STEFANIE LORENZEN

Das paulinische Eikon-Konzept

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 250

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (München)

Mitherausgeber / Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Judith Gundry-Volf (New Haven, CT)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

250

Stefanie Lorenzen

Das paulinische Eikon-Konzept

Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen

Mohr Siebeck

Stefanie Lorenzen, geboren 1976; Studium der evangelischen Theologie, Germanistik und der spanischen Philologie in Heidelberg; 2004 Assistenzvertretung am Lehrstuhl für Neues Testament in Jena; 2008 Promotion; seit 2007 Studienreferendarin in Saarbrücken.

ISBN 978-3-16-149650-9 978-3-16-157359-0 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.d-nb.de* abrufbar.

© 2008 Mohr Siebeck Tübingen.

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

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Für Maja

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2006/07 von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie leicht überarbeitet.

Professor Dr. Peter Lampe hat die Arbeit betreut. Ihm danke ich herzlich für seine stete Bereitschaft zum kritischen und motivierenden Gespräch sowie zur praktischen Unterstützung. Mein Dank gilt auch PD Dr. Peter Busch für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Wertvolle Anregungen für die Gestaltung der Dissertation erfuhr ich auch während meiner Zeit an der Universität Jena durch Gespräche mit Professor Dr. Niebuhr, Professor Dr. Roland Deines und Professor Dr. Hermut Löhr.

Die Dissertation wurde durch ein Stipendium der Deutschen Studienstiftung gefördert. Dies ermöglichte mir ein zügiges und konzentriertes Arbeiten.

Für die Aufnahme der Dissertation in die Reihe WUNT II danke ich Herrn Professor Dr. Jörg Frey, für die freundliche Betreuung seitens des Verlages Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Bettina Gade.

Für die Entstehung der Arbeit wichtig war auch das Oberseminar Professor Lampes: Hier konnte ich meine Ergebnisse vorstellen und diskutieren. Dr. Angela Rascher danke ich herzlich für die Mühe des Korrekturlesens und manch hilfreichen Gedankenaustausch, Dr. Henning Hupe für sein stets offenes Ohr und fortwährende Diskussionsbereitschaft.

Meinen Eltern Annegret und Peter Bitsch möchte ich für die rege Anteilnahme und Unterstützung nicht nur während der Arbeit an der Dissertation, sondern auch während der langen Jahre meiner Ausbildung danken. Schließlich gilt mein Dank meinem unverzichtbarsten Gesprächspartner und Begleiter auf dem langen Weg der Promotion, meinem Mann Uwe Lorenzen.

Saarbrücken, August 2008 Stefanie Lorenzen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII
Einleitung 1
1. Bild – Medium – Körper im Rahmen einer Bildanthropologie 1
2. Der εἰκών-Begriff in der theologischen Forschung 2
2.1. Der εἰκών-Begriff der Religionsgeschichtlichen Schule bis Bultmann 2
2.2. Der εἰκών-Begriff in der Nachfolge Bultmanns 4
2.2.1. Käsemann 4
2.2.2. Eltester 4
2.2.3. Jervell 6
2.2.4. Schwanz 8
2.3. Der εἰκών-Begriff bei Larsson und Marques 9
2.3.1. Larsson 9
2.3.2. Marques 10
2.4. Der εἰκών-Begriff der „Neuen Religionsgeschichtlichen Schule“ 11
2.5. Konsequenzen 15
3. Methodischer Ansatz 16
3.1. Korpuswahl 16
3.2. Die konzeptographische Analyse 17

Teil I: Das alexandrinische εἰκών-Konzept: Leben in Vollkommenheit 21

Kapitel 1: Ebenbild oder Trugbild? Der Mensch zwischen Leben und Tod in der Sapientia Salomonis 25
1. Menschliche Gottebenbildlichkeit als unvergängliche Gerechtigkeit 27
1.1. Die protologische und eschatologische Bestimmung des Menschen zur Unvergänglichkeit 27
1.1.1. Erschaffung zur Unvergänglichkeit: Die Bedeutung von εἰκών, ἀφθαρσία und ἀθανασία in SapSal 2,21-3,9 28
1.1.2. Der göttliche Lebensodem: πνεῦμα in SapSal 15 und 16 ... 37

1.1.3. Zusammenfassung 39
1.2. Bewahrung der Gottesbeziehung in Gerechtigkeit und Weisheit 40
1.2.1. Die Liebe zum Gesetz: σοφία und ἀφθαρσία in SapSal 6 .40
1.2.2. Die Bewahrung der Tugend: ἀθανασία in SapSal 4,1b 44
1.2.3. Zusammenfassung 45

2. Die Weisheit als Gottes Ebenbild in der Welt 47
2.1. Die Weisheit Gottes 48
2.1.1. Vorkommen und Belegverteilung 48
2.1.2. Die Bedeutung der σοφία als Offenbarerin Gottes 48
2.2. Das πνεῦμα Gottes 51
2.2.1. πνεῦμα in SapSal 1,5a.6a.7a 52
2.2.2. πνεῦμα in SapSal 7,22b 53
2.2.3. πνεῦμα in SapSal 9,17b 55
2.2.4. Zusammenfassung 56
2.3. Das Spiegelbild Gottes: εἰκών in SapSal 7,26 56
2.3.1. Kontextanalyse: SapSal 7,22b-8,1 56
2.3.2. Semantische Analyse 57
2.4. Zusammenfassung 60

3. Das Tod bringende Trugbild der Gottlosigkeit 61
3.1. Kontextanalyse SapSal 13-15 61
3.2. Semantische Analysen 63
3.2.1. εἰκών in SapSal 13,13e.16c 63
3.2.2. εἰκών in SapSal 14,15a.17c 64
3.2.3. εἰκών in SapSal 15,5b 65
3.3. Zusammenfassung 65

4. Das Bildkonzept der Sapientia Salomonis:
Der Mensch zwischenEbenbild und Trugbild 66

Kapitel 2: Auf dem Weg zur Vollkommenheit:
εἰκών bei Philo 69
1. Der weise Mensch als Gottes vollkommenes Ebenbild:
Die Fundierung der Soteriologie in Anthropologie und Ethik 71
1.1. Die menschliche Vernunft als Gottes Ebenbild 72
1.2. Das menschliche Geisteslicht als Gottes Ebenbild 77
1.3. Die menschliche Weisheit als Gottes Ebenbild 79
1.4. Das wahre Leben als Gottes Ebenbild 84
1.5. Zusammenfassung 87

2. Gottes Ebenbild in der Welt: der kosmologisch-anagogische Bildbegriff 88
2.1. Der göttliche Logos als Bild Gottes und Vorbild des Menschen 89
2.2. Das göttliche Licht der Erkenntnis als Bild Gottes und Vorbild des menschlichen Lichtes der Erkenntnis 97
2.2.1. Das göttliche Licht als Urbild des irdischen Lichtes 97
2.2.2. Das göttliche Licht als Ausdruck göttlicher Präsenz 97
2.2.3. Das göttliche Licht als göttliche Offenbarung 98
2.2.4. Das göttliche Licht als Ursprung der Tugend 100
2.2.5. Zusammenfassung 100
2.3. Die göttliche Weisheit als Abbild Gottes und Vorbild der menschlichen Weisheit 100
2.3.1. Die (männliche) Weiblichkeit der Weisheit 100
2.3.2. Die göttliche Weisheit als Raum und Weg 101
2.3.3. Die Weisheit als Schöpfungsmittlerin 102
2.3.4. Die göttliche Weisheit als Urgrund der menschlichen Weisheit 103
2.3.5. Die göttliche Weisheit als wahres Leben 104
2.3.6. Zusammenfassung 104
2.4. Das göttliche Leben als Ziel des Menschen 105
2.5. Zusammenfassung 106

3. Der gottebenbildliche Mensch im Menschen: Teilidentität von kosmischem und menschlichem Ebenbild 108
3.1. πνεῦμα als göttliches Ebenbild und Vorbild des Menschen 109
3.1.1. πνεῦμα als Teil Gottes in der Welt und im Menschen 109
3.1.2. Das πνεῦμα als Bild Gottes in der Welt und im Menschen 116
3.2. Der pneumatische Mensch im Menschen als Ebenbild Gottes 118
3.2.1. Der gottebenbildliche Idealmensch als protologisches Idealbild des pneumatischen Menschen im Menschen 122
3.2.2. Der gottebenbildliche Idealmensch als protologisch-anthropologische Fundierung des pneumatischen Menschen 124
3.2.3. Der gottebenbildliche Idealmensch als soteriologisches Vorabbild des Menschen 131
3.2.4. Die Beziehung zwischen gottebenbildlichem Idealmensch und gottebenbildlichem Logos-Anthropos 132

3.2.5. Die Verwandlung des irdischen Menschen zum gottebenbildlichen Menschen 135

4. Fazit: Alexandrinische εἰκών-Theologie 136

Teil II: Das paulinische εἰκών-Konzept: Somatische Identität 139

Kapitel 1: Somatische Identität der ersten Schöpfung 141
1. Somatische Identität von Mensch und Adam: 1Kor 15,49 142
1.1. Makrokontext: Die Stellung von Kapitel 15 in 1Kor 142
1.2. Mikrokontext: Gliederung und Argumentationsstruktur in 1Kor 15 142
1.2.1. 1Kor 15,1-34: Die Leugnung der Totenauferstehung ist gleichzusetzen mit der Leugnung der Auferstehung Christi 143
1.2.2. 15,35-58: Die Körperlichkeit der Auferstehung ist Folge der körperlichen Auferstehung Christi 146
1.3. Die semantischen Beziehungen von εἰκών in 1Kor 15,49 172
1.3.1. εἰκών und σῶμα: Der Mensch als „Bildkörper“ 172
1.3.2. εἰκών und σῶμα: Der Mensch als Bildkörper Adams 179

