

*KÓKAI-NAGY Viktor*<sup>1</sup>:

## Εἰκὼν bei Paulus

### *Abstract. Eikὼn in Paul.*

“And God said, Let us make man in our image (ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν)...” (Gen 1:26). One assumes that this meaningful phrase has left many traces in the New Testament. But if one looks at the occurrence of the word εἰκὼν, it becomes quite clear that it has a special theological meaning only for Paul. For him, the word expresses the extraordinary dignity of the human being. In my article I would like to explore this theme and compare Paul’s thoughts on εἰκὼν with Philo’s concept of εἰκὼν.

In my article I would like to discuss the topic in three points. First, we will briefly look at the εἰκὼν motif in Genesis. Then we will see how Philo understood the image of God. And at the end we will arrive to Paul.

**Keywords:** Philo, Paul, image of God, εἰκὼν and σῶμα

In meinem Artikel<sup>2</sup> möchte ich das Thema in drei Punkten besprechen. Erstens, werden wir uns kurz mit dem εἰκὼν Motiv in der Genesis beschäftigen. Dann werden wir sehen, wie Philon das Abbild Gottes verstanden hat. Und am Ende werden wir zu Paulus ankommen.

---

<sup>1</sup> Universitätsdozent am Lehrstuhl für Neues Testament der Reformierte Theologische Universität Debrecen, Assoziierter Dozent an der János-Selye-Universität in Komarno, E-mail: kokainagy.viktor@drhe.hu

<sup>2</sup> Mein Artikel ist eine durchgearbeitete und erweiterte Version der Vorlesung, die auf der 12. Comenius-Konferenz „Imago Dei” in Pápa am 21. April 2022. gehalten wurde.



## 1. Εἰκών im Alten Testament

Der ganze Problemkreis hat seinen Ursprung im 1. Buch Mose. Aber es gibt zwei Richtungen bezüglich *imago Dei* Konzeption des AT's. Die eine schränkt die interpretierenden Texte von der Priesterschrift (u.a. Westermann, Groß, Schellenberg), die andere nimmt mehrere Texte dazu (Ez 1,5,26; 10,1,21, Ps 8,2 und auch die Texte aus der intertestamentalen Zeit, wie Sir 17,3-4; Sap 2,23f.). Diese Meinung vertritt u.a. van Kooten. In 1Mos 1,26 steht, dass Gott den *adam*<sup>3</sup> als sein Abbild, seine Statue, sein „Repräsentationsbild“<sup>4</sup> (צלם) etwa wie seine Form, Ähnlichkeit (דמות)<sup>5</sup> schuf, aber gleich danach lesen wir, dass dieses εἰκών Mann und Frau gemeinsam sind (1,27, vgl. 1Mos 5,1f.)<sup>6</sup> und es ihre Aufgabe ist zu herrschen.<sup>7</sup> Es wirft viele Fragen auf, warum der Autor zwei Wörter benutzt hat, um die Ebenbildlichkeit des Menschen auszudrücken. Lange Zeit hat man gedacht, dass צלם physische Ähnlichkeit ausdrückt, die der Autor mit dem Wort דמות mildern versuchte. „After centuries of speculation on the content of the image, the dominant view is now that the author meant for the image of God in humanity to be under-

---

<sup>3</sup> In LXX ist es konsequent mit ἄνθρωπος übersetzt, nur ab 2,20 ist es anders, ab hier erscheint es als Personennamen. „Note here that the first momentous statement in relation to gender distinction in Gen 2, albeit concerning derivation, focuses on unity and not on difference.“ – PEPIATT, Image, 13.

<sup>4</sup> JANOWSKI, Anthropologie, 409. Das Wort in der Mehrzahl der Fälle: „Skulptur, plastisches Bild, Statue“ bedeutet. Es kann Götzenbild eben so meinen, wie Abbild eines Herrschers. Aber es ist bemerkenswert, „daß es gerade nicht Terminus für Götzenbild geworden ist, auch wenn צלם das an einigen Stellen bedeuten kann“ – WESTERMANN, Genesis, 202.

<sup>5</sup> Hier ist die Ableitung klar: das, was gleicht, Gleichheit, Abbild – vgl. SCHELLENBERG, Human-kind, 105f.

<sup>6</sup> In 1Mos 1 sind nicht einzelne Tiere, sondern Arten von Tieren geschaffen worden. „Entsprechend versteht man in 1,27b.c אדם als eine Größe, auf die man sich sowohl singularisch (b: »ihn«) als auch pluralisch (c: »sie«) beziehen kann, d.h. als ein Kollektiv, und entnimmt aus 27c, daß dieses Kollektiv aus männlichen und weiblichen Individuen besteht“ – GROß, Statue oder Ebenbild, 31. vgl. WESTERMANN, Genesis, 221: „Der Mensch ist hier als ein Gemeinschaftswesen, als ein zu zweit Existierender gesehen...“.

<sup>7</sup> „Die Bildaussage nimmt dabei die zentrale Position ein, denn sie steht zwischen der Schöpfungs- und der Herrschaftsaussage, ist also auf den Schöpfergott *und* auf die nichtmenschlichen Kreaturen bezogen“ – JANOWSKI, Anthropologie, 409.

stood as comprising merely the physical human form, rather than any spiritual or existential similarity between God and humanity.”<sup>8</sup> Was die Präpositionen betrifft, es gibt kein Unterschied zwischen כּ und כ – meint *Claus Westermann*.<sup>9</sup> *Bernd Janowski* behauptet, das דמות mit der כּ Präposition (wie, entsprechend) deswegen eingeführt wird, weil das Hebräische keine Abstufung der Gleichheit ausdrücken kann. Die צלם–Aussage betont „den funktionalen Aspekt der Gottebenbildlichkeit im Sinn des *Repräsentationsgedankens*“, die דמות–Aussage präzisiert „diesen Aspekt im Sinn einer Entsprechung des Menschen zu Gott, nicht aber im Sinn einer theomorphen Qualität des gottebenbildlichen Menschen“.<sup>10</sup> *Annette Schellenberg* meint aber: „All these difficulties can be avoided if one understands כדמותו in 1:26 (and כצלמו in 5:3) as an attribute to צלמו (cf. דמותו in 5:3), i.e. only to the noun with pronominal suffix, not to the entire prepositional phrase” Und später: „According to the grammatical considerations in the excursus, in 1:26 «likeness» (דמות) does not specify «humankind» (אדם) but «image» (צלם), and similarly in 5:3 «image» (צלם) specifies «likeness» (דמות). This understanding has the advantage of explaining why two different prepositions are used in 1:26 and 5:3 and why it is their order (כּ first, כ second) and not their noun connections that remains the same.”<sup>11</sup>

Unsere nächste Stelle wäre 1Mos 2,7.18f. Aber hier lesen wir nichts über Bild, sondern über Staub und Erde und über einen Lebensatem: „So wurde der Mann ein lebendiges Wesen“. Später erwähnt der Text eine Helferin, die dem Mann gemäß ist. Es gibt aber auch eine dritte Stelle in der LXX, wo εἰκῶν und der Mann neben einander stehen: 1Mos 5,1. Aber hier steht auf Hebräisch nicht צלם (1Mos 1,26) sondern דמות, was in 1Mos 1,26 mit ὁμοίωσις übersetzt wurde. Gott machte ihn Gott ähnlich – davon weicht 1Mos 9,6 ab, hier steht wieder צלם / εἰκῶν:<sup>12</sup> „Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht“. Im 1Mos 5,3 kommen endlich beide in 1,26 stehenden Wörter vor allerdings in umgekehrter Reihenfolge, „zeugte er einen Sohn, ihm ähnlich, der wie sein Bild war“. Wenn es

---

<sup>8</sup> CROUCH, *Genesis*, 7. s. weiter LITWA, *Transformed*, 101–103.

<sup>9</sup> WESTERMANN, *Genesis*, 201.

<sup>10</sup> JANOWSKI, *Anthropologie*, 410.

<sup>11</sup> SCHELLENBERG, *Humankind*, 107. 109.

<sup>12</sup> Es ist anzumerken, dass die alten aramäischen Übersetzungen an dieser Stelle vermeiden den Ausdruck „Bild Gottes“ zu benutzen – ALTMANN, *Imago Die*, 236f. 239.

zwischen צלם und דמות keinen Unterschied gibt,<sup>13</sup> ist es doch auffallend, dass hier nicht auf die von Gott geschenkte Ähnlichkeit – die Adam erhalten hat – verwiesen wird, sondern nur auf das εἰδέα und εἰκῶν des Mannes.<sup>14</sup> Wie schon erwähnt wurde, erscheint im hebräischen Text wieder unser Paar: צלם und דמות, aber weil *varietas delectat*, LXX hier צלם mit εἰκῶν, דמות mit εἰδέα (Erscheinung, Aussehen) übersetzt.<sup>15</sup> Für alle Fälle können wir wohl festhalten, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Mann und Frau) ihn besonders und einzigartig unter den Kreaturen macht.

