STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A (Aufsätze)

Band 43

2018

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A (Aufsätze), Band 43

Adressen der Autorinnen und Autoren

Dr. Thomas Blank, Welderweg 18, D-55128 Mainz. GND 1051298482

Dr. Hans Förster, Schenkenstraße 8-10/5/5, A-1010 Wien. GND 123619130

Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz. GND 132893045

Dr. Romeo Popa, Str. Cosminului 13, Bl. I_5A, Ap. 22, RO-800432 Galaţi. GND 1113597305

Dr. Marius Reiser, Taunusstraße 30, D-55262 Heidesheim. GND 122832361

GND = Gemeinsame Normdatei (Nummer zur bibliothekarischen AutorInnenidentifikation)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen.

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (SNTU)
Bethlehemstraße 20 E-Mail: sntu@ku-linz.at
A-4020 Linz Home: http://www.sntu.at

Druck: Plöchl Druck-Gesellschaft m.b.H., Werndlstraße 2, A-4240 Freistadt

ISSN 1027-3360

© 2018 SNTU Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

THOMAS BLANK
Restricted Spaces and the Hierarchies of Communication in Matthew
Excluding Narratees, Including Readers 5

HANS FÖRSTER
Quod licet Iovi non licet bovi?
Überlegungen zur Auslegung der Zinsgroschenperikope
nach dem Lukasevangelium 33

CHRISTOPH NIEMAND
Christus als Bild Gottes.
Protologische Herkunftschristologie beim Apostel Paulus
(2 Kor 3,18; 4,4.6 und Röm 8,29) 61

ROMEO POPA
Der Aufstieg der Geduld.
Ethik als Problemlösung in Schriften der späteren christlichen Generationen
(Hebr, Jak, Offb) 151

MARIUS REISER
Jesus und das Geld 187

REZENSIONEN

Becker E.-M., Der früheste Evangelist *(E. D. Schmidt)* 203
Bird M. F., An Anomalous Jew *(J. A. Doole)* 208
Burkard D. (Hg.), Die christliche Ehe *(E. Synek)* 210
Collins J. J., Apocalypse, Prophecy, and Pseudepigraphy *(W. Urbanz)* 213
Eastman D. L., The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul *(J. A. Doole)* 214
Ebner M. / Häfner G. / Huber K. (Hg.), Kontroverse Stimmen im Kanon *(F. W. Horn)* . 216
Frey J. / Schliesser B. / Ueberschaer N. (Hg.), Glaube *(E. D. Schmidt)* 218
Hammann K., Rudolf Bultmann und seine Zeit *(E. D. Schmidt)* 225
Hellholm D. / Sänger D. (Hg.), The Eucharist – Its Origins and Contexts *(P. Bukovec)* . 228
Hölscher M., Matthäus liest Q *(B. Repschinski)* 230

Johnson A., 1 and 2 Thessalonians *(D. I. Manomi)* 231
Landmesser C., Bultmann Handbuch *(E. D. Schmidt)* 235
Luz U., Exegetische Aufsätze *(E. D. Schmidt)* 239
MacDonald D. R., The Dionysian Gospel *(J. A. Doole)* 244
Metzger P., Sie über sich *(B. Collinet)* 247
Niebuhr K.-W. (Hg.), Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos) *(F. W. Horn)* 254
Schenke L., Das Markusevangelium *(A. Krainer)* 258
Siegal M. B. / Grünstäudl W. / Thiessen M. (Hg.), Perceiving the Other in Ancient Judaism and Early Christianity *(H. Förster)* 259
Tam J. C., Apprehension of Jesus in the Gospel of John *(A. Drews)* 263
Williams D. H., Matthew. Interpreted by Early Christian Commentators *(M. Reiser)* ... 264

Eingegangene Schriften (1. Oktober 2017 – 30. September 2018) 267

Christus als Bild Gottes

Protologische Herkunftschristologie beim Apostel Paulus (2 Kor 3,18; 4,4.6 und Röm 8,29)

CHRISTOPH NIEMAND

für Pius Tragan,
Lehrer und väterlicher Freund,
zum neunzigsten Geburtstag

Die erste Stelle, die wir ausführlich betrachten wollen, 2 Kor 3,18, steht im Zusammenhang mit den ebenfalls einschlägigen Formulierungen in 2 Kor 4,4 und 4,6. Dieses „εἰκών-christologische Dreigestirn" ist eingewoben in die größere Passage 2 Kor 3,4–4,6, die ein anspruchsvolles apostolatstheologisches Argumentationsprogramm verfolgt. Innerhalb dieses Programms bilden 3,18, 4,4 und 4,6 so etwas wie die christologischen Positionslichter.[1]

