



Abb. 4: Jan Brueghel d. J. (1601-1678): Paradise with the Fall of Man. Öl auf Kupfer. 12,7 × 19,6 cm. 1630. Sammlung Mauritshuis. Prince William V Gallery, Den Haag.

You be a Mensch

Der ›Homo ethicus‹ in der hebräischen Bibel und in der jüdischen Tradition

DANIEL KROCHMALNIK

Adam zwischen Himmel und Erde

Die anthropologische Grundfrage »Was ist der Mensch?« stellt die Bibel in der Form »Der Mensch, wo ist er her?« und beantwortet sie zunächst mit der Erzählung vom sechsten Schöpfungstag. In der Luther-Übersetzung (1912) lautet die Stelle in Gen 1,24-27:

Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendige Tiere, [...]. Und Gott machte die Tiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art, und das Vieh nach seiner Art, und allerlei Gewürm auf Erden (*HaAdama*) nach seiner Art. [...] Und Gott sprach: Wir wollen den Menschen, Adam, machen als unser Bild (*BeZalmenu*), wie unsere Gestalt (*KiD'mutenu*),¹ die da herrschen über [...] die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. Und Gott schuf den Menschen (*HaAdam*) ihm zum Bilde [...].

Im biblischen Leitwortstil klingt an, was für die biblische Anthropologie wesentlich ist: Hören wir auf die Harmonien des Wortes *Adam*, das hier zugleich allgemeiner Gattungsname – »der Mensch« (*HaAdam*) – und individueller Eigenname – *Adam* – ist. Der Anklang an das Wort *Adama*, »Erde«, ist sicher beabsichtigt und soll – wie das lateinische *human* von *humus* – die Her- und Zukunft des Menschen aussagen. Im Namen wäre schon die ganze Bahn des Menschen vorgezeichnet: aus der Erde

¹ Der Versanfang von Gen 1,26 wurde seitens des Autors aus sprachlich-inhaltlichen Gründen ein wenig verändert und angepasst und entspricht nicht der genannten Luther-Übersetzung, in der es an dieser Stelle im Original heißt: »Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, [...]«.«

kommt er, auf ihr wandelt er und zu ihr kehrt er schließlich zurück.² Doch dieses Schicksal teilt der Mensch mit allen Geschöpfen des sechsten Tages, insbesondere mit den Würmern, von denen kurz zuvor ebenfalls gesagt wurde, dass sie zur Erde gehören (*Remes HaAdama*). Würden wir nur auf dieses Echo hören, dann wäre der Mensch bestenfalls ein hohes Tier, die Humanität eine Steigerung der Animalität: *homo animal rationale, sociale, civile*.

Doch im Wort »Adam« klingt noch ein anderes Echo an, das Verb *Dama* (*LiDmot*), d. h. »ähneln, gleichen«: »Wir wollen den Menschen, Adam, machen als unser Bild, wie unser Gleichnis (*D'mut*)«. Mit dieser Konsonanz deutet die Bibel an, dass der Mensch mehr als eine Art Tier ist – nämlich eine Art Gott! Der Mensch wird in der Genesis also nicht nur von unten, sondern auch von oben her gesehen. Insofern müsste *Adama* von *Adam* abgeleitet werden, so wie *Ischa*, hebräisch für »Frau«, von *Isch*, hebräisch für »Mann«. Diese umgekehrte Ableitung der *Adama* von *Adam* stellt alles auf den Kopf. Sie besagt, dass die Erde menschlich werde, nicht, dass der Mensch irdisch wäre. Im Namen *Adam* wäre somit der Herrschaftsauftrag im Sinn einer Humanisierung der Erde beschlossen: Adam, Freiherr von *Adama*.³

Das nächste Kapitel der Genesis stellt die Herkunft des Menschen auf den ersten Blick ganz anders dar, doch das Ergebnis läuft auf das Gleiche hinaus. Gott bildete Adam aus einem »Erdenkloß« und blies ihm den »lebendigen Odem« ein, wie Luther – den biblischen Reim auf Adam nachbildend (*Adam* = »Odem«) – das deutsche Wort »Atem« schreibt.⁴ Hier ist es die göttliche Beatmung, die Adam himmelhoch über die Irdischen erhebt. Entscheidend ist, dass die Bibel beide dissonanten Harmonien, *Adama* und *Dama*, in *Adam* gleichzeitig anklingen lässt und so auf die Spannung zwischen niederer Herkunft und höherer Bestimmung anspielt. Adam muss sich wie im übernächsten Kapitel der Genesis zwischen Gott- und Wurmgleichheit entscheiden. Insofern ist er auch *homo*, im Sinn des griechischen Adjektivs »gleich«. Eine rabbinische Namensklärung leitet *Adam* von *Edme*, »mich gleichstellen«, ab, wie im Vers *Edme LeEljon*, »mich dem Höchsten gleichstellen«⁵. Im Unter-

² Vgl. Gen 2,7; Gen 3,17-19; Koh 3,20.

³ So Samson Raphael Hirsch in seinem Kommentar zu Gen 1,26 in Hirsch ¹1867/1996, S. 26 und ausführlicher in Hirsch 1862, S. 524 ff.

⁴ Vgl. Gen 2,7.

⁵ Jes 14,14.

schied zu allen anderen Geschöpfen wäre Adam nicht »nach seiner Art« (*LeMino*) erschaffen worden, er wäre unfertig aus der Hand des Schöpfers oder Töpfers hervorgegangen, als »das noch nicht festgestellte Thier«⁶; er muss sich als »Autoplast« noch zu Ende bilden. Er ist ein Subjekt, das sich zum Objekt und Projekt seiner ›Anthropotechnik‹ macht,⁷ er muss sich als »Aseitätchen« selbst erschaffen.⁸ Daher ist das Rätsel »Was ist der Mensch?« unlösbar, weil eben noch nicht feststeht, was der Mensch ist; seine Definition ist ihm nicht vor-, sondern aufgegeben. Wie von Gott das Prinzip *Deus definiri nequit* gilt, so auch vom Menschen: *homo definiri nequit*. »Die Undefinierbarkeit«, sagt einer der Begründer der philosophischen Anthropologie, Max Scheler, »gehört zum Wesen des Menschen [...]. Damit allein erledigt sich die Definitionsfrage. Ein definierbarer Mensch hätte keine Bedeutung«.⁹

Der dreidimensionale Mensch

Vielleicht ist unser unbestimmter Adam ein wenig zu modern. Die Verse Gen 1,26-28 haben, wie Karl Barth sagt, einen »fast definitionsmäßigen« Charakter.¹⁰

Wir wollen den Menschen machen als unser Bild, wie unsere Gestalt, dass sie herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das sich auf der Erde regt. Und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch, füllet die Erde und bezwingt sie, und herrschet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen.¹¹

Hier wird der Mensch von Anfang an in ein dreidimensionales Bezugssystem gestellt – im Verhältnis zu dem, was *über* ihm ist, d. i. die religiöse

⁶ Nietzsche 1999, Bd. 5 (KSA 5: Jenseits von Gut und Böse), S. 81.

