

3, 3 — 4, 17 sind so gebaut, daß die Jahwetagsmotive (3, 3 f. und 4, 14—16) die eigentliche Darstellung des Gerichts über die Völker einrahmen. Das entspricht dem Aufbau von 2, 1—11, wo die Jahwetagsmotive in 2, 1—3 und 2, 10 f. die Schilderung des Heranrückens und des Angriffs des Völkerheeres einrahmen. Außerdem erhält die Frage der Völker „Wo ist ihr Gott“ (2, 17) ihre Antwort in der Aussage von Jahwe, „der auf dem Zion wohnt“ (4, 17). Diese Entsprechungen zwischen erster und zweiter Buchhälfte sind teilweise sogar worthaft. Im Kommentar hat W. diese Wortentsprechungen oft angemerkt. Aber er hat dabei ihre Bedeutung für die Erkenntnis der Struktur des außerordentlich durchkonstruierten Joelbuches nicht erfaßt. Und doch dürfte die von Joel selbst intendierte Struktur seines Werkes für die Sachauslegung wichtiger sein als die minutiöse Diskussion der vorliterarischen Formen und Gattungen, an die er sich anlehnt. Man fragt sich, ob hier nicht vielleicht das System des „Biblischen Kommentars“ den Blick versperrt hat. Dieses System ist ideal etwa für die Psalmenauslegung. Bei jedem einzelnen Psalm nach der Erörterung der textkritischen Probleme („Text“) und vor der Einzelauslegung („Wort“) die Frage nach der Gattung („Form“) und dem Sitz im Leben („Ort“) zu stellen, ist höchst sachgemäß. Aber was soll das bei den aus rein arbeitsökonomischen Gründen unterschiedenen 4 Auslegungsabschnitten einer einheitlichen literarischen Größe, wie sie das Joelbuch nach W. selbst ist? Die Frage nach „Form“ und „Ort“ ist doch dann nur für das Buch als ganzes sinnvoll. So gewinnt man den Eindruck, daß die Analyse ein wenig unter Systemzwang leidet.

Mit der von Kapelrud vorgelegten kultprophetisch-mythologischen Deutung des Joelbuches setzt sich W. nur ganz am Rande auseinander. Man hätte sich etwas stärkeres Eingehen auf diese Anschauung gewünscht, obwohl ihre Ablehnung zweifellos am Platze ist. Die beste Arbeit leistet W. bei der Bestimmung des Verhältnisses Joels zur vorangehenden Prophetie. Zu jedem Vers notiert und klassifiziert W. die Parallelen. Zugleich versucht er, eine Gesamtschau zu erarbeiten. Joel erscheint dabei in einer schwebenden Mitte zwischen der älteren Schriftprophetie und der erst nach ihm einsetzenden Apokalyptik. Er faßt die prophetische Botschaft zusammen, systematisiert sie und aktualisiert sie für seine Zeit. Aus der Ankündigung des Jahwetags ergibt sich die Forderung der Umkehr. Doch ist der Blick ganz in die Zukunft gerichtet. Es fehlt der Rückblick, und damit fehlt völlig das prophetische Thema „Schuld“. Dieses Faktum müßte vielleicht sogar bei der Charakterisierung der Botschaft Joels noch stärker als bei W. unterstrichen werden. Dabei müßte man sich sehr vor der Eintragung von Kategorien hüten, die Joel fremd zu sein scheinen. Läßt man sich nicht etwas zu sehr von der heute üblichen Einschätzung des 4. Jh. v. Chr. oder gar von einem paulinischen Vorverständnis bestimmen, wenn man das Anliegen Joels darin sieht, daß er das Israel seiner Zeit aus der „Thora-Genügsamkeit“ (16) oder aus der Befriedigung am „funktionierenden Gottesdienst Jerusalems“ (62) aufwecken wolle?

Die „Gesammelten Studien“ sind eine passende Beigabe zu den bisher vorliegenden Kommentaren W.s über die Kleinen Propheten. 3 Aufsätze sind Vorarbeiten zum Oseekommentar; auch der hier besprochene Joelkommentar verweist auf Arbeiten dieser Sammlung (z. B. 57 u. 58). 8 der gesammelten Studien behandeln Themen aus dem Bereich der Prophetie Israels, die älteste entstand 1934, die jüngste 1960. Die 4 diesen Rahmen sprengenden Arbeiten behandeln hermeneutische Probleme („Zur Hermeneutik des AT“; „Das AT und das Problem der existentialen Interpretation“) oder dienen der Erarbeitung der Botschaft alttestamentlicher Geschichtswerke („Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks“; „Das Kerygma des Jahwisten“). Die beiden letztgenannten Untersuchungen sind Meisterstücke redaktionsgeschichtlicher Arbeit und können allen künftigen Studien dieser Art als Modell dienen.

