeliten sprechen: Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott

⁹ Einen für die Genese des biblischen Monotheismus entscheidenden Sprung lösten die 587 v. Chr. geschehene Zerstörung des JHWH-Tempels und die Exilierung der politisch-kultischen Oberschicht nach Babylon aus. Diese politische Krise provozierte die radikale Frage nach dem Proprium der Göttlichkeit Gottes JHWH. Wollte man an ihr festhalten, mussten neue Wege beschritten werden, um die Einzigartigkeit JHWHs im Horizont der altorientalischen Götterwelt so zu profilieren, dass die Katastrophe nicht als Machterweis der anderen Götter verstanden werden musste, sondern dass JHWH nun als ein die Geschichte und den Kosmos insgesamt fundierender und umfangender universaler Gott proklamiert – eben als der Gott, neben dem es keine anderen Götter gibt.» (Zenger in: Manemann 2003, S. 163)

¹⁰ Eine «monotheistische Formulierung entwickelt sich [...] erst unter dem Druck des babylonischen Exils». (Braulik in: Haag 1985, S. 117)

Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Dies ist mein Name für alle künftige Zeit.» (Ex 3,13–15)

In der priesterlichen Schöpfungserzählung fehlt der Name JHWH. Sie beginnt mit den Worten: «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.» Gott hat keinen Namen mehr. P verwendet das hebräische Wort «Elohim»: Gott. Die Namenlosigkeit reflektiert neben der Bildlosigkeit auch einen relativ vollendeten Monotheismus. Diese Stufe ist im Dekalog noch nicht erreicht. Der Anspruch auf alleinige Verehrung drückt sich dort in einem Bilderverbot aus: «Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, kein Abbild von dem, was im Himmel droben oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist» (Ex 20,4).¹¹ An dieser Formulierung scheint die Quelle P sich zu orientieren, wenn sie von «Bild» bzw. «Abbild» des Menschen spricht. Und in der Spannung zum Bilderverbot ist die Rede vom Menschen als Bild Gottes zu verstehen.

In Babylon werden die Exilanten mit verschiedenen Götterbildern konfrontiert. Ihre Priester sind herausgefordert, diese Situation theologisch zu bewältigen. Dabei ist zu bedenken, dass das Exil 597 v. Chr. mit der ersten Eroberung Jerusalems begann und bis zur Unterwerfung Babylons durch den Perserkönigs Kyros II. im Jahr 539 v. Chr. dauerte. Eine kulturelle und religiöse Assimilation während zweier Generationen ist durchaus wahrscheinlich. Die Hoffnung auf Rückkehr ins gelobte Land wird auf eine harte Probe gestellt. Daher überrascht die Tatsache eines Überdauerns des Jahwe-Kultes. Eine Erklärung bietet Othmar Keel: Für die Deportierten war es wichtig, dass sie in Lebensgemeinschaften zusammenbleiben durften. «Dieser Umstand und die Tatsache, dass es bereits ein ‹portatives Vaterland› in Form kanonischer Schriften gab, hat ihnen im Gegensatz zu früheren Deportiertengemeinschaften die Erhaltung ihrer Identität ermöglicht.»¹²

Der Dekalog ermöglicht, das Exil als Strafe Jahwes zu interpretieren, aber nicht als Sieg der fremden Götter; denn dort wird geboten: «Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, in der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld» (Ex 20,5 und 6). Die Vorstellung, dass der Feind des auserwählten Volkes als Straf-Werkzeug Gottes dient, ist von Jesaja her bekannt, der angesichts der assyrischen Un-

¹¹ Zenger 1993, S. 91: «Das Bilderverbot lehnt eine abbildhafte Fixierung und fest-schreibende Typisierung Gottes ab.»

¹² Keel 2011, S. 92.

terwerfung Israels ein ähnliches Schicksal wie die Exilanten Judas erleiden musste.

