

Hanna Braun

Der vulnerable Mensch als Ebenbild Gottes

Eine Grundlegung
für inklusive Sprechweisen
in der theologischen Anthropologie

Kohlhammer

Kohlhammer

Behinderung – Theologie – Kirche

Herausgegeben von

Johannes Eurich
Andreas Lob-Hüdepohl

Band 16

Hanna Braun

Der vulnerable Mensch als Ebenbild Gottes

Eine Grundlegung für inklusive
Sprechweisen in der theologischen
Anthropologie

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2023

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-043148-5

E-Book-Format:

pdf: 978-3-17-043149-2

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
Einleitung.....	11
Struktur der vorliegenden Arbeit	17
1. Gottebenbildlichkeit des Menschen.....	19
1.1 Der Begriff der Gottebenbildlichkeit in exegetischer und historischer Perspektive.....	19
1.2 Interpretationen des Gehalts der Gottebenbildlichkeit	23
1.2.1 Geistanalogie	23
1.2.2 Gestaltanalogie.....	26
1.2.3 Herrschaftsanalogie	28
1.2.4 Relationsanalogie.....	32
2. Definitionsfragen Behinderung und Inklusion – methodische Grundannahmen.....	53
2.1 Behinderung – eine Definition.....	53
2.1.1 Definitionen von Behinderung	53
2.1.2 Verschiedene Modelle von Behinderung	57
2.1.3 Relevante Aspekte von Behinderung	67
2.1.4 Zusammenfassung	71
2.2 Inklusion – eine Definition	72
2.2.1 Differenz zwischen Inklusion und Integration	73
2.2.2 Kritik an Inklusion.....	75
2.2.3 Wie kann Inklusion gelingen?	76
2.2.4 Zusammenfassung	86
2.3 Inklusive Sprech- und Denkweisen.....	87
2.3.1 Vorüberlegung zu Denk- und Sprechweisen.....	87
2.3.2 Kriterien für inklusive Sprechweisen.....	89
2.3.3 Zusammenfassung	96
3. Bewertung der vier Interpretationsmuster von Gottebenbildlichkeit hinsichtlich ihrer Inklusivität ...	97
3.1 Neue Sprechweisen in der Gottebenbildlichkeit	97
3.2 Untersuchung der verschiedenen Interpretationsmuster	98

3.2.1	Geistanalogie	98
3.2.2	Gestaltanalogie.....	105
3.2.3	Herrschaftsanalogie	107
3.2.4	Relationsanalogie.....	110
3.3	Inklusiver Kern	122
3.4	Vergewisserung: Alle Menschen sind zu Beziehungen fähig	125
4.	Der vulnerable Mensch.....	131
4.1	Vulnerabilität – eine Annäherung.....	132
4.2	Forschungsüberblick zur Verwendung des Vulnerabilitätsbegriffs in der Theologie.....	135
4.3	Definitionsrelevante Aspekte.....	143
4.4	Zur menschlichen Grundsituation – philosophische Einordnung der Vulnerabilität	147
4.4.1	Philosophische Konzepte im Umfeld von Vulnerabilität	147
4.4.2	Philosophische Kontextualisierung vulnerablen Menschseins	151
4.5	Grundlegende Differenzierungen beim Sprechen von Vulnerabilität	168
4.6	Ein am inklusiven Potenzial orientiertes Vulnerabilitätskonzept	170
4.6.1	Ambivalenz und Ambiguität von Vulnerabilität	170
4.6.2	Strukturelle und situative Vulnerabilität: zwei unterschiedliche Ebenen von Vulnerabilität.....	178
4.6.3	Vulnerabilität als Erfahrung und als zugeschriebener Zustand	189
4.6.4	Freiwillige und unfreiwillige situative Vulnerabilität	191
4.6.5	Situative Vulnerabilität und Behinderung	192
4.6.6	Das Problem der Anerkennung von Vulnerabilität	203
4.6.7	Anerkennbarkeit von Vulnerabilität	210
4.6.8	Vulnerabilität und ethische Aspekte.....	222
4.6.9	Zwischenmenschliche Vulnerabilität: Lebensbeispiel von Adam/Henri Nouwen	226
4.7	Der vulnerable Mensch als Ebenbild Gottes.....	234
5.	Gott vulnerabel denken.....	239
5.1	Zum Analogiedenken.....	239
5.2	Freiheitstheoretisches Trinitätsdenken und relationale Ontologie	242
5.2.1	Gottes trinitarisches Wesen vor dem Hintergrund menschlicher Freiheit.....	243
5.2.2	Die Einheit der drei göttlichen Freiheiten	245
5.2.3	Unterscheidung innertrinitarischer Beziehungsebenen	248
5.3	Vulnerabilität Jesu.....	250
5.4	Vulnerabilität Gottes	256

5.4.1	Biblische und systematische Gründe für eine Vulnerabilität Gottes	257
5.4.2	Die Tradition apathischen Gottdenkens.....	259
5.4.3	Der vulnerable Gott in den Ansätzen Liedkes, Bieler und Moltmanns	262
5.4.4	Evaluation der Vulnerabilität Gottes bei Moltmann, Bieler und Liedke	266
5.4.5	Vulnerabilität Gottes denken	272
5.5	Menschliche Vulnerabilität im Eschaton	287
5.6	Zusammenfassung	291
Schluss.....		293
Abkürzungs-, Literatur- und Medienverzeichnis		299
Abkürzungen.....		299
Literatur und Medien.....		300

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Jahr 2021 als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster in Westfalen angenommen. Mein Dank gilt zunächst Bernhard Nitsche, der mir dieses spannende Dissertationsprojekt ermöglicht und mich mit viel Engagement begleitet hat. Meinem Mann, Johannes Braun, danke ich für unzählige fachliche Gespräche und Diskussionen und die umfassende Unterstützung während dieser Lebensphase. Des Weiteren danke ich Maria Steiger für das sorgfältige Korrekturlesen meiner Arbeit. Mein weiterer Dank gilt meiner Zweitbetreuerin Judith Könemann, dem Cusanuswerk für die Förderung während meiner Dissertation und der Erzdiözese Freiburg und dem Bistum Münster für die Bezuschussung der Druckkosten.

Zum Weltfrauentag 2023

Hanna Braun

Einleitung

„Christen [haben] nicht weniger als andere Menschen das Rollenspiel zwischen Nichtbehinderten [...] und Behinderten [...] tief verinnerlicht.“¹

Diese Aussage spricht das „Apartheids-Denken“² an, das Menschen mit Behinderung und ohne Behinderung gedanklich und praktisch separiert. Ein solches ist laut Ulrich Bach in der Gesellschaft, aber auch in kirchlichen Kontexten vorhanden und wird von letzteren unter Umständen sogar verstärkt.³ Dabei gibt es genügend im christlichen Glauben verankerte Gründe, warum Christ_innen auf keine für Menschen mit Behinderung exkludierende Weise denken und sprechen (und in der Folge auch handeln) sollten. Drei seien hier exemplarisch genannt:

- 1) Die Gottebenbildlichkeit, die die christliche Begründung der Menschenwürde darstellt, ist in Gen 1,26ab für alle Menschen (*adam*) formuliert: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich!“ und schließt daher niemanden von derselben aus.
- 2) Jesu befreiende Praxis schafft die Grundlage für eine veränderte Sichtweise auf Menschen mit Behinderung. Als Jesu Jünger_innen einen blinden Mann sehen, fragen sie: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst oder seine Eltern, sodass er blind geboren wurde?“ Jesus antwortet: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt.“ (Joh 9,2–3) Damit lehnt er die Verbindung von Behinderung und Sünde ab, die im damaligen Zeitkontext weit verbreitet war. Jesus fragt zudem einen blinden Menschen: „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Lk 18,41) Mit diesen Worten ermächtigt er sein Gegenüber, das sonst gesellschaftlich geringgeachtet wird, zu Selbststand und Eigenverantwortung.
- 3) Kirche will eine Kirche für alle, ohne soziale Unterscheidungen sein. Dieser Anspruch begründet sich u.a. aus Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“

¹ HÄMER, Andreas: Was bedeutet Behinderung? Ein theologischer Beitrag im Horizont der naturwissenschaftlich-medizinischen, sozialwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Diskussion. Essen 1994, 277.

² „Wir haben von ‚Mensch‘ und [gutem/wertvollem] ‚Leben‘ bestimmte Bilder und Definitionen, die schon fertig waren, bevor wir an kranke und behinderte Menschen dachten“ (BACH, Ulrich: Theologie nach Hadamar als Aufgabe der heutigen Theologie. In: PITHAN, Annebelle / ADAM, Gottfried / KOLLMANN, Roland (Hg.): Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde. Gütersloh 2002, 112–118, 112.

³ Vgl. BACH, Ulrich: Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz. Bausteine einer Theologie nach Hadamar. Neukirchen-Vluyn 2006, 21.

