

Staub vom Ackerboden oder wenig geringer als Gott?

Menschenbilder des Alten Testaments in spannungsvoller Beziehung

Woraus hat Gott den Menschen geschaffen? Aus Erde, so wird die spontane Antwort lauten. Vergleicht man diese Antwort mit dem biblischen Text, aus dem sie stammt, dann merkt man, daß man genauer hinsehen muß.

Da formte Gott, der Herr, den Menschen (ha= 'ādām) aus Staub' vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen (Gen 2,7).

Diese „Materialangabe“ betont viel stärker, daß der Mensch ein schwaches und hinfälliges Wesen ist:² Nicht aus dem Ackerboden wie die Tiere in Gen 2,19, sondern nur aus dem lose dahinfliegenden Staub hat Gott den Menschen geformt. Und zu diesem Staub kehrt der Mensch erfahrungsgemäß und gut biblisch auch wieder zurück (Gen 3,19). Zugleich steckt aber in dem zitierten Vers Gen 2,7 eine Spannung: Im Gegensatz zu den Tieren, die nur vom Menschen benannt werden, erhält der Mensch den Lebensatem von Gott eingehaucht. Damit wird zunächst die qualitative Besonderheit des menschlichen Lebens gegenüber den Tieren hervorgehoben. Doch die Spannung geht weiter: In Gen 7,22 wird im Zuge der großen Flut festgestellt: *Alles, was auf der Erde durch die Nase Lebensgeist atmete, kam um.* Der Mensch ist hier doch wieder ein Wesen unter vielen anderen: Vögel, Vieh, sonstige Tiere – Noach und die Menschen und Tiere in der Arche allein blieben übrig.

Ist die Aussage über die Hinfälligkeit des Menschen, wie sie Gen 2,7 ausdrückt, nun *das* biblische Menschenbild? Die anfänglichen Überlegungen dürften deutlich gemacht haben, daß bereits im ersten Teil der christlichen Bibel, den wir das „Alte“ oder das „Erste Testament“ nennen, keine eindeutige Aussage über *den Menschen* abgeleitet werden kann. Um die Spannung auf die Spitze zu treiben, sei Gen 2,7 der bekannte Satz aus dem 8. Psalm gegenübergestellt:

1 Wenn es nicht anders vermerkt ist, stammen die Übersetzungen aus der Einheitsübersetzung (EÜ). An dieser Stelle jedoch übersetzt die EÜ vornehm mit „Erde vom Ackerboden“. Es handelt sich um das hebräische Wort 'āfār, das „Staub“ heißt und von der EÜ auch an anderen Stellen durchaus so übersetzt wird, z. B. schon in Gen 3,19: *Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück.* Oder in Gen 18,27 sagt Abraham: *Ich habe es nun einmal unternommen, mit meinem Herrn zu reden, obwohl ich Staub und Asche bin.*

2 Vgl. H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Band 2: *Israels Weg* mit JHWH, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 117.

*Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst,
des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?
Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott,
hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt (Ps 8,5-6).*

Es soll hier darum gehen, diese Extrempunkte der biblischen Aussagen über den Menschen miteinander in spannungsvolle Beziehung zu setzen. Daraus kann und soll keine systematische oder gar normative „biblische Lehre über den Menschen“ gewonnen werden.³ Gerade aber an den Spannungen werden die schmerzlichen Unterschiede zwischen Ideal und Wirklichkeit sichtbar, die auch für heute Mahnung und Anregung für die Bewältigung des Lebens sein können.

Methodische Vorbemerkung

Wenn hier nun unterschiedlichste biblische Texte miteinander in Beziehung gesetzt werden, so geschieht dies aus der Perspektive des kanonischen Lesers. Es geht also nicht um literarhistorische Urteile über absolute und relative Chronologien und damit nicht um die Frage, ob der Autor dieses oder jenes Textes den anderen Text gekannt oder abgeschrieben hat, ob dieser oder jener Text älter als der andere ist oder ob die beobachteten Beziehungen auf bewußte oder unbewußte Absichten der Verfasser zurückzuführen sind. Vom Standpunkt einer rein historisch-kritischen Betrachtungsweise mag manche der Beziehungen „unmöglich“ sein, da die Texte aus völlig unterschiedlichen Zeiten und Situationen stammen und von daher nichts miteinander zu tun haben. Die rein historische Fragestellung nimmt das „Woher“ des Textes, seinen ursprünglichen Autor und den beabsichtigten Sinn in der geschichtlichen Situation in den Blick. Das Bedeutungs- und Sinnpotential der biblischen Texte weitet sich jedoch dadurch, daß einzelne Teile des Kanons „Bibel“ miteinander durch den Akt des Lesens verknüpft werden und danach gefragt wird, welche Linien die Leserinnen und Leser zwischen den als kanonisch geltenden Texten herstellen. Der Kanon ist für die einzelnen Texte der neue und – von der Zugangsrichtung her gesehen – sachlich der „erste“ Kontext,⁴ von dem aus sich neue Bedeutungspos-

3 Dazu einschlägig ist das Standardwerk von *H. W. Wolff*, *Anthropologie des Alten Testaments*, 5. Aufl., München 1990 (1. Aufl. 1973). Vgl. ferner z. B. *W. Zimmerli*, *Was ist der Mensch?* Göttinger Universitätsreden 44, Göttingen 1964; *E.-J. Waschke*, *Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte*, Berlin 1984; *ders.*, „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“ (Ps 8,5). Theologische und anthropologische Koordinaten für die Frage nach dem Menschen im Kontext alttestamentlicher Aussagen, in: *Theologische Literaturzeitung* 116 (1991) 801-812; *F. Crüsemann/Ch. Hardmeier/R. Kessler* (Hg.), *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag), München 1992; *H. D. Preuß*, *Theologie* 2 (n. 2), § 11: *Der Israelit und seine Gottesbeziehung (Anthropologie)*, 105-198 (weitere Literaturhinweise auf S. 105, Anm. 2).

4 Vgl. dazu das Programm einer „kanonisch-intertextuellen Lektüre“ von *Georg Steins*, „Die ‚Bindung Isaaks‘ im Kanon. Studien zur kanonisch-intertextuellen Lektüre am Beispiel Genesis 22,1-19“, Habilitationsschrift, Münster/Bamberg 1998.

tentiale und Sinnlinien realisieren. Es geht hier also um die Perspektive der interessierten Leserin und des interessierten Lesers, wie sie oder er von einer Stelle angeregt wird, an einer anderen Stelle nachzulesen, und so verschiedene Aspekte des Themas „Was ist der Mensch?“ zusammenträgt.

Vier Spannungen

Die bereits erwähnte Spannung zwischen der Hinfälligkeit des Menschen, wie sie durch die Materialangabe „aus Staub vom Ackerboden“ ausgedrückt ist, und der königlichen Würde, die dem Menschen nach Psalm 8 zukommt, ist eine von vier Spannungen,⁵ die hier ins Auge gefaßt werden sollen. Die zweite knüpft an die erste an: Der Mensch als Bild Gottes (Gen 1,27) steht Gott sehr nahe — doch mehrere andere Stellen betonen, daß Gott nicht (wie) ein Mensch sei (Hos 11,9; Jdt 8,16; Num 23,19; Ijob 9,32; 33,12). Eine dritte Spannung fragt nach dem Wert eines Menschenlebens im AT: so viel, daß für jedes vergossene Blut Rechenschaft gefordert wird (Gen 9,5-6) – oder so wenig, daß David mal eben 200 tote Philister als Brautpreis auftreiben kann (1 Sam 18,25-27)? Die vierte Perspektive schließlich nimmt das Verhältnis der Geschlechter in den Blick, das schon in den ersten drei Kapiteln der Genesis durch verschiedene literarische Werke unterschiedlich gedeutet wird.

Staub oder Gott?