⁷ Vgl. hierzu Sloterdijk 2009.

⁸ Hierzu heißt es bei Jean Paul in seinem Werk *Flegeljahre*: »Worin soll denn das Ebenbild Gottes sonst bestehen, als daß man, so gut man kann, ein kleines Aseitätchen ist und – da schon Welten mehr als genug da sind – wenigstens sich Schöpfer täglich erschafft und genießt, wie ein Meßpriester den Hostiengott?« (Paul 2000, Abt. I, Bd. 2, S. 999).

⁹ Scheler 2001, S. 47.

¹⁰ Vgl. Barth 1970, Bd. 3 (Die Lehre von der Schöpfung), S. 219.

¹¹ Gen 1,26-28. Die deutschen Übersetzungen hebräischer Passagen aus der Tora entstammen hier und im Folgenden, soweit nichts anderes vermerkt, hauptsächlich der Übertragung von J. Wohlgemuth und J. Bleichrode (ursprünglich aus dem Jahr 1899), unter Vorbehalt einiger, nicht näher gekennzeichnete sprachlicher Anpassungen seitens des Autors.

Beziehung des Menschen zu Gott, zu dem, was *neben* ihm ist, d. i. die soziale Beziehung des Gatten zur Gattin, und dem, was *unter* oder nach der Abstammungslehre *hinter* ihm ist, d. i. die biologische Beziehung des »Herrchens« zu den übrigen Gattungen. Als Geschöpf steht er zwar eindeutig *unter* Gott, aber als dessen Bild ist er ihm wiederum gleichgestellt; als *Gatte* ist er zunächst *gleichursprünglich* und *gleichberechtigt* einer Gattin zugesellt, und als *Herrchen* ist er den Tieren, Pflanzen und Elementen *übergeordnet*: Adam ist demnach ebenso »weltoffen« wie »gott- und menschenoffen«. Würden wir aus den drei Versen von Gen 1,26-28 eine Definition abstrahieren, dann fiel sie jedenfalls komplizierter aus als die gängigen Tiervergleiche. Sie erfasst den Menschen in einem dreidimensionalen Koordinatensystem und zeichnet darin seine variable Bahn ein. Sie steht damit quer zu allen möglichen Reduktionismen, die den Menschen entweder biologistisch auf eine Tierart, soziologisch auf einen Gesellen oder spiritualistisch auf den Geist verkürzen – er ist vielmehr ein Knoten von biologischen, sozialen und spirituellen Eigenschaften oder »Außenschaften«.

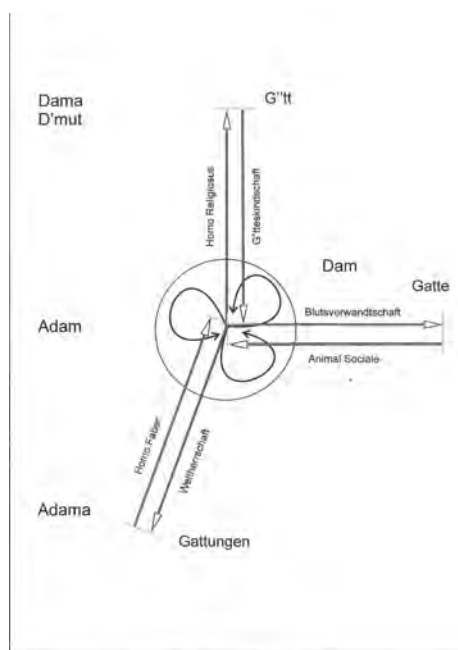


Abb. 5: Der Mensch als Variable im dreidimensionalen Koordinatensystem seiner biologischen, sozialen und spirituellen Beschaffenheit.

Wenn wir Gen 1,26-28 als Definition auffassen, dann jedenfalls nicht im Sinn einer definitiven Wesensaussage über das Objekt ›Mensch‹, sondern als Eingrenzung des göttlichen Projekts »Laßt uns den Menschen machen«, das mit dem Schöpfungs- und Einsetzungsakt in den ersten Kapiteln der Genesis noch lange nicht vollendet ist. Von daher ist es kein Zufall, wenn die erste Frage an den Menschen in der Bibel nicht lautet »Mensch, was bist Du?«, sondern »Mensch, wo bist Du (*Ajeka*)?«¹² – und es ist, wie es in den Krimis immer so schön heißt, Gott, der hier die Fragen stellt. Gott fahndet vermutlich nicht nach Adam, er erkundigt sich vielmehr nur, wo er sich im besagten Koordinatensystem zwischen Himmel und Erde aufhält: ob er über den Wurm herrscht oder der Wurm über ihn,¹³ ob seine Partnerin seine Gehilfin (*Eser*) ist oder seine Gegnerin (*KeNegdo*),¹⁴ ob er Gott über sich stellt oder er sich über Gott.¹⁵ Was der Mensch ist, hängt davon ab, wie er sich in diesem Koordinatensystem bewegt.