Trotz dieser inklusionsfreundlichen Impulse aus der Mitte des christlichen Glaubens existieren exkludierende Aussagen und Denkweisen über Menschen mit Behinderung bis in die Gegenwart hinein:

1) *Gott will Behinderung nicht*

Ulrich Bach, Theologe mit Behinderung, berichtet von einer Begegnung, in der er von einem Fremden folgendermaßen angesprochen wird:

„[W]ie werden Sie denn damit fertig? Und bei ‚damit‘ nickte er bedeutungsvoll in Richtung der Räder meines Rollstuhls. Als ich antwortete: Als Christ versuche ich, mir täglich neu klarzumachen, Gott will, daß dieses Leben mein Leben ist, da kommt sein rascher Protest: Der will ja manches, aber das will er nicht.“⁴

Mit dieser und ähnlichen Aussagen wird Menschen mit Behinderung implizit gesagt: So wie du bist, bist du von Gott nicht gewollt: „Zu meinen, Gott nehme zwar Menschen, nicht aber ihre Behinderung an, würde einen wesentlichen Teil der Persönlichkeit abspalten und die unteilbare Würde verletzen.“⁵

2) *Menschen mit Behinderung werden instrumentalisiert*

Aussagen wie: ‚Behinderungen sind von Gott zugelassen, damit Gottes Absichten zur Erfüllung kommen‘⁶ stellen eine deutliche Instrumentalisierung von Menschen mit Behinderung dar. In eine ähnliche Richtung geht eine interpretierende Einbettung der folgenden Aussage aus dem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*, welche in der Arbeitshilfe ‚Leben und Glauben gemeinsam gestalten‘ der Deutschen Bischofskonferenz auf Menschen mit Behinderung angewandt⁷ zitiert wird:

„Sie haben uns vieles zu lehren. [...] Es ist nötig, dass wir uns alle von ihnen evangelisieren lassen. [...] Wir sind alle aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen [...] und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die Gott uns durch sie mitteilen will.“⁸

⁴ BACH, Ulrich: Der behinderte Mensch – ein Geschöpf Gottes. In: PTh 71.9 (1982), 372–385.

⁵ KIRCHENAMT DER EKD (Hg.): Es ist normal, verschieden zu sein. Inklusion leben in Kirche und Gesellschaft. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 2014. Online unter: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/orientierungshilfe_inklusion2105.pdf (Stand: 12.07.2021).

⁶ Vgl. YONG, Amos: *Theology and Down Syndrome*. Reimagining Disability in Late Modernity. Waco 2007, 38.

⁷ In *Evangelii gaudium* wird dies mit Bezug auf die ‚Option für die Armen‘ ausgesagt. Hiermit sind ökonomisch stark benachteiligte Menschen gemeint.

⁸ FRANZISKUS: *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute vom 24. November 2013, 198. Zit. Nach: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Arbeitshilfe Nr. 308: Leben und Glauben gemeinsam gestalten*. Kirchliche Pastoral im Zusammenwirken von Menschen mit und ohne Be-

3) *Behinderung als Folge von Sünde/persönlicher Schuld*

Durch Jesu Aussage in Joh 9,3 ist die Deutung von Behinderung als Folge von Sünde oder persönlicher Schuld als überholt anzusehen. Markus Schieffer-Ferrari zeigt jedoch, wie die Verbindung von Sünde und Behinderung heute in Theologie und Kirche in veränderter Form wieder auftaucht⁹:

„Stigmatisierende Verknüpfungen von Krankheit oder Behinderung und Sünde führten jahrhundertlang in der Theologie und Kirche zu unglaublichen Diskriminierungen. Heute werden sie zwar unisono abgelehnt, dennoch transportiert die Rede von einer leidfreien Schöpfung vor dem Sündenfall und die Hoffnung auf eine entsprechende Neuschöpfung, die sich bereits in Heilungsgeschichten ankündigt, unbewusst vergleichbare Deutungskonstruktionen.“¹⁰

4) *„Romantisierung“ von Behinderung (positiver Ableismus)*

Diese Art diskriminierender Aussagen bestätigt Nancy Eiesland, wenn sie von Reaktionen auf ihre Behinderung in ihrer Gemeinde berichtet. Eine der typischen Bemerkungen ist: „You are special in God’s eyes. That’s why you were given this disability“¹¹. Ähnlich gelagert ist die Aussage Jürgen Moltmanns: „Jede Behinderung im Sinne der Menschen ist auch eine Begabung im Sinne Gottes.“¹² Mit solchen Aussagen wird Menschen mit Behinderung (mindestens) das Recht auf Deutung der eigenen Behinderung entzogen.

5) *Die helfende Kirche*

Die Kirche sieht sich in der Verantwortung, Menschen mit Behinderung karitativ zu unterstützen. Dies kann dazu führen, dass Nicht-Behinderte

hinderung. Bonn 2019, 26. Auf die geistliche Instrumentalisierung von Menschen mit Behinderung reagiert Basselin folgendermaßen: „I intend something other than putting disabled people on a pedestal as God’s children who can teach us a secret wisdom.“ (BASSELIN, Tim: Why theology needs disability. In: *Theology Today* 68.1 (2011), 47–57, 47.

⁹ Dass diese Denkweise nicht gänzlich aus dem Alltagsdenken verschwunden ist, zeigte mir eine Begegnung mit einer Person, die sich als Christin bezeichnen würde und die mich nach meinen Unterschenkel-Orthesen fragte. Als ich ihr von meiner zurückliegenden Krebserkrankung erzählte, war die erste Frage, die ihr in den Sinn kam: „Ah krass, hast du geraucht?“. Diese Interaktion führt gut vor Augen, dass die Deutung, die Krankheit/Behinderung anderer Personen mit deren Fehlverhalten verbindet, immer noch vorhanden ist.

¹⁰ SCHIEFFER FERRARI, Markus: Biblische Heilungsgeschichten. Inklusiv gelesen. In: *KatBl* 138.5 (2013), 355–358, 357.

¹¹ EIESLAND, Nancy: Barriers and Bridges. Relating the Disability Rights Movement and Religious Organizations. In: Dies. / SALIERS, Don (Hg.): *Human Disability and the Service of God. Reassessing Religious Practice*. Nashville 1998, 200–229, 218.

¹² MOLTSMANN, Jürgen: *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*. Neukirchen-Vluyn 1984, 69.

als die Gebenden und Menschen mit Behinderung als Hilfeempfänger_innen wahrgenommen werden und daher in einer problematischen paternalistischen Haltung bei Nicht-Behinderten resultieren.¹³ Zudem verschleiert eine solche (implizite) Grundeinstellung, dass häufig strukturelle Voraussetzungen geändert werden müssten, um Menschen mit Behinderung zur vollen Teilnahme zu befähigen.

Wie kann es angesichts dieser in kirchlichen Kontexten kursierenden Interpretationen von Behinderung und damit einhergehend des diskriminierenden Umgangs mit Menschen mit Behinderung gelingen, zu einer Kirche zu werden, innerhalb derer inklusiv gedacht, gesprochen und gehandelt wird? Grundlegend im Prozess der Inklusion ist neben inklusiven Handlungen ebenso eine inklusive Haltung, welche Werte und Einstellungen umfasst, die sich in der Bereitschaft widerspiegeln, eigene verinnerlichte Wertungsmuster und implizite und explizite (Gottes- und) Menschenbilder zu hinterfragen. Dabei ist Aufgabe systematischer Theologie, inklusive Sprechweisen zu fundieren und nachvollziehbar zu machen: Die vorliegende Arbeit will das Fundament für ein Menschenbild legen, in welchem die Vulnerabilität in die Gottebenbildlichkeit einzuschreiben ist, um eine Möglichkeit aufzuzeigen und zu durchdenken, theologisch begründet inklusiv vom Menschen zu sprechen.

Eine systematische Auseinandersetzung mit Inklusion und Behinderung ist ein wichtiger Beitrag in der aktuellen theologischen Debatte und bietet die Möglichkeit, den interdisziplinären Diskurs zu beleben, denn für den wissenschaftlichen Diskurs um den Umgang mit Behinderung unterstellt Günter Thomas im Jahr 2014 speziell der systematischen Theologie derzeit ein „weitgehende[s] [...] Beschweigen“¹⁴ der Thematik. Sucht man nach aktuellen deutschsprachigen¹⁵ systematisch-theologischen Bearbeitungen der Themen Behinderung und Inklusion, so fällt das Ergebnis der Suche quantitativ ernüchternd aus, denn diese werden theologisch hauptsächlich unter pastoralen und diakonisch-karitativen Vorzeichen aufgegriffen.¹⁶

¹³ Vgl. das einleitende Zitat von Hämer – hier in voller Länge: „Im allgemeinen [sic!] haben Christen nicht weniger als andere Menschen das Rollenspiel zwischen Nichtbehinderten (als den Gesunden, den Bestimmenden, den Helfenden) und Behinderten (als den Kranken, die sich bestimmen lassen; den Hilfsbedürftigen) tief verinnerlicht“ (Hämer: Was bedeutet Behinderung?, 277).

¹⁴ THOMAS, Günter: Behinderung als Teil der guten Schöpfung Gottes? Fragen und Beobachtungen im Horizont der Inklusionsdebatte. In: EURICH, Johannes / LOB-HÜDEPOHL, Andreas (Hg.): Behinderung. Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche. Stuttgart 2014, 67–97, 68.

¹⁵ Für den englischsprachigen Raum konstatiert Reinders 2008: „Today there still is no extensive body of literature on Christian theology and disability“ (REINDERS, Hans: Receiving the Gift of Friendship. Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics. Grand Rapids / Cambridge 2008, 159).