In Gen 2,7 liegt ein „locus classicus der atl. Anthropologie“ vor.⁶ Daß Jahwe Elohim den Menschen aus Staub vom Ackerboden formte, ist Ausdruck eines alttestamentlichen Grundverständnisses menschlicher Geschöpflichkeit.⁷ Allerdings ist die Vorstellung einer Gottheit, die aus einem irdenen Material den/die Menschen erschafft, keine Erfindung

5 Es handelt sich hier, wie schon durch die methodische Vorbemerkung deutlich geworden ist, nicht um irgendwie geartete literarische Spannungen (etwa im Sinne der Literarkritik), sondern um Inkohärenzen im Gesamtbild der biblischen Überlieferung. Derartige Spannungen bleiben dem Fundamentalisten, der auf den Buchstaben pocht, verborgen, wenn er eine bestimmte Stelle verabsolutiert. Sobald der aufgeschlossene Leser umblättert, findet er im Reichtum des Alten Testaments eine andere Stelle, die die Einseitigkeit der einen Stelle – oft wohlthuend – relativiert, ergänzt oder in Frage stellt.

6 G. von Rad, Das 1. Buch Mose. Genesis (Das Alte Testament Deutsch), Göttingen 1972, 53.

7 Vgl. Waschke, Untersuchungen (n. 3), 58. — G. Gerlemann, Adam und die alttestamentliche Anthropologie, in: J. Jeremias/L. Perlitt (Hg.), Die Botschaft und die Boten, Neukirchen-Vluyn 1981, 319-333, versucht, das Wort 'ādām nicht mit „Mensch“, sondern als „Stoff, Masse“ zu übersetzen. Dieser Versuch ist zunächst faszinierend, da er eine Reihe von Stellen in völlig anderem Licht erscheinen läßt, scheidet aber wohl daran, daß in sehr vielen Fällen auch für die zugehörigen Verben andere (und zum Teil nicht ganz abgesicherte) Bedeutungen angenommen werden müssen.

des biblischen Verfassers.⁸ Aus der altorientalischen Umwelt ist eine Reihe von Bildern und Texten bekannt, die derartiges wiedergeben: So bildet der ägyptische Gott Chnum die Menschen auf der Töpferscheibe,⁹ und im sumerischen Mythos „Enki und Ninmach“ beauftragt der weise Gott Enki seine Mutter Nammu damit, das „Herz“ des Lehms über dem Urozean zu mischen, daraus Glieder zu formen und so mit Hilfe der Schöpfergöttin Ninmach und anderer Gottheiten ein neues Wesen – den Menschen – zu machen, der zur Versorgung der Götter eingesetzt wird.¹⁰ Trotz auffälliger Gemeinsamkeiten mit den altorientalischen Mythen unterscheidet sich der biblische Text davon in vielerlei Hinsicht. Der Mensch wird in der Bibel nicht als Handlanger Gottes geschaffen, und zu seiner Herstellung wird auch nicht das Blut eines geschlachteten Gottes verwendet (wie etwa im akkadischen Welterschöpfungsepos „Enuma elisch“ oder im „Atrachasis-Epos“)¹¹. Statt dessen spricht der biblische Text vom „Staub vom Ackerboden“. Damit ist bereits die allzu konkrete Vorstellung von Gott als Töpfer verlassen, da ein Töpfer nicht mit Staub arbeitet.¹² Die Rede vom Staub stellt, verglichen mit dem alten Wortspiel zwischen Mensch (*'ādām*) und Ackerboden (*'ādāmā*),¹³ eine Steigerung gegenüber vorgegebenen Vorstellungen dar.¹⁴ Die Einfügung des „Staubes“ in Gen 2,7 bereitet den Strafspruch über den Menschen in Gen 3,19 vor, in dem eine „Doppelung“ festzustellen ist:

8 Gewöhnlich wird der „zweite“ Schöpfungstext ab Gen 2,4b/5 als „jahwistische“ Schöpfungserzählung bezeichnet, deren offensichtliche Spannungen und Ungereimtheiten unterschiedlich erklärt werden. Die literarkritischen Lösungen nehmen verschiedene Autoren, Quellen oder Bearbeitungsstufen an (vgl. z. B. C. Dohmen, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3. Aktualisierte Neuauflage [SBB 35], Stuttgart 1996). Einen neuen literarkritischen Versuch legt D. U. Rottzoll vor: Die Schöpfungs- und Fallerzählung in Gen 2f. Teil 1: Die Fallerzählung (Gen 3), ZAW 109 (1997) 481-499; Teil 2: Die Schöpfungs- und Fallerzählung (Gen 2), ZAW 110 (1998) 1-15. Die überlieferungskritischen Ansätze gehen dagegen von einem Großautor aus (meist dem „Jahwisten“), der auf vorgegebene (meist mündlich überlieferte) Einzelzüge und Motive aus dem Alten Orient zurückgreift (vgl. z. B. O. H. Steck, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b-3,24 [BSt 60], Neukirchen-Vluyn 1970). Die zweite Frage ist dann, welche Textpassagen welcher literarkritisch erarbeiteten Schicht zugewiesen werden bzw. welche Textzüge als vorgegeben, welche als vom Autor hinzugesetzt oder gebildet betrachtet werden.

9 Vgl. H. Gressmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament, 2. Auflage, Berlin/Leipzig 1927, Nr. 303; Zimmerli, Was ist der Mensch (n. 3), 9.

10 Vgl. W. Beyerlin (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD Ergänzungsreihe 1), Göttingen 1985, 102-103.

11 Vgl. Beyerlin, RTAT (n. 10), 103, Anm. 37 (Atrachasis); 110 (Enuma elisch).

12 Vgl. Waschke, Untersuchungen (n. 3), 59.

13 Es ist nicht ganz sicher, ob die beiden Wörter eine gemeinsame Herkunft haben. Erwogen wird die Herleitung entweder von einem arabischen Wort *'ādama* („bedeckende Schicht“), aus dem dann der „Erdboden“ und über die Bedeutung „Haut“ der Mensch abgeleitet worden seien, oder von der Wurzel *'DM* mit der Grundbedeutung „rot“ in vielen semitischen Sprachen: rote Erde und rotes Blut (nicht gesicherter Zusammenhang) bzw. rotbraune Hautfarbe des Menschen. Zur Diskussion vgl. C. Westermann, Art. *'ādām*, und H. H. Schmid, Art. *'ādāmā*, Theologisches Handwörterbuch zum AT I (1971) 41-57.57-60; F. Maass, Art. *'ādām*, und J. G. Plöger, Art. *'ādāmā*, Theologisches Wörterbuch zum AT I (1973) 81-94.95-105.

14 Dabei ist je nach den literar- oder überlieferungskritischen Ansätzen umstritten, ob der Autor „J“ (der „Jahwist“) für diese Einfügung verantwortlich ist (so z. B. Waschke, Untersuchungen [n. 3], 62) oder ob diese Erweiterung auf noch späterer Ebene angefügt wurde (so z. B. Dohmen, Schöpfung [n. 8], 48f.155.165.220. [Ebene der Pentateuchredaktion], oder Rottzoll, Schöpfungserzählung [n. 8], 3).

Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen,

(a) bis du zurückkehrst zum Ackerboden; von ihm bist du ja genommen.

(b) Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück (Gen 3,19).