Die Forscher des AT's behaupten überzeugend, dass die zwei hebräischen Wörter Synonyme sind:<sup>16</sup> die bedeuten, dass der Mann machtvoller und tätiger Repräsentant Gottes in der Welt ist. Diese Interpretation versteht die Präposition in dem Wort בצלם als *bet essentiae* (als/zum Bild). Es bestimmt nicht die Qualität, sondern die von Gott übertragene Funktion<sup>17</sup> des Menschen, die er nie verloren hat. „In P, the «image of God»

---

<sup>13</sup> „Auch wenn man, ‚Ähnlichkeit‘ übersetzt, was an einigen Stellen möglich ist, darf man das nicht so hören, als sei gemeint: nicht gleich, sondern nur ähnlich; eine solche, die Gleichheit abschwächende Bedeutung hat die hebräische Vokabel nicht“ – WESTERMANN, Genesis 202f. s. weiter GROß, Statue oder Ebenbild, 18–21.

<sup>14</sup> Nach C. L. Crouch macht es keinen Unterschied: „Specifically: the description of humans as in God's צלם and דמות in the same terms used to describe Seth's connection to Adam is an attempt to draw a parallel between the father-son relationship of 5:3, between Adam and Seth, and the divine - human relationship of 1:26–7 and 5:1.“ Und später „Rather than the physical connotations of צלם and דמות limiting humanity's creation in the image of God to a statement of simple physical likeness, the priestly writer employed the terms' concreteness as a means of directing the reader towards the realization that God had made humans as God's own children“ (Genesis, 10.15). Wir dürfen aber der Meinung von A. Schellenberg zustimmen: „this verse is not about the likeness between God and humanity but between father and son. To express this idea, the noun דמות is much more fitting; it is more general and does not have the religious connotations of the term צלם, which are not part of the relationship between father (Adam) and son (Seth)“ (Humankind, 108).

<sup>15</sup> Zu dieser Stelle ist wichtig zu erwähnen, dass in der Kain und Abel Geschichte nichts über Ebenbildlichkeit zu lesen ist.

<sup>16</sup> Diese Meinung können wir auch anhand NT bestätigen, siehe 1Mos 1,26: ὁμοίωσις – Phil 2,7, Röm 1,23; und in Röm 8,3: ὁμοίωμα.

<sup>17</sup> „Der Text aber macht nicht eine Aussage über den Mensch, sondern über ein Tun Gottes. Daß hier ein Fehlansatz vorliegt, hätte man daran merken können, daß Gen 1,26f. im AT selbst offenbar nicht als eine grundlegende allgemeingültige Aussage über das Wesen des

predication is valid not *because of* but *despite* humanity's qualities."<sup>18</sup> Andere meinen, dass der Mensch nicht mehr Stellvertreter Gottes sei: „... the flood story and the new regulations in 9:1–7 indicate that humans have failed to meet God's expectation and are no longer appointed as God's deputies”<sup>19</sup> Beide Ansichten stimmen jedoch überein, dass die Aufgabe des Menschen sich nicht geändert hat. Man sollte seine Gottebenbildlichkeit in drei Relationen betrachten: Mensch–Tiere, Gott–Mensch, Mensch–Mensch.<sup>20</sup>

Die andere Möglichkeit ist die Präposition als *bet normale* zu verstehen, und den Ausdruck „nach dem Bild” zu interpretieren. Die griechische Übersetzung (κατὰ) hat es so verstanden, und in diesem Sinne haben auch Philon und Paulus den Text interpretiert. „Von nun an wird diese Aussage überwiegend nicht vom Menschen zu den Tieren, sondern von Menschen zu Gott hin interpretiert.”<sup>21</sup> Seit Philon hat dieses Verständnis viele Spekulationen hervorgerufen, wie das vom Gott verschiedene Bild des Menschen zu verstehen sei.

## 2. Was denkt Philon über die Gottebenbildlichkeit des Menschen?

Für Philon war es unheimlich wichtig, zu betonen, dass Gott ein ganz Anderer in seinem Transzendent ist. Je größer aber die Kluft zwischen Gott und der Welt ist, „desto notwendiger wird ein Mittler, an den man sich wenden kann.”<sup>22</sup> Warum ist es

---

Menschen aufgefaßt worden ist, sonst müsste doch von dieser Gottesebenbildlichkeit öfter die Rede sein. Das ist aber nicht der Fall...” – WESTERMANN, Genesis, 214. vgl. weiter 216f.

<sup>18</sup> SCHELLENBERG, Humankind, 110.

<sup>19</sup> SCHELLENBERG, Humankind, 101; vgl. weiter 102f.

<sup>20</sup> „The first two aspects concern the vertical dimension of the idea of a privileged human position, namely how privileged the position of humans is compared with the animals below and the gods or God above. These aspects are two sides of the same coin [...]. The third aspect concerns the horizontal dimension, or how one human person or group might be privileged in comparison with another.” SCHELLENBERG, Humankind, 99.

<sup>21</sup> GROß, Statue oder Ebenbild, 36.

<sup>22</sup> NIEHOFF, Philon, 247.

Notwendig? Denn für Philon ist Gott keine neutrale Gottheit, die die Welt von außen betrachtet, ohne Emotion. Dieser Mittler ist der Logos, der schon bei der Schöpfung des Menschen mitgewirkt hat.<sup>23</sup> Aber weil der Logos schon ein Abbild Gottes ist, ist der Mensch nur das Abbild des Abbildes (so erklärt er den Plural in 1Mos 1,26). Der Mensch ist also „εἰκῶν εἰκόνοϛ“ (Opif. 25),<sup>24</sup> oder noch genauer, das Bild ist der Verstand des Menschen.<sup>25</sup> Deshalb ist der Mittler wieder notwendig, denn der Mensch trägt nicht ein Stück von Gott in sich, sondern nur von dessen Abbild.<sup>26</sup> Aber nicht nur der Mensch, sondern die Welt ist auch ein Abbild der gedachten Welt (Opif. 18f.), die Schöpfung ist also ein zweistufiger Prozess.<sup>27</sup> Aber wie alle Bilder, sie sind sich nur ähnlich und „jedes Bild täuscht uns nur durch leicht irreführende Aehnlichkeit das Urbild vor“ (Praem. 29). Es ist kein Zufall, dass Moses „καὶ καθ’ ὁμοίωσιν“ hinzufügte. Denn damit deutete er an, dass das Bild nicht immer dem Urbild und dem Muster entspricht, sondern in vielen Merkmalen davon abweicht (vgl. Opif. 71). Seine Meinung tritt am deutlichsten in der These zutage, dass die beiden in Gen 1–3 aufeinander folgenden Schöpfungsberichte von zwei verschiedenen Schöpfungen Gottes handeln.<sup>28</sup> Die erste Geschichte (Gen 1,1–2,4a(5)) spricht von der Erschaffung der Welt im Bereich der unkörperlichen Ideen. Diese Schöpfung ist das Urbild. Die sichtbare Welt (vgl. Gen 2,4b(6)–25) ist deren Abbild (Opif. 129–130; vgl. QG I.2).

---

<sup>23</sup> Detailliert über dieses Thema vgl. NIEHOFF, Philon, 256–265: „Philons Logos-Theologie entstand also in einem durch und durch alexandrinischen Umfeld mit seiner typischen Ausrichtung auf platonisches und pythagoreisches Gedankengut“ (a.a.O. 261).

<sup>24</sup> „Der Ausdruck εἰκῶν bezieht sich in diesem Zusammenhang also auf den Logos als schöpferischen Schattenwurf Gottes, der als geistiges Vorbild und Muster der geschaffenen Dingen incl. des Menschen fungiert, so dass der Mensch durch Beobachtung der Schöpfung auf den Logos und damit auf Gott zurückschließen kann.“ (LORENZEN, Eikon-Konzept, 92f.) siehe dazu Leg. 3,96 und die Bemerkungen VAN KOOTEN, Athropology, 51.

<sup>25</sup> Vgl. VAN KOOTEN, Athropology, 51f.