¹⁶ Die Ausnahmen für systematischen Monographien bilden die Arbeiten von Liedke, Krauß und Mohr: LIEDKER, Ulf: Beziehungsreiches Leben. Studien zu einer inklusiven

Ein inklusives systematisches Konzept theologischer Anthropologie, das die menschliche Vulnerabilität aufnimmt, ist m.E. besonders anschlussfähig, da der momentan in vielen Wissenschaftsdisziplinen diskutierte Vulnerabilitätsbegriff in seiner theologischen und philosophischen Ausdeutung (vgl. Springhart¹⁷, Bieler¹⁸, Butler¹⁹) bezüglich eines inklusiven Denkens und Sprechens erkenntnisleitend sein kann: Vulnerabilität kann die Perspektive der Diversität unter Menschen, aber auch die Perspektive des von allen geteilten Menschseins in den Fokus rücken.²⁰ Menschen grundsätzlich unter dem Blickwinkel der von allen geteilten Vulnerabilität zu betrachten, birgt daher die Möglichkeit, das Gemeinsame im Menschsein zu betonen (denn als Menschen sind wir alle qua Menschsein vulnerabel) und damit Ausgrenzung und Stigmatisierung von Menschen mit Behinderung zu verhindern. Auch die Vielfältigkeit der Gegebenheiten und der individuellen Ausgestaltung menschlichen Lebens wird durch die Sprechweisen vom vulnerablen Menschen nicht aufgehoben.

Das Menschsein in Vulnerabilität wird theologisch in der Gottebenbildlichkeit verortet, da diese einen ausgezeichneten Ausgangspunkt für inklusive Sprechweisen innerhalb der theologischen Anthropologie darstellt: Die Gott-

theologischen Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung. Göttingen 2009; KRAUB, Anne: Barrierefreie Theologie. Das Werk Ulrich Bachs vorgestellt und weitergedacht. Stuttgart 2014; MOHR, Lars: Schwerste Behinderung und theologische Anthropologie. Oberhausen 2014. Darüber hinaus sind vereinzelte Aufsätze in Sammelbänden unserer Reihe ‚Behinderung – Theologie – Kirche‘ (Hg. von Johannes Eurich und Andreas Lob-Hüdepoth) zu nennen – mit deutlich ethischem Interesse: KLINNERT, Lars: Zwischen Selbstbestimmung und Angewiesensein. Gelingendes Leben – mit und ohne Behinderung. In: EURICH, Johannes / LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Gute Assistenz für Menschen mit Behinderung. Wirkungskontrolle und die Frage nach gelingendem Leben. Stuttgart 2021, 32–54; LIEDEKE, Ulf: Im Zentrum: der beziehungsreiche Mensch. Personenzentrierung in theologisch-ethischer Perspektive. In: EURICH, Johannes / LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Personenzentrierung – Inklusion – Enabling Community. Stuttgart 2019, 11–32; MIETH, Dietmar: Der behinderte Mensch aus theologisch-ethischer Sicht. In: EURICH, Johannes / LOB-HÜDEPOHL, Andreas (Hg.): Inklusive Kirche. Stuttgart 2011, 113–130; im engeren Sinne fundamentaltheologisch ausgerichtet sind: SPRINGHART, Heike: Inklusion und Vulnerabilität. Systematisch-theologische Überlegungen. In: GEIGER, Martina / STRACKE-BARTHOLMAI, Matthias: Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch. Stuttgart 2018, 33–42; THOMAS: Behinderung als Teil der guten Schöpfung Gottes?; VON LÜPKE, Johannes: Beziehung und Behinderung. Zur Frage nach Gott im Kontext des Lebens mit Behinderung. In: EURICH / LOB-HÜDEPOHL: Behinderung. Profile inklusiver Theologie, 37–53.

¹⁷ SPRINGHART, Heike: Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie. Tübingen 2016 und Dies.: Exploring Life’s Vulnerability. Vulnerability in Vitality. In: Dies. / THOMAS: Exploring, 13–34.

¹⁸ BIELER, Andrea: Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge. Göttingen 2017.

¹⁹ BUTLER, Judith: Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt am Main am Main 2005.

²⁰ Dies wurde auch von Springhart angemerkt (vgl. SPRINGHART: Inklusion und Vulnerabilität, 33).

ebenbildlichkeitsaussage ist die (vielleicht) grundlegendste Aussage theologischer Anthropologie, in der Entscheidendes über das Gott-Mensch-Verhältnis ins Wort gebracht ist und die traditionsgeschichtlich wirkmächtig ist, sich deshalb aber auch als besonders erklärungs- und begründungsbedürftig darstellt. Zudem ist mit Pröpper zu formulieren, dass die Gottebenbildlichkeit als „Katalysator, an dem die fundamentalen Probleme theologischer Anthropologie aufbrechen,²¹“ verstanden werden kann. Arbeit am Gottebenbildlichkeitsbegriff ist also als Grundlagenarbeit anzusehen, an die sich weitere Themenfelder der Anthropologie und Theologie anschließen, denen durch die saubere inklusive Bestimmung der Gottebenbildlichkeit ebenfalls das Potenzial innewohnt, inklusiv bestimmt zu werden. Die EKD beschreibt die Gott-ebenbildlichkeit in ihrer Orientierungshilfe *Es ist normal, verschieden zu sein* als „wichtigste[n] theologische[n] Bezugspunkt der Inklusionsdebatte.“²² An der genaueren Bestimmung des Inhalts der Gottebenbildlichkeit in Genesis 1,26f. entscheidet sich, wer als Gottes Ebenbild angesehen wird und wer von der Gottebenbildlichkeit (implizit) ausgeschlossen wird. Und nicht nur im theologischen Sprechen können Menschen durch exkludierende Tendenzen aus der Gottebenbildlichkeit ausgeschlossen werden, auch und gerade in der (christlichen) Praxis können solche Tendenzen fortgeschrieben werden: Die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit hat auch „radikale Konsequenzen für die Art und Weise, [...] wie wir [als Christ_innen] praktisch mit menschlichem Leben umgehen.“²³

Hier sei noch bemerkt, dass die Beschreibung des vulnerablen Menschen keine Absolutsetzung und Exklusivität der Interpretation des Menschen beansprucht. Es gibt andere mögliche Beschreibungen des Menschen, die unter anderen Gesichtspunkten richtig und wichtig sein können. Die Deutungen, was den Menschen (im Kern) ausmacht, sind immer auch eine Frage danach, wie wir den Menschen sehen wollen, und sind damit als Setzungen zu sehen, die mit einer Wertung einhergehen. Sie sind Selbstbeschreibungen aufgrund eines bestimmten Selbstverständnisses, denen existenzielle und praktische Bedeutung zukommt²⁴, die also einen Sinngehalt für das menschliche Leben tragen und Hinweise geben können, wie man leben und handeln will bzw. soll (ethische Dimension).

²¹ PRÖPPER, Thomas: Theologische Anthropologie. Bd. 1. Freiburg ²2012, 124.

²² KIRCHENAMT DER EKD: *Es ist normal, verschieden zu sein*, 39.

²³ Christoph Schwöbel auf dem Heidelberger Kongress ‚Menschenwürde und Seelsorge‘ zit. nach ROY, Lena-Katharina: *Demenz in der Theologie und Seelsorge*. Berlin 2013, 177.

²⁴ Vgl. TIMME, Rainer: *Der Vergleich von Mensch und Tier bei Ernst Tugendhat und Aristoteles. Selbstbeschreibung und Selbstverständnis. Kritik eines Topos der Philosophischen Anthropologie*. Berlin 2011, 632f.

Struktur der vorliegenden Arbeit

Insgesamt werde ich in dieser Arbeit die inklusive und philosophische Verantwortbarkeit der Sprechweise vom vulnerablen Menschen und die theologische Verantwortbarkeit der Sprechweise vom vulnerablen Menschen als Gottes Ebenbild (auf-)zeigen.

Dafür sind folgende Schritte notwendig:

In Kapitel 1 werden nach einem Blick auf den Gottebenbildlichkeitsbegriff in exegetischer und historischer Perspektive (1.1) vier bis in die heutige Zeit hinein bedeutende Interpretationen des Begriffsgehalts aufgezeigt und erläutert (1.2). Mithilfe meiner Definitionen von ‚Behinderung‘ und ‚Inklusion‘ (2.1 und 2.2) entwerfe ich dann eine Kriteriologie für inklusive Sprechweisen (2.3), um daraufhin die vier Interpretationsmuster der Gottebenbildlichkeit hinsichtlich Chancen und Grenzen inklusiver Bestimmbarkeit zu bewerten (3.2). Um eine inklusive Sprechweise in der theologischen Anthropologie zu begründen und diese beispielhaft argumentativ zu fundieren (3.1), bestimme ich die Vulnerabilität als inklusiven Kern (nach Pröpfer) eines mithilfe der Relationsanalogie verstandenen Gottebenbildlichkeitsbegriffs (3.3). Hierzu wird eine Vergewisserung eines Relations-/Beziehungsverständnisses, welches auf alle Menschen zutreffen kann, eingeschoben (3.4).