N. Lohfink S. J.

Loretz, Oswald, *Qohelet und der Alte Orient*. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet. gr. 8^o (348 S.) Freiburg 1964, Herder. Ders., *Gotteswort und menschliche Erfahrung*. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet. gr. 8^o (224 S.) Freiburg 1963, Herder. 15.80 DM.

Die Monographie über Qohelet ist eine Habilitationsschrift von hoher Qualität

(Münster). Quellen- und Literaturbeherrschung vereinen sich in ihr mit nüchternem Urteil und gutem Blick für neue Ansätze der literarischen Kritik. Dieses Buch wird für längere Zeit den Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit Qohelet bilden. In der *Einleitung* schildert L. die Hauptprobleme und -lösungen der neueren Qoheletexegese: Entstehungszeit, Gedankenzusammenhang, Inhalt, Umstellungen- und Quellenhypothese, Entstehungsort (17—44). Für die Entstehungszeit erarbeitet L. sofort einen neuen Standpunkt. Die übliche Ansetzung von Qohelet ins 3. Jh. kann im Lichte unserer heutigen Kenntnisse der Geschichte des aramäischen Spracheinflusses nicht mehr als gesichert gelten. Das Buch könnte auch schon aus dem 4. Jh. stammen (22—29).

Im *ersten Kapitel* (45—134) behandelt L. die *Beziehungen Qohelets zur Weisheitsliteratur seiner Umwelt*. Während ein konkreter griechisch-hellenistischer oder ägyptischer Einfluß auf Qohelet nicht nachweisbar ist (L. spricht hier sehr gründlich alle diesbezüglichen Argumente durch), besteht überraschend große strukturelle Parallelität zur keilschriftlich überlieferten Literatur. Besonders hervorzuheben sind: das gemeinsame Problem der Gerechtigkeit Gottes, gemeinsame Spruch-Topik, die gemeinsamen Motive des „Windes“ und des „Namens“. Auffallend sind die mehrfachen Beziehungen zum Gilgamesch-Epos. So folgert L., „daß Qohelet in einer langen gutbezeugten Tradition steht und dies bisher nur nicht richtig gesehen werden konnte, weil die Erschließung der Keilschriftliteratur hierfür die unumgängliche Voraussetzung war“ (134). Man wird als Ergebnis von L. annehmen müssen, selbst wenn man gelegentlich den Eindruck gewinnt, er lege verschiedene strenge Maßstäbe an, wenn es um Beziehungen zu Ägypten und wenn es um Beziehungen nach Mesopotamien geht. Es überrascht etwas, daß in einem so weitgespannten und grundsätzlichen Rahmen nicht auch die Beziehungen Qohelets zu den einzelnen Bezeugungen der Weisheit Israels thematisch erörtert werden. Was bedeutet z. B. die größere inhaltliche Nähe Qohelets zu Jesus Sirach als zum alten Spruchbuch? Hier liegt wohl eine Lücke des Buches. Einiges hier Geforderte wird am Ende des Buches besprochen, doch viel zu kurz (304—307).