2. Somatische Identität von Mensch und Trugbild: Röm 1,23 187
2.1. Makrokontext: Röm 1,1-3,20 187
2.2. Mikrokontext: Die Argumentation in Röm 1,18-31 187
2.3. Die semantischen Beziehungen von εἰκών, ὁμοίωμα und σῶμα 189
2.3.1. Die semantische Opposition von ὁμοίωμα und δόξα 189
2.3.2. Der Bezug auf Ps 105,20 und Dtn 4,16 (LXX) 189
2.3.3. Zum syntaktischen und semantischen Zusammenhang von εἰκών und ὁμοίωμα 191
2.3.4. Die Bedeutung von εἰκών mit Bezug auf 1Kor 15,35-58 . 192
2.3.5. Der Zusammenhang von εἰκών und σῶμα 192
2.3.6. Die Beziehung zu SapSal 13,13 193

Kapitel 2: Somatische Identität der neuen Schöpfung – das Soma Christi als (Vor)Bild des Menschen 195
1. Der Auferstehungskörper Christi als (Vor)Bild des Menschen (1Kor 15,49, Röm 8,29) 196

1.1. Der Auferstehungskörper Christi als (Vor)Bild des Menschen in 1Kor 15,49 196
1.2. Der Auferstehungskörper Christi als (Vor)Bild des Menschen in Röm 8,29 198
1.2.1. Makrokontext: Röm 5-8 198
1.2.2. Mikrokontext: Die Argumentation in Röm 8 199
1.2.3. Die semantischen Beziehungen von εἰκών in Röm 8,29 ..207

2. Der Kreuzeskörper Christi als (Vor)Bild des Menschen: 2Kor 3,18; 4,4 211
2.1. Der Makrokontext von 2Kor 3,18;4,4 211
2.2. Der Mikrokontext 2Kor 2,14-7,4: Der schwache Paulus als Spiegelbild der göttlichen Doxa in Christus 214
2.2.1. 2,14-16a (Einleitung): Die Missionare als Vermittler der Präsenz Christi 214
2.2.2. 2,16-3,6: Die Eignung zum Mittlerdienst und ihre Begründung 215
2.2.3. 3,7-11: Die Doxa des Neuen Bundes – Empfehlung des Paulus 217
2.2.4. 2Kor 3,12-18: Die Erkenntnis der Doxa Gottes im Geist ..222
2.2.5. 2Kor 4,1-6: Die Erkenntnis der Doxa Gottes in Christus...231
2.2.6. 2Kor 4,7-5,10: Die Apostel als Spiegelbilder der Doxa Gottes in Christus 236
2.2.7. 2Kor 5,11-21: Die Beurteilung des Menschen aus der Perspektive seiner Erlösung 244
2.2.8. 2Kor 6,1-10: Offenbarung neuen Lebens im Sterben des alten 246
2.2.9. 2Kor 6,11-13: Bitte um Versöhnung 246
2.2.10. 2Kor 7,2-4: Gegenseitige Versöhnung aus der Perspektive Christi 246
2.3. Die semantischen Beziehungen von εἰκών in 2Kor 3,18; 4,4 247
2.3.1. Die semantischen Beziehungen von εἰκών in 2Kor 3,18..247
2.3.2. Die semantischen Beziehungen von εἰκών in 2Kor 4,4....252

3. Zusammenfassung: Das paulinische εἰκών-Konzept 256

Schluss 257
1. Alexandrinische und paulinische εἰκών-Theologie im Vergleich 257
1.1. Gottebenbildlichkeit des Menschen durch Partizipation an einer gottebenbildlichen Mittlerfigur 257
1.1.1. SapSal 257

1.1.2. Philo ... 258
1.1.3. Paulus ... 258
1.2. Die soteriologische Bedeutung der Gottebenbildlichkeit ... 259
1.2.1. SapSal ... 259
1.2.2. Philo ... 260
1.2.3. Paulus ... 260
1.3. Die anthropologische Bedeutung der Gottebenbildlichkeit ... 261
1.3.1. SapSal ... 261
1.3.2. Philo ... 261
1.3.3. Paulus ... 262
1.4. Die ethische Bedeutung der Gottebenbildlichkeit ... 262
1.4.1. SapSal ... 262
1.4.2. Philo ... 262
1.4.3. Paulus ... 263

2. Mögliche Gründe für die Bedeutungsverschiebung ... 263
2.1. Das Christusereignis ... 264
2.2. Damaskus ... 264
2.3. Andere Traditionen ... 264
2.4. Mischung der Traditionen ... 265

Anhang: Begriffsfelder zu den εἰκών-Konzepten ... 267
1. Das εἰκών-Konzept in SapSal ... 268
2. Das εἰκών-Konzept Philos ... 271
3. Das εἰκών-Konzept bei Paulus ... 272

Literaturverzeichnis ... 277
1. Quellen und Übersetzungen ... 277
2. Hilfsmittel ... 279
3. Kommentare ... 279
4. Monographien und Aufsätze ... 281

Stellenregister ... 293
Autorenregister ... 301
Sachregister ... 303

Einleitung

1. Bild – Medium – Körper im Rahmen einer Bildanthropologie

Produktion und Rezeption von Bildern gehören zum menschlichen Dasein und bestimmen das menschliche Vorstellungsvermögen. Unter dieser Prämisse ist es nur folgerichtig, die wissenschaftliche Untersuchung von Bildern als Teil der Anthropologie zu verstehen. Hans Belting durchbricht daher die bislang in der Kunstgeschichte übliche Fokussierung auf den Kunstcharakter von Bildern zu Gunsten einer umfassenderen „Bild-Anthropologie".[1]

Anhand der drei Größen Bild, Medium und Körper stellt Belting die Relationen von materialer Bildproduktion, mentalen Vorstellungsbildern und Bildtheorien dar. Grundlegend ist dabei seine Annahme, dass Bilder niemals „körperlos", sondern immer in medialer Vermittlung erscheinen. Auf diese Weise werden sie vom Menschen wahrgenommen und im menschliche Körper „medial" gespeichert.[2] Dort erscheinen sie dann als innere Bilder – im Gedächtnis, in Träumen und Visionen.[3] Doch der menschliche Körper ist nicht nur Speichermedium für Bilder, er kann auch für andere zum Bildträger werden, z.B. mit Hilfe einer Maske oder Bemalung.[4]

Die drei von Belting aufgestellten Parameter Bild, Medium und Körper sollen in der folgenden Untersuchung des „jüdisch-alexandrinischen"[5] und des paulinischen Bildkonzeptes als Orientierungspunkte dienen: Während die Auseinandersetzung mit materialen Bildern in diesen Texten meist polemisch geschieht – schließlich gilt für die Verfasser das biblische Bilderverbot –, zeigen sich unterschiedliche Auffassungen vom Menschen als göttlichem Ebenbild: Während die z.T. platonisch beeinflussten[6] jüdisch-

---

[1] Vgl. *Belting* 2001.

[2] Vgl. *Belting* 2001, 19-33.

[3] Vgl. *Belting* 2001, 65-75.

[4] Vgl. *Belting* 2001, 34-38.

[5] Diese etwas verkürzte Kategorisierung bezieht sich auf die Sapientia Salomonis sowie die Texte Philos.

[6] Die platonische Bildertheorie beraubt die Bilder ihrer Körperhaftigkeit, indem sie nicht mehr das medial vermittelte, sinnlich wahrnehmbare Bild, sondern nur noch das

alexandrinischen Texte den Körper des Menschen und damit auch dessen mediale Funktion weitgehend ausblenden und allein die geistige Realität gelten lassen, besitzt der Körper für Paulus entscheidende Bedeutung: Er ist medialer Vermittler des Christusereignisses und Träger der Gott- bzw. Christusebenbildlichkeit.

Diese somatische Komponente des paulinischen εἰκών-Konzeptes wurde von der Forschung bislang nur unzulänglich erfasst. Sie soll in dieser Arbeit daher näher beleuchtet und erklärt werden.

2. Der εἰκών-Begriff in der theologischen Forschung

Da die theologische Begriffsgeschichte zum Bereich der religionsgeschichtlichen Forschung gehört, bietet es sich an, die Beiträge zum paulinischen εἰκών-Begriff im Rahmen der religionsgeschichtlichen Forschung des 20. Jahrhunderts darzustellen. In Anlehnung an eine Kategorisierung Vollenweiders[7] kann man diesbezüglich „drei große religionsgeschichtliche ‚Wellen'"[8] unterscheiden: die „alte" Religionsgeschichtliche Schule bis Bultmann, die Generation der Bultmannschüler sowie die so genannte „Neue Religionsgeschichtliche Schule". Jede dieser „Schulen" nähert sich dem εἰκών-Begriff aus einer anderen Perspektive.

2.1. Der εἰκών-Begriff der Religionsgeschichtlichen Schule bis Bultmann

Für die Göttinger Religionsgeschichtliche Schule, die Vollenweider in Bultmanns religionsgeschichtlichen Thesen gipfeln lässt,[9] sind bereits die Anfänge des Christentums durch die orientalische Strömung der Gnosis beeinflusst.[10]

So bringt bereits Bousset den Christustitel εἰκών mit dem himmlischen Anthropos gnostischen Ursprungs in Verbindung, denkt aber auch an den

---

rein geistige Urbild dieses Bildes, die Idee, ontologisch gelten lässt. Vgl. *Belting* 2001, 173-176.