<sup>26</sup> Ich danke *Steve Mason* für die angenehme Diskussion, für seine kritischen Anmerkungen zu meinem Artikel und für das Aufstellen von Fragen, die mich auf die Notwendigkeit einer präziseren Formulierung aufmerksam machten.

<sup>27</sup> Vgl. VAN KOOTEN, Athropology, 55.192f.; vgl. weiter NIEHOFF, Philon, 112–117; FORGER, Embodiment, 229f.

<sup>28</sup> Detailliert dazu VAN KOOTEN, Anthropology, 272–297.

In 1Mos 1,26f. tritt also der erste, der himmlische Mensch vor uns. Er ist „der protologische Fundierung des idealen Mensch, zu dem der in Gen 2,7 erschaffene Mensch entwickeln soll“.<sup>29</sup> Dieser himmlische Mensch hat kein Geschlecht, keinen Körper, ist nur gedacht und von Natur unvergänglich (Opif. 134). Demgegenüber erscheint der irdische Mensch, der aus Erde geschaffte wurde (Leg. 2.4) und ein Stück von der göttlichen Seele erhält (Opif. 135). Unter den irdischen Menschen gibt es zwei Sorten: der die Seele liebt und der den Leib liebt (Leg. 1.33). Der Seele liebenden Mensch nimmt in seinem Streben nach Rationalität die Ähnlichkeit bewusst auf sich. “The virtuous man, the final product of this quest, thus finds himself in a spiritual kinship with God. This raises the issue of the status of the Jews, the only people to have with God collectively ‘a kinship most vital and a far more genuine tie than that of blood’ (Virt. 79).”<sup>30</sup> Nur die Gefährten der Seele, die „Eingeweihten“ werden dazu fähig sein mit den geistigen Geschöpfen in irgendeiner Form zu kommunizieren. Es sind also zwei Stufen in der menschlichen Beziehung zu Gott. Die mit dem Ausdruck εἰκῶν verbundene Bild-Abbild-Beziehung wird durch die Verwandtschaft mit πνεῦμα mit einer Teil-Ganzes-Beziehung verknüpft. Auf diese Weise wird der aus Gen 2,7 abgeleitete pneumatistische Mensch zum gottebenbildlichen Menschen aus Gen 1,26f. Die zweite Stufe kann man mit der Hilfe der Vernunft erreichen, „die den Menschen zu Glück und Glückseligkeit bzw. einem unsterblichen Leben befähigt, indem sie ihm die Möglichkeit zur Wahl zwischen Gut und Böse schenkt“.<sup>31</sup>

Bei Philon πνεῦμα ist der göttliche Teil, der unsterblich ist, in allen Menschen: der Mensch steht an der Grenze der Sterblichkeit und Unsterblichkeit (Opif. 135).<sup>32</sup> Es bedeutet nicht, „dass jeder Mensch bereits erlöst ist, sondern dass er die Möglichkeit der

---

<sup>29</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 122.

<sup>30</sup> LÉVY, Philo's Ethics, 149. Anderer Meinung ist G. H. van Kooten: „as soon as Philo focuses on the spirit part of this second type of man, he is in fact speaking of the first type of man, although this might occur in an ambiguous way” (Athropology, 64).

<sup>31</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 76.

<sup>32</sup> Es war eine stoische Lehre vgl. WILLIAMSON, Jews, 104.112f.; weiter LITWA, Transformed, 137–139; „Of course, the divinity of the essential self (the soul or mind) was not a specifically Stoic idea – it was widely held among Platonists as well, as finds popular expression in tomb inscriptions” (Transformed, 153); ähnlich FORGER, Embodiment, 231f. M. R. Niehoff sieht es anders. Ihrer Meinung nach hat Philon seine Lehre über die Schöpfung geändert. Der

Erlösung, der Gotteserkenntnis, in sich trägt – die Gottebenbildlichkeit wird so zu einem soteriologischen Begriff.<sup>33</sup> Es ist nur ein potenzielles Ideal, das der Mensch durch die Beseelung (1Mos 2,7) in sich trägt. „Gelingt es dem Menschen mit Hilfe seiner Vernunft, dieses Ebenbild (zumindest teilweise) zu erkennen, ist er auf dem Weg zur Verwirklichung seiner potentiellen Gottebenbildlichkeit.“<sup>34</sup> In dieser Verwirklichung gibt es verschiedene Möglichkeiten, wie es Abraham (Gelehrigkeit), Isaak (Intuition) und Jakob (Ausübung der Tugenden) zeigen. Sie markieren auch die geistlichen Entwicklungsstufen. Die „Anteilhabe“ (μετουσία) macht der Logos möglich. „In der Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos vertreibe die menschliche Seele Dunkelheit und schlechte Sicht.“<sup>35</sup>

Als größte Behinderung der irdischen Menschen erscheint sein sichtbarer, sterblicher Teil, sein Körper. Philon meint zu 1Mos 1,26f., dass der Gottebenbildlichkeit mit dem Körper nichts zu tun hat, denn weder sei Gott menschengestaltig,<sup>36</sup> noch besitze der menschliche Körper göttliches Aussehen (vgl. Opif. 69). „Das Wort εἰκῶν bezeichnet an dieser Stelle die menschliche Vernunft als Entsprechung zur Göttlichen, das All lenkenden Vernunft, durch die der Mensch über die wahrnehmbare Welt hinaus zur geistigen Ideenwelt und schließlich zu Gott als dem höchsten Geistigen gelangen kann.“<sup>37</sup> Soteriologisch relevant ist also nur das Pneuma, nicht aber das Soma. Die Trennung von Leib und Seele spielt beim innerlichen Wachstum des Menschen eine besondere Rolle. Der Leib hält mit Erkrankungen, Sehnsüchten und seinen Bedürfnissen die Seele ab. Der Leib ist eine tote Sache (vgl. Spec. 4,188; Mig. 7). Das Ziel der Moralität und Tugend bedeutet nichts anderes, als die „körperliche Störungen“ des Leibes zu minimalisieren (vgl. Praem. 118-123). Besonders interessant ist, dass trotz der Leib-Seele Trennung

---

junge Man stand unter dem Einfluss von Platon, aber der alte folgte das Stoizismus. „Erst in seinem Spätwerk und in Folge seiner furchtbaren Begegnung mit dem römischen Stoizismus entdeckte er die Schöpfung als eine Säule des Monotheismus.“ – NIEHOFF, Philon, 118.

<sup>33</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 108.118. vgl. weiter FORGER, Embodiment, 226–228.

<sup>34</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 69; weiter zum Thema: „Die menschliche Weisheit als Gottes Ebenbild“ (a.a.O. 79–84); FORGER, Embodiment, 243–248. Aber der ultimative Paradigma ist Moses – FORGER, Embodiment, 248–255.

<sup>35</sup> NIEHOFF, Philon, 262.

<sup>36</sup> Philon lehnt jeden Anthropomorphismus entscheidend ab. Diese haben nur eine pädagogische Funktion – vgl. NIEHOFF, Philon, 248–251.

<sup>37</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 73. weiter 124–131.



nicht nur die Seele eine Rolle in der göttlichen Kommunikation bekommt, sondern der Verstand, die Vernunft, also der Geist ebenso, der zum Tempel Gottes werden kann (vgl. Somn. 2,250f.), an anderer Stelle spricht er über die Seele als Haus Gottes (Somn. 1,149).<sup>38</sup> Bei Philon können wir also keine scharfe Linie zwischen Vernunft und Seele ziehen. Die beiden müssen zusammenarbeiten, denn die Vernunft ist nötig, damit die Seele sich entwickeln kann.<sup>39</sup> Die Sucher der Wahrheit sind diejenigen, die „die Vorstellung von Gott durch Gott gewinnen, die Vorstellung vom Licht durch das Licht“ (Praem. 46).<sup>40</sup> Der Mensch ist deshalb in der Lage dies zu verstehen, weil sein Intellekt nach dem Bildnis des Logos geschaffen wurde, denn Gott hat bei der Schöpfung nicht etwas bereits Vorhandenes als Grundvorlage genommen, sondern seine eigene Vernunft / seinen eigenen Logos, deshalb ist der menschliche Verstand verwandt mit dem göttlichen Geist (vgl. Opif. 139.146).