Die Rede vom vulnerablen Menschen wird in der Folge durch eine differenzierte und auf Inklusivität angelegte Begriffsbestimmung von ‚Vulnerabilität‘ verständlich gemacht. Nach einführenden Worten zur Vulnerabilität (4.1) und einem Forschungsüberblick zur Verwendung des Vulnerabilitätsbegriffs in der Theologie (4.2) können bereits definitionsrelevante Aspekte (4.3) benannt und eine erste philosophische Einordnung vorgenommen werden (4.4): Letzteres geschieht zunächst durch die Betrachtung solcher philosophischer Konzepte, denen in gewisser Hinsicht eine Ähnlichkeit zur Vulnerabilität eigen ist (4.4.1). Daraufhin werden die näheren Kontexte, die m.E. für das Menschsein relevant sind, mit der Vulnerabilität systematisch in Verbindung gebracht (4.4.2), wodurch ein enger Zusammenhang von Freiheit, Kontingenz, relationaler Ontologie und Vulnerabilität herausgestellt werden kann (4.4.2.5). Nach der basalen Unterscheidung von situativer und struktureller Vulnerabilität einerseits und reiner Vulnerabilität und ihren Auswirkungen andererseits (4.5) wird der Vulnerabilitätsbegriff im Anschluss an Erinn Gilson entwickelt (4.6.). Dabei kommen Ambivalenz und Ambiguität, Selbsterfahrung und Fremdzuschreibung, Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit, dem etwaigen Zusammenhang von Vulnerabilität und Behinderung, der Anerkennung von Vulnerabilität und schließlich der zwischenmenschlichen Vulnerabilität besondere Beachtung zu. In 4.6 wird im Kontext der Anerkennbarkeit von Vulnerabilität auch die Dichotomie von Abhängigkeit und Unabhängigkeit entschärft, welche gesellschaftlich vorherrscht. Abschließend werde ich meine These, dass der Mensch vor diesem

Hintergrund gerade als von Vulnerabilität geprägtes Wesen Gottes Ebenbild ist und die Vulnerabilität somit inklusiver Kern der Gottebenbildlichkeit sein kann, zusammenfassend und mit Bezug auf die anthropologische Einordnung von Vulnerabilität (4.4.2) verifizieren (4.7). Herauszustellen bleibt dann noch, inwiefern im Interpretationsmuster der Relationsanalogie auch Gott analog zum Menschen Vulnerabilität zukommen kann, was in Kapitel 5 geschieht.

Um die Vulnerabilität auch von Gott aussagen zu können, folgen zunächst klärende Vorbemerkungen zum Analogiedenken (5.1). Eine konsistente und mit der relationalen Ontologie (vgl. 4.4) verzahnte Trinitätstheologie wird daraufhin im Anschluss an Nietzsche formuliert (5.2). Vor diesem Hintergrund kann dann die Vulnerabilität Jesu (5.3) als heilsgeschichtliche Grundlage einer Rede von der Vulnerabilität Gottes (5.4) behandelt werden. Danach werden zentral drei Ansätze der Rede vom vulnerablen Gott untersucht (5.4.1 und 5.4.2), um daraufhin über diese Ansätze hinaus ein Sich-Mitaffizieren-Lassen und ein Sich-Affizieren-Lassen Gottes stringent darzustellen, welches sowohl die trinitarischen Personen differenziert als auch das Gott-Welt-Verhältnis detailliert berücksichtigt (5.4.). Die abschließende Frage nach menschlicher Vulnerabilität im Eschaton (5.5) bildet vor Zusammenfassung (5.6) und Schlussteil der Arbeit einen inhaltlichen Bogen von der endlich-zeitlichen Wirklichkeit hin zur Hoffnung auf Vollendung allen geschöpflichen Lebens.

1. Gottebenbildlichkeit des Menschen

1.1 *Der Begriff der Gottebenbildlichkeit in exegetischer und historischer Perspektive*

Hier werden zunächst exegetische und historische Aspekte, die den Begriff der Gottebenbildlichkeit (lexikalisch und semantisch) unmittelbar betreffen, beleuchtet. Die exegetischen Fragestellungen, die sich in Folge des Kontextes von Gen 1,26–28 ergeben, werden unter 1.2 systematisiert, wenn auch die verschiedenen Interpretationsmuster des Gehalts der Gottebenbildlichkeit analysiert werden.

Der Begriff der Gottebenbildlichkeit ist als „moderne Wortbildung“¹ die deutsche Übersetzung des durch die lateinischen Kirchenväter verwendeten *imago dei*², das sich wiederum vom griechischen εἰκὼν (τοῦ θεοῦ) ableitet, das im Neuen Testament die Formulierung wiedergibt³, welche in der Priesterschrift in Gen 1,26ff im Begriff שְׁלֵמִים (šəlēm) grundgelegt ist. In Gen 1,26f wird das, was man Gottebenbildlichkeit nennt, genauer durch zwei Begriffe abgebildet: durch שְׁלֵמִים (šəlēm) und durch דְמוּת (dəmût). Der Wortlaut dieser Verse in der Einheitsübersetzung lautet folgendermaßen:

„²⁶Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild (Grundform שְׁלֵמִים šəlēm) uns ähnlich (Grundform דְמוּת dəmût)! Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. ²⁷Gott erschuf den Menschen als sein Bild [שְׁלֵמִים], als Bild [דְמוּת] Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie. ²⁸Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!“ (Gen 1,26–28)

Die hebräischen Substantive שְׁלֵמִים (šəlēm = 1. Statue, Bildsäule, 2. Götterbild, 3. Bilder Figuren, 4. Bild, 5. Abbild)⁴ und דְמוּת (dəmût = 1. Nachbildung, 2. Gestalt, 3. Abbild)⁵ sind in diesem Text Umschreibungen des Menschen, die ihn als ‚Bild‘ Gottes auszeichnen. Der Terminus שְׁלֵמִים wird insgesamt 17-mal im Alten Testament verwendet. Die Verwendungsweisen sind sehr heterogen

¹ NEUMANN-GORSOLKE, Ute: Gottebenbildlichkeit (AT). In: ALKIER, Stefan / BAUKS, Michaela / KOENEN, Klaus (Hg.): Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2017. Online unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19892/> (Stand: 23.01.2020).

² Die Vulgata übersetzt שְׁלֵמִים, ‚mit ‚imago‘.

³ Die Septuaginta übersetzt שְׁלֵמִים, ‚mit ‚εἰκὼν‘.

⁴ Art. שְׁלֵמִים. In: KAHAL ²2019, 482.

⁵ Art. דְמוּת. In: KAHAL ²2019, 118.

und scheinen für vielerlei Abbild-Verhältnisse angemessen zu sein: So reicht das Bedeutungsspektrum von Götzenstatuen im Baal-Tempel (2 Kön 11,18) über zweidimensionale Wandgemälde (Ez 23,14) bis hin zu Bildern von Mäusen und Geschwüren (1 Sam 6,5), die die Philister in der Hoffnung anfertigen sollen, dass JHWH ihr Land von diesen Plagen befreit. Im ersten und im dritten Fall stehen die Bilder für das, was sie abbilden, d.h. das Dargestellte wird in den Abbildungen repräsentiert. Die ‚Bilder‘ scheinen zusätzlich ihre eigene Wirkmächtigkeit zu entfalten – anders ließe sich die Vehemenz, mit der die Götzenbilder abgelehnt werden, bzw. die erhoffte Wirkung der Befreiung von den Plagen kaum erklären.⁶

Der Terminus **דמיון** als abstrakter Begriff, der Gleichheit, Ähnlichkeit oder Entsprechung ausdrückt und die Relation zwischen zwei Größen andeutet⁷, ist vom Verb **דמה** abgeleitet, was ‚ähnlich sein‘, ‚gleichen‘ bedeutet. Eine Frage in der exegetischen Forschung ist, ob der Terminus eine Gleichheits- oder eine Entsprechungsrelation zum Ausdruck bringt. Ernst Jenni konstatiert, dass das Hebräische keine Gradierungen von gleich zu ähnlich kennt und hier deshalb keine Abstufung möglich ist. In Genesis 1,26 sieht er **kidmûtenû** deshalb als attributive Nebenprädikation zu **bašalmenû**, die jedoch diesem Ausdruck gegenüber nichts Neues ausdrückt⁸, sondern vielmehr eine möglichst genaue Beschreibung des Bildverhältnisses ins Wort bringt⁹. Darauf weist auch die alleinige Verwendung des Begriffs **דמיון** in Vers 27 hin, der ausreichen scheint, um auf das Ähnlichkeitsverhältnis zu rekurrieren. Darüber hinaus werden in der aramäischen Inschrift von Tell Fekheriye die beiden aramäischen Äquivalente synonym verwendet, was darauf hindeutet, dass im Hebräischen, das mit dem Aramäischen nah verwandt ist, der Gebrauch der Begriffe ebenso auf das eine menschliche Bildverhältnis zu Gott hinweist.¹⁰ Die beiden Bildbegriffe treten in Gen 1,26 mit den Präpositionen **כִּי** (*šælæm*), welche mit ‚als‘¹¹ wiedergegeben werden kann, und **כִּי־מִדְמוּתוֹ** (*dəmût*), die ‚wie‘¹² bedeuten, auf. In Genesis 5,3 werden die Präpositionen für das je andere Substantiv verwendet, was vermuten lässt, dass die Präpositionen austauschbar sind und zusätzlich bestätigt, dass es sich bei **kidmûtenû** und **bašalmenû** um die Stilfigur des Pleonasmus handelt.

⁶ Vgl. SCHELLENBERG, Annette: Der Mensch als Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen. Zürich 2011, 77.

⁷ Vgl. JENNI, Ernst: Pleonastische Ausdrücke für Vergleichbarkeit (Ps 55,14; 58,5). In: SEYBOLD, Klaus / ZENGER, Erich (Hg.): Neue Wege der Psalmenforschung. Freiburg 1994, 201–206, 205.

⁸ Vgl. ebd. 205.

⁹ Vgl. SCHELLENBERG: Bild Gottes, 25.

