

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 49 (1993)

Artikel: Partner in Gottes Schöpfungswerk : zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27
Autor: Schreiner, Stefan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960979>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Partner in Gottes Schöpfungswerk - Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27*

von Stefan Schreiner

«Wer ein Menschenleben vernichtet, dem rechnet es die Schrift an, als ob er eine ganze Welt vernichtet hätte; und wer ein Menschenleben aufrichtet, dem rechnet es die Schrift an, als ob er eine ganze Welt aufgerichtet hätte», lautet eine oft zitierte Mischna (mSanh IV,5),¹ mit der der vor Gericht geladene Zeuge ermahnt wird, kein Falschzeugnis abzulegen, sondern die Würde, die Unverletzbarkeit und die Unersetzbartigkeit eines jeden Menschen zu achten; denn «ein einzelner Mensch wiegt die ganze Schöpfung auf».²

Darum ist nach Gen 9,6 der menschlichen Gemeinschaft bzw. dem ihre Verantwortung stellvertretend wahrnehmenden Gericht aufgetragen:³ «Der Mensch, der (eines Menschen) Blut vergiesst, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden.» Und zur Begründung heisst es da, jedenfalls nach der masoretischen Lesart des Textes: «denn zum Abbild Gottes machte ER den Menschen». Wer sich daher an einem Menschenleben vergreift, vergreift sich eo ipso an Gott selber.⁴ Oder wie es in der Mekhilta deRabbi Yishma'el formuliert ist: «Wer immer Menschenblut vergiesst, dem rechnet es die Schrift an, als ob er das Bild Gottes vermindert hätte».⁵ Der Respekt vor der Würde eines jeden einzelnen Menschen sowie der Respekt vor der Gottheit Gottes, der den Menschen zu seinem Abbild geschaffen hat, verlangen es, dass sie gewahrt werden selbst um den Preis des Lebens desjenigen, der sich an ihnen vergangen hat.

Nun beschäftigt uns hier nicht das juristische Problem dieses Sachverhalts, das Problem Todesstrafe, deren Berechtigung oder Nicht-Berechtigung, über die bekanntlich in der Antike bereits heftig gestritten worden ist.⁶ Uns interessiert vielmehr die Begründung, die für diese strafrechtliche Regelung gegeben wurde. Und dazu hiess es im Nachsatz zu Gen 9,6, in verkürzter Wiedergabe von Gen 1,26-27: «denn zum Abbild Gottes hat ER den Menschen gemacht». Oder wie es Rabbi Aqiva sagte: «Geliebt ist der Mensch, denn er ist im/zum Abbild erschaffen worden. Eine besondere Liebe ist ihm kund gemacht, dass er im/zum Abbild erschaffen worden ist; denn es heisst: *ki be-zelem elohim 'asah et ha-adam* (mAv III,14e [15]),»⁷ wobei die Kommentatoren unterschiedlicher Ansicht darüber waren, ob das Wort *elohim* in diesem Satz – worauf noch zurückzukommen sein wird – das Subjekt ist oder als Genitiv zu *zelem* hinzugehört.⁸ Doch was ist der Sinn dieses Satzes von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, eines jeden einzelnen, die ihm nicht nur Einzigkeit und Einzigartigkeit garantiert, sondern ihn zugleich für unverletzbar und vor allem unersetzbbar erklärt?

* Gekürzte Fassung der am 16.Juni 1993 an der Universität Tübingen gehaltenen öffentlichen Antrittsvorlesung d.Verf.

Prof. Dr. S. Schreiner, Institutum Judaicum, Liebermeisterstr. 12, D-7400 Tübingen.

Die Bibelkommentatoren hat die «richtige» Auslegung der beiden Verse Gen 1,26-27 (und damit auch des Nachsatzes in Gen 9,6) zu allen Zeiten vor grosse Probleme gestellt, was ebenso an der Fülle wie Vielfalt ihrer Auslegungen abzulesen ist. Galt es doch einerseits am Wortlaut des Bibeltextes festzuhalten, andererseits aber auszuschliessen, dass der Satz von der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinne eines unerträglichen Anthropomorphismus verstanden werden könnte, der am Ende noch suggerierte, Gott habe mit der Erschaffung des Menschen gegen sein eigenes Gebot verstossen, wie B.L. Sherwin geschrieben hat: «Die Zehn Gebote verbieten die Anfertigung eines Gottesbildes. Gott selber jedoch hat gegen seine eigenen Gebote verstossen und ein Gottesbild angefertigt. Denn der Mensch ist von Gott in seinem Bilde geschaffen worden. Von allen Geschöpfen werden allein die Menschen als solche vorgestellt, die im Bilde Gottes und in Ähnlichkeit zu ihm geschaffen worden sind.»⁹ Wie soll man das verstehen?

Auf wenigen Seiten die Geschichte der Auslegung von Gen 1,26-27 zusammenfassen zu wollen, wäre eine Vermessenheit. Im folgenden kann es daher nur um den Versuch gehen, den Text Gen 1,26-27 mit den Augen der rabbinischen Gelehrten zu lesen¹⁰ und einige Hauptlinien der Auslegungsgeschichte aufzuzeigen.¹¹

1. Gespräch im Himmel oder Selbstgespräch Gottes (Gen 1,26aa)?

Die Reihe der Probleme, die die beiden Verse Gen 1,26-27 ihren Kommentatoren zu lösen aufgeben, beginnt bereits mit ihrer gegenüber dem voraufgehenden Schöpfungsbericht veränderten Form; und für die Rabbinen zeigte bereits diese veränderte Form an, dass der jetzt folgende Teil des Schöpfungswerkes ebenso wie das Geschöpf, um dessen Erschaffung es dabei geht, etwas von allem Vorhergehenden Verschiedenes, ihm gegenüber Abgehobenes ist. War Schöpfung bisher, wenn wir dem Text von Gen 1 folgen, eine Schöpfung allein durchs *Wort* nach dem Muster: «Und Gott sprach: Es werde ..., und es wurde ...», so ist nun im Gegensatz dazu hier von einem *Tun* Gottes die Rede, wenn auch zunächst nur von einem beabsichtigten Tun, jedenfalls nach der üblichen Deutung des Versanfangs. Mehr noch: Der Erschaffung des Menschen geht offenbar eine Reflexion Gottes über sein beabsichtigtes Tun voraus. Das «Wir wollen machen» in 1,26aa erweckt zumindest den Eindruck, als habe sich Gott, bevor er sein Werk beginnt, beraten. So haben die Rabbinen den Vers verstanden, und sie wie die Exegeten, die ihnen folgten, haben im Laufe der Jahrhunderte viel Mühe aufgewandt herauszufinden, mit wem denn diese Beratung erfolgt sein mag. Wichtiger als die letztlich darauf gegebene(n) Antwort(en) ist dabei allemal der höchst bemerkenswerte Umstand, dass die Rabbinen gefühlt haben, dass die Erschaffung des Menschen offensichtlich einer gründlichen Überlegung bedurfte.

Im Midrasch, und dieser Midrasch hat Eingang in die Version des Targum Pseudo-Jonathan (TJ I) gefunden,¹² wird dieses «Wir wollen machen» bekanntlich auf den himmlischen Thronstaat bezogen, auf das Gespräch Gottes mit den

mal'akhe ha-sharet, den Dienstengeln, mit denen er all sein Tun bespricht, wie er es nach rabbinischer Ansicht später dann auch mit seinen Propheten getan hat. So sah dies R.Chanina, als er sagte: «In der Stunde, in der ER sich daran machte, den Menschen zu erschaffen, da beriet ER sich mit den Dienstengeln etc.» (BerR VIII,4 [ed.Mirkin I, S.52])¹³ und noch Raschi¹⁴ und seine Schüler¹⁵ schlossen sich dieser Ansicht an.