Die Erinnerung an die Rettung Israels aus der ägyptischen Gefangenschaft gewährt die Hoffnung, dass die babylonische Strafe ein Ende finden wird. Im Hinblick auf die Begründung von Hoffnung konzipiert P eine Neuinterpretation des Gottes-Bundes. Der Bund war «nach dem Modell wechselseitiger Vertragsverpflichtungen» gedeutet, dass «Israel als Vertragspartner unter Segen (bzw. Heil) oder Fluch (bzw. Gericht) in Abhängigkeit von Israels «Bundestreue» steht. Der Bund ist gewissermaßen «konditioniert».¹³ Die Gebote des Dekalogs gelten als Bundesverpflichtung, deren Nichtbefolgung Strafe und mögliche Auflösung des Bundes zur Folge hat. Das Exil könnte nicht nur vorübergehende Strafe, sondern Verlust jeglichen Heils bedeuten. P konzipiert den Bund als reinen, unzerstörbaren Gnadenbund. Nach der Strafe gibt es Hoffnung auf neue Rettung, auf Rückkehr aus dem Exil. Nicht mehr Gehorsam, sondern Treue wird neues Bundesmotiv.¹⁴ Dieses gewandelte Bundesmodell¹⁵ ist für das Verständnis der Gottebenbildlichkeit konstitutiv.

Die Erzählung nach der Sintflut (Gen 9), für die P als Verfasser in Frage kommt, wiederholt den Schöpfungsauftrag von Gen 1,28. Auffällig ist die siebenmalige Verwendung des Wortes Bund und die Hervorhebung des «ewigen Bundes» (Gen 9,16) in einem kurzen Abschnitt. Möglicherweise soll es die neue Konzeption einschärfen. In Babylon werden die Exilanten mit dem Schöpfungsmythos Enuma Elish konfrontiert. Das Gottesvolk kannte seinen Gott nur als geschichtlich Handelnden. Jahwe wurde primär nicht als Schöpfer verehrt.¹⁶ Die Integration von Funktionen anderer Götter in den Jahwe-Kult hat Tradition.¹⁷ Der Monotheismus, den P entscheidend

¹³ Zenger 2016, S. 139 f.

¹⁴ Jan Assmann stellt in seiner Monographie «Exodus» den Aspekt der Treue (Bundes-treue) in den Mittelpunkt seiner Untersuchung zum mosaischen Monotheismus. Dieser Aspekt stehe in direkter Korrelation zur Entstehung dieser Konzeption im Zeitraum der Erfahrungen im Babylonischen Exil. Der Bundesgedanke der Treue erscheine dann existentiell, wenn das Überleben davon abhängt, ob man Gott treu geblieben ist, wenn in Babylon andere Götter zur Untreue verführen. Niemand sonst musste sich die Treue so radikal bewähren wie im Babylonischen Exil. Die neue Konzeption des Bundes als Treuepakt hat sowohl identitätsstiftende als auch hoffnungsbegründende Funktion. Mit ihr kann die Exilsituation bewältigt werden. (Vgl. Assmann 2019)

¹⁵ Zenger 2016, S. 139 f.

¹⁶ Vgl. Westermann 1976, S. 23: «Das AT bringt die zentralen Begriffe des geschichtlichen Wirkens Gottes wie Glauben, Erwählung, Bund, Offenbarung niemals mit dem Schöpferwirken in Verbindung.»

¹⁷ Jahwe «assimilierte nämlich manche kanaanäischen Götter, so vor allem den Götterkönig El Eljon von Jerusalem». (Lohfink in: Haag 1985, S. 17)

mitgestaltet, verlangt eine Übernahme der Schöpfungsfunktion. Der eine Gott ist auch der Schöpfer.¹⁸

Für P beginnt die Heilsgeschichte nicht erst mit Abraham, sondern mit der Schöpfung. Die Schöpfungsgeschichte wird erste Etappe einer langen Heilsgeschichte. P «qualifiziert also die Schöpfung als Setzung einer Heilsordnung, die die Dichotomie von Natur und Geschichte, Natur und Gnade nicht kennt. Der Schöpfungsgott ist nach der Konzeption von P^s zugleich der Rettergott und umgekehrt.»¹⁹ Die Schöpfung zielt nach dieser Auffassung auf den Menschen, zu dessen Heil sie geschaffen wurde. Das Sieben-Tage-Schema (Abfolge von Schöpfungsereignissen) entspricht der anschließenden genealogischen Erzählung, die den geschaffenen Menschen an den Anfang der Reihe stellt, aus der schließlich das auserwählte Volk hervorgeht. Mit dem Menschen des sechsten Schöpfungstages zielt P auf das Gottesvolk. Die Schöpfung des Menschen hat den Sinn von Erwählung.