Im *zweiten Kapitel* behandelt L. den „*stilistischen Aufbau*“ von Qohelet (135—217). Mit den Mitteln moderner Stilanalyse versucht er hier dem alten Streit, ob Qohelet einen geordneten Gedankenaufbau habe oder nicht, neue Aspekte abzugewinnen. Und zweifellos führt er ein gutes Stück über die bisherige Literatur zu Qohelet hinaus. Er untersucht die stilistische Funktion der Königsfiktion (145—161) und der Ich-Erzählung (161—166). Denn beides ist nicht biographisch, sondern als Stilmittel zu deuten. Dann behandelt er den für Qohelets Sprache typischen Gebrauch von Lieblingswörtern und formelhaften Wendungen (166—180). Ausführliche Tabellen schlüsseln den Sachverhalt auf. Als tragendes Leitwort erweist sich hbl-„Windhauch“ (180). Unter den sprachlichen Formen, mit denen Qohelet arbeitet, ragen Redeformen der Weisheitsliteratur hervor: Mahnung, Aufforderung, „besser als“-Vergleich, Zahlsspruch „einer-zwei“, Seligpreisung (182—185). Wichtiger als diese Frage nach den Einzelformen ist die Frage nach der Länge der kleineren Einheiten des Buches. L. nennt sie in Anlehnung an den Epilog „Maschale“. Er weist nach, daß es neben kürzeren auch recht lange Maschale gibt, etwa 3, 1—8; 11, 9—12, 7; 1, 4—8 (185—196). Daher betrachtet er das ganze Buch Qohelet als „eine Zusammenstellung von Maschalen, von denen ein jeder für sich stehen könnte und nicht mit den vorausgehenden und nachfolgenden in ein logisches Verhältnis zu zwingen ist“ (196). Das bedeutet aber nicht, daß das Buch Qohelet in eine Serie selbständiger und in sich stehender Einzelsentenzen aufzulösen wäre. Vielmehr liegt typische Denkbewegung der Topik vor. Von immer neuen Topoi her wird in immer neuen Maschalen eine geheime Mitte des Denkens umkreist. L. stellt die Fülle weisheitlicher Topoi, die das Buch Qohelet enthält, deshalb tabellarisch zusammen (197—208). „Für die Exegese ergibt sich aus dem Dargelegten die Schlußfolgerung, daß jeder Versuch einer logischen Abgrenzung der einzelnen Stellen oder deren In-Beziehung-Setzen zueinander umsonst verschwendete Mühe ist. Die Auslegung hat sich vielmehr um die Frage zu kümmern, wie durch die einzelnen Topoi der Maschale die zentrale Aussage des Buches beleuchtet und erhärtet wird“ (212). So läßt sich in einem genauen und definierbaren Sinn von der Einheit des stilistischen Aufbaus des Buches sprechen (212—216). Das gilt — wie L. am Anfang

des Kapitels dargelegt hat — von Qoh 1, 4—12, 7, dem ursprünglichen Werk. 1, 1—3, die Zurückziehung der ursprünglich vor 1, 4 anzunehmenden alten „Einführung“ 1, 12 und 12, 8—14 dagegen seien als Werk eines „Herausgebers“ zu betrachten (135—145).

Der Rezensent möchte — gerade im Lichte der stilistischen Erhellung des Buches Qohelet durch L. — hier seine Bedenken anmelden. Man kann wohl nur noch die Überschrift 1, 1 und den Epilog 12, 9—14 der Herausgabe des Buches zuordnen. Die angeführten Gründe, 1, 2 und 12, 8 nicht als die ursprüngliche Rahmung des Werkes anzusehen, haben kein Gewicht mehr. Daß 1, 12 als „Selbsteinführung“ der ursprüngliche Anfang des Buches gewesen sei, ist nur dann sinnvoll denkbar, wenn man der Meinung ist, die Königsfiktion trage das Buch als ganzes. L. scheint das anzunehmen, obwohl er selbstverständlich darlegt, daß sie nur in 1, 12/16; 2, 4—9 herausgestellt ist: „Das ganze Werk gibt sich als Aussage und Erlebnisbericht dieses Königs“ (212). Man kann jedoch fragen, ob L. den vom 4. Kapitel ab vorkommenden „Wechsel der Perspektive“, den er S. 213 f. bespricht, in seiner Tragweite voll interpretiert hat. M. E. bedeutet er, daß das „Ich“ des Buches mindestens von da ab als das „Ich eines Weisheitslehrers“ erscheint. Vermutlich ist das „Ich“ des ganzen Buches das eines Weisheitslehrers. Wahrscheinlich genügte das Wort „Qohelet“, um dies zu sichern, und zwar von 1, 2 an (vgl. 145—148). Dieses niemals aufgebene „Ich“ des Weisheitslehrers verkleidet sich zur dramatischen Verlebendigung einer bestimmten Argumentation allen sichtbar in 1, 12 in das fiktive Königs-„Ich“. Doch diese nur locker vorgehaltene Maske wird nach dem zweiten Kapitel fallengelassen und ist im vierten schon vergessen. Erst die dem Buch als ganzen vorgesezte Überschrift des Herausgebers in 1, 1 hat diesen Sachverhalt verdunkelt. Ursprünglich führte der Weisheitslehrer Qohelet beim ersten Aufklingenlassen seines Mottos wie aus weiter Ferne kommend sich selbst in dritter Person ein (1, 2), warf eine Frage auf, ohne sie sofort zu beantworten (1, 3), setzte zwei Maschale hin, die eine Grundstimmung schufen und erste Aussagen umrissen (1, 4—8/9—11), und begann dann erst mit Ichrede und Einführung der Königsfiktion in 1, 12 die ersten großen Gedankengänge des Buches. Ein stilistisch subtiler und großartiger Buchanfang zugleich. Man sollte ihn lassen. Er gibt dem Ganzen schon den Atem und den Rhythmus. L. steht bei seiner Abgrenzung des Werkes des „Herausgebers“ wohl noch zu sehr im Banne älterer Literarkritik.