Ganz anderer Meinung waren hingegen z.B. Mose b.Nachman und Dawid Qimchi. Wie einst R.Joshua, der im Namen R.Lewis sagte: «Mit dem Werk des Himmels und der Erde beriet Er sich [...]»¹⁶ sahen sie in dem Gespräch ein Gespräch Gottes mit der Erde, die, auf Gottes Wort hin entstanden, am Schöpfungswerk beteiligt war. Denn alles, was sich auf der Erde befindet, ist ein Gemeinschaftswerk von «oben und unten», wie es heisst: «Und Gott sprach: Die Erde lasse grünen Grünes etc.» (1,11) und: «Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor Lebewesen etc.» (1,24f).

Und analog zur Erschaffung der anderen Lebewesen auf der Erde stellten sich Mose b. Nachman und Dawid Qimchi nun auch die Erschaffung des Menschen vor: Wie die Erde die Tierkörper hervorgebracht hat, bevor sie Gott zu lebendigen Wesen machen konnte (Gen 1,24-25), so sollte sie nun aus ihren Elementen den Körper des *adam* hervorbringen, damit ihm Gott seinen Atem einhauchen, und so der Mensch ebenfalls eine *nefesch chajjah*, ein Lebenwesen werden konnte (Gen 2,7).¹⁷ Entsprechend interpretieren sie die Pluralsuffixe in *be-zalmenu ki-demutenu*: der Mensch ist ähnlich der Erde, von der er genommen ist, und er ist ähnlich zu Gott, der ihm den Lebensodem eingeblasen hat.¹⁸ Insofern ist er Bindeglied zwischen «unten und oben».

Oder war dieses Gespräch ein göttliches Selbstgespräch, wie R.Ami vermutete, als er sagte: «Mit sich selbst [beriet Er sich]» (BerR VIII,3 [ed.Mirkin I, S.52])? Oder sollte es gar ein innergöttliches Gespräch gewesen sein, wie christliche Ausleger immer wieder gewollt haben, die in dem hier redenden Wir einen Hinweis auf die Trinität gesehen haben, was die jüdischen Exegeten natürlich mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen haben.¹⁹ Die philologische Begründung, die Saadja Gaon mit seiner Erklärung der Pluralform *Wir* als eines pluralis majestatis in aller Ausführlichkeit geliefert hat, ist denn auch späterhin, einschliesslich der von ihm beigebrachten Belege, weitestgehend übernommen worden.²⁰ Selbst der Karäer Isaak b. Avraham aus Troki hat sich in seinem polemisch-apologetischen Werk «Sefer Chissuq ha-emunah – Befestigung im Glauben» noch Jahrhunderte später auf Saadjas Argumentation berufen, ohne freilich dessen Namen zu erwähnen, und die ironische Frage angefügt: Wenn in dem Wir die göttliche Trinität spricht, welcher von den Dreien hat denn dann den Menschen in seinem Bilde geschaffen; denn es heisst doch «und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde» [im Singular] und nicht «und sie schufen [den Menschen in ihrem Bilde]»?²¹

Das eigentliche Problem der Verse Gen 1,26-27 indessen war nicht die Interpretation des «Wir wollen machen», sondern die Frage nach dem Sinn des Doppelausdrucks *be-zalmenu ki-demutenu*. Und hier begegnen uns im Rückblick auf die exegetische Literatur wesentlich drei Deuteweisen, ohne dass sie in einer zeitlichen Abfolge vorgetragen worden wären.

2. Ebenbildlichkeit als Ausdruck der Realpräsenz

Der Midrasch überliefert von R.Joschua b.Lewi, er habe gelehrt: «[Wann immer ein Mensch geht], eine Prozession (*iqonja*) geht vor dem Menschen einher, und Herolde rufen aus vor ihm. Und was rufen sie aus? Macht Platz für das Bild (*iqonin*) des Heiligen, gepriesen sei ER.» (DevR IV,4 [ed.Mirkin, XI, S.75]). Und in der Parallelie im Midrasch Tanhuma wird als Schriftbeleg dazu Ps 39,7 zitiert: «*akh, be-zelem jithallekh ish* (ja, als Abbild geht einher der Mensch).»²²

R.Joschua b.Lewi bedient sich in seinem Vokabular des Sprachgebrauchs der Septuaginta, auf die die Verwendung des Lehnwortes *iqonin* resp. *iqonja* zurückgeht, insofern als dort *zelem* mit *eikon* übersetzt worden ist. Allerdings ist bereits in der Septuaginta die Spezifik des hebräischen Ausdrucks auf der Strecke geblieben, denn zwischen *demut* und *zelem* wird nicht nur nicht hinlänglich unterschieden; vielmehr werden die beiden *Begriffe be-zalmenu ki-demutenu* als offenbar gleichbedeutend aufgefasst.²³ Wohl nur so ist zu erklären, dass in der Septuaginta einmal *zelem* (so in Gen 1,26; 5,3 und 9,6), ein andermal *demut* (so in Gen 5,1) mit demselben griechischen Wort *eikon* wiedergegeben wird. (Nur wenn beide Worte nebeneinander stehen, wird unterschieden, und zwar in Gen 1,26 zwischen *eikon* und *homoiosis* und in 5,3 zwischen *idea* und *eikon*, wobei *idea* für *demut* steht. Ein Unterschied zwischen den Präpositionen *be-* und *ke-* wird indessen nicht gemacht!) Und analog zur Septuaginta finden wir auch im Targum TJ I das griechische Lehnwort *deyoqan* sowohl für *zelem* (Gen 1,27 und 9,6) als auch für *demut* (Gen 1,26 und 5,1) gebraucht. Was aber ist gemeint, wenn der Mensch als eine «Ikone Gottes» genannt wird?

Eine Antwort vermag die Auslegung zu geben, die in WajR XXXIV,3 (ed.Mirkin, VIII,S.160f) Hillel dem Älteren in den Mund gelegt ist. Dort lässt der Midrasch den Vers Gen 9,6 kommentieren: «Als sich Hillel der Ältere von seinen Schülern verabschiedet hatte und noch ein Stück Wegs mit ihnen ging, fragten ihn seine Schüler: Rabbi, wohin gehst du? Sagte er zu ihnen: eine *mizwah* zu tun. Fragten sie ihn: Und welche *mizwah*? Sagte er zu ihnen: Im Badehaus zu baden. Sagten sie zu ihm: Und das soll eine *mizwah* sein? Sagte er zu ihnen: Gewiss doch; wenn jemand, der dafür ernannt worden ist, Königsstatuen, die ihn [den König] in Theater und Circus repräsentieren, wäscht und scheuert, und man ihm dafür den Lebensunterhalt zahlt, und derjenige sich sogar noch zu den Grossen des Reiches zählt, um wieviel mehr [muss ich mich waschen], der ich geschaffen worden bin zu Abbild und Ähnlichkeit [Gottes], wie geschrieben ist [Gen 9,6]: denn zum Abbild Gottes machte ER den Menschen.»