¹⁰ GROB, Walter: Gottebenbildlichkeit. In: LThK³ IV (1995), 871–873, hier 871.

¹¹ Art. **כִּי**. In: KAHAL ²2019, 54–56, hier 55. Im Sinne der Realisation (*beth essentiae*).

¹² Art. **כִּי־מִדְמוּתוֹ**. In: KAHAL ²2019, 237–238, hier 237.

Dem biblischen Text ist trotz dieser sprachlichen Analysen nicht unmittelbar abzulesen, was genau unter der Gottebenbildlichkeit gefasst wird: Er hält, wie gesehen, sehr spärliche Hinweise zur Interpretation bereit.¹³ Von Anfang an weckte die Deutung der Gottebenbildlichkeit, vielleicht gerade aufgrund dieser Unbestimmtheit im biblischen Text, das Interesse der Kirchenväter und frühchristlicher Autoren¹⁴: Schon beispielsweise Justin, Tertullian, Origenes, Epiphanius von Salamis und Gregor von Nyssa interpretierten die Gottebenbildlichkeit zumeist mithilfe der platonischen Ideenlehre, in der die Wirklichkeit die Ideenwelt abbildet, welche eine Vorlage dafür bot, den Bezug des Menschlichen zum Göttlichen auszulegen.¹⁵ Diese Form der Deutung wird durch die Septuaginta gestützt, die, selbst wiederum von platonischer Philosophie beeinflusst, *basalmenû* mit *κατά εἰκῶν* übersetzt und damit ausdrückt, dass der Mensch *nach* dem Bild Gottes geschaffen ist. Im Gegensatz zum Hebräischen Wort *צַלְמֵנוּ*, das, wie gesehen, eine wirksame Repräsentation deutlich werden lässt, bleibt im griechischen Denken das *εἰκῶν* hinter dem Urbild (Idee) zurück. Der Begriff *תַּמְוֶהוּת* wird in der Septuaginta mit *ὁμοίωσις* übersetzt, was die tatsächliche Gemeinsamkeit mit dem Urbild ausdrücken soll. Irenäus unterscheidet folglich zwischen unverlierbarem Bild-Sein des Menschen, das mit dem menschlichen Geschaffen-Sein einhergeht und daher die menschliche Natur beschreibt, und der Ähnlichkeit mit Gott, die dem Menschen durch die Sünde verlorengegangen ist. Auf diesem Wege werden die beiden Begriffe, die im hebräischen Urtext einen Pleonasmus bilden, im Griechischen und in der folgenreichen irenäischen Tradition zu zwei sich deutlich unterscheidenden Begriffen. Bei Thomas begegnet diese Unterscheidung (*imago/similitudo*) erneut und wird in der Barockscholastik zur Differenz zwischen einer natürlichen Gottebenbildlichkeit, welche auch nach dem Sündenfall bestehen bleibt, und einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit, welche „in einer besonderen gnadenhaften Erhebung des Menschen besteht (Unvergänglichkeit, höherem Wissen etc.)“¹⁶, umgestaltet. Luther lehnt die Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen aus exegetischen Gründen ab und sieht die Gottebenbildlichkeit als *iustitia originalis* im Sündenfall verwirkt. Der Mensch bleibt bei ihm dennoch zum Ebenbild *bestimmt* und kann nur durch den Mittler Jesus Christus, das wahre Ebenbild Gottes, *sola gratia* wieder zu diesem erhoben werden. Die Problematik dieser Interpretation ist jedoch, dass der Verlust der Gottebenbildlichkeit nach dem Sündenfall sich nicht mit

¹³ Vgl. GROß, Walter: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift. In: ThQ 161 (1981), 244–264, 246.

¹⁴ Im Folgenden geht es ausschließlich um eine christliche Interpretation der Gottebenbildlichkeit. Dies klammert mögliche jüdische Interpretationen aus.

¹⁵ Vgl. PRÖPPER: Anthropologie, 197.

¹⁶ HOPING, Helmut: Der Mensch als Gottes Ebenbild. Biblische Theologie und moderne Anthropologie. Online unter: http://www.ipb-freiburg.de/media/download/integration/440872/der_mensch_als_gottes_ebenbild_1.pdf (Stand: 01.07.2021).

dem biblischen Kanon vereinen lässt, da auch nach der Schöpfungsgeschichte und der Erzählung vom Sündenfall noch von der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Rede ist. Einen scheinbaren Ausweg aus diesem Dilemma brachte die Interpretation hervor, dass nach dem Sündenfall noch Reste der Gottebenbildlichkeit vorhanden seien.¹⁷

Früher wie heute war und ist die Auslegung der Gottebenbildlichkeit umstritten und wird kontrovers diskutiert. Andreas Schüle nennt die Gottebenbildlichkeit den „wirkungsgeschichtlich vielleicht einflussreichste[n] Begriff des Alten Testaments überhaupt.“¹⁸ Die Debatte, was denn nun genau mit dem Begriff der Gottebenbildlichkeit gemeint sei, ist „uferlos.“¹⁹ Das hätte sie von ihren Ausgangsbedingungen jedoch nicht werden müssen, da die Gottebenbildlichkeit kein Hauptthema im Tanach ist. Betrachtet man die Stellen, in denen die Gottebenbildlichkeit eine Rolle spielt, stellt man fest, dass diese im Alten Testament nur sehr vereinzelt zu finden sind. Insgesamt an nur drei Stellen²⁰ (Gen 1, 26–27; Gen 5,1; Gen 9,6) des hebräischen Kanons kommt die Gottebenbildlichkeit in den Worten סְלֵמִים *šælæm* und/oder דְמוּת *dämût* zur Sprache (jeweils innerhalb der priesterschriftlichen Urgeschichte). Die Gottebenbildlichkeit des Menschen hat sich also entgegen der Ausgangslage, dass die Begriffe im Tanach nur selten zu finden sind – im Neuen Testament wird der Bildbegriff vorrangig auf Jesus Christus angewandt, nur zwei Mal kommt er in Bezug auf die Menschen vor²¹ (1 Kor 11,7 [nur bezogen auf Männer]; Jak 3,9) –, im Laufe der Geschichte zum Herzstück der christlichen Anthropologie entwickelt. Die Gottebenbildlichkeit ist heute der Grundtenor, der stets mitschwingt, wenn christlich vom Menschen gesprochen wird: Gott hat die Menschen als seine *ihre*²² Ebenbilder geschaffen und sie mit Würde ausgestattet – sie repräsentieren Gott auf Erden. Die Ebenbildaussage macht als Teil der Schöpfungsgeschichte, also zu Beginn der Geschichte von Gott und Mensch, grundlegende Aussagen über den Menschen und setzt ihn in ein Verhältnis zu Gott und zur geschaffenen Welt. Die Fragen, die in der Fülle an Auslegungsweisen christlicher Tradition gestellt wurden und werden, sind vor allem: Was unterscheidet den Menschen vom Tier? Was ist das spezifisch

¹⁷ Vgl. PANNENBERG, Wolfhart: *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologie*. München 1979, 8.

¹⁸ SCHÜLE, Andreas: *Die Urgeschichte. Genesis 1–11 (ZBK.AT 1.1)*. Zürich 2009, 43.

¹⁹ ALBERTZ, Rainer: *Mensch 2. Altes Testament*. In: TRE XXII (1992), 464–474, 469.

²⁰ Inhaltlich, so könnte man argumentieren, spielt die Gottebenbildlichkeit auch in Ps 8,6 eine Rolle: „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, du hast ihn gekrönt mit Pracht und Herrlichkeit.“

²¹ Vgl. VOLLENWEIDER, Martin: *Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei*. In: Ders.: *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144)*, 53–70, 56f.

²² Gott ist nicht geschlechtlich zu verstehen. Da dies sprachlich schlecht umzusetzen ist, verwende ich, um auf Gott pronominal zu verweisen, die Schreibweise mit Unterstrich (*er_sie; sein_ihr* usw.).

Menschliche im Menschen, das ihn zu Gottes Ebenbild macht? In welcher Hinsicht gleicht der Mensch Gott? Besonders vier Interpretationslinien, die Antwort auf diese Fragen zu geben versuchen, lassen sich bis ins 20. und 21. Jahrhundert nachverfolgen. Die Antworten orientieren sich an einer analog formulierten menschlichen Gemeinsamkeit mit Gott bzw. am *tertium comparationis* zwischen Gott und Mensch. Die verschiedenen Entgegnungen auf die Frage nach dem *tertium comparationis* legen dar, wie die Ähnlichkeit, die im biblischen Text behauptet wird, zu erklären und zu verstehen ist. Die vier Antwortmöglichkeiten sind folgende:

- 1) Geistanalogie
- 2) Gestaltanalogie
- 3) Herrschaftsanalogie
- 4) Relationsanalogie

Der Rest dieses Kapitels ist der genaueren Beleuchtung dieser vier Interpretationsmuster der Gottebenbildlichkeit gewidmet, innerhalb derer noch weitere Aspekte diskutiert werden, die sich im Zusammenhang mit der Interpretation von Gen 1,26–28 und deren Einordnung in die Priesterschrift bzw. in ihre altorientalische Umwelt ergeben.