Auch sonst kann man zu diesem zweiten Kapitel des Buches — bei aller positiven Wertung des hier schon Erreichten — die Frage stellen, ob der methodische Ansatz der Anwendung moderner stilistischer Analyse nicht noch ein ganzes Stück weiter hätte führen können. Sind z. B. die Tabellen der Vorzugswörter genügend ausgewertet worden? Wären die Häufigkeitstabellen für Lieblingswörter (173—178) nicht ganz anders sprechend geworden, wenn nicht die Kapitelaufteilung zugrunde gelegt worden wäre, sondern eine (leider fehlende) Aufschlüsselung des Gesamttextes nach von der Form her bestimmten Einheiten? Dann hätte man wohl in einigen der häufigen Worte deutlicher gattungsbedingte Vokabeln, in anderen dagegen den Gesamttext durchziehende Schlüsselworte Qohelets erkennen können. Ein Zusammenhang zwischen genereller Worthäufigkeit, häufigen formelhaften Wendungen und bestimmten sprachlichen Formen des Buches hätte sich vielleicht ergeben und wäre aufschlußreich gewesen. Vielleicht hätten sich auch typische Leitwortfolgen und Formketten gezeigt. Die für das 3. Kapitel entscheidende Schlußfolgerung, das Wort hbl-„Windhauch“ sei das Schlüsselwort Qohelets, die auf S. 180 fast unbegründet gebracht wird, erschiene dem Leser plausibler. Oder ließe sich dann diese Schlußfolgerung vielleicht gar nicht mehr aufrechterhalten? Würde etwa das Fehlen der hbl-Aussage in dem wichtigen Text 3, 1—15 beweisen, daß sie dem Buch zwar die Grundmelodie gibt, auf den Gipfeln des Gedankens aber überstiegen und zurückgelassen wird? Was bedeutet es, daß die hbl-Aussage in den ersten beiden Kapiteln oft nicht am Ende eines Gedankenganges steht, sondern mittendrin oder an vorletzter Stelle? Solche Fragen machen deutlich, daß Tabellen zwar den notwendigen Ausgangspunkt einer Sprachanalyse darstellen, daß aber dann noch sehr viel weiterführende und auswertende Arbeit zu leisten ist, ehe man gesicherte Ergebnisse einheimen kann.

Auch die Analyse der sprachlichen und literarischen Formen scheint nicht syste-

matisch genug durchgeführt zu sein. Vor allem die für Qohelet wohl typischste Form, der Bericht über die eigenen Erfahrungen und Gedanken, wird nicht auf Struktur, typisches Vokabular, Gesetze der Gedankenbewegung und der Verknüpfung von Einheiten untersucht. Wenn man von dem gründlich behandelten einen Aspekt der „Darbietungsform der Ich-Erzählung“ absieht, gibt es eigentlich nur noch 4 Zeilen und 1 Anmerkung zu dieser Form (196, oberster Absatz). Die dort angegebenen Belege sind nicht vollständig und werden teilweise überraschend begrenzt. So bedeutsam die Seiten über das „topische Denken“ sind und so richtig es ist, daß alle Versuche, einen logischen Aufbau des Buches aufzufinden, scheitern müssen — folgt daraus wirklich, daß die einzelnen Maschale nur noch durch den Bezug auf ein geheimes Zentrum, um das sie kreisen, zusammengehören? Zitiert L. nicht selbst auf S. 212 zustimmend ein Wort von Zimmerli, das mehr besagt? Wäre es dann nicht Aufgabe eines stilistischen Fragens nach der Einheit von Qohelet gewesen, die assoziativen Gesetze, nach denen im Buch von einem Topos zum anderen gesprungen wird, zu erforschen? Vermutlich wäre man nicht überall zu eindeutigen Ergebnissen gekommen — aber einiges hätte sich zweifellos aufzeigen lassen.