Ganz im Sinne der biblischen Anthropologie mit ihrem ganzheitlichen Verständnis des Menschen als einer leibseelischen Einheit bezogen R.Joschua b.Lewi ebenso wie Hillel der Ältere und andere tannaitische Gelehrte den Satz von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ganz offensichtlich nicht im platonischen Sinne allein auf den menschlichen Intellekt oder die Seele als dem göttlichen Teil im Menschen. Vielmehr ist ihnen der Mensch auch in seiner Leiblichkeit ein Abbild Gottes. Jedenfalls bedeutete ihnen der Satz, dass der Mensch zum Abbild Gottes und in Ähnlichkeit zu ihm geschaffen worden ist, geradezu eine Art leiblicher Repräsentanz, wie dies A.J.Heschel in seiner rabbinischen Theologie gezeigt hat.²⁴

E.E.Urbach²⁵ und vor ihm bereits M.Smith²⁶ haben vermutet, dass die Rabbinen, wie das zitierte Beispiel Hillels des Älteren belegt, in ihrem Verständnis von Gottebenbildlichkeit von der Praxis und dem Verständnis des hellenistischen Herrscherkults ausgingen, demzufolge eine Kaiserstatue Realpräsenz bedeutete. Eine Vorstellung, die nach S.E.Loewenstamm²⁷ auf assyrisch-babylonische Vorbilder zurückgeht, nach denen der König als «Abbild Gottes auf Erden» tituliert ist. Wer folglich ein Kaiserbild beschädigte, dem rechnete man es im Sinne dieser Vorstellung von Realpräsenz an, als habe er sich an der Person des Kaisers selbst vergriffen.

Wie problematisch allerdings diese Auffassung war, haben bereits die Rabbinen gesehen. Barg sie doch die Gefahr in sich, über die so verstandene Gottebenbildlichkeit des Menschen dem Anthropomorphismus so weit zu verfallen, dass selbst ein Gedanke wie der einer göttlichen Inkarnation am Ende noch in den Bereich des Denkbaren rückte. Das aber hätte bedeutet, die Demarkationslinie zu überschreiten, die die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen von jenen Spekulationen trennte, die unter dem Namen *Schi'ur-Qomah*²⁸ überliefert und von den späteren vielfach als häretisch empfunden worden sind, auch wenn Lev 26,12 «*we-hithallakhti be-tokhekhem* (ich werde in eurem Innern [mit euch] einhergehen)» oder Ijob 19,26 «*mi-besari achaseh eloah* (in meinem Leib schaue ich Gott)» für derlei Spekulationen geradezu als Schriftbeleg oder mindestens als Brücke hin zu solchen Gedankengängen angesehen werden konnten und ganz in diesem Sinne auch verstanden und ausgelegt worden sind²⁹

3. Die anti-anthropomorphistische Deutung von Gen 1,26-27

Unter dem Eindruck der aus solchen Gedankengängen herrührenden Gefahr haben sich denn auch Kommentatoren bemüht, alles zu vermeiden, was einerseits dem Anthropomorphismus das Wort reden und die in Ps 8,6 erwähnte Mindestdistanz zwischen Gott und Mensch möglicherweise verringern konnte, und was andererseits auch nur den leisen Anschein von Apotheose des Menschen haben konnte, wenn die Gottebenbildlichkeit im wörtlichen Sinne als Realpräsenz verstanden oder besser: missverstanden wurde. Beides musste gleich sorgsam aus der Auslegung des Bibeltextes herausgehalten werden, selbst um den Preis, dass dem Wortlaut des Bibeltextes Gewalt angetan werden musste.

Entstanden ist auf diese Weise eine anti-anthropomorphistische Exegese, deren Ergebnis Abraham ibn Esra in seinem Kommentar zu Gen 1,26 folgendermassen zusammengefasst hat: «Es gibt [Kommentatoren], die [um der Vermeidung des Anthropomorphismus willen] das Wort *na'aseh* (Wir wollen machen) als Partizip des Niph'al wie in Nehemia 5,18 bestimmen. Und sie sagen, dass *be-zalmenu ki-demutenu* Worte des Mose sind. Und [die Worte] “Und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde” [Gen 1,27] erklären sie so, dass sich das *Waw* [in *be-zalmo*, das Possessivsuffix “sein”], auf *ha-adam* bezieht. Und zu *be-zelem elohim 'asah et ha-adam* [Gen 1,27; 9,6] erklären sie, dass *elohim* mit *'asah* zusammengehört, als ob [es] hiesse “Denn in einem Bilde schuf Gott den Menschen” [*ha-elohim 'asah et ha-adam be-zelem*].»³⁰

Für Abraham ibn Esra selber übrigens war diese Erklärung, wie er ausdrücklich bemerkte, *beli lev* (ohne Sinn), und zwar ebenso weil hier die Regeln der Grammatik missachtet worden sind wie aus inhaltlichen Gründen; denn – so fragte er – könnte der Satz «Und Gott schuf den Menschen in einem Bilde» eine hinreichende Begründung dafür sein, da «Wer Menschenblut vergiesst, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden», wie in Gen 9,6 gesagt ist? Auch für jedes andere Lebewesen gibt es ja schliesslich ein *zelem*, eine *forma*, ein Bild.³¹

Fragt man nun, welche Kommentatoren Ibn Esra hier im Blick hatte, ist die Antwort schnell gefunden und längst bekannt. Handelt es sich zum einen doch um die palästinischen Targumim und zum anderen um Raschi und seine Schüler, jedenfalls soweit sie Ibn Esra kennen konnte. Darauf hat vor mehr als zwei Jahrzehnten bereits A. Altmann aufmerksam gemacht,³² der sich dabei auf einen Nachweis beziehen konnte, den vor mehr als hundert Jahren schon A. Geiger in mehreren Aufsätzen erbracht hatte, in denen er sich wiederum auf seinen rund 400 Jahre älteren Kollegen Don Jizchaq Abravanel berufen hatte, der diesen Zusammenhang bereits ganz richtig gesehen und erklärt hatte.

Tatsächlich werden in den palästinischen Targumim die Worte *Bild* und *Gott* syntaktisch so voneinander getrennt, dass der Begriff der Gottebenbildlichkeit aus diesen Targumim nicht einmal sprachlich herleitbar wäre. Dies gilt jedenfalls für Gen 1,27, in dem es in TJ I z.St. statt des zu erwartenden «Und Gott erschuf den Adam in seinem Bilde, im/zum Bilde Gottes schuf ER ihn» heisst: «Und der Ewige [JHWH] erschuf den Adam in seinem Bilde [bi-dejugneh], in einem Bilde schuf der Ewige ihn». Der constructus *be-zelem elohim* im Nachsatz des masoretischen Textes ist im Targum nicht, wie zu erwarten, mit *be-zalma' da-JHWH* wiedergegeben, vielmehr sind *be-zalma'* und *JHWH* syntaktisch voneinander getrennt, so dass *JHWH* nicht als Genitiv zum Wort *Bild*, sondern als Subjekt zum Verb *'asah* zu verstehen ist.³³ Dagegen sprechen auch nicht die in den Targumim gleichwohl in v.26 beibehaltenen suffigierten Worte *be-zalmana'* und *bi-dejognana'* für *be-zalmenu* und *ki-demutenu*, da die Suffixe hier auf die Dienstengel bezogen werden, mit denen sich Gott, wie oben bereits erwähnt, über die Erschaffung des Menschen besprochen hat.³⁴

Noch deutlicher hinsichtlich der Eliminierung des Anthropomorphismus verfährt Targum Neophyti I z.St., in dem der Logos Gottes [*memra' da-JHWH*] das handelnde Subjekt ist, und das Wort *zelem* keine Entsprechung hat. Gen 1,26 lautet dort: «Und der Ewige sprach: Wir wollen erschaffen [*nivra*] einen Menschen in unserer Ähnlichkeit in gleicher Weise [*bi-demutenu kad nafaq ken*].» Für das zweimalige *zelem* in 1,27 steht beide Male *demut*. Und für *be-zelem elohim* steht *bi-demut min qodam JHWH*, wobei das *demut* nicht i.S. von *imago Dei*, sondern *imitatio Dei* aufgefasst wird.³⁵ (s.u.)