3. Hermeneutik der Bild-Metapher

Nach dieser einleitenden Betrachtung gilt es nun, die originäre Bedeutung vom Menschen als Bild Gottes zu ermitteln. Selbstverständlich muss sie im Kontext der Sieben-Tage-Einheit gesehen werden, doch kann es hier nicht darum gehen, die einzelnen Werke zu beleuchten.²⁰ Dagegen ist das Strukturprinzip der Darstellung zu berücksichtigen, das an den Anfang gestellt wird. Als Textgrundlage dient die Übersetzung von Horst Seebass.²¹ Die Schöpfungswerke werden nach einer knappen Einleitung (Gen 1,1–2) jeweils mit der Formel «Da sagte Gott»²² eingeleitet. Darauf folgt jeweils eine Anordnung (z. B. «Es werde Licht!»), die Interpreten als Wortschöpfung verstehen, der dann eine Tatschöpfung folge²³ (z. B. «und es ward Licht» bzw.

¹⁸ Horst Seebass deutet an, dass auch das Sieben-Tage-Schema auf eine Vorlage des babylonischen *Enuma Elish* zurückgeht. (Seebass 1996, S. 93)

¹⁹ Zenger 1987, S. 65.

²⁰ Hierfür sei exemplarisch auf das Werk von Zenger 1987 verwiesen.

²¹ Seebass 1996.

²² Der biblische Gott ist vorrangig ein sprechender Gott. Die Propheten Israels berufen sich auf das Wort Gottes, indem sie ankündigen: So spricht der Herr. Vgl. dazu den Beitrag von Lang in: Assmann 2013.

²³ Dieser Auffassung hält Zenger entgegen, dass «die Schöpfungsgegebenheiten Ergebnis eines derart akzentuierten Ablaufs sind, in dem Wort und die Verwirklichung des Wortes wie Anordnung und Ausführung im Verbund eines Vorgangs zusammenkommen». (Zenger 1987, S. 57)

«und genau so ereignete es sich»). Den Abschluss bildet eine Billigungsformel: «Und Gott sah es als gut an.»²⁴

Die Rede vom Bild Gottes findet sich innerhalb des sechsten Schöpfungswerkes.

Da sagte Gott: «Die Erde lasse Lebewesen nach je ihrer Art ausgehen, Vieh, Gewürm und Wild der Erde nach ihrer Art!» Und solcherart geschah es: Gott machte das Wild der Erde nach seiner Art, das Vieh nach seiner Art und das Gewürm des Ackers nach seiner Art, und Gott sah es als gut an.

Da sagte Gott: «Lasst uns Menschen (adam) machen nach unserem Bilde, gemäß unserer Ähnlichkeit, so dass sie über die Meeresfische, die Fluchtiere des Himmels, das Vieh, alles Wild der Erde und alles Gewürm, das sich auf der Erde windet, herrschen!» So schuf Gott die Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er sie²⁵, männlich und weiblich schuf er sie²⁶. Und Gott segnete sie, und Gott sagte zu ihnen: «Seid fruchtbar, mehrt euch, füllt die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Meeresfische, über die Fluchtiere des Himmels und jedes Lebewesen, das sich auf der Erde windet!» Da sagte Gott: «Siehe, hiermit gebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen aussähen, und alle Bäume, an denen samensäende Baumfrüchte sind: Euch wird es Speise sein und allem Wild der Erde, allen Fluchtieren des Himmels und allem, was sich auf der Erde windet, in dem individuiertes Leben ist, gebe ich das Grün der Pflanzen.» Und genau so ereignete es sich. Da sah Gott alles an, was er gemacht hatte, und tatsächlich war es sehr gut. Da ward Abend und ward Morgen: ein sechster Tag. (Gen 1,24–31)