Die Aussage (a) geht auf das genannte Wortspiel 'ādām/ādāmā zurück, während der Satz (b), der im übrigen auch kolometrisch (nach dem Versmaß) aus dem Zusammenhang herausfällt, nicht mehr eine Strafansage, sondern die Feststellung einer menschlichen Grunderfahrung ist. Damit ist der Spruch „Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück“ (und so auch die Einfügung des Staubes bei der Erschaffung des Menschen in Gen 2,7) wahrscheinlich ein späterer Zusatz.¹⁵ Wer immer dafür verantwortlich ist: Der dies schrieb, dem ging es nicht mehr um eine bloße Materialangabe, sondern um die grundsätzliche Festschreibung der Hinfälligkeit der menschlichen Existenz.¹⁶

Diese Hinfälligkeit des Menschen bezeichnet das Alte Testament nicht nur mit dem „Staub“,¹⁷ sondern gebraucht noch eine ganze Reihe anderer Bilder:

*Herr, was ist der Mensch, daß du dich um ihn kümmerst,
des Menschen Kind, daß du es beachtest?*

*Der Mensch gleicht einem Hauch (hábäl),
seine Tage sind wie ein flüchtiger Schatten (Ps 144,3-4).¹⁸*

Die später in der Philosophie so wichtige Frage „Was ist der Mensch?“ wird hier sehr pessimistisch beantwortet.¹⁹ Der Mensch gleicht einem Wind-Hauch – und dieses Wort *hábäl* wird zum Leitmotiv im Buche Kohelet, jene „ätzend scharf das Menschenleben betrachtende Weisheitsschrift“²⁰. Die konkrete eigene Erfahrung der Vergänglichkeit kann den Menschen derart ermüden, daß Ijob, der exemplarische Leidende, sagen kann:

15 Vgl. *Dohmen*, Schöpfung (n. 8), 228; *Rottzoll*, Fallerzählung (n. 8), 497.

16 Vgl. u. a. *Preuß*, Theologie 2 (n. 2), 117.

17 Vgl. Ijob 34,15; Ps 90,3: *Du läßt die Menschen zurückkehren zum Staub und sprichst: „Kommt wieder, ihr Menschen!“* In Ijob 10,9 ist ebenfalls vom Staub die Rede, und der folgende Vers verwendet ein originelles Bild für die Hinfälligkeit des Menschen: *Hast du mich nicht ausgegossen wie Milch, wie Käse mich gerinnen lassen?* Die Blume und das Gras als Bilder des Vergänglichen erwähnen Ijob 14,2 und Ps 90,5-6.

18 Vgl. auch Ps 39,6-7.12; 62,10; 102,12; Ijob 7,7. Ps 144 ist wohl eine späte Nachdichtung oder „anthologische Kurzfassung“ auf der Grundlage mehrerer Psalmen (u. a. Ps 18; 8; 39; vgl. *Waschke*, Was ist der Mensch [n. 3], 805; *K. Seybold*, Die Psalmen [HAT I/15], Tübingen 1996, 530).

19 In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß diese Frage außer in Ps 144 noch in Ijob 7,17-18; 15,14 und Sir 18,8 auftritt. Diese Stellen greifen vermutlich alle auf Ps 8,5 zurück. „Dabei dürfte es kaum Zufall sein, daß diese Frage in ihrer exponierten und direkten Form in den Psalmen und in der Weisheit begegnet. Neben der biblischen Urgeschichte markieren diese Literaturgattungen jenen alttestamentlichen Textbereich, in dem am häufigsten vom Menschen gesprochen, in dem der Mensch in je eigener Weise thematisiert wird und selbst zur Sprache kommt“ (*Waschke*, Was ist der Mensch [n. 3], 803).

20 *Zimmerli*, Was ist der Mensch (n. 3), 12.

*Ich mag nicht mehr. Ich will nicht ewig leben.
Laß ab von mir; denn nur ein Hauch sind meine Tage.
Was ist der Mensch, daß du groß ihn achtest und deinen Sinn auf ihn richtest,
daß du ihn musterst jeden Morgen und jeden Augenblick ihn prüfst? (Ijob 7,16-18).*

Die Frage nach dem Menschen wird hier zur Anklage Gottes: „Warum nämlich macht Gott den Menschen groß, wenn er ihn dann doch nur am Boden zerstören will?“²¹ Wo Ijob noch aufbegehrt, haben andere Texte längst ihren Schluß gezogen. Vor dem Tod, dem Zerstörer, ist der Mensch nicht mehr als das Vieh:

*Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick, und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Beide sind Windhauch (hábäl).
Beide gehen an ein und denselben Ort. Beide sind aus Staub entstanden, beide kehren zum Staub zurück (Koh 3,19-20).²²*

Hier liegt sicher ein Extrempunkt alttestamentlicher Rede vom Menschen vor. Der Mensch ist nur noch eine Made, ein Wurm (Ijob 25,6).²³

Von diesem Punkt aus kann man erst die ganze Spannung und die Tragweite erfassen, die hinter Psalm 8 steckt, der als „poetisches Compendium klassischer psalmtheologischer Anthropologie“ bezeichnet werden kann.²⁴

*Seh' ich den Himmel, das Werk deiner Finger,
Mond und Sterne, die du befestigt:
Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst,
des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?
Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott,
hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.
Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände,
hast ihm alles zu Füßen gelegt ... (Ps 8,4-7).*

21 Waschke, Was ist der Mensch (n. 3), 807.

22 Ebenso der bekannte Psalmvers Ps 49,13.21: *Der Mensch bleibt nicht in seiner Pracht; er gleicht dem Vieh, das verstummt.* Die Sterblichkeit des Menschen betonen u. a. auch Ijob 14,10.12; Weish 7,1; 9,5; Sir 10,9-11.

23 Mit diesen drastischen Worten will Bildad seinem Freund Ijob klarmachen, daß der Mensch vor Gott gar nicht gerecht sein kann. Ins gleiche Horn bläst Elifas in Ijob 15,14: *Was ist der Mensch, daß rein er wäre, der vom Weib Geborene, daß er im Recht sein könnte?* Also wird auch Ijob in seinem Leid für seine Sünden gestraft. Aber gerade gegen diesen automatischen Schluß vom Leid auf die Sünden, gegen „diese rational durchsichtige Lebensrechnung wehrt sich Hiob mit aller Leidenschaft“ (Zimmerli, Was ist der Mensch [n. 3], 16).

24 Vgl. H. Spieckermann, Heilsgewant. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 237.

Das hier gewählte Zitat darf nicht vergessen lassen, daß der Rahmenvers des Psalms lautet: *Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde* (Ps 8,2a.10). „Es geht also eindeutig um das, was der Mensch *von Gott her* ist. Dies und nur dies macht seine besondere Würde aus.“²⁵ Der Psalm insgesamt ist ein Lobpreis des göttlichen Namens, zu dem sich die Betenden bekennen. Dieser Lobpreis findet aber auch seinen Ausdruck im Staunen über die königliche Würde, die dem schwachen Menschen zuteil geworden ist.²⁶ Die Spitzenaussage ist V. 6: „Du ließest ihm nur wenig fehlen von (einem) Gott.“²⁷ Jeder Mensch – fast ein Gott auf Erden! Diese Aussage unterstreicht der Psalm mit den Motiven aus der Königstradition. Die besondere Würde, die sonst nur dem König zugestanden wurde, gilt in Ps 8 dem Menschen schlechthin, die Königstradition ist universalisiert oder „demokratisiert“.²⁸ Damit ist der Text ein „(zumindest indirekter) Gegenentwurf gegen die Erniedrigung von Menschen“.²⁹ In dem Psalm spiegelt sich die Erfahrung wider, daß Gott sich gerade des schwachen und ohnmächtigen Menschen besonders annimmt, ohne auf menschliche Machtmittel, Krieg und Gewalt, zu bauen.

Die göttlich-königliche Würde des Menschen, wie sie Ps 8 staunend bekennt, gilt es als wesentliches Wort des AT auch und gerade gegenüber den vielen Aussagen über die menschliche Hinfälligkeit („aus Staub“) festzuhalten. Diese Würde zeigt sich nach Ps 8 darin, daß der Mensch als Herrscher über die Tierwelt eingesetzt ist – aber nicht als gewalttätiger Tyrann, sondern so, wie Gott seine fürsorgende Verantwortung wahrnimmt

25 H. Irsigler, Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8, in: *ders.*, Vom Adamssohn zum Immanuel (ATSAT 58), St. Ottilien 1997, 1-48.11. Zu Ps 8 vgl. auch E. Zenger, Was ist das Menschlein, daß du seiner gedenkst ...? (Ps 8,5). Die Sorge für den Menschen in Theologie und Verkündigung, in: R. M. Hübnert, Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung, FS A. Brems, Regensburg 1981, 127-145.