[7] Vgl. *Vollenweider* 2002, v.a. 25-31. Er bezieht diese Unterteilung auf die Christologie, doch lässt sie sich m.E. auch auf andere Bereiche anwenden.

[8] *Vollenweider* 2002, 25.

[9] Das bezieht sich auf die Theorie von der Gnosis als Hintergrund neutestamentlicher Christologie. Vgl. auch *Colpe* 1961, 57f.

[10] Vgl. neben *Bousset* 1926, 140-143, paradigmatisch *Bultmann* 1984, 111f: „Die Gnosis ist nicht eine erst innerchristliche, innerkirchliche Erscheinung, die als eine spekulative christliche Theologie unter dem Einfluß griechisch-philosophischer Tradition charakterisiert werden dürfte – als ‚akute Hellenisierung' des christlichen Glaubens, wie einst Harnack meinte. Sie hat ihre Wurzeln in einer aus dem heidnischen Orient eindringenden dualistischen Erlösungs-Frömmigkeit und ist aufs Ganze gesehen eine Parallel- oder Konkurrenzerscheinung zur christlichen Religion." Vgl. auch ebd. 175.

hellenistischen Herrscherkult als einen möglichen Hintergrund der Tradition.[11] Ähnlich bezieht Reitzenstein die Verwendung von εἰκών in 1Kor 15,49 auf die Gewandvorstellungen aus den „jungiranischen Totentexten", auf den Seelenhymnus der Thomasakten und die mandäischen Totenlieder.[12]

Der Ursprung des paulinischen εἰκών-Gebrauchs in 2Kor 3,18 und Röm 8,29 liegt nach Reitzenstein in der „Mysteriensprache" bzw. in der „hellenistischen Mystik"[13]. Er setzt εἰκών mit μορφή gleich, das er als „etwas Wesenhaftes"[14] interpretiert: „[...] nicht in einer Änderung der Gestalt, sondern des Wesens [...] besteht die μεταμόρφωσις [...]."[15]

In der Nachfolge Reitzensteins und Boussets versteht Bultmann in seiner „Theologie des Neuen Testaments" die Bezeichnung Christi als εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2Kor 4,4, Kol 1,15) nicht allein vor dem Hintergrund der jüdisch-hellenistischen Sophia- und Logosspekulation, sondern auch des gnostischen Anthroposmythos.[16]

Ebenfalls mit Bezug auf Reitzenstein geht Bultmann weiterhin davon aus, dass der Terminus εἰκών, ebenso wie μορφή und σχῆμα, bei Paulus nicht – wie sonst im Griechischen üblich – die äußere Form bezeichne, sondern das Wesen bzw. die Form, in der das Wesen zum Ausdruck komme.[17] Die Art und Weise, wie Bultmann diese Feststellung trifft, ist allerdings widersprüchlich: Zuerst bestimmt er generell die Bedeutung 'Wesen' in Abgrenzung zur Bedeutung 'Form', 'Gestalt'. Dann räumt er ein, es gehe um die Gestalt bzw. Form, in der ein Wesen zum Ausdruck komme.[18] Gleich darauf bestimmt er aber in seinen Bedeutungsangaben zu den einzelnen Textstellen die Bedeutung immer als 'Wesen' und eben nicht als 'Wesensausdruck'.

Diese Unklarheit ermöglicht es Bultmann, den Ausdrucksaspekt zwar vordergründig in die Semantik des Wortes zu integrieren, letztlich aber eine „Verinnerlichung" der Bedeutung zu erreichen, die nun nicht mehr auf

---

[11] Vgl. *Bousset* 1926, 150.

[12] Vgl. *Reitzenstein* 1956, 350f.

[13] Vgl. *Reitzenstein* 1956, 357.

[14] Vgl. *Reitzenstein* 1956, 357.

[15] Vgl. *Reitzenstein* 1956, 357. Vgl. auch ebd. 360.

[16] Vgl. z.B. *Bultmann* 1984, 170. Zur Übernahme der εἰκών-Prädikation aus der Gnosis vgl. auch *Bultmann* 1984, 134: „[...] dieser Begriff gehört nämlich in den Zusammenhang der kosmologischen Gottessohn-Spekulationen und erscheint so bei Philon und in der hermetischen und gnostischen Literatur."

[17] Vgl. *Bultmann* 1984, 194.

[18] Vgl. auch *Kleinknecht* 1935, 386: „[...] ‚Bild' kann auch bedeuten eine Ausstrahlung, ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantialer Teilhabe (μετοχή) am Gegenstande. [...] So bedeutet εἰκών [...] das Inerscheinungtreten geradezu des Kerns, des Wesens einer Sache."

das sichtbare Äußere als Ausdruck des Inneren, sondern nur mehr auf den „Wesenskern" referiert. Diese Interpretation setzt sich bei seinen Schülern fort.

2.2. Der εἰκών-Begriff in der Nachfolge Bultmanns

2.2.1. Käsemann

Käsemann nimmt in seiner 1933 erschienenen Dissertation „Leib und Leib Christi" den Gedanken vom gnostischen Anthroposmythos als Ursprung des christologischen εἰκών-Begriffs auf, um ihn auf die εἰκών-Belege im Kolosserbrief zu beziehen. Den „gnostischen εἰκών-Gedanken"[19] betrachtet er als Teil eines gnostischen „σῶμα-Mythos"[20]. In diesem Rahmen bezieht er εἰκών allerdings nicht auf die äußere Gestalt des Körpers, sondern auf die Seele: Zum einen sei „der Urmensch oder der Erlöser" die himmlische „εἰκών der Seele"[21], zum anderen der Mensch Träger dieser εἰκών.[22]

Dieses Erlöser-Schema der gnostischen Texte findet Käsemann dann im Kolosserbrief (vgl. Kol 1,15; 3,10) wieder: Hier ist Christus als εἰκών im Soma der Gläubigen „das himmlische Selbst wie der erlöste ‚innere Mensch' wie endlich Urmensch und Erlöser"[23].

2.2.2. Eltester

Auch in der Dissertation des Bultmann-Schülers Friedrich-Wilhelm Eltester mit dem Titel „Eikon im Neuen Testament"[24] lassen sich die Schemata des vorgestellten religionsgeschichtlichen Modells nachweisen, obwohl bei Eltester „die Gnosis als geschlossene Größe gar nicht deutlich wird"[25].

Für Eltester beginnt die Traditionsgeschichte des Eikon-Begriffs mit Platon. Im Hellenismus vermische sich dann die platonische Eikon-

---

[19] *Käsemann* 1933, 81.

[20] *Käsemann* 1933, 83.

[21] *Käsemann* 1933, 82.

[22] Vgl. *Käsemann* 1933, 87: „Mit der εἰκών trägt man zugleich den Gott, der Aion ist. Man ist man selbst, indem man zugleich der Aion selber ist. Und dieses ‚Zugleich' wird interpretiert im Gliedergedanken: Als erneuerter Mensch ist man dies so, daß man ‚Glied' ist. Der εἰκών-Gedanke mündet in der Vorstellung vom Riesenleibe des Aion-Urmenschen."

[23] *Käsemann* 1933, 148.

[24] Vgl. *Eltester* 1958.

[25] So die kritisch gemeinte Bemerkung von *Schwanz* 1974, 269.

Spekulation mit anderen philosophischen (v.a. stoischen) und religiösen Einflüssen und finde sich auch in der Gnosis wieder.[26]

All diese Traditionen fließen nach Eltester in die Schriften des hellenistischen Judentums ein, als dessen Hauptquelle er neben der Sapientia Salomonis v.a. Philo untersucht, wo sowohl die Sophia als auch der Logos als εἰκών Gottes bezeichnet werden. Eltester geht davon aus, dass die Eikon-Vorstellungen durch diese Vermittlung Eingang in die hellenistische Urgemeinde fanden, von der Paulus schließlich seinen Eikon-Begriff übernehme. Der Bezug auf Gen 1,26f ist für ihn folgerichtig nur von sekundärer Relevanz für die Begriffstradition.[27]

Unter dieser traditionsgeschichtlichen Prämisse legt Eltester sein Augenmerk hauptsächlich auf die Eikon-Prädikationen in 2Kor 4,4 und Kol 1,15; 3,10. Die Aussagen zur Christusebenbildlichkeit in Röm 8,29, 1Kor 15,49, 2Kor 3,18 lässt er dagegen fast völlig außer Acht und beschränkt sich darauf, die Bedeutung von εἰκών mit Verweis auf Bultmann als 'Gestalt' im Sinne von 'Wesen' anzugeben.[28]

Im Falle von 2Kor 4,4 sieht er die in den Vergleichstexten herausgearbeitete kosmologische Bedeutung von εἰκών nur am Rande wirksam. Stattdessen verwende Paulus das Wort vor dem Hintergrund der jüdisch-hellenistischen Sophia-Spekulation als Offenbarungsbegriff. Dagegen komme in Kol 1,15 noch die kosmologische Bedeutungsdimension zum Ausdruck, die als Ergebnis einer bereits vorphilonischen Mischung aus gnostischer und hellenistischer Spekulation zu verstehen sei.[29] Daher stelle Kol 1,15 ein traditionsgeschichtliches früheres Stadium dar als 2Kor 4,4, wobei Paulus sich auch hier nicht für die kosmologische Bedeutungsdimension interessiere.[30] In Kol 3,10 sieht er die seines Erachtens genuin gnostische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit als eschatologischer Möglichkeit ausgeprägt. Im Unterschied zur Gnosis sei der eschatologische Aspekt aber in der Taufe bereits vorweggenommen und verbinde sich mit

---

[26] Zur Erarbeitung dieser Entwicklung kann Eltester auf *Willms* 1935 zurückgreifen.