In dieser auf Eliminierung des Anthropomorphismus zielen den exegetischen Tradition steht übrigens auch die Übersetzung des Symmachus, der Gen 1,27 paraphrasierte: «Und Gott schuf den Menschen in einem ausgezeichneten Bild, aufrecht erschuf Gott ihn [*kai ektisen ho Theos ton anthropon en eikoni diaphoro, orthion ho Theos ektisen auton*]».

4. Von Philon's Platonismus zum mittelalterlichen Aristotelismus

Dieser in den Targumim gegebenen Interpretation schliesst sich nun auch Raschi an, auf den ersten Blick jedenfalls. Auch er deutet den Satz «Und Gott erschuf den Menschen zu/in seinem Bilde» in dem Sinne, dass Gott den Menschen «in einer Form [defus/typos] erschuf, die [eigens] für ihn [den Menschen] gemacht war [bi-defus he-'asuj lo]».³⁶ Freilich versteht Raschi unter «Form» nicht den *eikon*, von dem die Rabbinen sprachen. Darum fügt er in seinem Kommentar zu Gen 1,27 sogleich hinzu: «Der Mensch ist mittels eines Siegels gemacht wie eine Münze, die durch einen Abdruck [roschem] gemacht wird [...] So sagt die Schrift [Ijob 38,14]: „Sie verändert sich wie Ton unter einem Siegel“. Das Bild jedoch, das für ihn vorbereitet ist, ist ein Bild der Ähnlichkeit seines Schöpfers [zelem dejqan jozero]».³⁷

Wie der etwas umständlich wirkende Schlussatz bezeugt, haben wir es hier nicht mit einer von Raschi gefundenen Deutung zu tun. Vielmehr weist seine Terminologie ebenso wie sein Bildwort von der Siegelprägung zum einen auf die Mischna und zum anderen auf Philon von Alexandria zurück, der seinerseits wiederum Platons Ideen aufgenommen hat. Dem Scharfsinn Raschis ist allerdings zu verdanken, dass er am Ende, wie wir gleich sehen werden, die Targumim mit der Mischna und Philon ausgesöhnt hat.³⁸

Bezugspunkt ist für Raschi zunächst die Mischna (mSanh IV,5), in der es heisst: «Wenn ein Mensch viele Münzen mit ein und demselben Siegel prägt, sind sie alle einander gleich. Der König der Könige aber, der Heilige, gepriesen sei Er, hat einen jeden Menschen mit dem Siegel des ersten Menschen geprägt, dennoch gleicht keiner dem anderen.» Die Mischna hat hier wiederum Philons Ideen aufgenommen, auch wenn die eigentliche Philonische Terminologie fehlt. Dennoch ist dem Mischnazitat ebenso wie den Worten Raschis unzweifelhaft zu entnehmen, dass hier Philons Ideen hineingewirkt haben.

Wenn Philon die Septuaginta-Version von Gen 1,26 [*kai eipen ho Theos: poiesomen anthropon kat' eikona hemeteran, kai kath' homoiosin*] gelesen hat, dann hat er sich sicher an Platons Begriff vom *eikon* erinnert gefühlt. Entsprechend sah denn Philon auch in der sichtbaren Welt einen *eikon*, ein Bild bzw. Abbild der Ideen, deren Gesamtheit in Gestalt des Logos für ihn wiederum ein Abbild Gottes war, den er als dessen *paradeigma* bzw. *archetypos* auffasste. Den Satz, dass der Mensch «nach dem Bild Gottes [kat' eikona theou] erschaffen worden ist» (Gen 1,27), verstand er daher in dem Sinne, dass der Mensch nicht das unmittelbare Bild oder Abbild Gottes ist – das ist der Logos –, sondern «nach dem Bild Gottes» heisst für ihn: dass der Mensch nach dem Bild des Bildes Gottes, d.h. im Bild des Logos geschaffen worden ist.

Die Tatsache, dass in Gen 1 und 2 je verschiedene Berichte von der Erschaffung des Menschen vorliegen, nutzte Philon dahingehend, dass er zwei Typen von Menschen postulierte, den himmlischen Menschen und den irdischen. Der himmlische Mensch ist nach dem Bild des Bildes Gottes geschaffen; davon erzählt Gen 1. Der irdische Mensch, dessen Erschaffung in Gen 2 erzählt wird, ist geformt aus dem, was Mose Lehm nennt (Legum Allegoria I, xii, 31ff). Den himmlischen Menschen nennt Philon *genos* oder *typos* oder *sphragis* (= *chotam*); der irdische

Mensch ist dessen «Abdruck». Mithin ist der irdische Mensch, jeder irdische Mensch die konkrete Verwirklichung des *genos* oder *typos* oder *sphragis* Mensch. Allerdings bezieht Philon das Bildwort von der Siegelprägung nicht auf die Leiblichkeit des irdischen Menschen, sondern er sagt, dass «Gott das Siegel auf die Seele aufgedrückt hat wie auf eine Münze» (Legum Allegoria III, xxxi, 95). Folglich bezog er die Ebenbildlichkeit nur im platonischen Sinne auf den göttlichen Anteil im Menschen.

Und ganz so sah es auch die vorhin zitierte Mischna. Wie wäre es sonst zu verstehen, dass alle Menschen als mit dem Siegel des *adam ha-rischon* geprägt bezeichnet werden, aber dennoch alle ganz verschieden sind? Hier wird die Ebenbildlichkeit auf den allen Menschen gleich eignenden göttlichen Anteil beschränkt, also auf die Seele resp. den Intellekt (*sekhel*) des Menschen.

Raschis geniale Verbindung der targumischen anti-anthropomorphistischen Deutung von Gen 1,26f mit der platonisch-philonischen Interpretation hat zugleich den Weg geebnet, auf dem dann auch die mittelalterlichen Aristoteliker gehen konnten, allen voran Mose b.Maimon.³⁹ Für ihn war es geradezu blasphemisch, *zelem* und *demut* im Sinne von *temunah* (Bild) oder *toar* (Gestalt) auszulegen, wie dies beispielsweise Mose b.Nachman⁴⁰ und sein Schüler Bachja b.Ascher⁴¹ getan hatten. Implizierte die Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen dann nicht, auch für Gott eine Körperlichkeit anzunehmen? Dagegen jedoch hatte er, Mose b.Maimon, in seinem «Mischneh Tora» unmissverständlich gesagt: «Ein Häretiker ist, wer behauptet, dass [...] der Herr der Welt ein Körper ist und eine Gestalt besitzt». Denn ist nicht in Dt 4,15 gesagt: «Nicht habt ihr irgendeine Gestalt gesehen etc.»⁴² Und nicht zufällig beginnt er daher sein religionsphilosophisches magnum opus, den «Moreh Nevukhim» in I,1 mit einer eingehenden Analyse der beiden Begriffe *zelem u-demut*.⁴³