Im göttlichen *Ajeka* schwingt natürlich auch der Vorwurf mit, dass sich der Mensch nicht dort befindet, wo Gott ihn erwartet. Im Munde Gottes ist *Adam* ein anspruchsvoller Begriff. Die Rabbinen haben den Namen *ADaM* auf zweierlei Weise aufgeschlüsselt: Einerseits als Kürzel für die Wörter »Staub« (*Awak*) oder »Asche« (*Äfer*), »Blut« (*Dam*) und »Galle« (*Mara*), denen sich der Mensch gleichmachen kann (*Etmashel*);¹⁶ es klingen in diesem Namen aber auch die Initialen der »Liebe« (*Ahawa*) und »Brüderlichkeit« (*Achwa*),¹⁷ kurz, der Humanität an. Wenn das göttliche *Ajeka* keine Wo-, sondern eine Wie-Frage ist, dann will sie in Erfahrung bringen, ob Adam auf der Höhe der Humanität geblieben oder in die Niederungen der Bestialität herabgesunken ist. Auf Jiddisch – und inzwischen auch auf Englisch – heißt ein guter Mensch schlicht *Amensch*, ein dummer Mensch *Abehaime* (»Rindvieh«), ein besonders dummer Mensch *Agolem* (»Lehmklotz«)¹⁸ und ein ungezogener, unwürdiger Mensch *Awilde Chaje* (»Bestie«). Einst fragte man den großen ostjüdischen Erzieher R. Israel Salanter, ob er das kabbalistische Geheimnis kenne, wie man einen künstlichen Homunkulus aus Lehm bilde, den

¹² Gen 3,9.

¹³ Vgl. Gen 3,1 ff. u. Gen 4,7.

¹⁴ Vgl. Gen 2,18.

¹⁵ Vgl. Gen 3,5.

¹⁶ Vgl. Hi 30,19.

¹⁷ Vgl. WajR 2,8.

¹⁸ Vgl. Ps 139,16.

sie *Golem* nennen. Er erwiderte: »*Agolem* machen is nit schwer, *Amensch* dagegen sehr!«¹⁹

Das jüdische Gesetz verbindet diesen normativen Menschenbegriff überwiegend mit dem Namen *Noach*, dem Überlebenden des Weltuntergangs. Ihm wurden nach der rabbinischen Lehre sieben Gebote gegeben, die seine Pflichten im obigen dreidimensionalen Koordinatensystem gegenüber Gott, den Menschen und den Tieren regeln: »[Das Gebot der] Rechtspflege, [das Verbot der] Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubs und [des Genusses] eines Gliedes von einem lebenden Tier.«²⁰ Wer diese »sieben noachidischen Gebote« (*Schewa Mizwot Bne Noach*) hält, gilt als »Kind Noachs« (*Ben Noach*), d. h. als Mensch, und ist den »Kindern Israels« (*Bne Israel*), die zu 613 Geboten verpflichtet sind, im Diesseits und im Jenseits gleichgestellt. Man könnte mit einer Art narrativer Anthropologie fortfahren, die die Menschwerdung schildert – vom adamitischen zum noachidischen, abrahamitischen, israelitischen, mosaischen Menschen (die Christen würden hier sicher noch den jesuanischen Menschen und die Muslime den koranischen hinzufügen).

Der perfekte Mensch

Entspricht aber Adam *tabula rasa* wirklich dem biblischen Menschenbild? Schließlich kommt Adam in der Bibel nicht als »Mängelwesen«, sondern als gut gebautes, erwachsenes Wesen zur Welt. Die Annahme, dass der Mensch nach der Bibel anfangs noch unvollkommen gewesen sei und sich erst mühsam verbessern und vervollkommen musste, weist Pannenberg als Fehldeutung christlicher Kirchenväter nach, die die Bibel auf griechisch – mit ihrem Platon im Kopf – lasen.²¹ In der griechischen Übersetzung werden die hebräischen Wörter *Zelem* (»Bild«) und *D'mut* (»Ähnlichkeit«) in dem schwierigen Vers »Wir wollen den Menschen machen als unser Bild (*BeZalmenu*), wie unsere Gestalt (*KiD'mutenu*)« respektive mit *eikon* und *homoiosis* wiedergegeben. Diese Wörter sind bei Platon mit einer ganz bestimmten Wertung verbunden. Ein »Abbild« Gottes ist für ihn nur eine schlechte Kopie des Urbildes, die »Ähnlichkeit« mit Gott wird dagegen auch von Platon als höchstes Lebensziel des Men-

¹⁹ Vgl. hierzu Krochmalnik 2013, S. 31 f.

²⁰ tAwSa 8; bSan 56a-b; BerR 34,8.

²¹ Vgl. Pannenberg 1983, S. 43 ff.

schen angepriesen (*homoiosis theo kata to dynaton*).²² Die Kirchenväter haben sich die Wiederholung »Bild« (*Zelem*) und »Ähnlichkeit« (*D'mut*) im biblischen Vers so erklärt, dass der Mensch ursprünglich Gott noch nicht ganz gleich war, dass er sich vielmehr bemühen musste, ihm immer ähnlicher zu werden. Da in der Vollzugsmeldung in Gen 1,27 nur vom »Bild« und nicht mehr von der »Ähnlichkeit« die Rede ist, haben manche Theologen angenommen, dass der Mensch sich durch »Bildung« Gott noch ähnlich machen müsse. Übrigens weist hier auch die akkusativische Übersetzung *ad imaginem et similitudinem nostram* in der lateinischen Übertragung von Gen 1,26 in diese Richtung. Die hebräischen Wörter *Zelem* und *D'mut* geben diese Distinktion allerdings nicht her, ja sie legen genau den entgegengesetzten Schluss nahe. In jedem Fall will der Vers aber sagen, dass der Mensch von Anfang an perfekt war und sich nicht dauernd perfektionieren muss, dass er schon von vornherein ein »gemachter Mann« war und sich nicht erst wie der *self-made man* in atemloser Selbstschöpfung produzieren muss. Der Mensch besitzt nach der Paradiesgeschichte Geburtsadel und ist mit allem Guten gesegnet; sein Frevel ist nicht von Notwendigkeit erzwungen, er findet mitten im Überfluss statt. Die Gottebenbildlichkeit ist in der Bibel jedenfalls nicht zur Verwirklichung ausgeschrieben, winkt nicht als Lohn der Tugend am Ende eines steilen Weges, sie ist von Anfang an gegeben.

Wenn der Mensch nach der biblischen Erzählung nicht perfektibel ist, so ist er doch korruptibel und kommt sehr rasch auf die schiefe Bahn. Die Gottebenbildlichkeit bleibt der Menschheit jedoch trotz allem erhalten. Zwischen dem ersten Kapitel der Genesis, wo sie zum ersten Mal erwähnt wird, und dem fünften Kapitel, wo sie zum ersten Mal wiederholt wird, liegen immerhin der »Sündenfall« in Genesis 3 und der »Urmord« in Genesis 4. Gewiss, die Gottebenbildlichkeit kann, wie der Talmud sagt, Schaden nehmen: »Ich habe mein Ebenbild in ihnen errichtet und wegen ihrer Sünde habe ich es umgestoßen.«²³ Und die Bibel spricht sie, wie der Midrasch bemerkt, unter den Nachkommen Adams nur Set – und nicht Kain – ausdrücklich zu,²⁴ aber dem Menschengeschlecht insgesamt geht sie nicht mehr verloren. Nachdem die Menschheit den Tiefpunkt der Flut durchschritten hat, begründet das neunte Kapitel der Genesis die Todesstrafe für einen Mörder mit folgendem Merkspruch:

²² Vgl. hier Platon in *Politeia* 613a 4-9 und *Theaitetos* 176b 1-3.