[27] Vgl. z.B. *Eltester* 1958, 113.119f.

[28] Vgl. *Eltester* 1958, 23-25. 165f. Es lässt sich hier also dasselbe Changieren beobachten wie bei Bultmann, wenn Eltester Ausdrucks- und Bedeutungsebene vermischt und die Bedeutung 'Gestalt' als Bezeichnung für das 'Wesen' betrachtet. Er gibt also eigentlich zwei verschiedene Bedeutungen an, wobei die Bedeutung 'Gestalt' vermutlich der außerneutestamentlichen Bezeugung geschuldet ist und von ihm uminterpretiert werden muss, um zur eigentlich für Paulus intendierten Bedeutung 'Wesen' zu gelangen. Wie Bultmann „verinnerlicht" Eltester also die Semantik des Wortes, indem er von ihrer eigentlichen Funktion absieht, das äußerlich Sichtbare als Manifestation zu begreifen.

[29] Auch die Anthroposvorstellung Philos und der philonische Leib-Seele-Dualismus werden als Resultat gnostischer Einflüsse betrachtet. Vgl. *Eltester* 1958, 124-127.

[30] Vgl. *Eltester* 1958, 130-152.

einem ethischen Anspruch, den Eltester auf jüdische Einflüsse zurückführt. Außerdem fehle die für die Gnosis typische Präexistenzvorstellung.[31]

Eltester versucht in seiner Arbeit erstmals, eine Traditionslinie des paulinischen εἰκών-Begriffs zu zeichnen. Die zentrale Rolle, die er dem hellenistischen Judentum bei der Rezeption und Vermittlung der platonischen Eikon-Vorstellung zumisst, dürfte gerechtfertigt sein. Seine Einschätzung der Gnosis als vorchristliche bzw. vorphilonische Größe führt ihn aber dazu, den Einfluss von Gen 1,26f auf die philonische Ausbildung der Anthroposvorstellung zu verkennen.

Nur ungenügend berücksichtigt Eltester die Bedeutung von εἰκών bei Paulus.[32] Er konzentriert sich vor dem Hintergrund seiner erarbeiteten Traditionsgeschichte hauptsächlich auf die Belege in 2Kor 4,4 und Kol 1,15; 3,10 und vernachlässigt dabei textanalytische Aspekte.[33] Die mindestens ebenso wichtigen Belegstellen in Röm 8,29, 1Kor 15,49 und 2Kor 3,18 spielen so gut wie keine Rolle und werden allein durch Verweis auf Bultmann abgehandelt. Ihre theologische Bedeutung kommt dabei gar nicht in den Blick. Dadurch übersieht Eltester auch, dass die paulinischen Aussagen exegetische Rekurse auf Gen 1,26f; 5,1.3 darstellen, die z.T. auch ohne Umweg über Philo oder die Gnosis erklärt werden könnten.[34]

2.2.3. Jervell

Zwei Jahre nach Eltesters Arbeit erschien Jacob Jervells Dissertation „Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen".[35] Im Gegensatz zu Eltester geht Jervell nicht wortorientiert vor, bezieht sich also nicht nur auf Belege des Wortes εἰκών.[36] Stattdessen bevorzugt er einen interpretationsgeschichtlichen Ansatz. Das beinhaltet eine Berücksichtigung des gesamten zwischentestamentarischen („spätjüdischen"), rabbinischen und gnostischen Materials als Hintergrund für das Verständnis der paulinischen und deuteropaulinischen Ebenbildlichkeitsaussagen.[37] In diesem Materialreichtum liegt eine große Stärke der Arbeit. Sie bringt es allerdings auch mit sich, dass die Belege nicht einzeln gewür-

---

[31] Vgl. *Eltester* 1958, 156-164. Zur These, dass die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit als eschatologischer Möglichkeit gnostisch sei, vgl. *Eltester* 1958, 128f.

[32] Vgl. *McKenzie* 1959, 242: „The reader may be intrigued by the relation of title to content in E.'s monograph. The study of eikon in the NT begins on p. 130."

[33] Das kritisiert auch *Jervell* 1960, 12.

[34] Natürlich wurde Eltesters einseitige Konzentration auf Plato, den Hellenismus und die Gnosis kritisiert und ein stärkerer biblischer Bezug angemahnt. Vgl. z.B. *Boismard* 1959, 421.424, sowie *Des-Places* 1959, 111. Zur Kritik an Eltester vgl. auch *Marques* 1986, 4-7.

[35] Vgl. auch *Jervell* 1980. Die traditionsgeschichtlichen Ausführungen kommen in diesem Lexikonartikel nur am Rande zur Sprache.

[36] *Jervell* 1960, 12, kritisiert dies an Eltesters Arbeit.

[37] Dessen Nichtberücksichtigung kritisiert *Jervell* 1960, 12, an Eltesters Arbeit.

digt werden, sondern oft nur zusammenfassend auf sie verwiesen wird, was einen Nachvollzug der Interpretationen erheblich erschwert.

Jervell verknüpft seine traditionsgeschichtlichen Ergebnisse mit einer formkritischen Analyse der paulinischen Texte. Das zugrunde liegende religionsgeschichtliche Modell basiert auf der Annahme, dass Paulus in vielen Fällen auf Tauftraditionen der hellenistischen Gemeinde rekurriere, die z.T. gnostisch beeinflusst seien: In diesen Tauftraditionen werde die Taufe als Auferstehung mit Christus interpretiert, womit sich die Erneuerung der Gottebenbildlichkeit in Form der Christusebenbildlichkeit verbinde. Diese Identität von Erlöser und Erlöstem sei zwar gnostischen Ursprungs, werde aber von Paulus umgedeutet.

Als Beispiele für solche umgedeuteten Traditionen nennt Jervell Röm 8,29 (Paulus verstehe die Taufe hier nur als proleptische Auferstehung, da die eigentliche Auferstehung erst im Eschaton stattfinde)[38], 1Kor 15,49 (Paulus eschatologisiere die hellenistische Tauftradition, um „philonischen und gnostischen Gedanken"[39] entgegenzuwirken)[40], 2Kor 3,18 (für Paulus ereigne sich die Verwandlung zur Christusebenbildlichkeit durch die Verkündigung und entspreche der Rechtfertigung)[41], Kol 3,10 und Eph 4,22-24 (die hellenistisch-gnostische Taufvorstellung werde gemäß „spätjüdischen" Vorstellungen ethisiert)[42].

Dasselbe gelte für 2Kor 4,4, Phil 2,6 und Kol 1,15 – nach Jervell allesamt Bestandteile christologischer Taufhymnen der hellenistischen Gemeinde,[43] die in gnostischer Tradition v.a. zur Anzeige der Göttlichkeit dienten. Aus diesem Grund bezeichnet nach Jervell die Eikon-Prädikation in 2Kor 4,4 die Göttlichkeit Christi – und nicht etwa Christus als neuen Menschen in der Nachfolge Adams.[44] Die Erkenntnis Christi sei deshalb gleichzusetzen mit der Erkenntnis seiner Göttlichkeit und Paulus „deutlich von philonisch-gnostischen Gedanken beeinflußt".[45]

---

[38] Vgl. *Jervell* 1960, 272-275.

[39] *Jervell* 1960, 260.

[40] Vgl. *Jervell* 1960, 261.267.268. Weil Paulus den Menschen immer ganzheitlich beschreibe, sei das Wort εἰκών nicht mit 'Gestalt', sondern mit 'Wesen' zu übersetzen (vgl. ebd. 268). Auch hier kommt also die Interpretation Bultmanns deutlich zutage. Vgl. auch ebd. 271: Paulus könne sich „keine Leiblichkeit an und für sich vorstellen".

[41] Vgl. *Jervell* 1960, 173-197, v.a. 174 mit Anm. 5, sowie 180-183.189-191 und die Zusammenfassung 332.

[42] Vgl. *Jervell* 1960, 232f.239f.243.256.333.

[43] Vgl. *Jervell* 1960, 197-213.332f.

[44] Vgl. *Jervell* 1960, 215-217.

[45] Vgl. *Jervell* 1960, 218. Als „philonisch-gnostisch" werden die philonischen Aussagen zum gottebenbildlichen Anthropos deshalb bezeichnet, weil Jervell die soteriologische Dimension des Eikon-Begriffs auf gnostischen Einfluss zurückführt und von einem platonischen Eikon-Begriff unterscheidet. Vgl. *Jervell* 1960, 53-70.

Die Fokussierung auf die Interpretationsgeschichte von Gen 1,26f führt Jervell dazu, Bezüge zur Gottes- oder Christusebenbildlichkeit auch in solchen Texten zu vermuten, die darauf nicht explizit Bezug nehmen. So verweise z.B. Röm 1,23 nicht allein auf den Sündenfall am Sinai (Ex 32), sondern thematisiere in Anlehnung an „spätjüdische Theologie“[46] bzw. „rabbinische Auslegung“[47] eigentlich den Verlust der Gottebenbildlichkeit nach Adams Fall. Die Rede vom φθαρτὸς ἄνθρωπος sei daher als Anspielung auf Adam zu verstehen, in dessen Nachfolge der Mensch tiergleich sei und Gottes Gerechtigkeitsforderung nicht mehr erfüllen könne.[48] Es handele sich dabei um das „Prolegomenon“ der paulinischen „Ebenbildlichkeitstheologie“[49].