1. 2 Korinther 3,18

Paulus reflektiert seit 2 Kor 3,4 über die einzigartige Bedeutung und unverdienbare Würde des Apostolats. Dies tut er in typologischer Argumentation, indem er die Herrlichkeit der „Diener des neuen Bundes" (V. 6) mit jener Doxa vergleicht, die

[1] Im Vergleich zu meinem Aufsatz C. NIEMAND, Teilhabe an der Bildgestalt des Sohnes. Die paulinische εἰκών-Christologie (2 Kor 3,18; 4,4; 4,6; Röm 8,29) und ihre Kontexte, in: G. Häfner / K. Huber / S. Schreiber (Hg.), Kontexte neutestamentlicher Christologien (QD 292), Freiburg i. Br. 2018, 9-59, sind im vorliegenden Beitrag die exegetische Argumentation und die forschungsgeschichtliche Diskussion massiv erweitert. Umgekehrt verzichte ich hier auf die Einbettung der εἰκών-Christologie in die *Gesamtlandschaft* neutestamentlicher Christologien, was dort wiederum die Quintessenz darstellt.

SNTU.A 43 (2018) 61-150

gemäß Ex 34,29-35 beim Bundesschluss am Sinai auf dem Angesicht des Mose sichtbar wurde.[2]

---

[2] Aus den Monographien vgl. N. HUGEDÉ, La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens (BT[N]), Neuchâtel 1957, 20-36; J. JERVELL, Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76), Göttingen 1960, 173-197; S. KIM, The Origin of Paul's Gospel (WUNT 2/4), Tübingen 1981; C. KERN STOCKHAUSEN, Moses' Veil and the Glory of the New Covenant. The Exegetical Substructure of II Cor. 3,1-4,6 (AnBib 116), Rom 1989, 150-152; A. DE OLIVEIRA, Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes. Analyse und Auslegung von 2 Kor 2,14-4,6; 5,11-6,10 (NTA 21), Münster 1990, 88-91. 215-227; L. L. BELLEVILLE, Reflections of Glory. Paul's Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1-18 (JSNTS 52), Sheffield 1991, 273-296; M. M. GRUBER, Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2Kor 2,14-6,13 (FzB 89), Würzburg 1998, 266-286; B. KUSCHNERUS, Die Gemeinde als Brief Christi. Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2 Kor 2-5 (FRLANT 197), Göttingen 2002; F. BACK, Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14-4,6 (WUNT 2/153), Tübingen 2002; R. SCHWINDT, Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie (HBS 50), Freiburg i. Br. 2007, 215-261; S. LORENZEN, Das paulinische Eikon-Konzept. Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen (WUNT 2/250), Tübingen 2008, 211-255; G. H. VAN KOOTEN, Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity (WUNT 232), Tübingen 2008, 323-325; J. M. F. HEATH, Paul's Visual Piety. The Metamorphosis of the Beholder, Oxford 2013, 215-225; P. B. DUFF, Moses in Corinth. The Apologetic Context of 2 Corinthians 3 (NT.S 159), Leiden 2015, 172-209; D. LANZINGER, Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel"? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (NTOA/StUNT 112), Göttingen 2016, 300-308. – Aufsätze: J. DUPONT, Le Chrétien, miroir de la gloire divine d'après II Cor., III,18, in: RB 56 (1949) 392-411; W. C. VAN UNNIK, „With Unveiled Face", an Exegesis of 2 Corinthians iii 12-18, in: NT 6 (1963) 153-169; J. LAMBRECHT, Transformation in 2 Cor 3,18, in: Bib. 64 (1983) 243-254 (abgedruckt auch in: R. Bieringer / J. Lambrecht [Hg.], Studies on 2 Corinthians [BETL 112], Leuven 1994, 295-307); J. ECKERT, Christus als „Bild Gottes" und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie, in: H. Frankemölle / K. Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnilka), Freiburg i. Br. 1989, 337-357; O. HOFIUS, Gesetz und Evangelium in 2. Korinther 3, in: JBTh 4 (1989) 105-149; G. DAUTZENBERG, Die Beziehung der Christen zur göttlichen Herrlichkeit. Zur Interpretation von 2 Kor 3,18, in: W. Kurz / R. Lächele / G. Schmalenberg (Hg.), Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums (FS M. Greschat) (GSTR 9), Gießen 1994, 225-236 (abdruckt auch in: ders., Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments [GSTR 13], Gießen 1999, 213-222); H. MERKLEIN, Christus als Bild Gottes im Neuen Testament, in: JBTh 13 (1998) 53-75; M. GIELEN, Von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. Δόξα bei Paulus zwischen den Polen protologischer und eschatologischer Gottebenbildlichkeit am Beispiel der Korintherkorrespondenz, in: dies., Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie (BWANT 186),