²³ bMoKa 15b.

²⁴ Vgl. PirRE 22.

Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden (*Schofech Dam HaAdam BaAdam Damo Jischafech*), denn im Ebenbilde Gottes (*BeZelem Elohim*) hat er den Menschen geschaffen.²⁵

Sprachlich muss sich die ›Gottebenbildlichkeit‹ im Nachsatz nicht auf die unantastbare Würde des Opfers beziehen, sie kann sich ebenso auf die gottgleiche Würde des Richters beziehen (diese Bedeutung hat *Elohim* z. B. in Ex 22,7). Insofern tritt mit den noachidischen Geboten tatsächlich ein Richtungswechsel der Menschheitsgeschichte ein: Menschenblut wird zwar nach wie vor vergossen, es bleibt aber nicht ungesühnt, der Mörder muss sich mit seinem Leben vor einem menschlichen Gericht verantworten. Aber nicht einmal dem verurteilten und gehenkten Mörder kommt die Gottebenbildlichkeit abhanden. Auch sein Antlitz spiegelt nach der jüdischen Tradition Gott wider und die Bibel verlangt:

[...] sein Leichnam soll nicht über Nacht am Galgen bleiben, sondern am selben Tage noch sollst du ihn begraben, denn eine Entwürdigung Gottes ist ein Gehängter (*Killelat Elohim*).²⁶

Der mittelalterliche Kommentator Raschi begründet das nach der rabbinischen Tradition damit, dass ein Gehenkter »eine Geringschätzung (*Silsul*) des Königs [sei], denn der Mensch ist in seinem Ebenbilde erschaffen«. Er illustriert dies mit folgendem Gleichnis:

Das gleicht zwei Zwillingsbrüdern, die einander ähnlich sind; der eine wird König und der andere als Räuber ergriffen und aufgehängt; wer diesen sieht, sagt, der König ist aufgehängt (darum befiehlt der König, dass man ihn herabnehme).²⁷

Ganz verwirren kann er die Gottebenbildlichkeit genauso wenig, wie er sie erwirkt hat. Der Mensch ist – frei nach Pascal – ein gestürzter König zwar, aber immer noch ein König. Die himmelhohe Majestät des Menschen schildert folgender Midrasch ganz anschaulich:

»Zur Zeit, wo der Mensch auf Reisen ist«, sagt R. Jehoschua ben Levi, »ziehen Engel vor ihm her und Herolde rufen vor ihm aus: ›Macht Platz für das Ebenbild (*ikonia*, *eikonion*) des Heiligen, gesegnet sei er.«²⁸

²⁵ Gen 9,6.

²⁶ Dtn 21,23.

²⁷ bSan 46b.

²⁸ DeutR 4,4; MidrTeh 17,7.

Die biblische Anthropologie muss das Menschenbild als Gottesbild in seinen drei Dimensionen entfalten.



Abb. 6: Theodoor Verhaegen (1700-1759): Die Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies nach dem Essen der verbotenen Frucht (hier Detailansicht von Adam). Holzgeschnittene Kanzel in der Basilika »Unserer Lieben Frau von Hanswijk« in Mechelen (Belgien). © Ad Meskens/Wikimedia Commons.

Der Mensch als Gottesbild

Was bedeutet ›gottebenbildlich‹? Dieses Verhältnis zu Gott ist nach Gen 1 das erste und wichtigste Merkmal des Menschen. Die Gottebenbildlichkeit wird mit den beiden Ausdrücken »Bild« (*Zelem*) und »Ähnlichkeit« (*D'mut*) umschrieben. Warum zwei Wörter, wenn eines, »in unserem Bild« (*BeZalmenu*), gereicht hätte? Diese Frage stellt sich nicht nur den Synagogen- und den Kirchenvätern, die vom ›Null-Redundanz-Prinzip‹ der Schrift ausgehen.²⁹ Es ist auch in den Augen der modernen Bibelwissenschaft unwahrscheinlich, dass der sonst sehr sorgfältig formulierende Verfasser des Sechstageswerks ausgerechnet an dieser entscheidenden Stelle ungenau formuliert haben soll. Es ist vielmehr zu vermuten, dass er mit Absicht ungenau bleibt.

Die eine Erklärung wäre, dass erst beide Ausdrücke zusammen die Gottebenbildlichkeit ergeben, denn der Ausdruck »Bild Gottes« (*Zelem Elohim*) alleine muss ja nicht gleich Gottesbild, es könnte, wie z. B. der aramäische *Targum* und Raschi tatsächlich annehmen, ebenso gut ein göttliches Menschenbild meinen. Die Hinzufügung »in unserer Ähnlichkeit« schließt diese Möglichkeit aus und stellt klar, dass der Mensch Gott tatsächlich fast gleiche.

Die andere Erklärung ist, dass gerade umgekehrt der Ausdruck »in unserem Bild« eine allzu große Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch unterstelle und der schwächere Begriff der Ähnlichkeit den Unterschied zwischen Mensch und Gott unterstreiche. Im hebräischen Text setzt der Verfasser vor das Wort *D'mut* noch das Vergleichspartikel *Ke*, als ob er weiter einschränkend sagen wollte, dass der Mensch nur gleichsam Gott ähnele. Diese Deutung wird durch eine Parallele in der Vision Ezechiels unterstützt, die dem Verfasser der Schöpfungsgeschichte bekannt gewesen sein dürfte. In einer Erscheinung des himmlischen Gotteswagens erblickt der Seher das Bild eines Throns und darauf »ein Bild« (*D'mut*), das, wie er sagt, »scheinbar so aussah wie ein Mensch (*KeMare Adam*)«³⁰. Auch sonst verschwimmen, wenn in der Bibel von der Gottgleiche des Menschen die Rede ist, die Sprachbilder. So sagt der Psalmist, der Schöpfer habe den Menschen »nur um ein wenig (*Me'at*) Gott nachstehen lassen, und

²⁹ Vgl. hierzu Krochmalnik 2013, S. 28.