Als Aristoteliker den philonischen Logos durch den *Intellectus agens* (*al-'aql al-fa'*al bzw. *sekhel ha-po'el*) ersetzend, definiert Mose b.Maimon darin *zelem* als *as-sura at-tabi'ija*, was Philons *sphragis* entspricht, resp. *as-sura an-nau'ija*, wofür bei Philon *typos* bzw. *genos* steht, während er den Begriff *demut* auf den *Intellectus adeptus* (*al-idrak al-'aqli* bzw. *al-'aql al-ilahi al-muttassil bihi*) bezieht. Wie im wahrsten Sinne des Wortes attraktiv diese maimonideische Deutung war, zeugt nicht zuletzt die Tatsache, dass sie weithin Eingang in mittelalterliche Bibelkommentare gefunden hat, vor allem in jemenitische Bibelkommentare, in den «Midrasch ha-Gadol» ad Gen 1,26⁴⁴ ebenso wie in Nethan'el b.Jescha'ja's «Me'or ha-afelah» («Nur az-zalam») oder Secharja b. Schelomo ha-Rofes «Midrasch ha-chevez».⁴⁵

5. imago Dei als imitatio Dei

Als ein Hinweis auf das Wesen des Menschen ist die Verbindung von *zelem* mit *sekhel* gleichwohl nicht zu verstehen. Zwar bewirkt dieses Göttliche im Menschen, dass der Mensch im Innersten seines Wesens etwas mit Gott gemein(sam) hat, also schon eine Art *analogia* von Gott und Mensch besteht, keinesfalls jedoch eine *analogia entis*. Vielmehr deutet diese *analogia* auf die Zweckbestim-

mung des Menschen, wie sie die Kommentatoren vor allem nach der im Targum Neophyti I intendierten *imitatio Dei* in dem Wortpaar *be-zalmenu ki-dmutenu* erkannt haben. Und hier treffen sich zugleich beide Deuteweisen, jene von der Realpräsenz und leiblichen Repräsentanz mit jener, die auf das Göttliche im Menschen zielt. Denn – so sagt der Zohar – «eine Seele ohne Körper kann nicht handeln, wie ein Körper ohne Seele nicht handeln kann».⁴⁶

Während die Idee, in diesem Wortpaar einen Ausdruck der Zweckbestimmung des Menschen zu sehen, bereits bei den rabbinischen Gelehrten der Antike ebenso wie bei Philon von Alexandria zu finden ist, so war es doch wieder Saadja Gaon, der diese Idee auch philologisch plausibel gemacht hat, indem er die Präposition *be-* in *be-zalmenu* als ein *be-essentiae* und das *ke-* in *ki-dmutenu* als ein *ke-comparationis* interpretierte. *be-zelem* übersetzte er daher mit (arab.) *bit-tasal-lut* (hebr. *be-schilton*) und *ki-demut* mit (arab.) *kat-tamalluk* (hebr. *ke-memschallah*)⁴⁷ der Vers: «Gemacht ist der Mensch zum Abbild Gottes und in Ähnlichkeit zu ihm», besagt demnach: Geschaffen ist der Mensch, um in einer Weise über die Erde zu herrschen, die der Herrschaft Gottes über die ganze Welt entspricht. Oder mit den Worten Isaak b. Abrahams von Troki: «Der Ausdruck *ki-dmutenu* weist auf die Ähnlichkeit in der Leitung und Herrschaft, das heisst, wie Wir die Welt leiten, so wird er [der Mensch] wegen seiner Erhabenheit [über die anderen Geschöpfe] die Leitung über das haben, was unter ihm steht.»⁴⁸

Nicht *analogia entis* also, sondern *analogia actionis*, «Analogie des Tuns» ist der Sinn der Gottebenbildlichkeit. Insofern ist die Benennung des Adam im Koran als *khalifa Gottes* (Sura 2,30-39) eine durchaus treffende Wiedergabe dessen, was mit *be-zelem* gemeint ist. Ist der Mensch auch nicht wie Gott, auch wenn er es zu werden versuchen möchte, oder die Schlange es ihm suggeriert (Gen 3,5), so kann er doch wie Gott handeln; dann nämlich, wenn er in «Seinen Wegen wandelt». Darin, in dieser Ebenbildlichkeit des Handelns, ist der Mensch Gottes Ebenbild, Sein Abbild, Sein Gegenüber und Sein Partner.

6. Die Ebenbildlichkeit des Handelns

Diese Ebenbildlichkeit des Handelns betrifft zunächst und in ganz besonderer Weise das Schöpfungswerk am Anfang, an dem der Mensch von Gott beteiligt wird. Geradezu partnerschaftlich – so nach dem zweiten Schöpfungsbericht – ist der in den Garten Eden gesetzte Mensch (Gen 2,15) in Gottes Schöpfungswerk einbezogen, in dem ihm eine ganz konkrete Aufgabe zugewiesen worden ist, deren Erfüllung nicht nur ein eigenes, selbständiges Tun verlangt, sondern sogar ein eigenes Wollen seitens des Menschen und die dazu notwendige Freiheit der Entscheidung voraussetzt. Und Gott respektiert beides, die Freiheit des Willens ebenso wie das Ergebnis der Entscheidung des Menschen, das heisst sein Tun: «Und Gott, der Ewige, formte aus der Ackererde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen wird. Und wie der Mensch ein jedes Lebewesen benannte, so war sein Name.» (Gen 2,19)

Und es ist diese Mitbeteiligung des Menschen am Schöpfungswerk – und

Vergabe der Namen bedeutet nach biblischem Verständnis weit mehr als lediglich den technischen Vorgang einer Benennung –, die den Psalmisten sagen lässt, dass der Mensch «nur um wenig geringer gemacht ist als Gott»; und er begründet damit zugleich die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung (Ps 8,6b-9). Zu Recht sieht Philon von Alexandria in Adam daher den *hyparchos* und erklärt dessen Superiorität mit seiner Kenntnis der Namen der Dinge und Wesen (de opificio mundi 47-53). Ist doch die Kenntnis und Vergabe der Namen gleichbedeutend mit «Herrschaft» über deren Träger, eine Vorstellung, die der Midrasch gleichsam auf die Spitze treibt, dabei zugleich aber deutlich macht, dass «Herrschaft» hier ganz offensichtlich nicht «uneingeschränkte Verfügungsgewalt» bedeutet oder ganz und gar rechtfertigt. Der Midrasch beschränkt die Vergabe der Namen durch den Adam nicht nur auf die Tiere des Feldes und Vögel des Himmels, sondern fügt noch hinzu: «Nachdem Adam den Lebewesen Namen gegeben hatte, sagte der Heilige, gepriesen sei ER, zu ihm: „Und ich, was ist Mein Name?“ Er antwortete: „JHWH, weil du der Herr über die Geschöpfe bist“, wie es heisst „Ich bin der Ewige, das ist Mein Name“ (Jes 42,8). Das ist Mein Name, mit dem Mich der Adam ha-rischon benannt hat» (BerR XVII,4 [ed. Mirkin I, S.124]; BemR XIX,3 [ed. Mirkin X, S.223]).