### **3. Was lesen wir bei Paulus über den Mensch als εἰκῶν Gottes?**

Es macht unsere Aufgabe nicht leichter, dass Paulus die Frage der Gottebenbildlichkeit nicht in zusammenhängenden Abschnitten behandelt, sondern seine Behauptungen in Reaktion auf die aktuellen Probleme der jeweiligen Gemeinde formuliert. Es bedeutet jedoch nicht, dass wir nicht bestimmte Schlussfolgerungen aus den Verweisen in seinen Briefen, ihrem Kontext und anderen theologischen Aussagen des Apostels ziehen können. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass Paulus im Gegensatz zu

---

<sup>38</sup> Es gibt kein vornehmeres oder heiligeres Haus Gottes – wir sehen es an einer anderen Stelle – innerhalb der menschlichen Existenz, als der Visionen suchende Vernunft, der in einem gesunden Leib lebt: „ein solcher Geist empfängt ordentliche Nahrung aus der wohltuenden Macht Gottes und Sättigung aus den heiligen Reden und Satzungen. Von solchem Geiste sagt der Prophet, dass Gott, in ihm wandle<sup>7</sup> wie in einem Königspalast – denn wirklich ist Gottes Palast und Wohnhaus der Geist des Weisen“ (Praem. 122f.).

<sup>39</sup> Vgl. FORGER, Embodiment, 233f.

<sup>40</sup> Aber all dies hängt von Gott ab: die Wahrnehmung Gottes „ergreifen, packen, ertappen“ (καταλαμβάνω), jeder Erwerb des Wissens beruht auf den Willen Gottes (vgl. Mut. 6-9) – WILLIAMSON, Jews, 88.

Philon nicht als gebildeter Philosoph argumentieren will (und kann), aber in der Verwendung des Begriffs εἰκῶν kann man durchaus ein gewisses philosophisches Wissen nicht nur des Autors, sondern auch seiner Leser voraussetzen. Bei Paulus kommt die sonst erscheinende Bedeutung von εἰκῶν: die dargestellte Gestalt des Menschen und der Tiere im eigentlichen Sinne (Münzbild: Mt 22,20; Mk 12,16; Lk 20,24; Kultstatue: Apk 13,14.15 (3x); 14,9.11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4) nur einmal in Röm 1,23 vor. Es gibt wieder nur eine Stelle, wo der Apostel über die Gottebenbildlichkeit Christi redet (2Kor 4,4). Die anderen Texte sind dem Thema „Der Mensch als εἰκῶν Christi“ zuzuordnen.<sup>41</sup> Es ist zudem auffällig: „the term εἰκῶν occurs in those letters, 1–2 Cor and Rom, which also contain Paul’s explicit mentions of Adam. [...] The letters in which an explicit Adam Christology is unfolded also contain the designation of Adam as the image of God, be it Adam I or Adam II”.<sup>42</sup>

Paulus benutzt εἰκῶν in Röm 1,23 als falsches Bildnis der vergänglichen Kreaturen. Hier ist es wichtig neben 5Mos 4,16 und Ps 105,20 (LXX) auch die Schöpfungsgeschichte hinter seinen Worten zu entdecken.<sup>43</sup> Paulus ergänzt εἰκῶν mit ἐν ὁμοιωμάτι nicht nur, „um das Götzenbild zu verdeutlichen (vgl. Dt 4,16-18), sondern wahrscheinlich in Kontrast zu Gen 1,26f.”<sup>44</sup> Hier erscheint der sündige Mensch, bzw. Paulus beschreibt hier die Folge des intellektuellen Scheiterns des Menschen, der sich in der Rolle des Schöpfers gefällt: er vertauscht die Herrlichkeit Gottes mit einem Bild gleich den vergänglichen Kreaturen, die er als Gott verehrt.<sup>45</sup> Diese Götzenverehrung, die ein verbreiteter Vorwurf gegen die Heiden in der jüdischen Tradition gewesen ist,<sup>46</sup> erscheint

---

<sup>41</sup> Anders KUHLI, εἰκῶν, 943: Er meint, dass es sich außer Röm 1,23 drei Vorstellungskreise unterscheiden lassen, „die sich im Hinblick auf der jeweiligen Träger des Verhältnisses Urbild – Abbild und die Art ihrer Beziehungen folgendermaßen voneinander abgrenzen lassen: a) der Man als Bild Gottes, b) Christus als Bild Gottes, c) die Gläubigen in ihrem Verhältnis zum Bild Christi”.

<sup>42</sup> VAN KOOTEN, Anthropology, 71.75.

<sup>43</sup> „Die Aufzählung Menschen – Vögel – Vierfüßler – Kriechtiere ist ebenfalls an Gen 1 orientiert und ersetzt den Bezug auf Ex 32 in ψ 105,20.” – WILCKENS, Römer 1, 108.

<sup>44</sup> WILCKENS, Römer 1, 107.

<sup>45</sup> „Humans never become lords *above* creation as Christ does – but they do become lords of creation *along with* Christ” – LITWA, Transformed, 274.

<sup>46</sup> Vgl. WISCHMEYER, ΦΥΣΙΣ, 353f.

bei Paulus als die Sünde der ganzen Menschheit, Heiden wie Juden. Die „Einsicht in die Verweisstruktur der Schöpfung ist nach Paulus für keinen Mensch – Jude wie Heide – mehr Garantie richtiger Religion und richtiger Ethik. Die Schöpfung führt also nicht mehr zu Gott, wie es ihrem eigentlichen Wesen entspricht, sondern tritt in ihrer Funktion als Indikator falscher Religion und falscher Ethik neben das Gesetz, wie Röm 2 dann ausführen wird.“<sup>47</sup> Diese Götzenverehrung hat auch ethische Auswirkung (1,24-32).<sup>48</sup> Zu dieser Götzenkategorie gehören auch die Menschenbilder. „Das philosophisch-anthropologische Motiv des Menschen Abbild Gottes ist somit in Röm 1,23 keineswegs Leitgedanke, sondern allenfalls ein Argument im Rahmen einer umfassenderen Charakterisierung des Menschseins aus Perspektive der Christus-Offenbarung mit paränetisch-ethischer Zuspitzung.“<sup>49</sup>

Zwar lesen wir in 1Kor 11,7, dass der Mann εἰκῶν und δόξα Gottes ist.<sup>50</sup> Aber diese Herrlichkeit, Abglanz ist nicht die unvergängliche δόξα Gottes, weil diese die Menschheit (vgl. Röm 3,23) verloren hat,<sup>51</sup> nur die zu Christus Gehörenden können sie wieder erlangen (vgl. Röm 5,2; 2Kor 3,18). Aber die Frau ist nur δόξα (vgl. Ps 8,6-9) aber nicht εἰκῶν des Mannes. Bedeutet das, dass die Frauen auch an Gottebenbildlichkeit

---

<sup>47</sup> WISCHMEYER, ΦΥΣΙΣ, 354. „Der semantische Gegensatz zwischen „Juden und Griechen“ in 1,16 wird also durch die Argumentation von 1,18–2,29 so entfaltet und qualifiziert, dass am Ende eine theologisch begründete und endzeitlich bestimmte Gemeinsamkeit entsteht, die mit dem Wort ‚Jude‘ bezeichnet werden kann.“ – NIEBUHR, Menschenbild, 147. Erst ab Röm 3,1 redet Paulus über die Juden (vgl. a.a.O. 147–151).

<sup>48</sup> Dazu NIEBUHR, Menschenbild, 153f.

<sup>49</sup> NIEBUHR, Menschenbild, 154.

<sup>50</sup> Abglanz und Bild könnten beide die Gottebenbildlichkeit zu Ausdruck bringen (2Cor 3,18; s. weiter Ps 8,6f. – LXX) – s. GIELEN, Anthropologie, 135f. vgl. weiter REINMUTH, Anthropologie, 220f. J. F. Kilner denkt anders: „It is the (degree of) glory that changes, not the image. The terms ‚glory‘ and ‚image‘ are often confused or conflated in discussions of the image, resulting in the mistaken assumption that the image can be lost and restored the way that glory“ (Humanity, 611).