1.2 *Interpretationen des Gehalts der Gottebenbildlichkeit*

1.2.1 Geistanalogie

1.2.1.1 *Zusammenfassung*

In der nicht so sehr exegetisch, sondern eher philosophisch motivierten Deutung der Geistanalogie wird der die Gottebenbildlichkeit bestimmende Vergleichspunkt zwischen Mensch und Gott in der Geist- und Vernunftnatur, im Ich-Bewusstsein und in der Willensfreiheit des Menschen gesehen. Diese Interpretation entzündet sich an der Frage, was den Menschen vom Tier unterscheidet und wie deshalb die Herrschaft des Menschen über die Tiere gerechtfertigt werden kann. Der Mensch, so die Antwort, unterscheidet sich vom Tier in seinen geistigen Fähigkeiten. Der Analogiegedanke kommt in der Argumentation dadurch zum Tragen, dass analog zu Gott, der/die unsterblich ist, sich auch die Natur des Menschen als Vernunftwesen als unsterblich beschreiben lässt bzw. dadurch, dass behauptet wird, dass allein der Mensch Gott in seiner/ihrer Geistnatur nachahmen kann.

1.2.1.2 Historischer Abriss

In der Patristik interpretierte nach Klemens von Alexandrien, Origenes und Gregor von Nyssa Augustinus die Gottebenbildlichkeit im Menschen in der Nachfolge der griechischen Philosophie als *mens rationalis*. Schon bei Platon findet sich der Gedanke, dass der Mensch wesenhaft durch seine Seele, innerhalb derer Platon die Vernunft als den besten Teil hervorhebt²³, auf das Göttliche bezogen sei.²⁴ Im Buch XIV, 8 von *De Trinitate* argumentiert Augustinus, dass der Mensch durch die Gottebenbildlichkeit aufnahmefähig sei für Gott. Diese Aufnahmefähigkeit vollzieht sich nach Augustinus offenbar durch die rationale Natur des Menschen, die Gott erkennen kann. Umgekehrt leitet Augustinus in Buch X, 11 die Dreifaltigkeit aus den drei Grundfunktionen des menschlichen Geistes ab: *memoria* (Gedächtnis) steht für den Vater, *intellectus* (Einsicht) für den Sohn und *voluntas* (Wille) für den Geist. Diese Herleitung der Dreifaltigkeit aus den geistigen Funktionen lässt die Hochschätzung der menschlichen Geistnatur besonders hervortreten. Thomas von Aquin sieht in der Geistnatur des Menschen die Gottebenbildlichkeit begründet: Nach Thomas haben alle Geschöpfe und auch der menschliche Leib (nur) eine Spurähnlichkeit (*similitudo vestigii*) mit Gott; die wahre Bildnatur kommt hingegen nur in der vernünftigen Bildnatur zum Tragen, da die Nachahmung Gottes, nach Thomas, vollkommen nur in der menschlichen Vernunft möglich ist:

„Ich antworte, daß der Mensch kraft seiner vernünftigen Natur [*intellectualem naturam*] Gottes Bild in sich trägt, weil diese am meisten Gott nachahmen kann.“²⁵

Im Anschluss an diese frühkirchliche und von Thomas fortgesetzte Tradition formuliert Gottfried Söhngen 1963, dass es katholische Lehre sei, die Gottebenbildlichkeit in der Geistnatur des Menschen zu sehen.²⁶ 1974 schreibt Claus Westermann, dass die Interpretation nach Augustinus und Thomas von Aquin, menschliche Fähigkeiten oder Anlagen als menschliche Essenz der Gottebenbildlichkeit zu betrachten, immer noch aktuell sei:

²³ Vgl. HORN, Christoph / MÜLLER, Jörn / SÖDER, Joachim: Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2017, 201.

²⁴ Vgl. PRÖPPER: Anthropologie, 197.

²⁵ STh, I 93,4 (Übersetzung aus: THOMAS VON AQUIN: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben durch Ceslaus Maria Schneider. Regensburg 1886–1892.)

²⁶ SÖHNGEN, Gottfried: Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. In: SCHLINK, Edmund / VOLK, Hermann / JAEGER, Lorenz / STÄHLIN, Wilhelm: Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Münster / Kassel 1963, 23–57, 52. Er hat offensichtlich kein Problem mit der Tatsache, dass die Vernunft als Wesen der Gottebenbildlichkeit in der Bibel nicht benannt wird. Für Psalm 8, der sich thematisch an die Gottebenbildlichkeit anfügt, stellt er fest: „diese Gottähnlichkeit hat ihren tragenden Grund in der Geistnatur, was freilich der Psalmist nicht sagt, was aber der Theologe mit Hilfe der philosophischen Vernunft erschließt“ (ebd. 27).

„Die neueren Ausleger des AT finden sie [Anm. H.B.: die Gottebenbildlichkeit] in der Persönlichkeit, dem Verstand, dem Willen oder der Willensfreiheit, im Ich-Bewußtsein, in der Vernunft, im geistigen Wesen, der geistigen Überlegenheit.“²⁷

Selbst 2010 wird die Geistanalogie von Paul Janz als häufigste Deutung der Gottebenbildlichkeit benannt²⁸ und Peter Dabrock meint, dass die Vernunft

„wie kein anderer Begriff in einigermaßen etablierten geisteswissenschaftlichen Sprachspielen und in ihrer populären Rezeption in der Alltagswelt unmittelbar diese Sonderstellung [des Menschen] konnotiert.“²⁹

Die Deutung, dass die Vernunft das Menschliche im Menschen und das Unterscheidungsmerkmal des Menschen vom Tier ist, zieht sich laut Dabrock also nicht nur durch die Geschichte des Christentums, sondern ist auch in der Alltagssprache vorhanden.

Mit Ulf Liedke lässt sich hier anmerken, dass diese Interpretation, die Gottebenbildlichkeit in besonderen Wesensmerkmalen des Menschen zu suchen, die Hochschätzung philosophischer Konzepte widerspiegelt und kaum das priesterschriftliche Verständnis wiedergibt, das im Kontext der Gottebenbildlichkeit stets den ganzen Menschen (mit Leib und Seele) im Blick hat.³⁰ In der Interpretation der Geistanalogie zeigt sich die Bedeutung der griechischen Philosophie und der Philosophie der Aufklärung (Immanuel Kant³¹, Johann Gottfried Herder³²), die jeweils in ihrer Zeit Impulse boten, die Gottebenbildlichkeit mithilfe von geistigem Vermögen zu erklären, und dem Interpretationsmuster der Geistanalogie somit zu ihrem Siegeszug verhalfen. Das alttestamentliche Verständnis vom Menschen kann die Geistanalogie jedoch kaum wiedergeben: Der Tanach kennt keine Dichotomie von Leib und Geist. Matthias Krieg untersucht die hebräischen Vokabeln **בֶּשֶׂר**, **לֵב** und **נֶפֶשׁ**, die im Deutschen mit Fleisch, Herz und Geist übersetzt werden, und kommt zu dem Schluss, dass jede Vokabel, jeweils von einem anderen Blickpunkt her gesehen, die ganze menschliche Existenz ausdrückt.³³ Das Alte Testament kennt den Menschen also nur als ganzheitliches Geschöpf – mit Geist, Leib

²⁷ Vgl. WESTERMANN, Claus: Genesis 1–11 (BK.AT I,1). Neukirchen-Vluyn ³1983, 206.

²⁸ Vgl. JANZ, Paul: Abbild Gottes, Weltoffenheit und die Logik des Sinns. In: SCHMIDINGER, Heinrich (Hg.): Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer. Darmstadt 2010, 61–74, 62.

²⁹ DABROCK, Peter: Leibliche Vernunft. In: Ders. / DENKHAUS, Ruth / SCHAEDE, Stephan: Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven. Tübingen 2010, 227–262, 241.

³⁰ Vgl. LIEDKE: Beziehungsreiches Leben, 254.

³¹ „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst.“ (KANT: KpV AA 05, 87).

³² „Bild der Gottheit! Menschlicher Geist! – du bist mein Offenbarer über die Philosophie!“ (VON HERDER, Johann Gottfried: Herders Sämtliche Werke. Bd. 6. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin 1883, 89).

³³ Vgl. KRIEG, Matthias / WEDER, Hans: Leiblichkeit. Zürich 1983, 13.

und Herz als Sitz der Gemütsregungen. Auch Hans Walter Wolff kommt in seiner *Anthropologie des Alten Testaments* zum Ergebnis, dass der Begriff נִפְשׁ nicht mit Seele (im Gegensatz zum Leib und Körper) zu übersetzen ist, sondern, dass „der bedürftige Mensch als ganzer im Blick [ist], auf dessen Empfindsamkeit und Verwundbarkeit angespielt wird.“³⁴ Der Begriff בְּשָׂרׁ bezeichnet laut Wolff ebenso das ganze menschliche Leben und beschreibt „die begrenzte unzulängliche menschliche Macht im Gegensatz zu der allein vertrauenswürdigen überlegenen Macht Gottes.“³⁵

1.2.2 Gestaltanalogie

1.2.2.1 Zusammenfassung

Aufgrund des Wortes *şælæm*, das mit ‚Statue, Plastik‘ oder ‚dreidimensionales Abbild‘ übersetzt wird, und des Wortes *dāmût*, das mit ‚Form‘ oder ‚Äußeres‘ wiedergegeben werden kann, kam die Deutung der Gottebenbildlichkeit in Form der Gestaltanalogie auf: In seiner äußeren Gestalt ähnelt der Mensch Gott. An einer anderen Stelle der Priesterschrift, in Genesis 5,3, taucht *şælæm* ein weiteres Mal auf: „Adam war hundertdreißig Jahre alt, da zeugte er einen Sohn, der ihm ähnlich war, wie sein Bild, und gab ihm den Namen Set.“ Hier, so die Befürworter_innen der Gestaltanalogie, könne ja nur die äußere Gestalt gemeint sein. Wenn die Gottebenbildlichkeit in der Gestaltanalogie interpretiert und mit der äußeren, aufrechten Gestalt des Menschen verknüpft wird, ist die Gottebenbildlichkeit kompatibel mit dem im Bibeltext folgenden Herrschaftsauftrag, denn mit der aufrechten Gestalt ist ein Unterschied zwischen Mensch und Tier benannt und damit wird gerechtfertigt, dass dem Menschen von Gott der Auftrag gegeben wird, über die Tiere zu herrschen. Der Analogiegedanke kommt zum Tragen, indem argumentiert wird, dass analog zu Gott, der in aufrechter Gestalt über die Erde regiert, auch der Mensch von Gott beauftragt ist, in aufrechter Gestalt über die Erde herrschen.