Freilich war die Beteiligung des Menschen am Schöpfungswerk kein einmaliiger Akt. Sie bedeutet vielmehr ein kontinuierliches Handeln, wie die Kommentatoren aus der Parallelität der von ihnen gleichsam als pars pro toto betrachteten Vorgänge von Gen 1,26f und 5,(1-3) abgeleitet haben: Wie der erste Adam nicht von Vater und Mutter gezeugt, sondern von Gott allein «gemacht» worden ist, so heisst es nun im Blick auf die Nachkommen des ersten Adam: *wajoled bi-dmuto ke-zalmo*, wobei auffälligerweise, jedoch nicht ohne Grund gegenüber Gen 1,26f die Begriffsfolge ebenso wie die Präpositionen ausgetauscht sind: Der Adam zeugt in Ähnlichkeit zu ihm und entsprechend seiner Stellvertretung. Die Erklärung dafür liefert Gen 4,1: So heisst es in Gen 4,1: «Der Adam erkannte Chawwah, seine Frau, und sie wurde schwanger und gebar Kain, und sie sprach: Erschaffen habe ich einen Mann gemeinsam mit Gott». Dazu erklärt Raschi: «Ich habe einen Menschen erschaffen gemeinsam mit Gott – Als ER mich und meinen Mann erschuf, erschuf ER allein uns beide. An Kain aber sind wir mit IHM beteiligt.»⁴⁹

Um dieser Fortführung des Schöpfungswerkes willen hat Gott den Adam in der Polarität von *zakhar u-neqeva* erschaffen: «Und Gott erschuf **den Adam** zu Seinem Abbild, zum Abbild Gottes erschuf ER **ihn**, männlich und weiblich erschuf er **sie**. Und Gott segnete **sie** und sagte **zu ihnen** etc.» (Gen 1,27) Nur beide zusammen sind daher **ein Adam**, ein Mensch, wie in Gen 5,1-2 zu lesen ist: «Dies ist das Buch der Lebensgeschichte **des Adam**: Am Tage, an dem Gott **den Adam** erschaffen hatte, hatte ER **ihn** in Ähnlichkeit zu Gott gemacht. Männlich und weiblich hatte ER **sie** erschaffen, und ER hatte **sie** gesegnet und ihren Namen **Adam** genannt, als ER **sie** erschaffen hatte.»⁵⁰

Für die Kommentatoren bedeutete dies, dass der *adam ha-rischon*, der erste Repräsentant der Gattung Mensch, aus *schne parzufim*, aus zwei *personae* bestand, aus *adam wa-chawah* nämlich, ohne dass sie uns freilich gesagt hätten, ob sie sich ihn als janusartiges zweigesichtiges oder als androgynes Zwitterwesen vor-

gestellt haben.⁵¹ Im Blick auf die Gattung Mensch folgte für sie daraus in jedem Falle, dass sie nur durch Mann und Frau gemeinsam hinlänglich repräsentiert ist. Ein Mann ohne Frau ist ihrer Meinung nach nur gleichsam ein halber Mensch, wie auch eine Frau ohne Mann die Gattung Mensch nur zur Hälfte repräsentiert. Oder wie R.El'azar in überspitzter Formulierung sagte: «Jeder Mann, der keine Frau hat, ist kein Mensch, denn es heisst: „Mann und Frau erschuf Er sie, und Er nannte ihren Namen adam”.» (bJev 63a)

Konsequenterweise haben die Rabbinen aus diesem Sachverhalt eine Ehepflicht abgeleitet: *lo juttar la-isch li-hjot belo ischah, welo la-ischah belo isch* [Es ist einem Mann nicht erlaubt, ohne Frau zu sein, und einer Frau nicht, ohne Mann zu sein], wie Saadja Gaon die geltende Halacha zusammengefasst hat,⁵² und zwar nicht allein deswegen, weil «der Mann, der keine Frau hat, ohne Freude, ohne Segen und ohne das Gute lebt», wie R.Tanchum und R.Chanilai gelehrt haben (bJev 62a). Vielmehr wird erst in der Ehe bzw. durch die Ehe die Zweiheit von Mann und Frau wieder zu ihrer ursprünglichen, und d.h. schöpfungsgemässen Einheit (Gen 2,24) zurückgeführt.

7. Gottebenbildlichkeit und *dominium terrae*

Diese Zweckbestimmung des Menschen hängt untrennbar damit zusammen, dass der Mensch das letzte Werk im göttlichen Schöpfungswerk gewesen ist. Denn, wie Abraham b.Esra im Anschluss an die alte rabbinische Überlieferung meinte: «Wisse, dass das ganze Schöpfungswerk zu Ehren des Menschen geschaffen worden ist auf Geheiss des Ewigen.»

Zwar dient die Schöpfung nach einem Worte Deuterojesajas der Selbstverherrlichung Gottes: «Zu Meiner Ehre habe Ich alles geschaffen» (Jes 43,7); dennoch hat sie nicht ihren Zweck in sich, ist sie nicht Selbstzweck, und entbehrt auch nicht ihrer Sinnhaftigkeit: «Denn so spricht der Ewige, der Schöpfer des Himmels, Er, der Gott, der die Erde gebildet und sie gemacht hat, Er, der sie gegründet hat: Nicht als Tohu (Chaos) hat Er sie erschaffen, zum Bewohnen hat Er sie gebildet.» (Jes 45,18) Als solche bleibt die Schöpfung, die Erde zumal prinzipiell unveräußerliches Eigentum Gottes: «Ihm gehört die Erde und ihre Fülle, der Erdkreis und seine Bewohner» (Ps 24,2, vgl. Dt 10,14), was durch die Institutionen des Sabbat-, des Schemitta- und des Jovel-Jahres (Ex 23, 11; Lev 25,4-18; Dt 15,1ff.) sichergestellt wird. Dem Menschen ist sie nicht zum Besitz gegeben, sondern ausschliesslich zur zeitweisen verantwortlichen Nutzung überlassen.

Das *dominium terrae* ist daher immer von Gen 2,15 her erklärt worden: «Und der Ewige nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, um ihn zu bearbeiten und ihn zu bewahren». Und nicht anders als ganz in diesem Sinne haben der rabbinische Midrasch ebenso wie die (mittelalterlichen) Kommentatoren das *dominium terrae* des Menschen gesehen und der ihm zugestandenen zeitweisen Nutzung der Schöpfung, deren Mitautor er ist, enge Grenzen gezogen, wie es im Midrasch auf bildhafte, doch eindrückliche Weise gesagt ist: «In der Stunde, als der Heilige, gepiresen sei Er, den ersten Menschen geschaffen hatte, nahm er ihn und liess vor ihm alle Bäume des Gartens vorüberziehen und sagte

zu ihm: "Betachte meine Werke, wie schön und vollkommen sie sind. All das habe Ich geschaffen, für dich habe Ich es geschaffen. Denk darüber nach, dass du nicht Meine Welt kaputtmachst und zerstörst; denn wenn du sie kaputtmachst, gibt es nach dir niemanden, der sie je wieder in Ordnung bringt".» (QohR VII,28 [ed.Chorev, Bl. 106b]). Vielleicht wäre uns manche ökologische Katastrophe erspart geblieben, wenn uns ein wenig von dieser Einsicht erhalten geblieben wäre, bevor es zu spät geworden ist.