<sup>51</sup> Vgl. LITWA, Transformed, 102f. „Liegt es auch hier nahe, zur Erklärung des von Paulus Gemeinten jene frühjüdische Tradition heranzuziehen, der zufolge die menschliche Sünde den Verlust und die Entfremdung von Gottes »Herrlichkeit« (δόξα) zur Folge hatte“ – WOLTER, Römer, 252.

mangeln?<sup>52</sup> Oder soll hier εἰκόν als Abbild im äußerlichen Sinne verstanden werden?<sup>53</sup> An dieser Stelle verweist Paulus auf 1Mos 2,18-23 (9.V.), aber er argumentiert eigentlich und ganz pragmatisch mit 1Mos 1,26f., wo beide, also Mann und Frau gemeinsam εἰκόν Gottes sind.<sup>54</sup> Trotzdem geht es hier grundsätzlich nicht um Gottebenbildlichkeit, sondern um Einordnung der Geschlechter und Führung im Leben: wie Gott Christus, Christus den Mann führt, so soll der Mann die Frau führen (3.V.). Es ist die Aufgabe des Mannes. Paulus redet also nicht über das Abbildsein sondern dynamisierend und eschatologisierend über das Abbildwerden des Menschen.<sup>55</sup>

Unser nächster Text ist 1Kor 15,49. Aus dem Textzusammenhang ist es klar, dass Paulus sich hier wieder auf die Schöpfungsgeschichte bezieht, genauer auf 1Mos 2,7 im Vers 45 und 47. Paulus ergänzt den LXX-Text mit zwei Wörtern: erste (πρῶτος) und mit dem Namen (Ἀδὰμ). Es ist wichtig für ihn wegen der Gegenüberstellung des ersten und des letzten, des Adams und des Christus'. Die Adam-Christus-Typologie (auch in 15,21f.) ist ein wichtiges Element seiner Argumentation. Hier vergleicht der Apostel das lebendige, sterbliche Wesen Adams mit dem Leben spendenden, auferstandenen Adam. Aber es ist mehr als nur ein einfaches Parallelisieren, Paulus wechselt zu einem eschatologischen Gegenüber.<sup>56</sup> Wie der Tod durch den ersten Adam in die Welt kam, so wird die Auferstehung durch den zweiten (vgl. 15,21-26) kommen. Der erste hat den lebenden Geist (ψυχὴν ζῶσαν) als Geschenk erhalten und wird so zu einem lebendigen Wesen; der zweite/letzte wird zum lebenspendenden Geist (πνεῦμα ζωοποιοῦν), also schenkt den (ewigen) Leben mit seiner Auferstehung.<sup>57</sup> Der erste ist aus Erde, er ist ein irdischer

---

<sup>52</sup> So z.B. KUHLI, εἰκόν, 945. Zu verschiedenen Interpretationen s. den Artikel von L. Peppiatt.

<sup>53</sup> LINDEMANN, Korinther, 243.

<sup>54</sup> A. Lindemann meint, hier ist die Auslegungstradition vorausgesetzt, dass Gen 1,26f. nur von der Erschaffung des Mannes und „erst Gen 2,18ff. von der Erschaffung der Frau berichtet“ (Korinther, 242).

<sup>55</sup> Vgl. GROß, Statue oder Ebenbild, 38. Ähnlich argumentiert M. Gielen: „Es geht nicht um eine bloße Restituierung des protologischen Ausgangspunktes, sondern um eine eschatologische Neukonstituierung der Gottebenbildlichkeit“ (Anthropologie, 137).

<sup>56</sup> LINDEMANN, Korinther, 361.

<sup>57</sup> Vgl. SCHRAGE, Korinther, 310. Paulus verbindet die Dimension nicht mit dem ersten Adam – wie Philon – sondern mit dem letzten Adam, als dem ihn überbietenden Antitypos – GIELEN, Anthropologie, 141.

Mensch, der zweite ist demgegenüber ein himmlischer Mensch (15,47). Diese Argumentation kann uns an Gedanken von Philon erinnern (vgl. Opif. 134 und Leg. 1,31f.), „aber indem Paulus nachdrücklich betont, dass der himmlische Mensch ὁ δεύτερος ist, wird die von Philon angenommene Abfolge umgekehrt“.<sup>58</sup> Wie wir jetzt das εἰκῶν von den Irdischen,<sup>59</sup> so werden wir das εἰκῶν des Himmlischen tragen (15,49). Hier stehen nicht Präsens und Futur, sondern Aorist und Futur miteinander kontrastiert: „Obwohl die Christen *erfahrungsweltlich* noch ganz der todverfallenen Existenz Adams verhaftet sind, blicken sie [...] *im Glauben* auf diese Existenz als vergangene zurück.“<sup>60</sup> Aber beide – und es ist wichtig für Paulus – haben σῶμα, auch wenn sie anderer Natur sind.<sup>61</sup> In der Argumentation spielen Schöpfungsvorstellungen eine große Rolle: alte und neue Schöpfung sind beide Handeln Gottes. Es gibt vom Vergänglichen keinen Übergang zum Unvergänglichen, „keine natürliche Entwicklung und keine Kontinuität, als ob das σῶμα πνευματικόν schon keimhaft verborgen im σῶμα ψυχικόν zu entdecken wäre.“<sup>62</sup> Wie bereits festgestellt, kommt in 1Mos 2,7 das Wort ἄλυσ/εἰκῶν nicht vor, wohl aber Staub und Erdboden (vgl. ἐκ γῆς χοϊκός – 15,47). Es ist die Substanz der menschlichen Leiblichkeit. „Irdische und himmlische Körper sind einander wie Samenkorn und Pflanze (*sc.* 15,35-38)<sup>63</sup> antithetisch zugeordnet. Diese Antithetik wird im Folgenden zum entscheidenden Werkzeug paulinischer Argumentation.“<sup>64</sup> Die sterbliche σώματα unterscheiden sich voneinander durch ihre σάρξ (15,39), von den unvergänglichen

---

<sup>58</sup> LINDEMANN, Korinther, 362.

<sup>59</sup> „There is no hint that this image has been lost or damaged. The only thing that is flawed and limited is Adam, the man of dust. It is the people who are limited, not the image of God.“ – KILNER, Humanity, 614.

<sup>60</sup> GIELEN, Athropologie, 144. ähnlich SCHRAGE, Korinther 4, 312.

<sup>61</sup> Σῶμα und εἰκῶν existieren nur in jeweiliger Realisierung, nicht aber Abstrakta. Σῶμα wird zum Medium der in Christus erneuerten Gottesbeziehung: „Körper’ und ‚Bild’ sind also mediale Größen, in denen bestimmte Beziehungen anschaulich werden, Der Mensch ist daher nicht einfach Körper, sondern Bildkörper, weil sich in seinem Körper die Zugehörigkeit (zu Adam oder zu Christus) manifestiert.“ – LORENZEN, Eikon-Konzept, 173.

<sup>62</sup> SCHRAGE, Korinther, 298. 307.

<sup>63</sup> Paulus benutzt hier σάρξ und σῶμα parallel – vgl. WOLFF, Korinther, 404.

<sup>64</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 155.

durch ihre δόξα und δύναμις (15,42f.).<sup>65</sup> Aber „die negative Charakterisierung des irdischen Körpers ergibt sich immer erst aus der Gegenüberstellung mit dem himmlischen Körper. [...] Paulus geht es hier aber nicht um den Zusammenhang zwischen der Sünde und der Unvollkommenheit der Schöpfung, sondern um den Kontrast zwischen irdischem Körper und vollendetem Auferstehungskörper...“<sup>66</sup> Der natürliche Leib wird auferweckt als geistlicher Leib (σῶμα πνευματικός – 15,44, vgl. Phil 3,21).<sup>67</sup> Wie dieser Körperwechsel genau vonstattengeht (15,51-57), weiß der Apostel auch nicht. Er redet über ein Geheimnis (μυστήριον). Die Toten werden auferstehen, die Lebenden werden aus dem εἰκὼν Adams (vgl. Gen 5,3) in εἰκὼν Christi verwandeln. Nach Paulus sind Adam und Christus Repräsentanten<sup>68</sup> (vgl. Röm 5,12–19 – hier geht es um Sünde und Tod auf der einen Seite und Gerechtigkeit und Leben auf der anderen Seite – immerhin erscheint hier εἰκὼν nicht aber wohl τύπος).<sup>69</sup> Es ist außerdem wichtig, dass wir das Bild des Himmlischen nicht schon jetzt sondern nur in der Zukunft tragen werden,<sup>70</sup> „die pneumatische Verbindung besteht aber bereits in der Gegenwart und wirft auf ihre adamitische Körper ein neues Licht“.<sup>71</sup> Für Paulus ist es unheimlich wichtig zu betonen, dass unsere Erwartung eine geisterwirkte und geisterfüllte Leiblichkeit im Kontrast zu einem bloß seelischen Leib ist.

Fraglich ist zudem, ob es einen Automatismus gibt: wie wir jetzt Adams εἰκὼν tragen so werden wir auch zu Christus gehören? Röm 8 hilft uns diese Frage zu beantworten. Der erste Schritt war Inkarnation Christi (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας –

---

<sup>65</sup> „The Philosopher, however, makes a distinction between immortality – the extension of the current kind of life – and eternal life, which he views as a different *kind* of life” – LITWA, *Transformed*, 45.