26 Dabei schwankt Ps 8,5 zwischen einer rhetorischen Frage über die Nichtigkeit des Menschen („Was ist denn schon der Mensch Besonderes ...?“) und einer positiv intendierten, verwunderten Frage („Was für ein besonderes Wesen ist doch der kleine Mensch, daß du, Gott, seiner gedenkst?“). Das Gedenken Gottes (5b) und seine Fürsorge (5d) sind real und nicht nur vorgestellt. Daher überwiegt letztlich die echte, verwunderte Frage, die einen Ausruf des Erstaunens impliziert (vgl. Irsigler, Psalm 8 [n. 25], 12-13).

27 Die griechische Übersetzung der Septuaginta schwächt hier ab, indem das hebräische Elohim („Gott“) als „Engel“ (Plural) übersetzt wird. Die griechischen Übersetzer Aquila, Symmachus und Theodotion sowie die lateinische Übersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen (Psalterium iuxta Hebraeos) sagen ganz klar „Gott“ (*theos, Deus*).

28 Diese Auffassung widerspricht einer Ansicht der altorientalischen Umwelt, die zwischen dem Menschen und dem König unterscheidet. „Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs“ (so der Titel des Aufsatzes von W. R. Mayer in Or 56 [1987] 55-68) erzählt die bekannte Vorstellung, daß der Mensch aus Lehm geformt wird, um die Fronarbeit für die Götter zu tragen. Dann jedoch richtet der Gott Ea das Wort an die formende Göttin Bēlet-ilī „Du hast den lullū-Menschen geschaffen: Bilde nun den König, den überlegend-entscheidenden Menschen! Mit Gutem umhülle seine ganze Gestalt, gestalte seine Züge harmonisch, mach schön seinen Leib! Da bildete Bēlet-ilī den König, den überlegend-entscheidenden Menschen ...“ (Mayer, 57). Nach diesem Text besteht also zwischen dem König und dem „normalen“ Menschen ein wesensmäßiger, da in der Schöpfung grundgelegter Unterschied. Eine derartige Hierarchisierung unter Menschen ist dem Alten Testament völlig fremd.

29 Irsigler, Psalm 8 (n. 25), 39.

und wie der ideale altorientalische König für seine Untertanen sorgt: Der Mensch hat die Aufgabe, „*die Lebensordnung auf Erden zu gewährleisten und zu stabilisieren*“.³⁰

Bild Gottes oder: „Ich bin Gott, nicht ein Mensch“

Diese Aufgabe steht auch hinter der Aussage des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts, die einen weiteren Hauptaspekt alttestamentlicher Anthropologie darstellt: die Gottebenbildlichkeit oder Gottesbildlichkeit³¹ des Menschen in Gen 1.

Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.

Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen (Gen 1,26-28).

Wie in Ps 8 ist hier der Mensch zum königlichen Herrscher über die Tierwelt bestellt.³² Die Sachbeziehungen zwischen Ps 8 und Gen 1 gehen auf unterschiedliche Ausprägungen gemeinsamer Königstraditionen zurück, wobei traditionsgeschichtlich Ps 8,6-9 die ältere Fassung darstellt.³³ Was aber bedeutet nun die Vorstellung der „Gottebenbildlich-

30 Irsigler, Psalm 8 (n. 25), 35.

31 „Gottesbildlichkeit“ gegenüber dem vielleicht mißverständlichen Begriff „Gottebenbildlichkeit“ schlägt Dohmen vor (vgl. C. Dohmen, Ebenbild Gottes oder Hilfe des Mannes? Die Frau im Kontext der anthropologischen Aussagen von Gen 1-3, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 34 [1993] 152-164, 160).

32 Erneut muß hier festgehalten werden, daß es sich bei diesem königlichen Herrschen nicht um ein gewissenloses Ausbeuten handelt, sondern um die Bändigung des Chaos und eine fürsorgliche Stabilisierung einer dem Leben aller dienenden Ordnung, wie das dem altorientalischen und ägyptischen Königsideal entspricht. Wie die Wirklichkeit aussah und bis heute aussieht und wie sehr dieser „Auftrag“ Gottes mißverstanden und mißbraucht wird, steht auf einem anderen Blatt. Vgl. dazu z. B. Zenger, Menschlein (n. 25), 137; M. Görg, Alles hast du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28, in: E. Haag/F.-L. Hossfeld (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen, FS Heinrich Groß, (SBB 13) Stuttgart 1986, 125-148.140-148 („die gottebenbildliche Kompetenz zum Schützen und zum Schlagen“, 147); ders., „Ebenbild Gottes“ — Ein biblisches Menschenbild zwischen Anspruch und Realität, in: R. Bucher/O. Fuchs/J. Kügler, In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst-Ludwig Grasmück, Luzern 1998, 11-23, 18.

33 Ps 8 stellt viel deutlicher die Begriffe aus der Königstradition heraus, während die Priesterschrift in Gen 1,26-28 Mann und Frau eher systematisch in Form von „Definitionen“ beschreibt und anders als Ps 8,6 (*wenig geringer als Gott*) stärker den großen Abstand zwischen den Schöpfungswerken (zu denen auch der Mensch gehört) und dem Schöpfer betont. Vgl. dazu Irsigler, Psalm 8 (n. 25), 31; Spieckermann, Heilsgegenwart (n. 24), 236 (beide rechnen nicht mit einer literarischen Abhängigkeit zwischen Ps 8 und Gen 1); Waschke, Untersuchungen (n. 3), 35-42.

keit“³⁴ Diesen Gedanken gibt es nur in der sogenannten „Priesterschrift“ P, deren Spuren sich in den „fünf Büchern Mose“, dem Pentateuch, finden.³⁵ Wieder ist festzustellen, daß es sich um keine völlige Neuschöpfung von P handelt, sondern daß hier altorientalische Wissensmaterialien aufgegriffen werden: In diesen Paralleltexten ist der Mensch (bzw. der Pharaon oder König)³⁶ Abbild (eines) Gottes, er wird nicht nach einem Bild Gottes gemacht. Dennoch sind wiederum die Unterschiede so groß, daß man keine literarische Abhängigkeit von altorientalischen Texten annehmen kann. Die Frage, ob der Mensch „nach“ dem Bild Gottes (als einer Norm) oder „als“ Bild Gottes geschaffen wird, ist im letzteren Sinne zu beantworten: Eine Parallele liegt in Gen 5,3 vor, wo Adam einen Sohn (Set), *der ihm ähnlich war, als sein Abbild* zeugte. Man kann hier nicht ein von Adam unterschiedenes „Bild“ annehmen, nach dem Adam Set gezeugt hätte. Es geht also bei diesen Wendungen nicht um die Norm, nach der der Mensch geschaffen wurde, sondern darum, als was er geschaffen wurde.³⁷ Der Mensch ist Abbild des göttlichen Urbildes – was das heißt, zeigt aber erst der Kontext.³⁸ Der macht deutlich, daß die Herrschaft über die Tierwelt das ist, womit die Gottebenbildlichkeit oder Gottesbildlichkeit inhaltlich zu füllen ist. „Gott vollendet die Schöpfungsordnung, er macht sie sehr, sehr gut, indem er den Menschen zu seinem Bild erschafft, d. h. indem er dem Menschen als Repräsentanten Gottes die verantwortliche und friedliche Herrschaft über alle Lebewesen anvertraut.“³⁹ Der Mensch ist Repräsentant, Stellvertreter Gottes auf Erden – damit macht die Bibel aber nicht nur eine rein funktionale Aussage über die Aufgabe des Menschen,⁴⁰ sondern letztlich auch eine Wesensaussage über den Menschen, der – wie in Ps 8 – in eine

34 Vgl. u. a. *W. Groß*, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, Theologische Quartalschrift 161 (1981) 244-264; *B. Ockinga*, Die Gottebenbildlichkeit im alten Ägypten und im Alten Testament (ÄAT 7), Wiesbaden 1984; *G. A. Jónsson*, Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 26), Lund 1988; *W. Groß*, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, Biblische Notizen 68 (1993) 35-48 (dort weitere Literatur); *Preuß*, Theologie 2 (n. 2), 121ff. (dort weitere Literatur); *Görg*, Ebenbild Gottes (n. 32), 11-23.