8. Geschöpflichkeit und Verantwortung

Bereits über dem eben zitierten Midrasch liegt ein Hauch von Pessimismus, der Zweifel daran aufkommen lässt, ob der Mensch seinem Schöpfungsauftrag, seiner Ebenbildlichkeit des Handelns, gerecht werden wird; und es fällt in der Tat auf, dass in vielen Auslegungen zu Gen 1,26-27 dieser, wohl der konkreten Lebenserfahrung entstammende merkwürdige pessimistische Zug zu entdecken ist, so als wäre die Erschaffung des Menschen alles andere als eine Krönung des Schöpfungswerkes, vielmehr, wie R.Gradwohl schrieb, eine «Schöpfung mit Risiko» gewesen.⁵³ Der Midrasch erklärt die Erschaffung des Menschen denn auch geradezu als bedauerliches *fait accompli* Gottes.

So heisst es als Antwort auf die Frage, mit wem sich Gott beraten hat, als er das *na'aseh adam* sprach:

R.Simon sagte: "In der Stunde, da sich der Heilige, gepriesen sei Er, daran machte, den ersten Menschen zu erschaffen, waren die Dienstengel in Gruppen geteilt. Die einen sagten: er werde erschaffen; die anderen sagten: er werde nicht erschaffen, wie geschrieben ist: "Liebe und Wahrheit trafen sich, Gerechtigkeit und Frieden küsstens sich" (Ps 85,11). Die Liebe sprach: "Er werde erschaffen, denn er wird Liebeswerke tun." Die Wahrheit sprach: "Er werde nicht erschaffen, denn er wird ganz Lüge sein." Die Gerechtigkeit sprach: "Er werde erschaffen, denn er wird Recht tun." Der Friede sprach: "Er werde nicht erschaffen, denn er wird ganz Streit sein." Was tat da der Heilige, gepriesen sei Er? Er nahm die Wahrheit und schleuderte sie zu Boden. [...] Da sprachen die Dienstengel vor dem Heiligen, gepriesen sei Er: "Herr der Welten, was verachtet Du die Ordnung Deiner Wahrheit?" [...] Und während die Dienstengel noch miteinander stritten, erschuf ihn [den Menschen] der Heilige, gepriesen sei Er, und sagte zu ihnen: "Was streitet ihr noch! *kevar ne'esah* – er ist bereits geschaffen!" (BerR VIII,5, ed. Mirkin I, S.53).

Die Wahrheit ist der Preis, um den der Mensch erschaffen worden ist. Kein Wunder also, dass vom Haus Schammais und vom Hause Hillels berichtet wird, es habe einen zweieinhalbjährigen Streit zwischen ihnen gegeben, weil die «neinen sagten: Es wäre besser für den Menschen, er wäre nicht erschaffen worden. Die anderen hingegen sagten: Es ist besser für den Menschen, dass er erschaffen worden ist. Am Ende stimmten sie ab: Es wäre besser, er wäre nicht erschaffen worden, als dass er erschaffen worden ist. Doch jetzt, da er erschaffen worden ist, prüfe er stets seine Taten.» (bEruv 13b).

Dazu bemerkt Don Jizchaq Abravanel: «Die früheren (Weisen) haben daran erinnert, dass die Lebewesen, die nicht sprechen (können), ihr Gesicht zur Erde hin, nach unten geneigt halten; denn sie sind Staub und werden zum Staub zurückkehren [...]. Der Mensch aber besitzt von Natur aus eine aufrechte Gestalt, und sein Gesicht blickt in die Waagerechte, nicht nach oben und nicht nach unten. Seine Vollkommenheit ist abhängig von seiner Willensentscheidung. Wenn er will, kann er sein Gesicht erheben, und er wird dann zu den Oberen gehören. Und wenn er will, kann er sein Gesicht sinken lassen und wird dann zu den Unteren gehören.»⁵⁴ Die Freiheit des Willens und die Freiheit der Entscheidung ist ihm gegeben. Für die Konsequenzen aus seinem Handeln hat er daher selber einzustehen; doch diesem Gedanken weiter nachzugehen, wäre bereits ein anderes Thema.

ANMERKUNGEN

1. Vgl. dazu ARN A XXXI (ed. Schechter Bl.45b-46a).
2. ARN A XXXI (ed. Schechter Bl.46a). Dasselbe bereits bei Philon, *De decalogo* § 37. Vgl. dazu B.J.Bamberger, «Philon and the Aggadah», in: *HUCA* 48 (1977), S.153-185, bes. S.172.
3. So die einhellige Ansicht der Miqraot Gedolot; s. *Torat Chajjim*, ed. M.L.Katzenellenbogen, (bisher) 6 Bde, Jerusalem 1986-91, I, S.123.
4. Vgl. zu diesem Zusammenhang schon Prov 14,31 und BerR XXIV,8 (ed.Mirkin I, S.186), und dazu A.J.Heschel, *Torah min ha-schamajim ba-aspeqlarjah schel hadorot*, 3 Bde, London-New York 1962-1990, I, S.220f; ders., *Der Mensch fragt nach Gott - Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*, Neukirchen-Vluyn 1982 (= Inf. Judentum, Bd.3), S.88-90
5. MekhY, Jitro VIII (ed.Horovitz-Rabin S.233); dasselbe in BerR XXXIV,14 (ed.Mirkin II, S.57f).
6. Sorgfältig analysiert schon von M.Sulzberger, «The Ancient Hebrew Law of Homicide», in: *JQR* N.S. 5 (1914/15), S.127-161.289-344.559-614. – Zum Problem insgesamt: J.Ziegler, «Die Sünde Mord in Bibel und Midrasch – eine Skizze», in: *FS* für A.Schwarz, ed. V.Aptowitzer & S.Krauss, Wien 1917, S.75-88; M.Eschelbacher, «Recht und Gerechtigkeit in der Jurisprudenz des Talmud», in: *JUDAICA - FS* für H.Cohen, Berlin 1912, S.501-514; M.Guttmann, *Das Judentum und seine Umwelt*, Berlin 1927, I, S.31-42, sowie G.Appel, *A Philosophy of Mizwot. The Religious-Ethical Concepts of Judaism – their Roots in Biblical Law and the Oral Tradition*, New York 1975, S.101-109.
7. In der Parallele ARN A XXXIX (ed.Schechter Bl.59b) ist dieser Satz R.Aqiva's Schüler R.Meir in den Mund gelegt worden.
8. S. dazu die Anmerkung von D.Hoffmann z.St., in: *Mischnajot*, ed. D.Hoffmann u.a., 6 Bde, Neudr. Basel 1968, IV, S.342. A. Altmann, «Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology», in: *The Journal of Religion* 48 (1968), S.235-259, hier S.239.
9. «Ludzkie cialo a obraz Boży», in: W.Chrostowski (Hg), *Dzieci jednego Boga*, Warszawa 1991, S.72-84, dort S.72.