<sup>66</sup> LORENZEN, *Eikon-Konzept*, 182.

<sup>67</sup> Es bedeutet: Pneuma nicht kontrolliert sondern konstituiert den pneumatischen Körper nach der Auferstehung – s. dazu LITWA, *Transformed*, 130f. *Pneumatischer Leib* „ist ein Hapaxlegomenon in der gesamte Antike vor Paulus” – SCHRAGE, *Korinther*, 300.

<sup>68</sup> Vgl. SCHRAGE, *Korinther*, 311.

<sup>69</sup> Die Argumentation trotzdem ähnlich ist – vgl. VAN KOOTEN, *Anthropology*, 69–71.

<sup>70</sup> SCHRAGE, *Korinther*, 314.

<sup>71</sup> LORENZEN, *Eikon-Konzept*, 197.

vgl. Phil 2,7)<sup>72</sup> und mit seinem Tod die Verurteilung der Sünde im Fleisch (8,3). Erst hierdurch gibt es zwei Möglichkeiten für den Menschen: entweder leben nach dem Geist, also befreit von der Sünde oder Leben nach dem Fleisch (8,6–11).<sup>73</sup> Seit diesem Zeitpunkt ist es möglich, seine Identität zu wechseln.<sup>74</sup> Das Leben im Geist bedeutet einerseits Sohnschaft<sup>75</sup> (8,14–16), andererseits Teilhabe am Christusgeschehen (8,17). Nach dem sehnsüchtigen Warten der Schöpfung (8,18–27)<sup>76</sup> redet Paulus über diejenigen, die Gott lieben. Sie sind vorherbestimmt dem εἰκῶν seines Sohnes gleich zu sein (8,29).<sup>77</sup> „Die Gleichgestaltung mit der Eikon Christi führt demnach dazu, dass Gottes Sohn der Erstgeborene (πρωτότοκος) unter vielen Brüdern wird. Christusebenbildlichkeit beinhaltet also eine mit Christus vergleichbare – wenn auch nicht ebenbürtige – Gottessohnschaft (vgl. υἰοθεσία).“<sup>78</sup> Und diese Christusebenbildlichkeit meint nicht nur unsere Seele, sondern den Mensch im Ganzen, in seinem σῶμα (Röm 8,23 – vgl. Gal 4,19: μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν und Phil 2,6f.<sup>79</sup>). Es ist keine Befreiung vom Leib – im Sinne hellenistischer Anthropologie, sondern Befreiung des Leibes.<sup>80</sup> Die Befreiung des Somas führt zur Sohnschaft. Der Leib ist hier „das ‚Medium‘ für die neue bzw. alte Geschöpflichkeit und ihre Beziehung zu Gott. Wie in 1Kor 15,49 ist aber auch hier

---

<sup>72</sup> „Mit den beiden ὁμοίωμα–Formulierungen in Phil 2,7c und Röm 8,3b will Paulus genauso wie in Röm 1,23; 5,14; 6,5 das Ineinander von Gemeinsamkeit und Differenz markieren.“ – WOLTER, Römer, 477.

<sup>73</sup> Vgl. NIEBUHR, Menschenbild, 155f.

<sup>74</sup> Vgl. LITWA, Transformed, 163. vgl. weiter WOLTER, Römer, 482–491.

<sup>75</sup> „Christians are not just adopted children (8:15), but are continually transformed or metamorphosed into an eikon, ‚image‘, ‚likeness‘, of the Son of God“ – FITZMYER, Romans, 525.

<sup>76</sup> Die Geschichte der Schöpfung und der Christen haben eine Parallelität - vgl dazu WISCHMEYER, ΦΥΣΙΣ, 354–356.

<sup>77</sup> Hier – wie es schon auch im Röm 6,5 war – bleibt die Differenz zwischen Christus und die Christen: „sie werden nicht dem Sohn gleich gemacht, sondern lediglich seiner εἰκῶν, d. h. seiner leiblichen Gestalt“ – WOLTER, Römer, 532. Der hier erscheinende Ausdruck (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) kann sich auf mehrere Dingen beziehen (Taufe – Röm 6,3.5 und Fil 3,10; oder er kann eine eschatologische Aussage sein – Fil 3,21 und 1Kor 15,49), aber in jedem Fall impliziert er eine wesentliche Veränderung – WILCKENS, Römer 2, 163.

<sup>78</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 206.

<sup>79</sup> VAN KOOTEN, Athrology, 76.

<sup>80</sup> WOLTER, Römer, 519; SCHRAGE, Korinther, 301.

entscheidend, dass diese neue Existenz nur in Soma und seiner Veränderung erfahrbar ist.<sup>81</sup> Es ist also eine somatische Identität von Christus und seinen Nachfolger – σύμμορφος in Röm 8,29 wie in Phil 3,21 beziehen sich auf die Außenseite, die Ausprägung des Wesens, auf die äußere Gestalt eines Körpers.<sup>82</sup>

Paulus spricht in seiner Apologie (2Kor 2,14–7,4)<sup>83</sup> davon, dass sich die Gläubigen (2Kor 3,18) in die Gestalt (εἰκών) der Herrlichkeit des Herrn verwandeln (μεταμορφόομαι),<sup>84</sup> weil sie die Schrift ohne Decke lesen können. Es ist aber wichtig, dass Paulus hier über das Bild der Herrlichkeit redet!<sup>85</sup> Das pneumatische Schauen<sup>86</sup> mit aufgedecktem Antlitz macht es möglich die Herrlichkeit Gottes wiederzuspiegeln (wie Moses in 2Mos 34,29),<sup>87</sup> und auch in der Schwachheit zu erblicken (2Kor 4,7–11). Was also normalerweise unsichtbar ist für die Verwandelten, tritt schon jetzt zur Erscheinung und die Glaubenden spiegeln die δόξα κυρίου wieder und verwandeln „in sein Bild von einer Herrlichkeit zu anderen von dem Herrn, der der Geist ist“ (2Kor 3,18). Im Gegensatz zu 1Kor 15,49, Röm 8,29 und Phil 3,21 ist in 3,18 von einer gegenwärtigen,<sup>88</sup>

---

<sup>81</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 210. Und an derselben Seite: „Wenn aber der Gedanke der Adam-Christus-Typologie vorliegt, dann stünde – wie in 1Kor 15 – nicht primär Gen 1,26f, sondern Gen 5,1.3 im Hintergrund.“

<sup>82</sup> Vgl. WILCKENS, Römer 2,163. „This is indeed a conformity to the form of Christ’s εἰκών, as Rom 8.29 makes explicit“ – VAN KOOTEN, Anthropology, 78.

<sup>83</sup> Vgl. dazu DUFF, Transformed, 762–769.

<sup>84</sup> „The metamorphosis happens in community (the ‚we all‘ in 3:18), and is not just a process of individual mystical vision“ – LITWA, Transformed, 222; vgl. DUFF, Transformed, 271–279. „The combination of ‚image‘ with morphic terminology seems best explained as deriving from the widespread discourse in the Greco-Roman world that images have forms“ – VAN KOOTEN, Athrology, 199f.; Beispiele aus der antike Philosophie VAN KOOTEN, Athrology, 86–88.

<sup>85</sup> „But one who thinks of being in the image as meaning the same thing as being like God will logically conceive of some people as being more in the image of God and some people less, depending on how like God they are. That way of thinking is foreign to the Bible“ (KILNER, Humanity, 613).

<sup>86</sup> WENDLAND, Korinther, 184.

<sup>87</sup> Beide Übersetzung sind möglich für κατοπτρίζομαι: schauen wie in einem Spiegel – es meint: „Im Evangelium sehen die Glaubenden die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel“ (GIELEN, Athrology, 140) oder widerspiegeln – weiter dazu a.a.O. 137f.