³⁰ Ez 1,26; Ez 8,1 ff.

mit Ehre und Glanz gekrönt«³¹. Wie viel ist »ein wenig«? Diese Parallelen belegen, dass die Begriffe »Bild« und »Ähnlichkeit« die Aussage der ›Gottebenbildlichkeit des Menschen‹ bzw. der ›Menschenurbildlichkeit Gottes‹ relativieren und die Paradoxie der Gleichheit des Ungleichen und die Ungleichheit des Gleichen ausdrücken sollen: Gott und Mensch sind sich weder ganz gleich noch ganz ungleich, sie entsprechen sich nur insoweit, dass sie als sich entsprechende Partner ins Gespräch kommen können.

Nun wäre auch eine Eins-zu-Eins-Abbildung noch kein Übergriff in den göttlichen Bereich. Denn schließlich ist ein Bild kein Original, die gemalte Pfeife keine Pfeife. Spiegel lügen bekanntlich, sie verflachen und verfälschen das Gespiegelte. Vor allem aber wäre auch die originalgetreue Widerspiegelung Gottes nichts als dessen wesenlose Erscheinung, und ohne sein Licht würde er verschwinden wie ein Schatten (*Zel*) im Dunkeln. Eben in diesem Sinn spricht der Psalmist vom Menschen »als Schattenbild« (*BeZelem*).³² Nichtsdestotrotz musste diese Bestimmung wegen des Bildverbots eine deutliche Einschränkung erfahren. Unaufhörlich hämmern ja die Propheten ein: »Wem wollt ihr mich ähnlich (*LeMi Tedamjuni*) und gleichmachen und vergleichen, dass wir uns gleichen (*Nidmeh*)?«³³ »Wer«, so fragt auch der Psalmist, »gleicht dem Herrn (*Mi Jidmeh L'H'*)?«³⁴ Das hebräische Wort *Zelem* kann in der Bibel geradezu »Götzenbild« bedeuten. Später wurde das Kreuz Jesu so genannt, und auf Jiddisch heißt *zelmen* »zum Christentum übertreten«. Auch Synonyme wie *D'mut* (»Ähnlichkeit«)³⁵, *Semel* (»Symbol«)³⁶ und *T'muna* (»Bild«) kommen im Umkreis der Idolatrie vor. Von daher kann man fragen, wie die Schrift dazu komme, den Menschen – trotz des Bildverbots – als ein Bild Gottes anzusprechen? Die Quellenscheidung hilft hier nicht weiter, weil gerade die Priesterquelle gewöhnlich Anthropomorphismen meidet und es in jedem Fall höchst unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser des ersten Kapitels der Bibel eine so durchgehende Konstante der ganzen Bibel wie das Bildverbot ignoriert haben könnte.³⁷ Die einzige Erklärung ist, dass der Verfasser des Schöpfungsberichts

31 Ps 8,6.

32 Vgl. Ps 39,7.

33 Jes 46,5; vgl. auch Jes 40,18.25 sowie Jer 10,6.

34 Ps 89,7.

35 Vgl. Jes 40,18.

36 Vgl. Ez 8,5; 2 Chr 33,7.15.

37 Vgl. Ex 20,4.23; Ex 34,17; Lev 19,4; Lev 26,1; Dtn 5,8; Dtn 27,15.

ganz bewusst den Menschen vom Bildverbot ausnehmen wollte. Gewiss, sonst gleicht nichts auf der Welt Gott – außer eben Adam! Wie aber können zwei Größen, von denen die eine nicht abgebildet werden kann und darf, in ein Abbildungsverhältnis zueinander treten? Vielleicht ist der gemeinsame Nenner justament ihre Unabbildbarkeit. Als ›Bild‹³⁸ des ›Unabbildbaren‹³⁹ ist auch der Mensch sich selbst entzogen. Die Rabbinen haben das Bildverbot jedenfalls auf den Menschen ausgedehnt, indem sie das Wort *Otti* im Vers »Ihr sollt **mich** (*Otti*) nicht abbilden« in Ex 20,23 als »mein **Zeichen** (*Otti*) sollt ihr nicht abbilden« lasen und auf den Menschen bezogen.⁴⁰ Unter dem Menschen als Gottesbild dürfen wir uns daher kein totes Standbild vorstellen, es ist vielmehr ein lebensechtes, jeden Rahmen sprengendes Ebenbild gemeint. Gerade als »lebendes und freies Spiegelbild« (*specula viva atque libera*) ist der Mensch gottgleich. Gen 1,26 ist weniger ein Anthropomorphismus als ein Theomorphismus, Gott wird in diesem Verhältnis nicht endlich, sondern der Mensch unendlich. Gott und Mensch – zwei Unendlichkeiten, die sich entsprechen: »*Abyssus abyssum invocat*«⁴¹! Im Gegensatz dazu steht das Verhältnis von Götzenbild und Götzendiener, von dem es im Psalter heißt:

Die Götzen der Völker sind Silber und Gold, Werke von Menschenhänden (*Ma'asse Jede Adam*). Einen Mund haben sie und reden nicht, Augen und sehen nicht, Ohren und hören nicht, auch ist kein Odem in ihrem Mund. Ihnen gleich werden ihre Verfertiger (*Jihju Kemohem Ossehem*).⁴²

Wie die Propheten, so kann auch der Psalmist nicht verstehen, wie das lebendige Gottesbild ein totes Menschenbild als Gott anhimmeln, sein ohnmächtiges Artefakt anstelle des allmächtigen Artifex setzen kann. Damit büßt der Mensch seine Gottebenbildlichkeit wirklich ein und gleicht sich seinem toten Bild an. Aus diesem spekulativen Verhältnis leitet ein rabbinischer Spruch die normative Folgerung ab: »›Götzendiener gleichen ihren Götzen‹ [Ps 115,8]; wie viel mehr müssen die Diener des Herren ihm gleichen?«⁴³ Im Abbildungsverhältnis liegt natürlich auch eine Gefahr, die die Fortsetzung der biblischen Erzählung sogleich thematisiert und die das Bildverbot bannen will: Das Bild tritt an die Stelle der Person,

³⁸ Vgl. Gen 1,26.

³⁹ Vgl. Ex 20,4.