10. Die Diskussion um die Auslegung dieser Verse im Rahmen der alttestamentlichen Bibelwissenschaft bleibt dabei ausser Betracht; zum aktuellen Stand dieser Diskussion s. W.Gross, «Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts», in: BN 68 (1993), S.35-48.
11. Sie ist in extenso analysiert worden von J.Cohen, *“Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master it” – The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca-London ²1992.
12. *Miqraot Gedolot*, ed. Gross, 5 Bde, Neudr. o.O. o.J., I, Bl.14a. Dass. mit anderer Pointe auch im Yalq § 12 zu Gen 1,26 (2 Bde, Neudr. Jerusalem o.J., I, S.7b).
13. Vgl. R.Jehuda im Namen Ravs in bSanh 38b.
14. In: *Torat Chajjim*, a.a.O. S.29b.
15. Z.B. Schlomo b.Me’ir, in: *Torat Chajjim*, a.a.O. S.29a. Ähnlich auch noch Ovadja Sforno, in: *Torat Chajjim*, a.a.O. S.29b.
16. BerR VIII,3 (ed.Mirkin I, S.52); dass. in Yalq § 13 zu Gen 1,26 (ed.Hyman u.a. I, S.35).
17. Targum Onqelos sagt dafür übrigens interesserweise *ruach memallela*, ebenso Saadja Gaon *nafs natiqa*, d.i. ein «sprechendes / denkendes Wesen» (*Torat Chajjim*, a.a.O. S.40a).
18. In: *Torat Chajjim*, a.a.O. S.29ab.
19. S. dazu die Zusammenfassung von A.Altmann, a.a.O. S.254-256.
20. *Perusche Rav Saadja Gaon le-Bereschit*, ed. M.Zucker, New York 1984, S.50f (arab.), S.252 (hebr.).
21. Ed. [hebr. und dt.] D.Deutsch, Sohrau 1865, S.79f.
22. Tan, ’Eqev § 4 (ed.Zundel, Bl.315b). Dass. bei Mose b.Nachman, a.a.O. S.29a, und Bachya b.Ascher, *Be’ur ‘al ha-Torah*, ed.Ch.D. Chavel, 3 Bde, Jerusalem ⁶5742/1982, I, S.43f.
23. Vgl. tYev VIII,7; dasselbe in BerR XXXIV,14 ad Gen 9,6, und dazu J.Cohen, a.a.O. S.110-112.
24. A.J.Heschel, a.a.O. S.220-223, bes. S.221.
25. *The Sages – their Concepts and Beliefs*, 2 Bde, Jerusalem 1975, I,S.226ff.
26. «The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism», in: BJRL 40 (1958), S.473-512.
27. «Chaviv adam she-nivra’ be-zelem», in: Tarbiz 27 (1957), S.1-2.
28. Dazu: M.S.Cohen, *The Shi’ur Qomah: Texts and Recensions*, Tübingen 1985 (= TSAJ, Bd.9).
29. S.dazu die Auslegung von Bachja b.Paquda, *Sefer torat chovot ha-levavot*, ed. [arab. und hebr.] Y.Qafih, Jerusalem 1973, S.106f [engl. Übersetzung: M.Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, London 1973, S.160f]. Zur Sache ferner Sifra, be-chuqqotai (ed.Weiss Bl.111a); MidrSchemuel XLI,6. – Eine Untersuchung der Auslegungsgeschichte von Ijob 19,26 und Lev 26,12 steht noch aus. Sie könnte höchst aufschlussreich sein. Ist doch Ijob 19,26 nicht zuletzt das «theologische Genenstück» zum delphischen *gnoti sauton* (erkenne dich selbst). S. vorläufig dazu die nach wie vor grundlegende vorzügliche Analyse von A.Altmann, «The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism», in: ders., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, Tübingen 1987 (= TSMJ 2), S.1-33
30. In: *Torat Chajjim*, a.a.O. S.29b.30b.
31. ebenda.
32. A.a.O.S.236-238.
33. In der Parallelie in Gen 9,6 freilich hat TJ I den hebräischen constructus korrekt wiedergegeben, allerdings *be-zalma’* durch *bi-dejoqna’* ersetzt: *bi-dejoqna’ da-JHWH*.

34. *Migraot Gedolot*, a.a.O. S.27.
35. Dasselbe hat übrigens auch TJ II zu Gen 1,27: *u-vera' memra' da-JHWH jat adam bi-demuteh, bi-demut min qodam JHWH bera' jateh etc.* Doch s. M.L.Klein, «The preposition *qodam* (“before”). A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums», in: JThS 30 (1979), S.502-507.
36. In: *Torat Chajjim*, a.a.O. S.32b. Jedenfalls sind TJ I/II und TN I in diesem Sinne gemeint. – Interessanterweise begegnet uns dieselbe Vorstellung, dass der Mensch nicht «im/zum Bilde Gottes», sondern «in der für ihn bestimmten Form» gemacht worden ist, auch im Hadith wieder. So bei al-Bukhari, *Kitab al-dshami' as-sahih*, Buch 79: *al-isti'dhan*, Kap.1: «Und Gott erschuf den Menschen entsprechend seiner Form [wa-khalaqa Allah al-insan 'ala suratihi].» Die gesamte diesbezügliche frühislamische Diskussion ist ausführlich behandelt bei J.van Ess, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, Tempe, AZ 1988 (= The University Lecture in Religion at Arizona State University).
37. In: *Torat Chajjim*, a.a.O. S.32b. Vgl. dazu tSanh VIII,4 und bSanh 38a, wo Ijob 38,14 als Schriftbeleg zitiert wird.
38. Vgl. dazu A.Altmann, a.a.O. S.240-244.
39. Auch diese Ansicht hat der Karäer Isaak b.Avraham aus Troki übernommen, a.a.O. S.80f.
40. In: *Torat Chajjim*, a.a.O. S.29a.
41. A.a.O. S.43f.
42. *Mischneh Torah, Sefer ha-madda'*, Hil. Teschuvah III,7 (ed. Rabinowitz & Rubin-stein I,S.221).
43. Ed. [arab.u.hebr.] Y.Qafih, 3 Bde, Jerusalem 1972, I, S.23-25.
44. Ed. M.Margulies, Jerusalem 1975, I,S.54-58, bes. S.56.
45. Nethan'el b. Jescha'ja, *Me'or ha-afelah (nur az-zalam)*, ed. [arab. und hebr.] Y.Qafih, Jerusalem 1957, S.24. Secharja b.Schelomo ha-Rofe, *Midrasch ha-chefez 'al chamischah chumsche ha-Torah*, 2 Bde, ed. [arab. und hebr.] M.Havazelet, Jerusalem 1990-1992, I, S.69-71.
46. S.dazu B.L.Sherwin, a.a.O. S.80-82.
47. A.a.O. S.53 (arab.) S.257 (hebr.).
48. A.a.O. S.82.
49. In: *Torat Chajjim*, a.a.O. S.68b.
50. Saadja Gaon hat in seiner arabischen Bibelübersetzung anstelle der 3.pers.pl. übrigens stets den – im Hebräischen als besondere Form nicht vorhandenen – Dual!
51. Ausführlich verhandelt hat diese Frage Don Jizchaq Abravanel, *Perusch 'al ha-Torah*, 3 Bde, Jerusalem 1984, I, S.69a-b.
52. A.a.O. S.327. Weil die Gattung MENSCH prinzipiell, d.h. von der Schöpfung her nur durch Mann und Frau gemeinsam vertreten werden kann, darum sind auch beide, Mann und Frau, wie Saadja (a.a.O.) ausdrücklich hinzugefügt hat, gleichberechtigt, und zwar nicht nur in der Ehe, sondern prinzipiell. Und um dieser prinzipiellen Gleichberechtigung aller Menschen willen hat Gott nur das erste Menschenpaar, *adam wa-chawah*, erschaffen. Alle anderen Menschen hingegen sind *be-emza'ut adam wa-chawah* [durch Adam und Chawwah] geschaffen worden (a.a.O.S.327).
53. *Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen*, 4 Bde, Stuttgart 1986-1989, III, S.33f.
54. A.a.O. S.66a-b.