<sup>88</sup> Vgl. VAN KOOTEN, Anthropology, 72.



moralischen<sup>89</sup> Verwandlung der Gläubigen die Rede. „Die pneumatische Verwandlung bezieht sich also nicht, wie in 1Kor 15,49 und Röm 8,29, unmittelbar auf das Soma der Gläubigen, sondern auf ihre Wahrnehmung, die aber die Wahrnehmung des Somas beinhaltet. [...] Das diesseitige Soma wird auf diese Weise bereits transparent für seine kommende Verherrlichung.“<sup>90</sup> Ebenso unverhüllt ist das Evangelium für die Gläubigen, in dem sie das Ebenbild Gottes in Christus<sup>91</sup> sehen können (vgl. 2Kor 4,3f.). Dieses Licht der Erkenntnis ist dem Licht der Schöpfung ähnlich (4,6), in dem das neue Handeln Gottes in Analogie zu seinem Schöpfungshandeln erkennbar wird.<sup>92</sup> Durch diese Erkenntnis wird auch verständlich, dass der Leib wieder ein wichtiger Bezugspunkt zu Jesus ist (4,10), in dem sein Sterben sowie sein Leben offenbar werden. Wenig später wird das irdische Soma als Ort der Sehnsucht nach dem ewigen Soma (5,1–9) beschrieben, jedoch ist das Auferstehungssoma bereits im irdischen Soma wirksam.<sup>93</sup> Das ist der Grund, warum der schwache sterbliche Körper die neuschöpferische Kraft Gottes für andere sichtbar machen kann. „Bild Christi (und damit Spiegelbild göttlicher Doxa) zu sein, impliziert also die Inszenierung seines Lebens und Sterbens im eigenen Körper, dem Medium göttlichen Doxa: εἰκῶν und σῶμα können daher auch in 2Kor 3,18 als

---

<sup>89</sup> Die Transformation hat zwei Seiten: „one moral, the other material. The moral transformation is the transformation of the mind to conform to the mind of Christ (cf. Phil 2:5; 1Cor 2:16). [...] Material transformation is specifically the transformation of the body to conform to the resurrected and glorified body of Christ (Phil 3:21).“ – LITWA, *Transformed*, 221.

<sup>90</sup> LORENZEN, *Eikon-Konzept*, 230f. „Die Bedeutungen von εἰκῶν in 2Kor 3,18; 4,4 unterscheiden sich von den Belegen in 1Kor 15,49 und Röm 8,29 also nur durch die Perspektive, aus der der Ikonizität betrachtet wird: Während es in 2Kor 3,18; 4,4 um die Möglichkeit einer bereits auf Erde sichtbaren Ikonizität geht, kommt in 1Kor 15,49 und Röm 8,29 allein die himmlische Realität in den Blick“ (LORENZEN, *Eikon-Konzept*, 253). S. weiter WENDLAND, *Korinther*, 184f.

<sup>91</sup> „Viewed in the Philonic perspective, Paul’s concept of Jesus as the image of the Father derives both from an interpretation of Genesis 1:26 and from the mythical concept of Adam Qadmon, the primordial or celestial Man, which he identified with the *bar nasha*“ – ALTMANN, *Homo Imago Dei*, 245.

<sup>92</sup> Vgl. REINMUTH, *Anthropologie*, 218.

<sup>93</sup> „... der Christ ist noch nicht aus dem Zusammenhang der ersten Schöpfung herausgetreten, wohl aber schon in den geistlichen Zusammenhang der zweite Schöpfung hineingestellt“ – WISCHMEYER, *ΦΥΣΙΣ*, 360.

bedeutungsverwandt gelten.<sup>94</sup> Es ist eine Vorbereitung zur Auferstehung und zum ewigen Leben. Es werden ja nicht alle sterben, „alle aber werden wir verwandelt werden“ (1Kor 15,51).

**Zusammenfassung. Warum ist es so wichtig für Paulus,  
dass εἰκόν auch σῶμα umfasst?**

Der größte Unterschied zwischen den εἰκόν-Konzepten von Philon und den εἰκόν-Verständnis von Paulus ist der σῶμα. Bei Philon verbindet sich die Gottebenbildlichkeit der biblisch-jüdischen Tradition mit der griechischen Vorstellung der unvergänglichen Seele und mit der menschlichen Vernunft. Bei ihm ist nur der geistige Teil des Menschen fähig das göttliche Immenenzprinzip (Weisheit, Pneuma, Logos) zu bemerken.<sup>95</sup> Der σῶμα hat keinen Platz in dieser Konzeption.<sup>96</sup> Paulus greift ähnlicher Weise auf die zeitgenössische jüdische Tradition zurück und entlehnt auch Begriffe aus der antiken Philosophie,<sup>97</sup> kommt aber zu einer ganz anderen Schlussfolgerung über das Soma.

Welche Bedeutung σῶμα für Paulus in seinem Eikon-Konzept hat, fasst *Stefanie Lorenzen* in seinem Buch zusammen<sup>98</sup>:

1.) εἰκόν-Konzepten ist – mit Ausnahme 1Kor 11,7 – geprägt durch die Vorstellung einer somatischen Identität von Mensch und „Stammvater“. „Die somatische Verfasstheit des Menschen spiegelt seine Zugehörigkeit zum jeweiligen Prototypen wieder: Im Falle Adams ist der Körper durch die Unvollkommenheit der für Sünde anfälligen ersten Schöpfung bestimmt, im Falle Christi wird dessen Auferstehungskörper zum vollkommenen Vorabbild der erlösten Schöpfung (vgl. 1Kor 15,49).“

---

<sup>94</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 251.

<sup>95</sup> „Philons Vorstellung von Gottes absoluter Transzendenz ist im antiken Judentum revolutionär. Kein jüdischer Autor vor ihm stellte sich Gott als radikal jenseits des materiellen Bereichs und sogar jenseits des Guten vor.“ – NIEHOFF, Philon, 254.

<sup>96</sup> Gott „stands outside of bodily demands, having no need for anything, yet he supplies everything. He generates the entire corporeal world, yet he stands apart from it. This God is pure thought, pure rationality, pure essence, and pure totality.“ – FORGER, Embodiment, 228. Wie in dem griechisch-philosophischen Denken auch – vgl. LITWA, Transformed, 154-161; vgl. VAN KOOTEN, Athropology, 58–62, weiter FORGER, Embodiment, 238–243.

<sup>97</sup> Detailliert schreibt darüber G. H. van Kooten in seiner Monographie.

<sup>98</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 256.

2.) Diese Vorbildhaftigkeit des Christuskörper geht zusammen mit einer Diskrepanzerfahrung der Christen, denn obwohl sie durch die Taufe bereits von der Herrschaft der Sünde erlöst wurden, müssen sie die Unerlöstheit der Schöpfung und damit auch ihres eigenen Körper ertragen.

3.) Diese eschatologische Perspektive eröffnete einen neuen Blick: „Mitten in Leiden lässt sich nun auch Gottes Erlösungshandeln erkennen und verwirklichen, indem [...] Leiden und Erlösung, somatisch erfahren und dargestellt werden”.

4.) „Die mit der Christusebenbildlichkeit immer noch gegebene Schwachheit des Soma impliziert aber gleichzeitig seine immer wiederkehrende Anfälligkeit für die Macht der Sünde.” „Dies ist nur dann einsichtig, wenn hier eine eschatologische Perspektive auf die Schöpfung vorausgesetzt wird.”<sup>99</sup>

Diese Folgerungen ist durch folgende Bemerkung zu ergänzen. In dieser eschatologischen Perspektive bedeutet die Schöpfung, bzw. Neuschöpfung für Paulus, dass Gott die Macht hat uns somatisch aufzuwecken.<sup>100</sup> Aber warum ist es ihm so wichtig, dass diese Auferweckung in Soma passieren wird? Wir dürfen annehmen, weil Christus in Soma gelebt hat. Seine Gottebenbildlichkeit bezieht sich nicht nur auf den Auferstandenen, sondern auch auf sein irdisches Leben. „Mit Jesus Christus als Bild Gottes wird der Mensch so gedacht, wie er vom Anfang an gemeint war.”<sup>101</sup> Auch bei Philon hat die Gottebenbildlichkeit die Mittlerfigur Logos gehabt, aber diese Mittlerfigur ist nur eine Wirkkraft Gottes bei ihm und die Mittlerfigur hat kein Soma, hat sich nicht inkarniert.<sup>102</sup> Philon entwickelte „eine Theorie des Logos als einer Mittlergestalt, die es dem Menschen erlaubt, sich dem göttlichen Bereich anzunähern, ohne Gott zu nahe zu kommen.”<sup>103</sup> Paulus aber bezeugt einen Gott, der in Christus zu den Menschen gekommen ist und mehr noch, in Christus menschliches Soma geworden ist. Es scheint also hier am markantesten Unterschied zu liegen. „The presumed ‚infinite qualitative distinction’ between

---

<sup>99</sup> Detailliert dieser letzte Punkt in LORENZEN, Eikon-Konzept, 158 – 164; letztes Zitat: 158.