⁴⁰ Vgl. bAwSa 43b, Sefer HaMizwot, 4. Verbot.

⁴¹ Ps 42,8.

⁴² Ps 135,15-18; vgl. auch Ps 115,4-8.

⁴³ DeutR 1,10.

die sie darstellt. Deshalb verbietet Gott die Bilder und will sich selbst zeigen.

Die Explikation des *homo-imago-Dei*-Satzes in der Bibel zeigt, dass sie sich das Abbildungsverhältnis nicht als ein rein spekulatives, sondern als ein funktionales Verhältnis denkt. Sie lautet:

[...], dass (We) sie [=die Menschen] herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das sich auf der Erde regt.⁴⁴

Demnach gleichen sich Gott und Mensch nicht hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Gestalt als vielmehr hinsichtlich ihrer Macht und ihrer Gewalt. Ebenso heißt es im oben schon erwähnten Psalm 8, Vers 6 zunächst: »Und [Du] lässt [den Menschen] um ein Geringes Gott nachstehen, und mit Ehre und Glanz krönst du ihn.« Wie zur Erklärung erscheint gleich anschließend Folgendes: »Machst ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände. Alles hast du unter seine Füße gestellt.«⁴⁵

Daraus lässt sich schließen, dass die Erhebung zur Gottebenbildlichkeit als Ermächtigung zu denken ist. Diesen Begriff der Gottebenbildlichkeit gibt es auch in der altorientalischen Umwelt der Bibel. So gelten in Ägypten und Mesopotamien die Herrscher als Ebenbilder ihrer Götter, will sagen, als ihre Repräsentanten auf Erden: *Tut-anch-amun* ist z. B. »Amuns lebendes (*anch*) Standbild (*tut*)«. In der Bibel wird dieses Ideal nur demokratisiert und die Gottesebenbildlichkeit auf alle Menschen übertragen. Die ägyptischen und mesopotamischen Herrscher ließen und lassen bis heute in ihrem Herrschaftsgebiet überall ihre Bilder aufstellen, um ihren Herrschaftsanspruch geltend zu machen.⁴⁶ Nach dieser Praxis wäre der Mensch ein Hoheitszeichen Gottes, das stellvertretend seine Weltherrschaft ausübt. Die Erschaffung und Inspiration des Menschen im zweiten Kapitel der Genesis – »Da bildete der Ewige, Gott, den Menschen aus Staub von dem Erdboden, und blies in seine Nase Hauch des Lebens«⁴⁷ – beschreibt dann womöglich ganz konkret die Zeremonie der Investitur, bei der der Herrscher seine Macht durch Kuss auf seine »Kreatur« überträgt. Diese politische Deutung der biblischen Gottebenbildlichkeit wird durch die gleich anschließende »Sündenfallgeschichte« in Gen 3 bestätigt. Die

⁴⁴ Gen 1,26.

⁴⁵ Ps 8,7; vgl. auch Sir 17,1-4.

⁴⁶ Vgl. hierzu Dan 3,1-15.

⁴⁷ Gen 2,7 (hier nach der Übersetzung von Leopold Zunz).

listige Schlange verführt die Menschen mit der Aussicht, »wie Gott (zu) werden« (*WiHjitem K'Elohim*).⁴⁸ Aber hat Gott den Menschen nicht sich gleich erschaffen? Warum sollte es also eine Sünde sein, »wie Gott (zu) werden« und somit zu werden, was er eigentlich schon ist? Worin besteht die Anmaßung? Wäre denn ein Mensch ohne Erkenntnis des Guten und Bösen ein würdiges Ebenbild Gottes? Auch wenn wir diese Texte verschiedenen Verfassern zuschreiben, so bleibt die Frage, weshalb der Herausgeber zwei so widersprechende Texte über die Bestimmung des Menschen zusammengebunden hat. Hie ermächtigt der Lehnsherr seinen Lehnsmann, da wird er des Machtmissbrauchs und Treuebruchs angeklagt. Hie wird die ganze Erde (*Kol-HaArez*) seiner Herrschaft unterworfen und ausdrücklich »jeglicher Baum, an welchem Baumfrucht ist« (*Kol HaEz Ascher-Bo Peri-Ez*) zur Nahrung erlaubt, da werden ihm gerade die Bäume in der »Mitte des Gartens« verboten.⁴⁹ Außerdem ist die Geschichte vom ›Sündenfall‹ in sich selbst widersprüchlich: Wie soll der Mensch das Böse meiden, wenn er noch gar nicht erkannt hat, was das Gute und Böse ist, und es nur durch die Übertretung erfahren kann? Es liegt aber kein echter Widerspruch vor. Die Sünde ist vielmehr die genaue Kehrseite der Ebenbildlichkeit. Der Mensch ist wohl Stellvertreter Gottes auf Erden, aber gerade als solcher ist er »weisungsgebunden«. Die Formel vom Menschen als »Krone der Schöpfung«, wie sie in der Schöpfungsgeschichte angelegt und im schon mehrfach zitierten achten Psalm ausgesprochen wird, ist kein Freibrief für grenzenlose Willkür. Die Ursünde besteht eben darin, dass sich der Mensch mit dieser untergeordneten Stellung nicht zufriedengeben will. Es reicht ihm nicht, Verwalter des Hofgartens Gottes zu sein,⁵⁰ er will sein eigener Herr werden und sozusagen selber die Richtlinienkompetenz ausüben. Der Baum ist ein passendes Bild für die Versuchung, weil seine Knospen, Blüten und Früchte Wachstum, Entwicklung und Reife veranschaulichen, sein Zweigwerk stellt schematisch die Unterscheidung und Erkenntnis der Gegensätze dar (*arbor scientiae*) und das periodische Verwelken seiner Blätter symbolisiert den Wechsel von Leben, Tod und Auferstehung. Das Pflücken der Frucht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen ist ein sinniges Bild für den Griff nach der Autonomie. Der Mensch »will es wissen«, er will kosten, wie die Freiheit schmeckt und sie sich einverleiben.

⁴⁸ Vgl. Gen 3,5.22.

⁴⁹ Vgl. Gen 2,9.16-17.

⁵⁰ Vgl. Gen 2,5.