Weiter: es ist in den letzten Jahren immer deutlicher geworden, wie sehr die alttestamentliche Literatur mit chiasmischen Kompositionen arbeitet und diese durch Stichwortwiederholungen andeutet. Wäre es nicht sinnvoll gewesen, das Buch Qohelet einmal daraufhin abzuhören? Müßte man nicht z. B. in den ersten Kapiteln folgende Stichwortbezüge registrieren: 1, 13 zu 3, 10; 1, 17 zu 2, 12; 2, 1 zu 2, 3'10? Ob diese Phänomene nun zufällig oder stilistisch relevant sind, ist eine zweite Frage, die dann zu erörtern wäre. Sind sie relevant, dann bedeutet das, daß die ungefähr bei 2, 2; 2, 12 und 3, 10 einsetzenden Gedankengänge vorher in den 3 kurzen Einheiten 1, 12—15; 1, 16—18 und 2, 1—2 in umgekehrter Folge angekündigt worden wären. Damit wäre eine bewußte Komposition mindestens des Grundgerüsts von 1, 3 — 3, 15 zu vermuten. Das führte in keiner Weise zu einem Rückfall in die Suche nach einer „logischen“ Komposition des Buches Qohelet. Wohl aber erwiese es die Darlegungen über das topische Denken Qohelets als zwar richtig, aber noch zu generell. Vielleicht ist doch mindestens am Anfang des Buches ein echter Strukturwille da. Nachher scheint das Buch allerdings bewußt locker zu werden, erst der große Abschlußmaschal 11, 9—12, 7 bildet ein Gegengewicht gegen den kompakten Anfang, und das Motto in 12, 8 bindet das Buch zusammen. Wie diese Fragen und Vorschläge zeigen, bedeutet das zweite Kapitel im Buch von L. noch nicht einen Abschluß, sondern eher erst einen Anfang stilanalytischer Betrachtung des Buches Qohelet. Doch diese Feststellung ist weniger Kritik als ein Hinweis auf die Fruchtbarkeit und Bedeutung der von L. erstmals systematisch verwendeten Methoden.

Das *dritte Kapitel* (218—300) befaßt sich mit dem *Inhalt* des Buches Qohelet. In einem ersten Abschnitt entfaltet L. die Bedeutungssphäre des Wortes hbl-„Windhauch“ im Buche Qohelet (218—246). Besonders gut herausgearbeitet ist, daß Qohelet im Gegensatz zur altorientalischen Weisheitstradition die Möglichkeit leugnet, sich wenigstens durch den bleibenden „Namen“ = Nachruhm Dauer über den Tod hinaus zu sichern. In einem zweiten Abschnitt setzt sich L. gründlich und erfolgreich mit den modernen Schlagworten auseinander, mit denen man oft versucht hat, Qohelet einzuordnen: Determinismus, Pessimismus, Skepsis und Optimismus (247—277). Alle diese Schlagworte verzeichnen die Aussage Qohelets. Auch die neueste Charakterisierung Qohelets durch G. von Rad in seiner „Theologie des AT“ erweist sich als falsch angelegt. In einem dritten Abschnitt zeigt L., daß Qohelet in seiner Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch durchaus auf der Linie alttestamentlichen Gottesglaubens steht (277—289). Eine „orthodoxe“ Korrektur des Buches durch entsprechende Zusätze ist nicht nachweisbar — das Buch hatte das nicht nötig (290—297).

Im *vierten Kapitel* handelt L. von der *Kanonaufnahme* des Buches Qohelet, von seinem Verhältnis zur restlichen alttestamentlichen Weisheit und von seiner Gegenwartsbedeutung. L. lehnt mit Recht ab, das Buch als Zeugnis des Scheiterns menschlichen Denkens ohne Christus hochzuschätzen. Vielmehr beschreibt Qohelet genau das Dilemma des Menschen, dem die Dauer ins Herz gelegt ist und der

doch nur den jeweils ihm geschenkten Augenblick in Händen hat. Dieses Dilemma wird erst überwunden durch die Tat Gottes in Christus, dem Gott nun einen dauernden Namen gegeben hat. Paulus beschreibt in Röm 8 die Überwindung der Nichtigkeit der Welt durch Christus wohl im Hinblick auf das Buch Qohelet. Hier liegt ein weiterführender Kommentar zu Qohelet vor. Das Buch wird abgeschlossen durch ein *Literaturverzeichnis* (317—324), ein *Autoren- und Personenverzeichnis* (325—331) und ein *Verzeichnis der Bibelstellen* (332—348).

Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß L. innerhalb des Buches einen guten Teil des Buches Qohelet in einer philologisch sehr gründlich kommentierten Übersetzung zitiert und manche Stellen recht ausführlich kommentiert. Das Werk enthält also schon die Anfänge eines wissenschaftlichen Kommentars zu Qohelet, den uns L. hoffentlich eines Tages schreiben wird. Er hat sich durch diese Monographie dafür voll qualifiziert. — Das mitangezeigte populäre Kommentarbändchen zu Jona, Rut, Hohemlied und Qohelet zeichnet sich aus durch eine stets beachtenswerte Neuübersetzung der biblischen Texte mit guten philologischen Anmerkungen sowie durch eine vernünftige Behandlung der Gattungsfragen. Der Kommentar selbst ist oft nicht mehr als eine Paraphrase. N. Lohfink S. J.

Jervell, Jakob, *Imago Dei. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 58. Heft). gr. 8° (377 S.) Göttingen 1960, Vandenhoeck und Ruprecht. 35.— DM.

Als eigentliche Aufgabe hat sich diese Arbeit gestellt, den Begriff der Ebenbildlichkeit mit Gott in den paulinischen Briefen zu untersuchen. Nur dort begegnet innerhalb des Neuen Testaments dieser theologische Sachverhalt unter dem Eikon-Begriff und in Abhängigkeit von Gen 1, 26 f. Weil es sich also um eine Schriftlehre handelt (Gen 1, 26 f.), wird eine Auslegung des paulinischen Verständnisses dieser Lehre nicht vorbegehen können an der Deutung, welche die Genesisstelle in der geistigen Umwelt des Apostels gefunden hat. Folgerichtig schickt der Verfasser in der ersten Hälfte seines Buches (15—170) eine umfassende, alle verfügbaren Quellen befragende Abhandlung über das zeitgenössische Verständnis von Gen 1, 26 f. voraus, und zwar im vor- und außerrabbinischen Judentum, d. h. in der Weisheitsliteratur und in der Apokalyptik (15—51), in den Schriften Philos (52—70), im rabbinischen Judentum (71—121) und in der Gnosis (122—170). Qumran bietet kein Material. Die Ergebnisse dieser weitläufigen Untersuchung werden jeweils am Schluß eines größeren Abschnittes zusammengefaßt. Hier ein kurzer Überblick:

Das außerrabbinische Schrifttum geht von der traditionellen Auffassung aus, nach der die Ebenbildlichkeit in der Macht und Fähigkeit des Menschen liegt, über die übrige Schöpfung zu herrschen. In neuem Ansatz deutet es dann aber die Imago Dei einerseits anthropologisch (Adam = Mensch) als Befähigung zu sittlichem Leben, wobei die Sittlichkeit als Leben nach dem mosaischen Gesetz verstanden wird; danach ist der Israelit der gottebenbildliche Mensch; andererseits wird in geschichtlicher Betrachtungsweise Adam als der erste Mensch gesehen, der in seiner herrlichen Ausstattung, zu der wesentlich auch die Möglichkeit zur Gerechtigkeit des Gesetzes gehört, als das Ebenbild Gottes sogar die Engel überragt und zur Weltherrschaft berufen ist; durch seine Sünde verliert er zwar die Herrschaft, nicht aber die Ebenbildlichkeit; rechte Adamskindschaft besitzt nur Israel, die sich darin legitimiert, daß allein Israel das Gesetz hat; so ist Israel auch zur Weltherrschaft berufen, und sie wird ihm zuteil in der zukünftigen, erneuerten Welt. Weil es überall, sowohl in der anthropologischen wie in der geschichtlichen Deutung, auf die Möglichkeit zu einem sittlichen Leben nach dem Gesetz ankommt, diese aber durch die Sünde nicht verlorenght, so kann auch von einem eigentlichen Verlust der Gottebenbildlichkeit nicht die Rede sein. — Eine interessante und radikal neue Interpretation von Gen 1, 26 f. tritt dort auf, wo die Schöpfung mit der hypostasierten Weisheit verbunden wird. Gott schafft den Menschen durch seine Weisheit, die nun als das „Bild Gottes“ gesehen wird; der Mensch dagegen ist κατ' εἰκόνα gebildet, und der Plural ποιήσωμεν (Gen 1, 26) wird nun so erklärt, daß die Weisheit bei der Schöpfung des Menschen aktiv behilflich war. Vgl. vor