<sup>100</sup> „Das Kontinuum bei der vorausgesetzten personalen Identität und der unabdingbar somatischen Existenzweise steckt nicht in dem im Sinne eines sich unverändert durchhaltenden ontologischen Struktur verstandene σῶμα, sondern allein in Gottes Schöpfertreue als eschatologischer Neuschöpfer.” – SCHRAGE, Korinther 4, 300.

<sup>101</sup> REINMUTH, Anthropologie, 217.

<sup>102</sup> „Neither in Jewish Wisdom literature nor in the apocalyptic and rabbinic writings do we find an equation of the pre-existent Wisdom or Torah with the pre-existent Messiah. Theologically speaking, Divine revelation and Divine redemption in the Eschaton were kept apart. Paul broke with this tradition” – ALTMANN, Homo imago Dei, 245.

<sup>103</sup> NIEHOFF, Philon, 264.

God and humans is technically nullified by the incarnation.”<sup>104</sup> So und auch deswegen kann und soll die Auferstehung, bzw. die Neuschöpfung auch ein somatisches Geschehen sein. Wir dürfen also annehmen, dass die Inkarnation den Wert des Soma bei Paulus wesentlich erhöht hat: Gott hat den irdischen Körper für würdig erachtet, seinen Sohn in der Gleichheit (ὁμοίωμα) des von der Sünde beherrschten Fleisches (σάρξ) zu senden (Röm 8,3 vgl. Gal 4,4; Phil 2,7). „Zu Gottes Ebenbild werden daher die Glaubenden, indem sie *alter* Christus werden oder, anders ausgedrückt, indem WIR ER werden, weil und insofern ER *für uns* WIR geworden ist.”<sup>105</sup> Soma ist das Medium der Bildlichkeit des Menschen, weil Christus auch ein Soma hatte. Das Soma ist also mehr als nur ein Tempel der Seele, die das Bild Gottes trägt, umgibt.<sup>106</sup> So kann der leidende und auferstandene Körper Ausdruck menschlicher Gottebenbildlichkeit, der sündige Körper Ausdruck des Abfalls und der Abkehr des Menschen von Gott sein. „Gerade die Leiblichkeit erscheint als der Ort, an dem der Glaube als Gehorsam sichtbare Gestalt gewinnt.”<sup>107</sup> Deswegen ist es für Paulus so wichtig, dass die Reinhaltung schon des irdischen Körpers von fremden, Gott feindlichen Einflüssen gewährleistet ist (vgl. Röm 6,12; 1Kor 6,15.19).<sup>108</sup> Und bei der Auferstehung soll der Mensch auch ein neugeschaffenes σῶμα haben, weil Paulus den Menschen in seiner pneumatischen Existenzweise auch nicht als abstrakte Person verstehen kann.

---

<sup>104</sup> LITWA, *Transformed*, 261. detailliert VAN KOOTEN, *Anthropology*, 212–214.

<sup>105</sup> GIELEN, *Athropologie*, 140.

<sup>106</sup> „Auch wenn Jesus anders als alle anderen Menschen Gottessohn und nicht »unter die Sünde verkauft« war (Röm 7,14), war seine Präsenz unter den Menschen doch durch dasselbe Merkmal gekennzeichnet, das alle Menschen miteinander gemeinsam haben: Er trug dasselbe »Fleisch der Sünde« mit sich herum wie alle anderen Menschen. ὁμοίωμα will deutlich machen, was Jesus und die Menschen miteinander gemeinsam haben, ohne dass dabei aber die vorausgesetzte Ungleichheit zwischen ihnen verlorengeht.“ – WOLTER, *Römer*, 477. Es ist also mehr daran als das, was G. H. van Kooten behauptet: „...because man carries in his soul an image of God, he is, as matter of fact, turned into a temple or shrine of God. [...] This pagan philosophical inference that man, by housing God’s image, is himself a temple is also dawn by Paul, I suggest.” (*Anthropology*, 201f. – vgl. 199–206).

<sup>107</sup> SCHNELLE, *Theologie*, 272; vgl. LITWA, *Transformed*, 206–209. Die Ähnlichkeit der Christen mit Christus „bezieht sich also auf seine δόξα ebenso wie auf sein σῶμα.“ – NIEBUHR, *Menschenbild*, 157.

<sup>108</sup> „Das σῶμα ist nicht den fremden Mächten der σάρξ und der ἁμαρτία verfallen, aber es befindet sich ständig in der Gefahr, von ihnen zu beherrscht zu werden. *Σῶμα ist der Mensch selbst, die σάρξ hingehend eine fremde, ihn beanspruchende Macht.*“ – SCHNELLE, *Theologie*, 271.

**Literatur:**

- ALTMANN, Alexander, „Homo Imago Dei” in Jewish and Christian Theology, *The Journal of Religion* (48:3), 1968, 235–259.
- CROUCH, Carly L., Genesis 1:26-7 as a Statement of Humanity’s Divine Parentage, in *JThS* (61:1), 2010, 1–15.
- DUFF, Paul B., Transformed “From Glory to Glory”: Paul’s Appeal to the Experience of His Readers in 2 Corinthians 3:18, *JBL* (127:4), 2008, 759–780.
- FITZMYER, Joseph A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, London, 1993.
- FORGER, Deborah, Divine Embodiment in Philo von Alexandrien, *JSJ* (49), 2018, 223–262.
- GIELEN, Marlis, Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilgeschehens in Jesus Christus, in I. Baldermann, E. Dassmann ua. (Hrg.), *Menschenwürde*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001, 117–147.
- GOODENOUGH, Erwin R., *An Introduction to Philo Judaeus*, Basil Blackwell, Oxford, <sup>2</sup>1962.
- GROß, Walter, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?, in I. Baldermann, E. Dassmann ua. (Hrg.), *Menschenwürde*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001. (11-38).
- JANOWSKI, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019.
- KILNER, John F., Humanity in God’s Image: is the Image really Damaged?, in *JETS* (53:3), 2010, 601–617.
- KOOTEN, George H. van, *Paul’s Anthropology in Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- KUHLI, Horst, εἰκὼν, in H. Blaz – G. Schneider (Hrg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart et al., 1980, 942–949.
- LÉVY, Carlos, Philo’s Ethics, in Kamesar, A. (Hrg.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 146–171.
- LINDEMANN, Andreas, *Der erste Korintherbrief*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- LITWA, David M., *We are Being Transformed*, de Gruyter, Berlin-Boston, 2012.
- LORENZEN, Stefanie, *Das paulinische Eikon-Konzept*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, Menschenbild, Gottesverständnis und Ethik, in Matthias Konrad, Esther Schläpfer (Hrg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, 139–161.
- NIEHOFF, Maren R., *Philon von Alexandrien. Eine intellektuelle Biografie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019.

- PEPPIATT, Lucy, Man as the Image and Glory of God, and Woman as the Glory of Man: Perspicuity or Ambiguity?, in Priscilla Papers (33/3), 2019, 12–18.
- PHILON von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, de Gruyter, Berlin, 1909. 1962. 1964.  
Zum griechischen Text der Werke von Philon <http://khazarzar.skeptik.net/books/philos/>
- REINMUTH, Eckart, *Anthropologie im Neuen Testament*, A. Francke Verlag, Tübingen – Basel, 2006.
- SHELLENBERG, Annette, Humankind as the »Image of God«. On the Priestly Predication (Gen 1:26-27; 5:1, 9:6) and its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images, ThZ (65:2), 2009 97–115.
- SCHNELLE, Udo, *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016.
- SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther 4. (15,1-16,24)*, Benzinger – Neukirchener Verlag, Zürich – Düsseldorf, Neukirchen Vly, 2001.
- WENDLAND, Heinz-Dietrich, *Die Briefe an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis (1-11)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1974.
- WILCKENS, Ulrich, *Der Brief an die Römer 1. (Röm 1-5)*, Benzinger – Neukirchener Verlag, Zürich et al., 1978.
- WILCKENS, Ulrich, *Der Brief an die Römer 2. (Röm 6-11)*, Benzinger – Neukirchener Verlag, Zürich et al., 1980.
- WILLIAMSON, Ronald, *Jews in the Hellenistic World, Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to 200 AD, II/2.*, Cambridge University Press, Cambridge-New York et al., 1989.
- WISCHMEYER, Oda, ΦΥΣΙΣ und ΚΤΙΣΙΣ bei Paulus, ZThK (93:3), 1996, 352–375.
- WOLFF, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1996.
- WOLTER, Michael, *Der Brief an die Römer 1. (Röm 1–8)*, Neukirchener Theologie – Pathmos Verlag, Neukirchen-Vluyn – Ostfildern, 2014.