Anhand dieser Beispiele lässt sich ein Grundproblem der Studie Jervells verdeutlichen: Die Betonung des interpretationsgeschichtlichen Ansatzes führt zu einer Vernachlässigung der synchronen, textanalytischen Deutung. Auf diese Weise werden oft traditionsgeschichtliche Aspekte in die Texte eingetragen, die einer synchronen Analyse nicht standhalten.[50] Dies gilt für die Deutung von Röm 1,23 als Ausdruck einer adamitischen Ebenbildlichkeitstheologie ebenso wie für die Interpretation von 1Kor 15,49 und 2Kor 4,4 vor gnostischem Hintergrund. Und auch die Verknüpfung von εἰκών in 2Kor 3,18 mit dem Gedanken der Rechtfertigung durch Verkündigung fußt auf einer gewagten traditionsgeschichtlichen Rekonstruktion[51] und mutet einigermaßen „dogmatisch“ an.

Diese Überbelastung der interpretationsgeschichtlichen Methode führt nicht zuletzt dazu, dass mit der heute verbreiteten Skepsis gegenüber einer vorchristlichen Gnosis auch Jervells Untersuchung in vielen Teilen als veraltet eingestuft werden muss.

2.2.4. Schwanz

In seiner 1970 erschienenen Dissertation und einem daraus erwachsenen Aufsatz von 1974 stützt Peter Schwanz die Thesen Eltesters und Jervells

---

[46] *Jervell* 1960, 321.

[47] *Jervell* 1960, 336.

[48] Vgl. *Jervell* 1960, 323-325.335f.

[49] *Jervell* 1960, 335.

[50] Vgl. zu *Jervells* Interpretationsmethode auch die Kritik *Larssons* 1962, 113f Anm. 2, sowie *Schenke* 1962, 121 Anm. 2: „Die Arbeit Jervells leidet an einer m.E. unvertretbaren Interpretationstechnik, bei der die Akzente verschoben und die Unterschiede verschleiert werden. Mit dieser Technik kann man alles beweisen, was man will. So kommt Jervell in allen Partien seines Buches nur zu halbwahren Ergebnissen.“

[51] Vgl. z.B. die Bedeutungsangabe 'Verkündigung' für εἰκών in 2Kor 3,18, die durch Verweis auf CH IV.11 gerechtfertigt wird. Hier bedeutet εἰκών aber keineswegs 'Verkündigung', sondern 'Gleichnis'.

bzgl. einer gnostischen Vorprägung des paulinischen Eikon-Begriffs.[53] Vor diesem Hintergrund versteht er auch das paulinische Leib- bzw. Haupt-Glieder-Motiv als Äquivalent zum Eikon-Begriff,[54] da er – vermutlich in der Nachfolge Käsemanns – die Eikon Christi als identisch mit der Eikon des Menschen betrachtet und dabei von einer inneren Identität ausgeht.

Es zeigt sich also in allen vorgestellten Arbeiten eine (zeitgeschichtlich verständliche) Abhängigkeit von dem Modell der Religionsgeschichtlichen Schule mit ihrer starken Betonung der Gnosis als vorchristlicher Größe einerseits, der damit verbundenen „Verinnerlichung" des Eikon-Begriffs andererseits. Da die Existenz einer vorchristlichen Gnosis aus heutiger Perspektive mit Fragezeichen zu versehen ist,[55] stehen auch die vor diesem Hintergrund erwachsenen Interpretationen zur Disposition.

2.3. Der εἰκών-Begriff bei Larsson und Marques

Unabhängig und z.T. in Abgrenzung zur Bultmann-Schule erschienen die Arbeiten Larssons und Marques'[56], die beide einen stärkeren Akzent auf die alttestamentliche Tradition legen.

2.3.1. Larsson

Larsson untersucht in seiner Dissertation die paulinischen Tauf- und Eikontexte unter dem Aspekt des Nachfolgegedankens.[57] Dabei geht er nicht wort-, sondern motivorientiert vor, behandelt also z.B. auch Eph 4,24 und Phil 2,6ff sowie verschiedene andere Vergleichstexte, die zwar nicht das Wort εἰκών, wohl aber das Bildmotiv enthalten.

Seine traditionsgeschichtliche Rekonstruktion der Gottebenbildlichkeit beginnt Larsson im Alten Testament, wo er eine Gottebenbildlichkeit des Herrschers und des Volks ausmacht, die in der messianischen Gottebenbildlichkeit einer eschatologischen Herrschergestalt, des Menschensohnes, und Israel münde.[58] Diese Grundlinie einer messianischen und einer allgemeinen Ebenbildlichkeit verfolgt er über die zwischentestamentarische

[53] Vgl. *Schwanz* 1974, 270: „Der paulinisch-deuteropaulinische Eikon-Begriff wird nicht anders als vor dem Hintergrund der gnostischen Eikon-Vorstellung voll verständlich."

[54] Vgl. *Schwanz* 1974, 275.

[55] Vgl. z.B. *Markschies* 2001.

[56] Vgl. *Larsson* 1962, *Marques* 1986. Der veröffentlichte erste Teil der Dissertation von Marques umfasst allerdings nur die semantische Analyse des εἰκών-Begriffs der LXX, die Analyse der Paulus-Belege folgt im unveröffentlichen zweiten Teil.

[57] Vgl. *Larsson* 1962, 15-18.

[58] Vgl. *Larsson* 1962, 115-127.

Literatur[59] und die Evangelientraditionen bis hin zu Paulus, wobei er die Möglichkeit philonischen Einflusses explizit ablehnt[60].

Für die Vorstellung einer Gottebenbildlichkeit des Messias bzw. des Menschensohns gibt es allerdings ebenso wenig eindeutige Belege wie für die Gottebenbildlichkeit des Königs, die Larsson anhand von Ps 8; 2,7; 45,7f, Ez 28,2-10.11-19 nachweisen will, die aber alle das Wort εἰκών (bzw. ein hebr. Äquivalent) nicht aufweisen und auch keine Gottebenbildlichkeit des Herrschers erwähnen.[61] Insofern entbehrt Larssons traditionsgeschichtliche These einer textuellen Grundlage und ist daher nicht akzeptabel. Intention dieses Ansatzes ist offensichtlich das Bemühen, Traditionsgeschichte vor allem auf biblischer Grundlage zu betreiben.

Da Larsson die paulinischen Eikon-Aussagen aber nicht wie seine Vorgänger vor dem Hintergrund philonischer oder gnostischer Texten interpretiert, entgeht er der Tendenz, sie zu spiritualisieren. So umfasst der paulinische Eikon-Begriff für ihn neben dem Auferstehungskörper[62] auch die Leiden der Apostel und bezieht nicht nur den erhöhten, sondern auch den leidenden Christus mit ein.[63] Auch wenn Larssons traditionsgeschichtliche Ableitung also zu hinterfragen ist, verdienen seine Interpretationen der paulinischen Aussagen doch Beachtung.

2.3.2. Marques

Wie Larsson konzentriert sich Marques auf den traditionsgeschichtlichen Hintergrund des Alten Testaments, anders als er widmet er sich aber einer detaillierten semantischen Analyse des Wortes εἰκών in der LXX, die er als maßgeblichen traditionsgeschichtlichen Bezugspunkt für die paulinischen Eikon-Aussagen betrachtet.[64]

Hier lassen sich nach seinen Untersuchungen zwei Linien erkennen: Zum einen finde sich ein konkretes Verständnis von εἰκών im Zusammenhang mit der Götzenbildthematik[65]; zum anderen sei Gen 1,26f der Ausgangspunkt für die übertragene Bedeutung von εἰκών, meist im Rahmen der Gottebenbildlichkeitsvorstellung, die niemals physisch-visuell, sondern immer spirituell bzw. mental vorgestellt sei.[66] Mit der Götzenbild-

---

[59] Vgl. *Larsson* 1962, 128-169.

[60] Vgl. *Larsson* 1962, 137f.165-169.170f.

[61] Vgl. auch *Kim* 1984, 159f.

[62] Vgl. *Larsson* 1962, 302-321. Nicht zuzustimmen ist allerdings Larssons Annahme, dass Christus von Paulus in 1Kor 15,45ff in Menschensohnkategorien geschildert wird.

[63] Vgl. z.B. *Larsson* 1962, 187.285 mit Anm. 2.287-293.305.

[64] Vgl. z.B. *Marques* 1986, 322. Diese These wird vermutlich im zweiten Teil der Arbeit erhärtet, die aber nicht veröffentlicht vorliegt.

[65] Vgl. *Marques* 1986, 316-318.