35 Zur „Priesterschrift“ bzw. den „priesterlichen Schichten“ vgl. den Beitrag von *E. Zenger* in dessen Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 89-108, und *ders.*, Art. „Priesterschrift“, in: Theologische Realenzyklopädie 27 (1997) 435-446. Die „klassische“ Sicht der komplexen Entstehung des Pentateuch findet sich z. B. bei *R. Smend*, Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart/Berlin/Köln 1978, seither mehrere Auflagen. Zur älteren Forschungsgeschichte vgl. *C. Houtman*, Der Pentateuch, Kampen 1994. Häufig zitiert wird der Ansatz von *E. Blum*, der das „Quellenmodell“ aufgibt und von „Kompositionen“ statt selbständigen literarischen Werken spricht (Studien zur Komposition des Pentateuch [BZAW 189], Berlin/New York 1990, und andere Publikationen). Die priesterliche Komposition „KP“ ist bei *Blum* eine nichtselbständige Textschicht.

36 *Ockinga*, Gottebenbildlichkeit (n. 34), 145, betont: „... in Ägypten ist allein der König Ebenbild Gottes.“

37 Vgl. *Groß*, Gottebenbildlichkeit (n. 34), 247-253.

38 Vgl. *Preuß*, Theologie 2 (n. 2), 122.

39 *Groß*, Gottebenbildlichkeit (n. 34), 261. *Görg*, Alles hast du gelegt (n. 32), 147, zeigt, daß sowohl Ps 8,7b als auch Gen 1,28 den Menschen „als von Gott unmittelbar autorisierten Sachwalter universaler Ordnung“ ausweisen.

40 Gegen *Groß*, Gottebenbildlichkeit (n. 34), 260. *Görg*, Ebenbild Gottes (n. 32), 17, betont, daß hier „eine unzweifelhaft königliche Prädikation vorliegt“; vgl. auch 23.

sehr große Nähe zu Gott rückt: „Die Menschen vertreten Gott in einem bestimmten Bereich und erhalten dafür und dazu bestimmte Qualitäten, die sie nicht gottgleich machen ..., sie aber zu Gottes Partnern erheben.“⁴¹

Daß dies ein Ideal(zustand) ist, macht der Blick auf die Realität deutlich. Mehrfach muß das AT klarstellen, daß aus dem Ideal der Gottesbildlichkeit kein Rückschluß auf Gott möglich ist,⁴² daß also Gott von allen Schwächen und Fehlern des Menschen weit entfernt ist. Im Buch des Propheten Hosea findet sich die Trostansage Gottes:

*Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken
und Efraim nicht noch einmal vernichten.
Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte.
Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns (Hos 11,9).*

Dieses Gotteswort steht am Dreh- und Angelpunkt des Gedankengangs in Hos 11,1-11,⁴³ der mit einer Anklage des Volkes wegen der Verehrung fremder Götter und einer Strafanzeige beginnt, die die Umkehrung der Heilsgeschichte darstellt: Israel muß zurück nach Ägypten. So würde wohl auch ein in seiner Liebe enttäuschter⁴⁴ und eifersüchtiger Mensch reagieren. Doch Gott, der nicht ein Mensch ist, vermag diese Regung des Zorns zu überwinden („Selbstbeherrschung“), er kann dem nicht zur Umkehr fähigen Volk (Hos 11,7) dennoch in Liebe begegnen und auf die Strafe verzichten (11,8-9.11). Der Kommentator J. Jeremias schreibt dazu: „Nach meinem subjektiven Urteil stellen diese Worte den theologischen Höhepunkt der Verkündigung Hoseas dar. ... Der eigentliche Abstand Gottes zum Menschen besteht für Hosea nicht in unnahbarer Erhabenheit, sondern im Sieg über seinen gerechten Zorn, in seinem Willen, die des Todes Schuldigen vor dem Untergang zu bewahren. Für diese Selbstbeherrschung Gottes versagen alle Analogien menschlichen Denkens und Handelns.“⁴⁵

In eine ähnliche Richtung geht der Spruch des Sehers Bileam im Buch Numeri. König Balak von Moab fordert Bileam mehrfach auf, das Volk Israel zu verfluchen, doch Bileam weiß sich vor Gott in der Pflicht und redet das, was Gott ihm aufträgt, und nicht das, was König Balak gerne hören will. Bileam warnt Balak mit den Worten:

Gott ist kein Mensch, der lügt, kein Menschenkind, das etwas bereut (Num 23,19).

Das Buch Judit führt eine ähnliche Formulierung an. In der griechisch verfaßten Lehr-erzählung wird berichtet, daß die Bewohner der belagerten Stadt Betulia Gott durch einen

41 *Preuß*, Theologie 2 (n. 2), 122.

42 Vgl. *Zimmerli*, Was ist der Mensch (n. 3), 10.

43 Vgl. zum Folgenden *J. Jeremias*, Der Prophet Hosea (ATD 24/1), Göttingen 1983, 138-147.

44 Hos 11,1-4 ist deutlich in der metaphorischen Sprache der elterlichen Liebe zum Kind (Sohn) gestaltet.

45 *Jeremias*, Hosea (n. 43), 143.146.

Eid zwingen wollen, daß er ihnen innerhalb von fünf Tagen helfen müsse. Die Heldin des Buches, Judit, warnt sie davor, Gott auf die Probe zu stellen:

*Versucht nicht, die Entscheidungen des Herrn, unseres Gottes, zu erzwingen;
denn Gott ist nicht wie ein Mensch, dem man drohen kann,
und wie ein Menschenkind, das man beeinflussen kann (Jdt 8,16).*

Solche Sätze bewahren davor, von der Rede der Gottebenbildlichkeit auf Gott selbst zurückzuschließen. Auch wenn der Mensch seinem Auftrag und seinem Wesen nach durch Gottes Willen (Gen 1,27-28) oder durch eigene Entscheidung, Autonomie und Fähigkeit (Gen 3,22)⁴⁶ in eine große Nähe zu Gott gerückt wird, so bleibt doch der Abstand grundsätzlich bewahrt: *Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde (Koh 5,1)*.

Was ist ein Menschenleben wert?

Die bisher beobachteten polaren Spannungen in der alttestamentlichen Rede vom Menschen lassen die Frage aufkommen, was denn angesichts der ungeheuren Bandbreite zwischen Gottesbildlichkeit und staubhafter Hinfälligkeit ein Mensch bzw. ein Menschenleben wert sei. Mögliche Antworten finden sich in den Texten, die das gewaltsame Töten von Menschen („Blutvergießen“) zum Thema haben.