Der Griff geschieht allerdings nicht aus Freiheitsdrang, der Mensch wird verführt. Ein Trickster – klug und dumm, gottgleich und menschenähnlich – schleicht sich im Verhältnis zwischen Gott und Mensch ein und ruiniert die engelhafte Bestimmung des Menschen. Er ist für die gegenwärtige *conditio humana*, Mangel, Arbeit, Leid, Tod, verantwortlich. Die Schlange ist das passende Tier in dieser Verführungsgeschichte. Adam hat die Tiere nach Genesis studiert.⁵¹ Die Schlange ist ihm aufgefallen: Sie überlistet ihre Beute, schnappt aus der Deckung plötzlich zu. Ihre Augen ohne Lider öffnen den naiven Menschen die Augen, die sich selbst verjüngende Schlange, die den Tod gibt und nicht empfängt, redet ihm die Todesangst aus. Am Ende ist er freilich so nackt wie sie. Dem Menschen ist eben nicht alles erlaubt. Er darf vieles, nichts steht ihm von Natur aus zu, alles ist ihm gegeben und eben einiges verboten.

Die Rabbinen betonen anstelle des Macht- und Rechtsaspektes vor allem den Pflichtaspekt der Gottebenbildlichkeit. Wie die Kirchenväter, so verstehen die Synagogenväter die Gottebenbildlichkeit als Ideal: Was in der Bibel eine Aussage über die Natur des Menschen war, wird im Talmud eine Aussage über sein Ziel. Der Mensch soll hier in Zukunft noch werden, was er dort schon war. Die Gottebenbildlichkeit ist nicht bloß eine Gabe, eine Gnade, ein Geschenk des Schöpfers, sondern auch eine Aufgabe, ein Werk, eine Leistung des Geschöpfes. Diesem Richtungswechsel entspricht eine eindeutige Fixierung des abgebildeten Gehaltes: Wenn die Bibel auch verschiedene plastische oder politische Deutungen der Ebenbildlichkeit zulässt, so legt der Talmud überwiegend eine moralische Deutung nahe. Das metaphysische Urbild ist zugleich das ethische Vorbild, und die einzige Existenzberechtigung seines Abbildes besteht darin, ihm immer ähnlicher zu werden. Ein typischer Midrasch lautet:

Der Heilige, E. s. g., der Gerechter und Aufrichtiger heißt, hat den Menschen nur deshalb in seinem Bild (*Zelem*) erschaffen, damit der Mensch gerecht und aufrichtig sei, wie er selbst.⁵²

Das *imago Dei* zeichnet sich durch eine moralische *imitatio Dei* aus, d. i. eine Nachfolge, Nachahmung und Nacheiferung Gottes, mit dem Ziel, die Ähnlichkeit (*D'mut*) immer weiter zu vergrößern (*Hidamut LaEl*). Nur, wie kann der Mensch Gott nachbilden, ohne wie im Sündenfall eine schlechte Imitation zu werden? Die Antwort der Rabbinen lautet, es

⁵¹ Vgl. Gen 2,19.

⁵² TanBer 7.

kommt darauf an, wie Gott zu handeln, nicht wie Gott sein zu wollen. Dabei sind die dreizehn göttlichen Eigenschaften der Barmherzigkeit (*Schlosch Essere Middot Schel Rachamim*) maßgeblich, die die Rabbinen aus der Offenbarung der Wege Gottes am Sinai ableiteten:

Herr, Herr, Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Huld und Treue, der Huld bewahrt dem tausendsten Geschlecht, der Schuld, Freveltat und Sünde vergibt, der aber nichts ungestraft lässt [...].⁵³

Darauf gründet das Gebot der *imitatio viarium Dei*: *LaLechet UlHidamot Bedarche HaSchem*.⁵⁴ Die Rabbinen haben vor allem die vierte Eigenschaft, »barmherzig« (*Rachum*), und die fünfte, »gnädig« (*Chanun*), als nachahmenswert hervorgehoben. Ein Rabbi fragt, was es bedeuten könne, wenn Mose verlangt, »in allen Wegen Gottes zu wandeln«⁵⁵. Er verweist auf jene Stelle in der Sinai-Offenbarung, an der Gott selbst seine Wege verkündet und sich als »barmherzig und gnädig« vorstellt und folgert, dass der Mensch ihm gleiche, wenn er ebenso barmherzig und gnädig sei.⁵⁶ Gelegentlich stützen die Rabbinen die Lehre von der *imitatio Dei* auf ein sinnreiches Wortspiel im »Meerlied«. Er sang: »Dies ist mein Gott und ihn will ich verherrlichen (*Se Eli WeAnwehu*)«⁵⁷. Der hebräische Ausdruck *Anwehu*, »ihn will ich verherrlichen«, kann in die Wörter *Ani WeHu*, »Ich wie Er«, zerlegt werden und so einen Hinweis geben, wie der Mensch Gott verherrlichen könne. Im Talmud heißt es dazu: »Gleiche ihm (*Dome Lo*), wie er barmherzig (*Rachum*) und gnädig (*Chanun*) ist, so sei auch du gnädig und barmherzig.«⁵⁸ Was das konkret bedeutet, wird in einer Auslegung aufgezählt:

»Dem Ewigen, eurem Gott folgt« (*Acharei H. E. Telechu*): Ist es denn möglich, der Göttlichkeit zu folgen? Vielmehr [lehrt dies], dass man den Handlungen des Heiligen, gepriesen sei er, folge. Wie er den nackten Menschen kleidete [Gen 4,24], so kleide auch du die Nackten (*Malbisch Arumim*); wie er den kranken Erzvater Abraham besuchte [Gen 18,1], so besuche auch du die Kranken (*Bikkur Cholim*); wie er den um seinen Vater trauernden Isaak tröstete [Gen 25,11], so tröste auch du die Trauernden (*Nicham Awelim*); wie er selber Mose bestattete [Dtn 34,6], so begrabe auch du die Toten (*Kwurat Metim*).⁵⁹

⁵³ Ex 34,6 f.

⁵⁴ Sifri zu bSot 14a, Sefer HaMizwot, 8. Gebot; Sefer HaChinuch Nr. 611.

⁵⁵ Dtn 11,22.

⁵⁶ Vgl. SifreDeut 49.

⁵⁷ Ex 15,2.

⁵⁸ bSchab 133b.

⁵⁹ bSot 14a.

Wer sich solcher Werke befleißigt, gilt als gottgleich und wird in der rabbinischen Literatur als »Mitschöpfer« (*Schutaf LeBoro*) und »Mitarbeiter am Schöpfungswerk« (*Schutaf BeMa'asse Bereschit*) angesprochen.⁶⁰ Bei der Nachfolge Gottes geht es also nicht um Vergottung, sondern um Vermenschlichung des Menschen. 