[66] Vgl. z.B. *Marques* 1986, 86.88.119f.126.128.148.150.161-165.196f.316.

thematik verbinde sich eine negative, mit der Gottebenbildlichkeit eine positive Konnotation: Die Gottebenbildlichkeit stehe für Macht und Leben, das Götzenbild dagegen für das Gegenteil, den Tod.[67]

Bei Paulus besitze der Eikon-Begriff überwiegend positive Konnotationen. Das sei nicht zuletzt darin begründet, dass die Auferstehung Christi für die vormals den toten und falschen Göttern unterworfenen Menschen eine neue Möglichkeit der Gottebenbildlichkeit eröffne.[68]

Auch wenn einiges für den von Marques erkannten Zusammenhang von εἰκών und der Lebens- bzw. Todesthematik spricht,[69] so ist doch fraglich, ob zwischen den Bedeutungen in Gen 1,26f; 5,1.3; 9,6, Sir 17,3 und SapSal 2,23; 7,26 eine derartige Kontinuität besteht, wie Marques sie favorisiert.[70] Das betrifft v.a. die von Marques für all diese Belege behauptete spirituelle Bedeutung von εἰκών. Diese Betonung der geistigen Ebenbildlichkeit mag für Texte wie Sir und SapSal angehen, ist aber gerade im Blick auf die Belege in Gen zu hinterfragen. Insofern ist auch Marques' These, die Gottebenbildlichkeit beziehe sich auf das mentale Bild, das Gott sich bei der Schöpfung der Menschen von sich selbst gemacht habe[71], anzuzweifeln. Nichtsdestotrotz stellen die LXX-Belege von εἰκών eine wichtige Vergleichsgrundlage für Paulus dar, die Marques systematisch aufgearbeitet hat.

2.4. *Der εἰκών-Begriff der „Neuen Religionsgeschichtlichen Schule"*

Die von Vollenweider in Anlehnung an die Jesusforschung so bezeichnete „Third Quest" der „Neuen Religionsgeschichtlichen Schule"[72] betrachtet die jüdische Apokalyptik als Vorläuferin der jüdischen Merkhaba- oder Hekhalot-Mystik[73] und versucht, auch Paulus und v.a. das paulinische Damaskuserlebnis in diese traditionsgeschichtliche Linie, die auch als „mystisch-apokalyptisch"[74] deklariert wird, einzuordnen.[75]

Traditionsgeschichtlicher Ausgangspunkt für diese Art von versprachlichter Visionserfahrung sei die Schau Ezechiels in Ez 1,26-28, in der Ezechiel „eine Gestalt, dem Aussehen eines Menschen gleich" bzw. „ein mit der Gestalt eines Menschen Vergleichbares" (דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם bzw.

---

[67] Vgl. *Marques* 1986, 319-322.

[68] Vgl. *Marques* 1986, 322.

[69] Vgl. z.B. *Marques* 1986, 194f.198. 245. 266f.319.

[70] Vgl. *Marques* 1986, 266f.

[71] Vgl. *Marques* 1986, 127-129.149.164.319.

[72] Für die hier diskutierte Frage rekurriere ich auf *Kim* 1984, *Segal* 1990, *Newman* 1992, *Vollenweider* 2002.

[73] Vgl. *Vollenweider* 2002, 27f, *Segal* 1990, 34-52.

[74] Vgl. *Segal* 1990, 34: „Paul is a mystic."

[75] Vgl. z.B. *Segal* 1990, 40.48, *Kim* 1984, 239-256.

ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου) sieht, wobei es sich um eine Erscheinung Gottes bzw. seines *kabod* in menschlicher Gestalt handelt.[75] Diese Theophanietradition lasse sich dann in verschiedenen Texten weiterverfolgen[76] und bilde die Grundlage für die frühchristliche Vorstellung von Jesus als menschlicher Erscheinung Gottes.[77] Auch die paulinischen Visionen ließen sich vor diesem Hintergrund einordnen.[78]

Da sich die Beziehung von Gott und menschengestaltiger Mittlerfigur also im Rahmen der Bildrelation beschreiben lasse,[79] handele es sich bei dieser Tradition auch um den traditionsgeschichtlichen Hintergrund des (deutero)paulinischen Sprachgebrauchs von εἰκών in Röm 8,29, 1Kor 15,49, 2Kor 3,18; 4,4 sowie Kol 1,15; 3,10.[80] Der Terminus εἰκών wird dadurch zum Schlüsselwort für „mystische Erfahrungen" des Paulus und

---

[75] Vgl. *Segal* 1990, 41, *Newman* 1992, 92-104. Segal spricht ebd. auch von „several Jewish traditions", in denen die Eikon Gottes als Adams prälapsarische Erscheinung diskutiert würde. Leider gibt er zu diesem Befund keine Stellenangabe. Falls er auf ApkMos anspielt, so ist dort allerdings zwischen Adams δόξα, die er mit dem Sündenfall verliert (vgl. ApkMos 20f), und Adams Gottebenbildlichkeit (εἰκών), die er bis zu seinem Tode gerade nicht verliert, zu unterscheiden. Semantisch besteht zwischen beiden Ausdrücken in diesem Text keine Verbindung. Vgl. auch *Jervell* 1960, 39f.100, der die Gleichung von δόξα bzw. כבד und εἰκών nur für rabbinische bzw. rabbinisch beeinflusste Quellen gelten lässt. Adams Ebenbildlichkeit aufgrund dieser Identifikation mit „God's human appearance" (vgl. *Segal* 1990, 41) gleichzusetzen und diese wiederum mit der z.B. in Ez vorfindlichen visionssprachlichen Tradition zu verbinden (vgl. *Segal* 1990, 52), ist daher höchstens für rabbinische (und d.h. im Vgl. zum NT relativ späte) Texte erlaubt.

[76] Dazu zählen z.B. Dan 7,13, 1Hen 14.46.60.61.62.71.90, TestLev 3-5, ApkAbr 17-19, 4Esra 13, Apk 4-5 etc. Vgl. für weitere Belege *Newman* 1992, 92-104, *Segal* 1990, 40-52, *Kim* 1984, 205-223.239-252. *Segal* 1990, 42-45, sieht auch die philonische Anthropos- und Logosfigur sowie die Vergöttlichung Moses in dieser Tradition, ebenso wie Belege aus dem CH. *Kim* 1984, 219f, rekurriert mit Verweis auf *Hegermann* 1961 ebenfalls auf die Funktion von Logos und Sophia als Theophanieträger. Dass Logos und Sophia diese Funktion erfüllen, bedeutet aber nicht, dass sie mit visionärer Gottesschau in Verbindung gebracht werden müssen, auch wenn solche Erfahrungen nicht ausgeschlossen sind.

[77] Vgl. *Segal* 1990, 44.51.

[78] Vgl. *Segal* 1990, 47.58.

[79] Vgl. *Segal* 1990, 51.

[80] Vgl. *Segal* 1990, 59: „Paul himself designates Christ as the image of the Lord in a few places (2 Cor 4:4, Col 1:15 [if it is Pauline]), and he mentions the *morphē* of God in Phil. 2:6. More often he talks of transforming believers into the image of God's son in various ways (Rom. 8:29; 2 Cor. 3:18; Phil. 3:21; 1 Cor. 15:49; see also Col. 3:9 [sic!]). These passages are critical to understanding Paul's experience of conversion. They must be examined in detail to understand their relationship to Jewish apocalypticism and mysticism, from which they derive their most complete significance for Paul. Paul's longest discussion of these themes occurs in an unlikely place (2 Cor 3:18-4:6), where he assumes the context rather than explaining it completely."

seiner Anhänger.[82] Diese Erfahrungen stellen nach Segal nicht nur mentale, sondern auch somatisch fassbare Erlebnisse dar, die in der körperlichen Verwandlung in das Bild Christi bei der Auferstehung mündeten. Aus diesem Grund beinhalte auch die paulinische Bedeutung von εἰκών eine somatische Komponente.[83]

Das paulinische Damaskuserlebnis wird vor diesem Hintergrund zum Ursprung der paulinischen εἰκών-Christologie,[84] die den „Katalysator" für die Identifikation Christi mit Adam oder der Weisheit (so Kim)[85] bzw. für die paulinische Doxa-Christologie (so Newman)[86] darstelle.

Vollenweider fasst die Aussagen der „Neuen Religionsgeschichtlichen Schule" zur Gottebenbildlichkeit im Neuen Testament zusammen:

„Die Imago Dei scheint ihren spezifischen Ort im Kontext einer Doxa-Christologie bekommen zu haben, worin Christus als Träger des göttlichen Kabod in die höchste himmlische Position einrückt. Das Profil dieser frühen Christologie, die noch ganz aus der jüdischen Vorstellungswelt schöpft und im Gottesdienst entwickelt wie vergegenwärtigt wurde, zeichnet sich durch apokalyptische und mystische Spekulationen über Adam und über die himmlischen Engel, über den Menschensohn und wahrscheinlich auch über Ezechiels Thronwagen mit seiner „menschengleichen Gestalt" (Ez 1,26; vgl. 8,2) aus. Jesus Christus ist das Bild Gottes, das von göttlicher Herrlichkeit umspielt ist. Auf seinem Angesicht glänzt die Kabod Gottes auf. Doxa und εἰκών durchdringen sich, ohne miteinander identisch zu sein. Die Eikon scheint die Doxa zu reflektieren, sie wird zum Spiegel, welcher das göttliche Licht in die Welt hineinstrahlt. Die Glaubenden werden ihrerseits zu Spiegeln für das Strahlen der göttlichen Herrlichkeit. Sie gewinnen Anteil an derjenigen Doxa, von der Christus umspielt ist. Vielleicht besteht auch die ganze Berufungserfahrung des Paulus in einer Vision von Jesus Christus als Träger von göttlicher Doxa und als Bild Gottes."[87]

Positiv ist an diesem Ansatz zu würdigen, dass der visuelle und damit auch somatische Aspekt des paulinischen εἰκών-Konzeptes hinreichend beachtet wird,[88] was neue Perspektiven für das Verständnis von εἰκών aufwirft.