Beginnen wir mit ersten Beobachtungen: Es fällt auf, dass P der Schöpfung des Menschen keinen eigenen Tag widmet. Primär ist der Mensch Lebewesen; deshalb wird er am selben Tag wie alle anderen Lebewesen geschaffen, denen das besondere Kriterium der Fruchtbarkeit²⁷ eignet. Dieses Faktum relativiert von vornherein die mögliche Vorstellung einer irgendwie gearteten Gleichheit des Menschen mit seinem Schöpfer. Erstrangig hat P den Menschen als Lebewesen im Blick, erst an zweiter Stelle steht die Bild-Metapher.²⁸ Sie zielt zunächst auf den Unterschied der Lebewesen. Der Mensch steht über den anderen lebenden Wesen; er ist geschaffen, um über sie zu herrschen.

Die Pluralbildung «Lasst uns Menschen machen» hat schon vielen Interpreten Kopfzerbrechen bereitet, weil sie sich mit einem monotheistischen Gottesverständnis schwerlich vereinbaren lässt. Es werden mehrere Interpretationen diskutiert. Eine erste Erklärung ergibt sich aus dem Befund, dass

²⁴ Bezogen auf die Schöpfungswerke 3 bis 6.

²⁵ Im hebräischen Urtext steht der Singular!

²⁶ Hier wechselt der hebräische Text in den Plural.

²⁷ Lebewesen und Fruchtbarkeit bilden eine Einheit.

²⁸ Die Formulierung «Metapher ‹Bild Gottes›» verwendet Zenger 1987, S. 10.

P «mindestens eine, tatsächlich aber mehrere Vorstufen hinter sich»²⁹ hat bzw. «in einer weiträumigen und weit verzweigten Geschichte der Traditionen von vielerlei Schöpfungsdarstellung steht»,³⁰ wobei der babylonische Mythos «Enuma Elish» maßgebend sein dürfte.³¹ In diesem beraten sich die Götter Marduk und Ea, wozu Marduk den Menschen schaffen soll.³² Diese Beratung im Zusammenhang mit der Götterversammlung könnte im Plural von Gen 1,26 als Relikt erhalten geblieben sein. Zenger weist die Interpretation zurück, der Plural beziehe sich auf «die Vorstellung von himmlischen Wesen», weil sie bei P sonst nirgends vorkommt.³³ Für den sog. majestätischen Plural sprechen sich etliche Alttestamentler aus.

In dem hier zugrunde liegenden Text der Genesis übersetzt Horst Seebass Gen 1,26 mit der Formulierung «Lasst uns Menschen machen». Andere übersetzen «Lasst uns den Menschen machen». Die zweite Version stellt auf den Gattungsbegriff Mensch (adam) im Singular ab. Im hebräischen Original steht «adam», was jedoch nicht als Eigenname zu verstehen ist. Bei Seebass ist ein Plural möglich, der den Gattungsbegriff jedoch nicht ausschließt. P hat sich im Vergleich zur jahwistischen Version entschieden von dieser gelöst, bei der «Mensch» als das Individuum Adam erscheint. Überhaupt hat P das narrative Moment weitgehend getilgt und damit zugleich eine gewisse Entmythologisierung eingeleitet. Die eher abstrakte Darstellung spricht für den Gebrauch des Gattungsbegriffs. Vers 27 übersetzt Seebass wiederum im Plural: «So schuf Gott die Menschen [...]». Hier ist eine Pluralbildung sinnvoll, wenn man die Ergänzung in den Blick nimmt: «[...] männlich und weiblich schuf er sie.» Diese Version entspricht dem abstrakten Modus der Darstellung, wohingegen andere Übersetzungen wie z. B.: «Als Mann und Frau schuf er sie» die Tür zur Konkretion und Individualisierung öffnen. Die abstrakte Bestimmung «männlich und weiblich» ergibt sich aus dem Gebot zur Fruchtbarkeit, im Unterschied zu J in Gen 2,18–23, wo der Mensch (Adam) eine Hilfe (Eva) bekommen soll, die ihm entspricht.