Die biblische Urgeschichte nennt die sogenannte Sintflut als erstes göttliches Strafgericht globalen Ausmaßes. Danach muß die Schöpfungsordnung wenigstens partiell wiederhergestellt werden. Es wird erneut betont, daß der Mensch Abbild Gottes ist, und dies wird als Begründung dafür herangezogen, daß der Mensch einen absoluten Wert darstellt:

*Wenn aber euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft, und zwar für das Blut eines jeden von euch. Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen.
Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder.
Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen.
Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht (Gen 9,5-6).*

Das Leben jedes einzelnen Menschen steht damit unter dem Schutz Gottes. Der Mord ist ein direkter Eingriff in Gottes Herrschaftsrecht.⁴⁷

⁴⁶ Gott stellt fast erschrocken fest: *Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse. Daß er jetzt nicht die Hand ausstreckt, auch vom Baum des Lebens nimmt, davon ißt und ewig lebt!* Darauf folgt die sog. Vertreibung aus dem Paradies. Die Tatsache, daß der Mensch selbst Lebensförderliches und Lebensabträgliches (Gut und Böse) erkennt, macht ihn zu einem autonomen Wesen. Der erste Akt dieses autonomen Handelns ist das Erkennen der Nacktheit und das Anfertigen von Schurzen (Gen 3,7). Die Verfasser der älteren („jahwistischen“) Urgeschichte wollen so betonen, daß der Mensch mit dieser Autonomie einerseits in die Nähe Gottes rückt („geworden wie wir“), andererseits aber auch den paradiesischen Zustand der unbeschwerten Versorgung durch Gottes Fürsorge verloren hat und auf das eigene, fehlbare Urteil zurückgeworfen ist.

⁴⁷ Vgl. C. Westermann, Genesis 1-11 (BK AT I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 627.

Soweit die Theorie, wie sie auch ins fünfte Gebot Eingang fand (Ex 20,13; Dtn 5,17). Doch das Alte Testament zeigt an (zu) vielen Stellen, daß die Wirklichkeit ganz anders aussah. Menschen sind oft nur Material oder Mittel zum Zweck. Der Auszug des Volkes Israel aus Ägypten ist nur um den Preis der toten Ägypter zu haben:

*So rettete der Herr an jenem Tag Israel aus der Hand der Ägypter.
Israel sah die Ägypter tot am Strand liegen (Ex 14,30).*

In der „jahwistischen“ Darstellung ist Gott selbst für den Tod der Ägypter verantwortlich, und die „priesterschriftliche“ Version überbietet dies noch, indem sie betont, daß Gott am Pharao und seiner Armee seine Herrlichkeit erweist (Ex 14,18). Die Sichtweise der biblischen Schriftsteller ist offensichtlich so perspektivisch auf das Volk Israel verengt, daß nicht in den Blick kommt, daß die Ägypter auch Menschen sind.⁴⁸ Diese einseitige Sichtweise ist mehrfach zu beobachten. In der Geschichte von Davids Brautwerbung um Michal, die Tochter König Sauls, wird ohne tiefere Reflexion über den Wert eines Menschenlebens davon erzählt, daß Saul einhundert Vorhäute von Philistern als Brautpreis fordert. Er wollte damit David den Philistern ans Messer liefern und so loswerden.

... Die gesetzte Frist war noch nicht um, als David sich auf den Weg machte und mit seinen Leuten zog; er erschlug zweihundert von den Philistern, brachte ihre Vorhäute zum König und legte sie vollzählig vor ihn hin, um sein Schwiegersohn zu werden. Und Saul gab ihm seine Tochter Michal zur Frau (1 Sam 18,26-27).

Der folgende Vers stellt dann noch fest, daß Saul so erkennt, daß Gott mit David war. Der Tod der Philister ist hier nur ein erzählerischer Zug, ihr Wert als Menschen ist nicht im Blick, da sie nur als verhaßte Feinde gesehen werden. Die Versuchung ist groß für einen Machtmenschen, wie David es offenbar war, Menschen nur als Mittel zum Zweck und als Material zu betrachten. Der Schritt, das eigene Volk zu zählen, liegt hier sehr nahe, um die eigene Macht quantifiziert vor Augen zu haben und die kriegerische Schlagkraft abschätzen zu können. In 2 Sam 24 wird diese Tat Davids als schwere Verfehlung gebrandmarkt, weil sie dem Vertrauen auf Gott zuwiderläuft. David ist zerknirscht, doch die Strafe, die er wählt, trifft wieder das Volk, das von einer Pest heimgesucht wird, und schädigt damit nur indirekt den König. Eine Opferhandlung auf der Tenne des Arauna, dem späteren Ort des Tempels, beendet die Strafe.

Damit seien hier nur drei Beispiele genannt, bei denen man den Eindruck hat, daß ein einzelnes Menschenleben nicht viel zählt. Dabei ist jedoch mit zu bedenken, daß es sich um Erzählungen handelt, die von einem bestimmten Interesse geleitet sind und diesem Interesse andere Aspekte unterordnen. Die einzelnen sterbenden Menschen gehen gegenüber

48 Die Frage, ob denn nicht auch die Ägypter Menschen und damit Gottes Geschöpfe seien, kann man heute immer wieder hören, wenn man diesen Text in der Bibelarbeit mit Erwachsenen oder Jugendlichen näher betrachtet.

dem Interesse an der Darstellung der Macht Gottes (beim Auszug aus Ägypten) oder der Person und dem Schicksal Davids (1 Sam 18; 2 Sam 24) unter. Dennoch stehen – in synchroner Betrachtung aus der Perspektive des heutigen Bibellesers – diese Geschichten in spannungsvollem Kontrast zur programmatischen Aussage in Gen 9.

Mann und Frau

Auch hier können nur einzelne Schlaglichter angedeutet werden.⁴⁹ Zunächst muß klar sein, daß das Alte Testament in den Jahrhunderten seiner Entstehung durchweg in einem androzentrischen und patriarchalischen Umfeld entstanden ist. In der sozialen Welt dieser Texte stehen Männer im Zentrum, Männer prägen Gesellschaft und Geschichte. „An der Vorrangstellung des Mannes in der Familie und vor allem nach außen hin kommen allerhöchstens winzige Zweifel auf.“⁵⁰ Genügend Stellen zeigen, daß der Mann der „Herr“ und Besitzer der Frau war (Gen 20,3; Ex 21,3.22; Dtn 22,22; 24,4; 2 Sam 11,26 u. ö.).⁵¹ Den unterschiedlichen Wert von Mann und Frau zeigen auch die „Gelübdepreise“ von Lev 27,1-7. Wenn in Notzeiten eine Sippe eine Person für den Dienst am Heiligtum verspricht (gelobt), dann aber diese Person in besseren Zeiten wieder auslösen will, so kann dies gegen Geld geschehen.⁵² In diesem Katalog ist für weibliche Personen ein Preis genannt, der zwischen der Hälfte und zwei Dritteln des Preises für eine männliche Person liegt (jeweils gestaffelt nach dem Alter).⁵³ Auch im religiösen Bereich, näherhin im Kultus, ist die Frau diskriminiert: Wohl können Frauen im Heiligtum beten (1 Sam 1-2), aber es gibt keine Priesterinnen, nie bringt eine Frau ein blutiges Opfer dar.⁵⁴ Liegt es an einer archaischen Tabuisierung des Menstruationsblutes, das die Frau „unrein“ macht?⁵⁵ Oder sieht man(n) die Frau als Gefahr für den reinen Jahwe-Kult, da sie fremde Elemente einbringt

49 Keinesfalls kann und soll hier dieses Thema ausgelotet werden, zu dem die Literatur auch im Blick auf die feministischen Ansätze nahezu unüberschaubar geworden ist. Einige Literaturhinweise finden sich z. B. bei Preuß, Theologie 2 (n 2), 114, Anm. 54. Preuß bietet S. 114-116 einen knappen Überblick über die „Stellung der Frau“ mit zahlreichen Belegstellen.