---

[82] Vgl. z.B. *Newman* 1992, 202.

[83] Vgl. *Segal* 1990, 60-69, *Kim* 1984, 200.218f: „[...] the basic connotation of the word εἰκών, visible, material, plastic or physical likeness and representation, cannot be removed completely."

[84] Vgl. *Kim* 1984, 223-239.

[85] Vgl. *Kim* 1984, 193.267: *„Paul saw the exalted Christ as the εἰκών and as the Son of God on the Damaskus road. This perception led him to conceive of Christ in terms of the personified, hypostatized Wisdom of God (together with his realization at that time that Christ had superseded the Torah) on the one hand, and in terms of Adam, on the other. Thus, both Paul's Wisdom-Christology and Adam-Christology are grounded in the Damascus Christophany"* (ebd. 267; seine Hervorhebung).

[86] Vgl. *Newman* 1992, 245f: „In fact, the Christophany was the origin of Paul's δόξα-Christology, for Paul interpreted the Christophany in light of the tradition-history of Glory."

[87] *Vollenweider* 2002a, 61.

[88] Vgl. z.B. *Kim* 1984, 219.

Nichtsdestotrotz leidet das Modell an einigen Schwächen. Diese betreffen v.a. die Quellenlage: Abgesehen von der Frage, inwieweit es zulässig ist, Paulus als Vorläufer der Merkhaba/Hekhalot-Mystik zu betrachten,[88] ist gerade für das Wort εἰκών der Bezug auf Ez 1,26 mehr als ungesichert. Diese Annahme basiert allein auf einer in anderen Texten nachweisbaren Synonymität von צֶלֶם mit דְּמוּת bzw. εἰκών mit ὁμοίωμα oder ὁμοίωσις.[89] Dem muss aber entgegengehalten werden, dass der Ausdruck εἰκών weder in Ez 1,26 noch in eindeutig in dieser Tradition stehenden vorpaulinisch-jüdischen Theophanietexten auftaucht.[90]

Die εἰκών-Belege in Philo, som. I.232.240.241, auf die sich Kim beruft,[91] sind nicht ohne Weiteres als Zeichen für eine spezifisch „visionäre Tradition" von εἰκών im Sinne von Ez 1,26 zu werten: Philo berichtet hier über die Theophanie Jakobs in Gen 31,13, wobei er diese Art der angelomorphen Gotteserscheinung als Logophanie und damit als zweitrangig gegenüber der wahren Gotteserkenntnis interpretiert. Aufgrund der vielen Belege für die Bedeutungsverwandtschaft von λόγος und εἰκών bei Philo[92] ist aber zunächst einmal davon auszugehen, dass diese Gleichung eher auf der philonischen Logostheologie – und damit auf einer platonisierenden Auslegung von Gen 1,26f – als auf einer epiphaniesprachlichen Tradition von Ez 1,26 beruht.
Philo verbindet die biblische Theophanietradition an dieser Stelle vermutlich deshalb mit seiner Vorstellung von der Logos-Eikon Gottes, weil das Wort εἰκών auch die Bedeutung 'Gestalt' und daher eine visuelle Komponente besitzen kann. Nur in som. I.232.240.241 bezieht sich εἰκών bei Philo auf die Bedeutung 'uneigentliche, gestalthafte Erscheinungsweise Gottes bzw. seines Logos in der menschlichen, noch körperorientierten Seele'. Auf eine entsprechende epiphaniesprachliche Tradition kann man deswegen aber – v.a. aufgrund mangelnder einschlägiger intertextueller Hinweise (z.B. auf Ez 1,26) – nicht schließen.

Aufgrund dieser mangelnden Traditionslinie genügt der Beleg auch nicht als Argument für eine „technische" Verwendung des Wortes εἰκών bei

---

[88] Das gilt überhaupt für die Annahme einer traditionsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Apokalyptik und jüdischer Mystik. Vgl. *Vollenweider* 2002, 28: „Fragezeichen muß man schließlich setzen hinter die in Anspruch genommene große Kontinuität mystischer Tradition, die sich von den Thronsaalvisionen der älteren Apokalyptik über die Sabbatopferlieder Qumrans bis zu den Merkabaspekulationen des frühen rabbinischen Judentums und den Hekalot-Texten, ja bis zur mittelalterlichen Kabbala erstrecke. All dies sollte davor warnen, die Sünden der religionsgeschichtlichen Väter zu reproduzieren."

[89] Vgl. *Kim* 1984, 200-205.

[90] Bei dem Beleg Ant. 6.333, den *Kim* 1984, 212f, zitiert, handelt es sich, wie er selbst sagt, nicht um eine apokalyptische Vision Gottes; ebenso wenig eindeutig ist die griechische Rückübersetzung von 4Esra 5,37. Allerdings stellen diese Textstellen gute Belege für die Wortbedeutung 'Gestalt' von εἰκών dar, die sich mit meiner „somatischen" Deutung des paulinischen Eikonbegriffs deckt.

[91] Vgl. *Kim* 1984, 220-223.

[92] Vgl. dazu unten, 89-97.

Paulus, mit dem ein „automatischer" Bezug der εἰκών-Belege auf Damaskus oder andere Epiphanieerlebnisse einherginge.

Vielmehr muss auch in den paulinischen Texten zunächst der Kontext über derartige Bezüge entscheiden. Hier kommen m.E. einzig 2Kor 3,18; 4,4 (im Verbund mit 2Kor 4,6) als mögliche Belege in Frage. Diese können zwar als Versprachlichungen von Offenbarungserlebnissen gedeutet werden, über die Natur dieser Offenbarungserlebnisse oder gar über ihre Gleichsetzung mit „Damaskus" lassen sich jedoch keine Aussagen machen, da Paulus darüber schweigt.[94]

Wenn aber dem Terminus εἰκών wirklich eine derartige Prominenz bei der Deutung des paulinischen Damaskus zukäme wie z.B. Kim postuliert, dann ist es immerhin verwunderlich, dass Paulus dieses Wort in Gal 1,16, der einzig eindeutigen Schilderung dieses Erlebnisses, nicht verwendet. Auch in der ebenfalls eindeutigen Entrückungserzählung 2Kor 12,1-4 taucht der Ausdruck nicht auf.

2.5. Konsequenzen

Aus den dargestellten Arbeiten wird deutlich, welche Maßgaben für eine traditionsgeschichtlich orientierte Untersuchung des paulinischen εἰκών-Konzeptes eingehalten werden sollten:

Zu achten ist zunächst auf eine ausreichende Vergleichbarkeit der Quellenbelege: Diese ist zum einen durch eine größtmögliche zeitliche, lokale und „mentale" Nähe der Vergleichstexte zu gewährleisten. Zum anderen ist ein wortorientiertes dem motivgeschichtlichen Vorgehen vorzuziehen: Während letzteres nämlich einer hermeneutischen Vorleistung bedarf, impliziert ansonsten das Vorkommen eines Wortes seine semantische Analyse, was methodisch besser kontrollierbar ist.[95] Das bedeutet nicht, dass der Kontext des Wortes außer Acht gelassen wird. Vielmehr ist seine Untersuchung integrativer Bestandteil der semantischen Analyse. Weiterhin ergibt sich aus diesen Analysen ein Wortfeld, das als Ausdruck eines begrifflichen Konzeptes gewertet werden kann. Einer induktiven Schlussrichtung vom sprachlichen Ausdruck auf ein „dahinter" stehendes begriffliches Konzept wird also der Vorrang gegeben vor einer eher deduktiv orientierten Methode, die zuerst nach einer bestimmten Vorstellung und dann (wenn überhaupt) nach den dafür verwendeten sprachlichen Ausdrücken fragt.

Die Frage traditionsgeschichtlicher Abhängigkeiten sollte erst sekundär gestellt werden. Stattdessen erscheint es angemessener, die verschiedenen

---

[94] Vgl. die Analysen der entsprechenden Abschnitte im zweiten Teil.

[95] Diese Entscheidung bedingt – neben der Besonderheit der hier angewandten Analysemethode – auch eine Einschränkung auf griechische Texte. Interessante anderssprachige Vergleichstexte werden z.T. in Exkursen zur Sprache kommen.

εἰκών-Konzepte zunächst einzeln herauszuarbeiten und sie dann vergleichend nebeneinander zu stellen. Erst in einem letzten Schritt sollten dann Gründe für die festgestellten Unterschiede und Gemeinsamkeiten gesucht und entsprechende traditionsgeschichtliche Schlussfolgerungen gezogen werden.

3. Methodischer Ansatz

3.1. Korpuswahl

Berücksichtigt man die oben festgestellten Anforderungen an die Vergleichstexte, dann bieten sich nach den Ergebnissen des forschungsgeschichtlichen Überblicks bereits die Sapientia Salomonis (im Folgenden SapSal) sowie die Texte Philos von Alexandriens als Textcorpora an: Sie wurden in zeitlicher Nähe zu Paulus[95] im hellenistischen Diasporajudentum verfasst, werden von den meisten Arbeiten auf die ein oder andere Weise behandelt und z.T. als entscheidender traditionsgeschichtlicher Hintergrund des paulinischen Eikon-Konzeptes betrachtet.