³⁴ WOLFF, Hans: *Anthropologie des Alten Testaments*. München 1973, 27. Beispiele für diese Interpretation findet er z.B. in Ps 107,5 („die Hunger litten und Durst, denen das Leben נִפְשׁ)) dahinschwand“), in Ps 143,6 („Ausgebreitet habe ich meine Hände zu dir, wie erschöpftes Land ist vor dir meine Seele נִפְשׁ))“)) und in Jona 2,8 („Als meine Seele נִפְשׁ)) in mir verzagte, gedachte ich des HERRN“).

³⁵ Ebd. 55. Beispiele hierfür findet er z.B. in Ps 56,5 („Auf Gott, dessen Wort ich lobe, auf Gott vertraue ich, ich fürchte mich nicht. Was kann ein Fleisch בְּשָׂרׁ)) mir antun?“) und Jer 17,5 („So spricht der Herr: Verflucht der Mensch, der auf Menschen vertraut, auf schwaches Fleisch בְּשָׂרׁ)) sich stützt und dessen Herz sich abwendet vom Herrn“).

1.2.2.2 Historischer Abriss

Christlicherseits ist es zunächst Laktanz, der im frühen 4. Jahrhundert nach Christus formuliert, dass das, was den Menschen ausmache, der Blick nach oben und der aufrechte Gang sei.³⁶ Die Deutung, dass den Menschen vor allem sein aufrechter Gang kennzeichnet, übernimmt Laktanz aus der griechischen Antike, in der Xenophanes die aufrechte menschliche Gestalt als Wohlwollen der Götter für die Menschen auslegt, welche sowohl die Überlegenheit des Menschen über die Tiere als auch vermeintlich einen besseren Schutz des Menschen gegenüber anderen Lebewesen zum Ausdruck bringt und damit rechtfertigt, dass die Menschen den Göttern näher stehen als die Tiere.³⁷ Platon transformierte diese Lehre dahingehend, dass er die aufrechte Körperhaltung nun als Bezogen-Sein auf die himmlischen Götter verstand und darüber hinaus mit der inneren Aufrichtung der Seele verknüpfte, welche es den Menschen erlaubt, das Göttliche zu verehren und nachzuzahlen.³⁸ Zu Beginn seiner *Metamorphosen* erzählt Ovid von Prometheus' Schöpfung der Welt: „Und während die anderen Wesen gebeugt zu Boden blicken, gab er dem Menschen ein hoch erhobenes Antlitz, ließ ihn den Himmel betrachten und sein Gesicht stolz zu den Sternen erheben.“³⁹ Philon von Alexandrien ist der erste, der die aufrechte Gestalt des Menschen mit Gen 1,26f verbindet und darin die göttliche Verwandtschaft des Menschen erblickt:

„während (der Schöpfer) den Blick der anderen Wesen nach unten lenkte und bannte, so daß sie die Erde betrachten, hat er dagegen den des Menschen emporgewendet, damit er den Himmel anschau, da er kein Erdenwesen, sondern wie das alte Wort lautet, ein Himmelswesen ist.“⁴⁰

Nach Laktanz vertrat auch Thomas die Position, dass der menschliche Körper besonders geeignet sei, den Himmel zu betrachten. In der Neuzeit meinte Johann Gottfried Herder, dass der Mensch „über allen zur Erde gebückten [...]

³⁶ „Die Natur des Tieres ist abwärts zum Futter und zur Erde gerichtet und hat nichts mit dem Himmel gemein, zu dem sie nicht emporschaut. Der Mensch aber in seiner aufrechten Stellung, mit dem emporgerichteten Antlitz ist zur Betrachtung des Weltalls geschaffen und tauscht mit Gott den Blick, und Vernunft erkennt die Vernunft.“ (LACTANTIUS, LUCIUS: Vom Zorne Gottes, Kap. 7: Unterschied zwischen Mensch und Tier. In: Des Luc. Cael. Firm. Lactantius Schriften: Von den Todesarten der Verfolger – Vom Zorne Gottes – Auszug aus den göttlichen Unterweisungen – Gottes Schöpfung. Aus dem Lateinischen übersetzt von Aloys Hartl. Kempten / München 1919, 67–128, 79.)

³⁷ Vgl. LORETZ, Oswald / HORNING, Erik: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von Erik Horning: Der Mensch als „Bild Gottes“ in Ägypten. München 1967, 14.

³⁸ Vgl. ebd. 15.

³⁹ Zit. nach BAYERTZ, Kurt: Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens. München 2012, 13.

⁴⁰ PHILON: De plantatione 16–17. In: PHILO VON ALEXANDRIA: Die Werke in deutscher Übersetzung. Hg. von Leopold Cohn. Bd. 4. Berlin 1962, 156.

[m]it erhabenem Blick und aufgehobenen Händen [...], als ein Sohn des Hauses den Ruf seines Vaters erwartend“⁴¹ aufrecht dastünde. Explizit innerhalb der Gottebenbildlichkeit wurde diese Sicht vom Exegeten Hermann Gunkel⁴² Anfang des 20. Jahrhunderts vertreten. Ludwig Köhler meinte 1936, dass sich „sprachlich [...] nur die Deutung halten [ließe], daß Gott die Schöpfung so schafft, dass sie [Anm. H.B.: die Menschen] allein, im Gegensatz zu den Tieren, eine aufrechte Gestalt haben.“⁴³ Köhler hält diese Interpretationsweise für „sehr verbreitet.“⁴⁴ Johann Stamm schreibt Ende der 1950er Jahre, dass in der Exegese nach 1940 Übereinstimmung dahingehend bestehe, dass die Gestaltanalogie das Wesen der Gottebenbildlichkeit bezeichnet.⁴⁵ Als Systematiker vertritt Eberhard Jüngel in den 1980er Jahren die Gestaltanalogie:

„In der aufrechten Haltung des Körpers ist der Mensch Gott ähnlich. Und diese körperliche Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ist der Ausdruck des Menschseins des Menschen. Der Mensch ist ein aufrechtes Wesen. Es entspricht also biblischem Verständnis des Menschen, wenn die Schriftsteller der alten Kirche [...] als Charakteristikum des Menschen ‚den Blick nach oben‘ und den ‚aufrechten Gang‘ angeben.“⁴⁶

Diese Deutung lässt sich, ebenso wie die der Geistanalogie, als Übertragung antiken bzw. griechischen Gedankenguts beurteilen, die diesmal das Gegenstück des Geistes, die äußere Gestalt, in den Mittelpunkt rückt. Wie auch an der Interpretation der Geistanalogie kann an der Gestaltanalogie kritisiert werden, dass sie nicht das alttestamentliche Menschenbild repräsentiert, in welchem es keine strikte Trennung zwischen Körper (Gestalt) und Geist gibt.

1.2.3 Herrschaftsanalogie

1.2.3.1 Zusammenfassung

Exegetisch kommt die Deutung der Herrschaftsanalogie zur Ausführung, indem die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26–27 funktional ausgedeutet wird: Sie wird im sogenannten Herrschaftsauftrag erkannt, der direkt an die erste Gottebenbildlichkeitsaussage in Vers 26c als Rede *über* den Menschen anschließt („Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vö-

⁴¹ VON HERDER: Ideen zur Philosophie, 195.

⁴² GUNKEL, Hermann: Genesis. Göttingen ⁶1964, 112.

⁴³ KÖHLER, Ludwig: Theologie des Alten Testaments. Tübingen ⁴1966, 135.

⁴⁴ Ebd. 134.

⁴⁵ Vgl. STAMM, Johann: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament. Zürich 1959, 81–90.