50 E. S. Gerstenberger, Herrschen oder Lieben. Zum Verhältnis der Geschlechter im Alten Testament, in: J. Jeremias/L. Perlt (Hg.), Die Botschaft und die Boten, Neukirchen-Vluyn 1981, 335-347.336. Gerstenberger nennt Jer 31,21-22 als Ausnahme: *Stell dir Wegweiser auf, setz dir Wegmarken, achte genau auf die Straße, auf den Weg, den du gegangen bist. Kehre um, Jungfrau Israel, kehre zurück in diese deine Städte! (22) Wie lange noch willst du dich sträuben, du abtrünnige Tochter? Denn etwas Neues erschafft der Herr im Land: Die Frau wird den Mann umgeben.*

51 Vgl. Wolff, Anthropologie (n. 3), 244. Leider (?) ist dies in der Einheitsübersetzung wie in vielen anderen Übersetzungen so gut wie nicht erkennbar, da sie das Besitzverhältnis schlicht mit „verheiratet“ wiedergeben. Deutlicher spricht z. B. die Elberfelder Übersetzung in Ex 21,22 vom „Eheherra der Frau“.

52 Ein Beispiel ist Hanna in 1 Sam 1,11.23-28, die sich dringend einen Sohn erbittet und verspricht, diesen Sohn, wenn sie ihn bekommt, dem Dienst am Heiligtum zu weihen.

53 Vgl. Preuß, Theologie 2 (n. 2), 114.

54 Vgl. Preuß, Theologie 2 (n. 2), 115.

55 Vgl. Gerstenberger, Herrschen oder Lieben (n. 50), 338; Preuß, Theologie 2 (n. 2), 115.

(so die Grundsatzserklärung gegen die „religiösen Verirrungen“, zu denen die Frauen Salomos den König verführen: 1 Kön 11,1-8; vgl. ferner Dtn 13,7; 17,2-5 u.ö.)? Es ist wohl nicht von der Hand zu weisen, daß das Alte Testament „tatsächlich die Keime der religiösen Abwertung der Frau“ enthält.⁵⁶ Die Unterordnung der Frau ist schlichtweg eine gesellschaftlich gegebene Tatsache, die keineswegs metaphysisch überhöht oder systematisch reflektiert wird. Daß das Alte Testament dennoch von einer ganzen Reihe „starker Frauen“ spricht,⁵⁷ ist eher die berühmte Ausnahme, die die Regel bestätigt.

Vor diesem Hintergrund der sozial gegebenen Unterordnung der Frau ist um so bemerkenswerter und spannungsvoller, wie die Urgeschichten von der Frau sprechen. Zwar wird die Unterordnung der Frau schon in der Schöpfungsgeschichte verankert, aber eben als Folge des „Sündenfalles“, an dem die ganze Menschheit (repräsentiert im Menschen und seiner Frau) beteiligt ist. Die Strafbestimmung für die Frau, die im übrigen keine Verfluchung ist (nur die Schlange und der Ackerboden werden verflucht), steht also im Zusammenhang des Lebens „nach dem Sündenfall“:

*Zur Frau sprach er [Gott]: Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst.
Unter Schmerzen gebierst du Kinder.
Du hast Verlangen nach deinem Mann;
er aber wird über dich herrschen (Gen 3,16).*

Hier wird kein Programm vorgestellt, sondern Wirklichkeit beschrieben. Der Verfasser fragte sich, wie es kommt, daß die Welt so ist, wie er sie vorfindet: Unter Mühsal und Leid wird geboren, gearbeitet, gelebt. Die für die soziale Welt und Zeit dieser Texte maßgeblichen Bereiche des Mannes und der Frau sind die Bestellung des Ackers und das Gebären von Kindern – und diese Lebensvollzüge stehen unter dem Verdikt von Schweiß und Schmerz. Doch es gibt auch eine Vorstellung über das „Davor“, über den gottgewollten paradiesischen Zustand, der auch durch den „Sündenfall“ nicht völlig abgeschafft ist.⁵⁸ Gen 1 und 2 haben eine Idealvorstellung des Verhältnisses von Mann und Frau, die angesichts der übrigen alttestamentlichen und altorientalischen „männerzentrierten“ Texte geradezu als Fortschritt zu bezeichnen ist. In Gen 2 werden gewichtige Aussagen über die Frau in eine Erzählung gekleidet. Sie wird nicht wie vorher die Tiere aus Erde (Ackerboden) gemacht, sondern aus einem Teil des Menschen (Gen 2,21-22) – damit ist sie von der gleichen Hinfälligkeit wie der Mensch, aber auch ein mit dem Lebensatem be-

56 Vgl. Gerstenberger, Herrschen oder Lieben (n. 50), 341.

57 Zahlreiche (nicht nur) feministische Arbeiten haben in den letzten Jahren diesen bisher sicher zu wenig beachteten Aspekt der biblischen Texte herausgearbeitet. Als ein Beispiel sei nur die Untersuchung von I. Fischer genannt: Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart/Berlin/Köln 1995. Hinzuweisen sei hier auch auf das an einer „erzählerischen Auslegung“ orientierte Buch von B. Hintersberger/S. Spindel (Hg.), Stark bin ich und voller Leben. Frauen der Bibel kommen ins Wort, München 1997.

58 Vgl. Dohmen, Ebenbild (n. 31), 163.

gabtes lebendiges Wesen. Der Mensch im Tiefschlaf hat keinen Einfluß auf ihre Entstehung, Gottes Wirken bleibt sein Geheimnis.⁵⁹ Erst nachdem Gott dem Menschen die Frau zugeführt hat, erkennt sich der Mensch als „Mann“ (Gen 2,23) – durch den Jubel: „*Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch*“ wird festgestellt und besungen, daß die Unvollkommenheit des Menschen beseitigt ist. Mann und Frau werden „ein Fleisch“ und erreichen erst in dieser Zwei-Einheit die Vollendung.⁶⁰

Der „Mensch“ vorher war ein unvollkommenes Wesen, wie sein Schöpfer selbst feststellt: *Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht* (Gen 2,18). Was hat es mit dieser „Hilfe“ (‘*ezär*) auf sich, die die Tiere nicht wahrnehmen können? Dieser Begriff wird in den Psalmen oft auf Gott angewandt und hat daher nichts mit Unterordnung zu tun. Einige Beispiele: *Eile, o Gott, mir zu Hilfe! Meine Hilfe und mein Retter bist du, Herr, säume doch nicht* (Ps 70,6); *Israel, vertrau auf den Herrn! Er ist für euch Helfer und Schild* (Ps 115,9). Zugespitzt formuliert ist die Frau „Hilfe“ für den Menschen, wie Gott Helfer für Israel ist. In einem soziokulturellen Kontext, in dem die Frau als Eigentum des Mannes gilt, ist diese Aussage nahezu revolutionär. Die vollendete Gemeinschaft des Menschen ist die Liebes- und Lebensgemeinschaft mit der Frau!⁶¹ Dies ist zwar immer noch androzentrisch formuliert, aber gegenüber der altorientalischen Männerfreundschaft und Unterordnung der Frau ein Fortschritt.