Vermutlicher Entstehungsort der Texte ist Alexandria,[96] so dass der Forderung einer lokalen Nähe nur bedingt Beachtung geschenkt werden kann. Allerdings besteht dadurch die Möglichkeit, einen evtl. lokal üblichen Sprachgebrauch zu bestimmen.[97] Da für 1Kor 15 die Frage alexandrinischen Einflusses diskutiert wird, ist diese Lokalisierung nicht ohne Brisanz.

Neben diesen „äußerlichen" Eigenschaften der Vergleichstexte ist aber vor allen Dingen ein Argument ausschlaggebend, das mit der hier angewandten Analysemethode zusammenhängt: Da es im Folgenden um die Erstellung von Wortfeldern gehen soll, die auf bestimmte mentale Konzepte verweisen, sollten die verschiedenen Textkorpora eine möglichst große Übereinstimmung des um das Wort εἰκών fassbaren semantischen Umfeldes aufweisen.[98] Eine Recherche im elektronischen Thesaurus Linguae Graecae (TLG) ergibt, dass sich viele derjenigen Wörter, die für das se-

---

[95] Vgl. unten, 21-23.

[96] Vgl. unten, 21-23.

[97] Dazu passt auch ein εἰκών-Beleg in dem weisheitlichen Spruchgedicht des Pseudo-Phocylides (PsPhoc 106), der u.U. ebenfalls in Alexandria zu verorten ist. Vgl. unten, 136 Anm. 180.

[98] Nicht zuletzt deswegen wird hier auf die Analyse anderer zwischentestamentarischer Eikonbelege verzichtet. Sie sind insgesamt disparat, bieten höchstens partiell interessante Vergleichsmöglichkeiten und v.a. ein weniger eindeutig vergleichbares semantisches Umfeld. Vgl. z.B. grHen 92.97.106 (wo allerdings in 106 die für Paulus wichtige Bedeutung 'Gestalt, Aussehen' bezeugt ist), ApkMos 10.12.33.35, TestRub 3, TestNaph 2, Sib 1.3.8, ApkSedr 13. Sir 17,3 bezieht sich auf die mit der Gottebenbildlichkeit verbundene Herrschaft über die Schöpfung und ist höchstens für 1Kor 11,7 relevant.

mantische Umfeld der paulinischen Eikon-Belege wichtig sind, auch bei Philo bzw. in der SapSal finden: So erscheinen bei Philo im Abstand von 100 Wörtern (ca. ein Drittel einer NA-Seite) um εἰκών die Ausdrücke σῶμα, δόξα, πνεῦμα, φῶς, φωτισμός, ζωή, δύναμις, ἀφθαρσία, ἀθανασία, πρόσωπον, ἐξουσία, in der SapSal die Belege πνεῦμα, φῶς, ζωή, ἀφθαρσία, ἀθανασία.[100] Bei den für 1Kor 15,49 wichtigen Bedeutungsverwandten ἀφθαρσία und ἀθανασία stellen Philo (mut. 213) und SapSal (SapSal 2,23, für ἀθανασία auch 15,5) die einzigen Belege vor dem 2. Jahrhundert dar. Für die semantische Nähe von εἰκών und δόξα ist SapSal 7,26 der außerneutestamentlich beste Beleg, denn δόξα wird von Paulus meist im Sinne der δόξα κυρίου der LXX (bzw. des יְהוָה כְּבוֹד des MT) gebraucht[101]. Insofern kommen für diese Bedeutungsverwandten nur Texte mit Bezug zur LXX (bzw. zum MT) in Frage, und nur in SapSal 7,26[102] lässt sich eine gewisse semantische Nähe zwischen δόξα und εἰκών im paulinischen Sinne erkennen.

Die Belege im Corpus Paulinum wurden auf die sicher paulinischen beschränkt. Das bedeutet, dass der u.U. deuteropaulinische Kolosserbrief (vgl. Kol 1,15; 3,10) nicht berücksichtigt wird, um dessen Sprachgebrauch nicht vorschnell auf die Belege der Homologumena zu übertragen.

3.2. Die konzeptographische Analyse

Die vorliegende Arbeit basiert auf einer Methode, die am Lehrstuhl des Heidelberger Sprachhistorikers Oskar Reichmann unter Einbezug der Erfahrungen mit dem „Frühneuhochdeutschen Wörterbuch" entstand und von Jochen Bär als „konzeptographische Analyse"[103] bezeichnet wird. Ziel dieses lexemorientierten Ansatzes ist es, vom konkreten Wortgebrauch auf ein „dahinter" stehendes mentales „Konzept" zu schließen, das durch die Interpretation von Begriffsfeldern ermittelt wird.[104]

Ausgangspunkt für die Untersuchung ist ein sog. Basislexem, im vorliegenden Fall das Wort εἰκών. Die Belegstellen von εἰκών im ausgewählten Textcorpus werden alle samt Kontext zur Kenntnis genommen, exzerpiert und „verzettelt". Für jeden Beleg werden dabei bestimmte Angaben

---

[100] Auffällig ist auch die große Zahl von Übereinstimmungen bei Plutarch, der aber aus traditionsgeschichtlicher Perspektive von geringerem Interesse ist.

[101] Vgl. *Newman* 1992.

[102] Bei Philo erscheint das Wort fast ausschließlich im profangriechischen Sinne. Ausnahmen sind spec I.45, QE 2.45.47, wo er δόξα im direkten Bezug auf Ex 24,16 benutzt. Vgl. auch *Kittel* 1935, 239f.

[103] Vgl. *Bär* 2000, 46. Bär verwendet diese Methode in seiner 1999 erschienenen Dissertation. *Lobenstein-Reichmann* 1998, die einem ähnlichen methodischen Ansatz folgt, bevorzugt die Bezeichnung „lexikographische Textanalyse".

[104] Theoretischer Hintergrund ist u.a. das Zeichenmodell Ferdinand de Saussures (vgl. *Saussure* 1931) sowie die Wortfeldtheorie Jost Triers (vgl. *Trier* 1932).

über seine syntaktischen und semantischen Beziehungen zum Kontext gemacht.

Diese Informationen zum semantischen Umfeld des Wortes umfassen evtl. Bedeutungsverwandte, mögliche Paraphrasen der Wortbedeutung, evtl. Antonyme sowie sog. kontextcharakeristische Wörter oder Syntagmen, d.h. solche Ausdrücke, die zwar nicht in einer direkt „verwandtschaftlichen" Relation zum Belegwort stehen, aber dennoch als aussagekräftig angesehen werden. Außerdem werden auf jedem Belegzettel evtl. Prädikationen bzw. das Syntagma, in das das Belegwort eingebettet ist, (nach Möglichkeit in der Grundform)[105] notiert. Auch typische Wortbildungen werden erfasst. Zum Schluss wird die Belegbedeutung des Ausdrucks angegeben. Ein Beispiel für einen solchen Belegzettel sieht folgendermaßen aus:

Εἰκών, ἡ, Subst.: ›der unkörperliche, erstgeborene Sohn Gottes als kosmisches Modell des vollkommenen Weisen‹[106].

Bdv.: πρωτόγονος. Paraph.: ‹ἄνθρωπος› ἀσώματος; πρεσβύτατος υἱός; οὐρανίαι ἀρεταί. ParaphAnt.: ‹ἄνθρωπος› ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶτως. Synt.: ‹ἄνθρωπος ἀσώματος› θείας εἰκόνος ἀδιαφορῶν. Ktx.: ἀνατέλλειν, μιμεῖσθαι. KtxSynt.: ἀνατολὴ ψυχῆς; πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα βλέπων ἐμόρφου τὰ εἴδη; ἀσωμάτον φῶς ἄσβεστον.

Beleg: conf. 63. Belegausschnitt: conf. 60-63.[107]

Sind alle Belegbedeutungen erfasst, werden jeweils gleiche oder ähnliche unter Beibehaltung aller Kontextangaben zu Einzelbedeutungen zusammengefasst.[108] Nachher können alle Bedeutungen des Wortes in einem alle semantischen Informationen und Belege enthaltenden Wortartikel erschei-

---

[105] Bei den im Fließtext angegebenen Syntagmen handelt es sich also nicht (immer) um Zitate, sondern – je nach Ausgangslage – um grammatisch umgewandelte Quellenbelege.

[106] Die eigentlich übliche Bedeutungsanzeige in spitzen Klammern wird im Fließtext dieser Arbeit aus typographischen Gründen durch einfache gerade Anführungszeichen ersetzt.

[107] Es folgt dann der jeweilige Belegausschnitt, auf dessen Darbietung ich hier aus Platzgründen verzichte.

[108] Das Wort εἰκών besitzt bei Philo z.B. folgende Bedeutungen: 1) 'Die menschliche Vernunft (νοῦς, λογισμός) bzw. die unsterbliche menschliche Seele als menschliche Entsprechung zum göttlichen, das All lenkenden Geist, die den Menschen zum intellektuellen, moralischen und spirituellen Denken und Handeln befähigt.' 2) 'Die z.T. personalisiert dargestellte geistige Wirk- und Erscheinungsform Gottes in der Welt, die mit dem geistigen Teil im Menschen korrespondiert und diesen zu Gott führen kann.' 3) 'Der Idealmensch als protologisches und soteriologisches Vorabbild des vollkommenen Weisen.' Daneben existieren für Philo zwar noch andere Bedeutungen, aufgrund der außerordentlich hohen Zahl von Belegen konzentriere ich mich in dieser Arbeit aber auf diese drei, da sie für den Vergleich mit Paulus am relevantesten sind.