Die eigentliche Problematik liegt im angemessenen Verständnis der beiden hebräischen Wörter «sälām» (שָׁלָם) und «d^cmūt» (דָּמוּת) mit ihren jeweiligen Präpositionen. Der hebräische Urtext hat eine lange Übersetzungs-

²⁹ Westermann 1972, S. 17.

³⁰ Westermann 1972, S. 21.

³¹ Auf den besonderen Einfluss des babylonischen Enuma Elish verweist Seebass 1996, S. 93.

³² Aus dem Blut des erschlagenen Gottes Kingu macht Marduk die Menschen, damit sie die Mühsal der Götter tragen. Zum Dienst der Götter werden sie geschaffen.

³³ Zenger 1987, S. 85.

tradition: erste Übertragung in die Septuaginta, von dieser in die Vulgata³⁴ und schließlich ins Lutherdeutsch. Verfolgt man diese Übersetzungslinie, wird «sälām» zu «eikōn», zu «imago», zu «Bild»; und «d^emūt» wird zu «homoīōsis», zu «similitudo», zu «Ähnlichkeit». Die begleitenden Präpositionen sind keinesfalls zu ignorieren. Die hebräische Präposition *b^e* vor «sälām» übersetzt Karl Ludwig Schmidt³⁵ mit «in» und hebräisch *k^e* vor «d^emu^t» mit «wie». Eine wörtliche Übertragung des Verses ins Deutsche lautet dann: «Lasst uns Menschen schaffen *in* unserem Bilde, *wie* uns ähnlich.» Die originäre präpositionelle Situation wird schon in der griechischen Version nicht adäquat berücksichtigt, sondern «*b^e*» und *k^e* werden durch eine einzige Präposition wiedergegeben. In der Septuaginta heißt es: «kat' eikona hēmeteran kai kat' homoiōsin». Dies hat Folgen für die lateinische Version: «ad imaginem et similitudinem nostram». Das Ignorieren des präpositionellen Verhältnisses bewirkt, dass die geschiedenen Begriffe «Bild» und «Ähnlichkeit» nun als Hendiadyoin verstanden und folglich mit «und» verbunden werden können, wohingegen der Urtext kein «und» aufweist. Aus sprachlich egalisierenden Gründen kommt schließlich «Gleichnis» statt «Ähnlichkeit» zum Einsatz.

Durch diese Entwicklung ist der Weg frei, «Bild» mit «Ebenbild» wiederzugeben. Aber der grammatikalische Befund schließt ein Hendiadyoin mit sprachwissenschaftlicher Sicherheit aus: Die ursprüngliche Aussage «wie uns ähnlich» hat abschwächende Bedeutung gegenüber «Bild», während der rhetorischen Figur eines Hendiadyoin die Funktion einer semantischen Steigerung zukommt.³⁶ Eine weitere Beobachtung führt zum selben Urteil. In Gen 5,1b kommt wieder P zu Wort. Seebass übersetzt: «Als Gott Adam (die Menschheit) schuf, machte er ihn nach Gottes Ähnlichkeit.» Der hebräische Text verwendet nur die Formulierung «*b^e d^emūt*». P verzichtet an dieser Stelle auf das sinntragende «Bild», auf das in Gen 1,26 der Schwerpunkt lag. Offensichtlich kommt dem «Bild» weniger Bedeutung zu, als die Rede von «Imago Dei» unterstellt.

Wenden wir uns der Semantik von «sälām» und «d^emūt» zu. Ludwig Koehler bietet einen Überblick über die Verwendung von «sälām» in anderen biblischen Schriften. Danach ist die Grundbedeutung «Bilsäule, Statue,

³⁴ Das hebräische Original lautet:

הַיְמִינִים בְּדָגַת וְיָרְדוּ; כִּדְמוּתָתְנוּ בְּצַלְמֵנוּ אֲדָם נִעֲשָׂה, אֱלֹהִים וַיֵּאמֶר כּו

³⁵ Im hellenistischen Judentum wurde ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. begonnen, einzelne Schriften des Alten Testaments in Griechische zu übersetzen. Am Anfang stand der Pentateuch, später kamen die anderen Schriften hinzu. Der Name Septuaginta leitet sich der Legende nach von den 72 Übersetzern ab.