⁶⁰ Vgl. GenR 43,9.

Literatur

- Altmann, Alexander (1945): The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends. In: The Jewish Quarterly Review 35/4. S. 371-391.
- Altmann, Alexander (1968): Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology. In: The Journal of Religions 48/1. S. 235-259.
- Barth, Karl (1970): Die kirchliche Dogmatik. 31 Bde. Zürich.
- Becker, Dieter (1986): Karl Barth und Martin Buber – Denker in dialogischer Nachbarschaft? Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths. Göttingen.
- Buber, Martin (1964): Nachahmung Gottes. In: Ders.: Werke. Bd. 2: Schriften zur Bibel. München. S. 1053-1065.
- Camelot, Pierre Thomas (1956): La théologie de l'image de Dieu. In: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 40/3. S. 443-471.
- Dan, Joseph (1987): Imago Dei. In: Cohen, Arthur A./Mendes-Flohr, Paul (Hrsg.): 20th Century Jewish Religious Thought. Original Essays in Critical Concepts, Movements, and Beliefs. New York. S. 473-478.
- Dohmen, Christoph (1983): Die Statue von Tell Fecherīje und die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Ein Beitrag zur Bilderterminologie. In: Biblische Notizen 22. S. 91-106.
- Dohmen, Christoph (1987): Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament. 2. Aufl. Frankfurt am Main.
- Dohmen, Christoph (1988): Ebenbild. In: Görg, Manfred/Lang, Bernhard (Hrsg.): Neues Bibel-Lexikon. Zürich [u. a.]. Bd. 1, S. 453-55.
- Dohmen, Christoph (1995): Vom Gottesbild zum Menschenbild. Aspekte der innerbiblischen Dynamik des Bilderverbots. In: Lebendiges Zeugnis 50/4. Paderborn. S. 245-252.
- Grözinger, Karl Erich (1986): Theosophie, Historiosophie und ›Anthroposophie‹ des Kabbalisten Azriel aus Gerona (13. Jh.). In: Frankfurter Judaistische Beiträge 14. S. 111-151.
- Grözinger, Karl Erich (1989): Der Mensch als Ebenbild Gottes – im Wandel der jüdischen Tradition. In: Nordisk Judaistik 10. S. 63-74.
- Hirsch, Samson Raphael (1862): Jüdische Welt- und Lebens-Anschauungen. In: Jeschurun 8/11. S. 523-532.

- Hirsch, Samson Raphael (¹1867/1996): Der Pentateuch. Bd. 1. 3. Aufl. Frankfurt am Main.
- Jervell, Jacob (1980): Bild Gottes I. Biblische, Frühjüdische und gnostische Auffassungen. In: Krause, Gerhard/Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Berlin. Bd. 6, S. 491-498.
- Köhler, Ludwig (1969): Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1,26. In: Scheffczyk, Leo (Hrsg.): Der Mensch als Bild Gottes. Darmstadt. S. 3-9.
- Kosmala, Hans (1963): Nachfolge und Nachahmung Gottes I. In: Annual of the Swedish Theological Institute 2. Leiden. S. 65-96.
- Kosmala, Hans (1964): Nachfolge und Nachahmung Gottes II. In: Annual of the Swedish Theological Institute 3. Leiden. S. 38-85.
- Krochmalnik, Daniel (2000): Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum. In: Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament (NSK-AT) 33/3. Stuttgart.
- Krochmalnik, Daniel (2001): Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum. In: Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament (NSK-AT) 33/1. Stuttgart.
- Krochmalnik, Daniel (2006): Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen. Regensburg.
- Krochmalnik, Daniel (2013): »Adam, wo bist Du?«. Hermeneutik der biblischen und jüdischen Anthropologie. In: Boehme, Katja (Hrsg.): »Wer ist der Mensch?«. Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren. Berlin. S. 17-58.
- Lossky, Vladimir (1974): In the Image and Likeness of God. New York.
- De Lubac, Cardinal Henri (2000): Le mystère du surnaturel. Paris.
- Marmorstein, Arthur (1928): Conceptions théocentriques et anthropocentriques de l'agada. In: Revue des études juives 86/171. Paris. S. 36-46.
- Marmorstein, Arthur (1950): The Imitation of God (*imitatio Dei*) in the Haggadah. In: Rabinowitz, Joseph [u. a.] (Hrsg.): Studies in Jewish Theology. London [u. a.]. S. 106-121.
- Nietzsche, Friedrich (1999): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München.
- Pannenberg, Wolfhart (1983): Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen.
- Paul, Jean (2000): Sämtliche Werke. Hrsg. von Norbert Miller. 10 Bde. Darmstadt.

- Platon (2005): Die Werke. Im vollständigen Text in deutscher Sprache mit beigegeführten griechischen und lateinischen Textfassungen. Bearbeitet von Rudolf Haller. Online: http://www.opera-platonis.de/Platon_Werke.pdf. Zugriff: 27.04.2022.
- Roloff, Dietrich (1970): Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott. Berlin.
- Rosenzweig, Franz (1928): Anthropomorphismus. In: Encyclopaedia Judaica. Bd. 2, S. 886-906.
- Schabert, Josef (1987): Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26. In: Baier, Walter [u. a.] (Hrsg.): Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. St. Ottilien. Bd. 1, S. 241-275.
- Scheffczyk, Leo (1969): Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie. Eine Einführung. In: Ders. (Hrsg.): Der Mensch als Bild Gottes. Darmstadt. S. 9-54.
- Scheler, Max (2001): Schriften zur Anthropologie. Hrsg. von Martin Arndt. Stuttgart.
- Schoeps, Hans Joachim (1950): Von der Imitatio Dei zur Nachfolge Christi (Antrittsvorlesung in Erlangen, 1947). In: Ders.: Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Tübingen. S. 286-301.
- Shapiro, David S. (1978): The Doctrine of the Image of God and *Imitatio Dei*. In: Kellner, Menachem (Hrsg.): Contemporary Jewish Ethics. New York. S. 127-151.
- Sloterdijk, Peter (2009): Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt am Main.
- Stroumsa, Gedaliahu G. (1983): Form(s) of God: Some Notes on Meṭaṭron and Christ. In: Harvard Theological Review (HTR) 76/3. S. 269-288.