Ähnlich wie die genannte „jahwistische“ Schöpfungserzählung hat auch die „Priesterschrift“ (Gen 1) eine „Idealfassung“: Gott schuf den Menschen als Mann und Frau, wörtlich „männlich“ und „weiblich“, und zwar beide als Abbild Gottes (Gen 1,27). Auch wenn das Wort für „weiblich“ an zweiter Stelle steht, ist damit keine Unterordnung verbunden.⁶² Hier geht es doch um eine grundsätzliche Wesensgleichheit und damit auch eine theoretische Gleichberechtigung, da beide, Mann und Frau, am Schöpfungsauftrag und -segen teilhaben.⁶³

Ideal und Wirklichkeit

Die wenigen, nur sehr knapp vorgestellten Aspekte alttestamentlicher Rede vom Menschen haben gezeigt, daß hier keine widerspruchsfreie „Lehre vom Menschen“ (Anthropologie) abzuleiten ist, daß die Texte mitunter aus einseitigen Perspektiven reden und daß es einen Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit gibt. Das AT als solches (wie auch das NT) ist kein vom Himmel gefallenes Idealprogramm, das Buchstabe für Buchstabe in

59 Vgl. *Waschke*, Untersuchungen (n. 3), 66.

60 Vgl. z. B. *Wolff*, Anthropologie (n. 3), 251f.

61 Vgl. z. B. *Waschke*, Untersuchungen (n. 3), 67; *Dohmen*, Ebenbild (n. 31), 157.

62 Vgl. z. B. *Dohmen*, Ebenbild (n. 31), 160-161.

63 Es handelt sich, wie gesagt, um die Theorie. Diese Idealvorstellung hindert die Priesterschrift (und auch z. B. das Buch Ezechiel) nicht, die kultische Vorrangstellung des Mannes bewußt anzuordnen. Vgl. *Gerstenberger*, Herrschen oder Lieben (n. 50), 340.

die Tat umzusetzen ist. Sehr wohl wird deutlich, wo die Wirklichkeit sehr realistisch wiedergegeben wird (etwa bei den Strafsprüchen über die Schlange, die Frau, den Mann und den Ackerboden, Gen 3,14-19) oder wo aus einem bestimmten Blickwinkel und einem theologischen oder politischen Interesse heraus geschrieben wird (etwa Ex 14,30; 1 Sam 18,25-27). Andererseits wird auch deutlich, wo die Texte programmatische Schwerpunkte setzen und Ideale formulieren, die bis heute kaum eingeholt sind. Anhand dieser Schwerpunkte seien als Ertrag dieses Durchgangs vier Thesen genannt, die auch in heutiger Zeit Mahnung und Anregung für die Bewältigung des Lebens sein können.

1. Trotz aller gegenläufigen Wirklichkeit kennt und vertritt das Alte Testament zumindest theoretisch die *Gleichberechtigung der Geschlechter*. Die Texte bleiben selbst hinter diesem Ideal zurück. Faktisch durchzieht das AT eine Unterordnung der Frau in nahezu allen Bereichen, vor allem im religiös-kultischen. Mitunter haben diese Texte auch normativen Charakter. Dies ist aber vermutlich eher aus der „normativen Kraft des Faktischen“ erwachsen als aus systematischen Erwägungen über eine wesensmäßige Inferiorität der Frau. Keinesfalls können aus diesen zeit- und situationsabhängigen Texten in gerader Linie Folgerungen für die Gegenwart gezogen werden. Aussagen, Denkmodelle oder Verhaltensmuster des Alten Testaments können nicht unbesehen imitiert werden.⁶⁴ Dagegen kann die Spannung zwischen dem alttestamentlichen Ideal der Gleichberechtigung von Mann und Frau und der alttestamentlichen Wirklichkeit der Unterordnung der Frau als Ansporn angesehen werden, unsere eigene Wirklichkeit nach Unterordnungen und Diskriminierungen zu durchforsten und unsere Lebensgestaltung am Ideal stets neu zu orientieren.

2. Die genannte Zeit- und Situationsbedingtheit gilt auch für die Frage nach dem *Wert eines Menschenlebens*. Die aufgezeigte Spannung sollte einerseits lehren, daß Staatsideologien, die den Menschen als Material ansehen, letztlich zum Untergang verurteilt sind – auch Davids Reich ging unter. Andererseits kann aber das Idealprogramm von Gen 9,6 nicht zur geradlinigen Begründung heutiger Todesstrafen herangezogen werden. Es geht in diesem Text nicht um eine Rechtssetzung („Wer mordet, wird mit dem Tod bestraft“), sondern darum, daß *Gott* durch den Mord beraubt wird und den Mörder zur Verantwortung ziehen wird.⁶⁵ Damit handelt es sich um eine ideale Taxierung eines Menschen, der ebensoviel wert ist wie jeder andere. Es gibt nicht „wertvollere“ Menschen, deren Ermordung schwerer wiegt als die Tötung anderer Menschen. Hier ist die Tötung von Menschenleben grundsätzlich als Unrecht gebrandmarkt, für das *Gott* letztendlich zur Rechenschaft ziehen wird. Diese Überlegung kann sowohl für ein juristisches Strafrecht Richtschnur sein als auch für das internationale Engagement in Krisenregionen: Mitunter hat man den Eindruck, daß dort, wo reiche Menschen leben und Bodenschätze vorkom-

64 Vgl. Gerstenberger, Herrschen oder Lieben (n. 50), 346.

65 Vgl. Westermann, Genesis (n. 47), 627.

men, mehr Einsatz und Betroffenheit gezeigt wird (Kuwait) als dort, wo sich arme Völker in uninteressanten Landschaften bekriegen (das ehemalige Jugoslawien).

3. Trotz der menschlichen Unzulänglichkeiten, von denen sich Gott distanzieren muß („Ich bin Gott, nicht ein Mensch“), hat der Mensch durch die Rede von der Gottesbildlichkeit dennoch eine *königliche Würde* (die insofern auch unantastbar ist). Als Repräsentant oder Mandatar Gottes hat der Mensch Verantwortung für Natur und Kultur, Gesellschaft und den Globus als Ganzes. Von dieser Verantwortung ist sowohl im Alltag als auch in der Politik auf allen Ebenen oft wenig zu spüren. Folglich ist es auch mit der Respektierung der Menschenwürde gegenüber Profit und Ideologien oft nicht weit her. Hier formuliert das AT gerade in Gen 1,26-27 und Ps 8 unaufgebbare Ideale. Allerdings müßten sowohl im AT als auch in der Gegenwart auf das Staunen über die Größe des Menschen konkrete Taten zur Wahrung der Menschenrechte und zur Bewahrung der Schöpfung als Ganzes folgen.

4. Mehrfach schon angeklungen ist das Ideal der *Gleichheit aller Menschen*. In Ps 8 ist dies formuliert, wenn Attribute aus der Königsideologie idealtypisch auf „den Menschen“ (und damit alle Menschen) angewendet werden und damit *allen* Menschen eine gemeinsame königliche Würde zugewiesen wird.⁶⁶ Festzuhalten ist einmal mehr, daß sowohl in Gen 1 als auch in Ps 8 nie von einer Herrschaft von Menschen über Menschen die Rede ist.⁶⁷ Aber auch aus dem Gegenpol zur königlichen Würde des Menschen, nämlich aus der Einsicht in die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit des Menschen („aus Staub vom Ackerboden“) folgt eine grundsätzliche Infragestellung von Hierarchien und Herrschaften sowie das Ideal der Gleichheit aller Menschen: Alle Menschen sind aus dem gleichen Material und haben das gleiche Schicksal, den Tod. „Heute König, morgen tot“, mahnt der Weisheitslehrer Ben Sira (Sir 10,10).⁶⁸ Das AT und unsere Gegenwart sind fern von herrschaftsfreien Idealgesellschaften. Dennoch wird mit solchen Texten ständig die Legitimation und Berechtigung von menschlicher Herrschaft über andere angefragt. Für Menschen, die Macht ausüben (auf allen Ebenen, in Staat und Kirche), kann die Frage „Mit welchem Recht tue ich das eigentlich?“ sehr heilsam sein und vor Hochmut bewahren. Der Traum von einer und das Wissen um eine mögliche bessere Welt ist nicht nur, aber gerade auch vom Alten Testament her eine ständige Herausforderung an den Menschen, das menschliche Schicksal positiv zu verändern.

⁶⁶ Vgl. Zenger, *Menschlein* (n. 25), 141.

⁶⁷ Darauf macht Irsigler, Ps 8 (n. 25), 24, mit Recht erneut aufmerksam; vgl. auch Zenger, *Menschlein* (n. 25), 137; Görg, *Alles hast du gelegt* (n. 32), 148.

⁶⁸ Vgl. auch 2 Makk 7,16; 9,12.