⁴⁶ JÜNGEL, Eberhard: Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. In: Ders. (Hg.): Theologische Erörterungen. München 1980, 290–321, 302.

gel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen“) und dann in Vers 28 als Anrede *an* den Menschen zu finden ist („Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!“). Die Worte in den Versen 26c und 28 werden in der Herrschaftsanalogie erklärend zu den Versen 26b („Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich“) und 27ab („Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn“) interpretiert, die die Gottebenbildlichkeit des Menschen verdeutlichen und begründen sollen. Die Analogie ist so zu lesen, dass, wie Gott über die Welt herrscht, der Mensch auf analoge Weise über die Tiere herrschen soll. Diese Deutung lässt sich auch an die altorientalische Königsideologie und die ägyptische Pharaonentheologie anschließen, nach der der König dazu eingesetzt ist, als Stellvertreter für die Gottheit auf Erden zu herrschen. So ist etwa seit 1630 v. Chr. belegt, dass der Pharao ‚Abbild des Sonnenkönigs Re‘ genannt wurde, was sich sowohl auf sein Äußeres als auch auf seine Taten beziehen kann.⁴⁷ Indem nun in der nach-königlichen Zeit Israels, spätestens zur Zeit der Entstehung der Priesterschrift, alle Menschen, anstatt des Königs, als Stellvertreter_innen Gottes dazu beauftragt sind, über die Erde und deren nicht-menschliche Bewohner zu herrschen, entwickelt sich die Idee des Stellvertretertums von einer Königsideologie hin zu einer allgemeinen Anthropologie⁴⁸, die mit Schmidt als Entwicklung der Demokratisierung bezeichnet werden kann⁴⁹. Parallel spricht Janowski von einer Royalisierung des Menschen⁵⁰: Der Mensch wird mit dem Herrschaftsauftrag gleichsam in den Königsstand erhoben. Analog ließe sich auch von einer Revolution im Gottes- und Menschenverständnis sprechen, insofern nun jeder Mensch in die königliche Würde des Pharao erhoben ist. Eine noch engere Parallele zu Gen 1,26–28 findet sich im sumerischen Mythos von Enki und Ninmach, der von der Schaffung der Menschen als Arbeitsstellvertreter der Götter berichtet.⁵¹ Hinzu kommt der grundsätzliche Hinweis von Walter Groß, der feststellt, dass in den Epochen der Schöpfung und der Sintflut der Priesterschrift die „grundlegende Ordnung des Lebensraums und die friedliche Koexistenz aller Lebewesen“⁵² festgelegt wird. Die Gottebenbildlichkeit als Auftrag zur Herrschaft, innerhalb derer eine solch

⁴⁷ Vgl. GROß: Gottebenbildlichkeit, 249.

⁴⁸ Vgl. WAGNER, Thomas: Zum Ebenbild geschaffen. Grundzüge des Gott-Mensch-Verhältnisses in altorientalischen und alttestamentlichen Schriften In: HARTUNG, Gerald / HERRGEN, Matthias (Hg.): Interdisziplinäre Anthropologie. 4/2016: Wahrnehmung. Wiesbaden 2017, 209–240, 223.

⁴⁹ Vgl. SCHMIDT, Werner: Alttestamentlicher Glaube. Neukirchen-Vluyn ³1996, 267.

⁵⁰ Vgl. JANOWSKI, Bernd: Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte. In: Ders. (Hg.): Die Welt als Schöpfung. Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171.

⁵¹ Vgl. WAGNER: Zum Ebenbild geschaffen, 219.

⁵² GROß: Gottebenbildlichkeit, 261.

grundlegende Ordnung gesetzt wird, fügt sich nahtlos in die von Groß vorgebrachte Thematik für die ersten beiden Teile der Priesterschrift ein. Das gottgemäße königliche Verhalten, das mit der Deutung der Gottebenbildlichkeit als Herrschaftsanalogie einhergeht, ist zugleich in der Fürsorge für die Schöpfung zu sehen. Insofern ist die Gottebenbildlichkeit kein statischer Begriff, sondern fordert eine dynamische, der jeweiligen Situation angepasste Handlungentsprechung der Menschen ein.

1.2.3.2 *Drei Interpretationsweisen des Verbs rādāh*

Im Folgenden wird es um die genaue Ausdeutung des Herrschaftsauftrages und die Übersetzung des Verbes 𐤓𐤀𐤁𐤀 gehen.

Bernd Janowski bemerkt, dass der Herrschaftsauftrag, das sogenannte *dominium terrae*, in den Genesis-Kommentaren von Hermann Gunkel (1910) bis Claus Westermann (1974) hauptsächlich als uneingeschränkte Herrschaft gesehen wurde.⁵³ Das Verb *rādāh* wird von diesen Vertretern der Herrschaftsanalogie im Zusammenhang mit der Aufforderung Gottes an die Menschen, sich die Erde untertan zu machen (Gen 1, 28f), gesehen und im Anschluss an Joël 4,13 („die Kelter treten“) mit ‚auf etwas treten‘ übersetzt.⁵⁴ Diese Interpretation wird u.a. von Lynn Townsend White und Carl Amery kritisiert, die argumentieren, dass eine so verstandene Deutung des Herrschaftsauftrages ein anthropozentrisches Weltbild nahelege, in dem alles nicht-menschliche Leben sich dem Menschen unterwerfen und welches letztlich in der Ausbeutung der Natur enden müsse.⁵⁵

Ab Mitte der Siebziger Jahre wird eine alternative Deutung des Verbs von u.a. Norbert Lohfink und Erich Zenger vertreten, die meinen, dass mit der Herrschaft über die Tiere keinesfalls eine Ausbeutung etwa durch Jagd und Schlachtung gemeint sein könne, denn den Menschen werde von Gott in Gen 1,29 nur pflanzliche Nahrung übergeben. Stattdessen gehe es beim Herrschaftsauftrag darum, das Haus des Lebens zu bewahren. Norbert Lohfink führt an, dass das Verb *rādāh* vom akkadischen Verb *redû* abgeleitet werden kann, das so viel wie ‚begleiten, führen, weiden, gehen‘ bedeutet und daher das Domestizieren der Tiere ausdrückt.⁵⁶ Es sei also in Gen 1 so etwas wie ein

⁵³ Vgl. JANOWSKI, Bernd: Herrschaft über die Tiere. In: BRAULIK, Georg / GROß, Walter / McEVENUE, Sean (Hg.): Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ. Freiburg 1993, 183–198, 184f.

⁵⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: „Die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten“. Zur Auslegung von Gen 1,26–28 in Weish 9,1–3. In: FISCHER, Stefan / GROHMANN, Marianne (Hg.): Weisheit und Schöpfung. Festschrift für James Alfred Loader zum 65. Geburtstag. Frankfurt am Main am Main 2010, 211–230, 212.

⁵⁵ Vgl. WHITE, Lynn: The Historical Roots of our Ecological Crisis. In: Science 155 (1967), 1203–1207; AMERY, Carl: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Hamburg 1972.

ursprünglich gemeintes Verhältnis zwischen Menschen und Tieren, ein paradiesischer Tierfriede, gemeint, der aber ab der Sintflut höchstens noch als Restbestand existiert.⁵⁷ Auch Erich Zenger bietet eine alternative Deutung des Verbes *rādāh* an, das ihm zufolge eine Hirtenfunktion andeutet. Nach Zenger meint *rādāh* das

„Umherziehen des Hirten mit seiner Herde, der seine Herde auf gute Weide führt, der die Tiere gegen alle Gefahren schützt, sie vor Raubtieren verteidigt und die schwachen Tiere seiner Herde gegen die Starken schützt und dafür sorgt, dass auch sie genügend Wasser und Nahrung finden. Dass ein solcher Hirte seit alters ein Bild gerade für die Amtsführung eines guten und gerechten Königs war, der sich ganz für sein Volk einsetzt, der vor allem die Rechte der Schwachen schützt und so glückliches Leben für alle garantiert, ist daher nicht verwunderlich.“⁵⁸

Bernd Janowski, der explizit die Herrschaft über die Tiere als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen betrachtet, lehnt in seiner Deutung die Hirtenmetaphorik von Lohfink und Zenger ab und betont stattdessen die Königsmetapher (vgl. auch „gerechter König“ bei Zenger), die im Herrschaftsauftrag zum Ausdruck kommt. Genesis 1,26–29 kann insgesamt als mit einem durch die Priesterschrift transformierten königsideologischen Vorstellungshintergrund versehen betrachtet werden.⁵⁹ Die ägyptische Vorstellung, nach der alleine der Pharao den Auftrag hat, seinen Untertanen mit Fürsorge zu begegnen, wird in der Priesterschrift nun demokratisiert und auf alle Menschen angewandt: Alle Menschen sollen so handeln, wie in der ägyptischen Tradition dem Pharao aufgetragen ist. Janowski interpretiert das Verb *rādāh* vor diesem Hintergrund als „*universale Ordnungsfunktion* des Menschen.“⁶⁰ Herrschaft ist für ihn

„um der *Schöpfung im ganzen und ihres Fortbestehens* willen nötig, sie definiert den Menschen als, das ‚Bild Gottes‘, als Sachverwalter für das *Ganze der natürlichen Schöpfungswelt*.“⁶¹

Janowski sieht Herrschaft also als eine Notwendigkeit mit Ordnungsfunktion, die aber keinesfalls ein Unterjochen und Unterdrücken meinen kann, sondern ein verantwortungsvolles Handeln voraussetzt. So schafft er einen ausgleichenden Mittelweg zwischen den Exegeten vor Westermann⁶² einerseits und Lohfink/Zenger andererseits.

⁵⁶ Vgl. LOHFINK, Gerhard: Macht euch die Erde untertan. In: Ders.: Studien zum Pentateuch. Stuttgart 1988, 11–28, 22f.

⁵⁷ Vgl. ebd. 23f.

⁵⁸ ZENGER, Erich: Gottes Bogen in den Wolken. Stuttgart 1983, 91.

⁵⁹ Vgl. JANOWSKI, Bernd: Herrschaft über die Tiere. In: BRAULIK, Georg / GROB, Walter / McEVENUE, Sean (Hgg.): Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ. Freiburg 1993, 183–198, 189.

⁶⁰ Ebd. 191.

⁶¹ Ebd. 89.