³⁶ Als Vulgata bezeichnet man die Übersetzung der griechischen Fassung des AT ins Lateinische.

Skulptur, Standbild). Manche Exegeten leiten «sälam» von «schneiden und schnitzen» ab, was sich mit der angegebenen Bedeutung verträgt. Nach heutigem Sprachgebrauch denken wir bei Bild nicht primär an eine dreidimensionale plastische Bildsäule, sondern an eine zweidimensionale flächige Darstellung. Sofern für die Wortwahl «sälam» an ägyptische Einflüsse zu denken ist, was manche Forscher nicht ausschließen, bezieht sich dies nach ägyptischer Vorstellung nicht auf den Menschen als solchen, sondern auf den König. Der Pharao gilt als Inkarnation des Gottes Re, den er auf Erden vertritt. Folgt man dieser Spur, könnte der Mensch bei P eine entsprechende Funktion übernehmen: an der Stelle Gottes auf Erden zu herrschen. Der unmittelbar folgende Halbsatz würde dies zur Sprache bringen: «so dass sie herrschen über [...]». Die Intention liegt dann nicht in einer Wesens-Auszeichnung des Menschen als Gottes Ebenbild, sondern bezieht sich auf die Weise, wie der Mensch auf Erden herrschen soll: in Entsprechung zum Schöpfer, der seine Schöpfung wiederholt für «gut» befindet. Zenger interpretiert in diesem Sinne: «Im und durch den Menschen soll Gottes Schöpferhandeln weiterwirken.» In diesem Zusammenhang zitiert Zenger Walter Groß, der ebenfalls den funktionalen Sinn der Bild-Metapher gegen eine Wesensaus-sage über den Menschen verteidigt. «Der Mensch ist als Bild Elohims erschaffen – das bedeutet: er ist dazu erschaffen, über die Tiere zu herrschen.»³⁷ Im Vergleich zu Seebass («so dass sie herrschen») betont Zenger den finalen Charakter der Anfügung: «damit sie herrschen [...]».³⁸ Eine entsprechende Übernahme der Königsfunktion (reale Repräsentation Gottes) wie nach ägyptischer Vorstellung verbietet sich selbstredend, denn die Exilanten haben keinen König und erkennen den babylonischen Herrscher nicht an.

Für das zweite Wort «d^emut» kommt als Bedeutung primär «Ähnlichkeit» in Frage. Entsprechend einer wörtlichen Übersetzung würde Gen 1,26 etwa wie folgt lauten: «Lasst uns Menschen in einer Statue/Skulptur schaffen, die uns ähnlich ist.» Als Begründung für die Würde des Menschen scheidet diese Fassung aus. Aber auch ein Rekurs auf den Begriff «Ähnlichkeit» ergibt wenig Sinn. Überträgt man «d^emut» mit «Gleichnis», wäre zu fragen, worin der Mensch seinem Schöpfer gleichen soll. Da bei P von einem strengen Monotheismus auszugehen ist, der jede inhaltliche Vorstellung von Gott verbietet, kann auf keine Wesensentsprechung abgehoben werden. Folglich

³⁷ Bußmann 2008, S. 258 bestimmt das Hendiadyoin durch «die intensivierende Kop-pelung zweier verwandter Begriffe». Wenn «Haus und Hof» im Kriege zerstört wurde, ist das gegenüber der einfachen Aussage, «das Haus» sei zerstört worden, eine Bedeu-tungsverstärkung oder eben eine «semantische Steigerung».

³⁸ Der Abschnitt von Gen 2,48 bis zum Ende des 4. Kapitels umfasst die Schöpfungs-erzählung von J.