Paulus verwendet in 3,4–4,6 das Nomen δόξα insgesamt 13-mal (einmal in 3,8.10; 4,4.6; je zweimal in 3,7.9.11 und gar dreimal in 3,18). Dazu kommt noch zweimal das Verb δοξάζω (3,10). Beide Lexeme gehören in das Wortfeld um das Verb δοκέω:[3] Dieses bedeutet transitiv „meinen, glauben, wähnen" und intransitiv „scheinen, den Anschein haben; für etwas gelten, als etwas angesehen weden". In der Profangräzität kann δόξα – wie δόγμα – neutral „Meinung, Ansicht, Anschein" bedeuten, denotiert in philosophischen Diskursen aber oft abwertend die unverlässlichen, weil auf bloßen Sinneseindrücken basierenden „Meinungen der Sterblichen (βροτῶν δόξας)"[4]. Δόξα kommt im Sprachfeld sozialer und politischer Anerkennung, aber auch in positivem Sinn vor und bedeutet dann „gute Meinung, Ansehen, Ehre". Die LXX verwendet δόξα sehr häufig und dabei exklusiv in der letztgenannten,

Stuttgart 2009, 76-111 (zuvor in: R. Kampling [Hg.], Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn 2008, 79-122); M. HASITSCHKA, Christus ist „Bild Gottes" (2Kor 4,4). Bibeltheologische Skizze zu einem besonderen Begriff bei Paulus, in: PZB 20 (2011) 143-152; T. NICKLAS, Die verborgene Herrlichkeit des Paulusdienstes. Überlegungen zu 2Kor 3,1-4,6, in: D. Sänger (Hg.), Der zweite Korintherbrief. Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation (FS D.-A. Koch) (FRLANT 250), Göttingen 2012, 240-256; M. D. LITWA, Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor 3,18, in: JSNT 34 (2012) 286-297; G. A. KEDDIE, Paul's Freedom and Moses' Veil: Moral Freedom and the Mosaic Law in 2 Corinthians 3,1-4,6 in Light of Philo, in: JSNT 37 (2015) 267-289; M. M. GRUBER, Der Neue Bund und die Herrlichkeit auf den Gesichtern der Gläubigen. Eine Lektüre von 2 Kor 3,1-18, in: B. Biberger / M. Gerwing / J. Schmiedl (Hg.), Bundestheologie. Gott und Mensch in Beziehung, Vallendar 2015, 111-135. – Kommentare: R. BULTMANN, Der zweite Brief an die Korinther (KEK.S), Göttingen 1976; V. P. FURNISH, II Corinthians. Translated with Introduction, Notes and Commentary (AncB 32A), Garden City 1984; R. P. MARTIN, 2 Corinthians (WBC 40), Waco 1986; H.-J. KLAUCK, 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg 1986; C. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989 (Leipzig ^{2}2011); M. E. THRALL, The Second Epistle to the Corinthians. Volume I: Introduction and Commentary on II Corinthians I-VII (ICC), Edinburgh 1994; F. ZEILINGER, Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Teil 2: Die Apoglogie, Wien 1997; E. GRÄSSER, Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1-7,16 (ÖTBK 8/1), Gütersloh/Würzburg 2002; M. J. HARRIS, The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Grand Rapids 2005; T. SCHMELLER, Der zweite Brief an die Korinther. Teilband 1: 2Kor 1,1-7,4 (EKK 8/1), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2010.

[3] Zu Etymologie und Semantik der Wortfamilie vgl. G. VON RAD / G. KITTEL, Art. δοκέω κτλ., in: ThWNT 2 (1935) 235-258; G. SCHUNACK, Art. δοκέω, in: EWNT 1 (1980) 822-824; H. HEGERMANN, Art. δόξα, in: EWNT 1 (1980) 832-841; DERS., Art. δοξάζω, in: EWNT 1 (1980) 841-843; SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 32-43.

[4] SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 32f. Er stellt Belege vor u. a. von Homer, Herodot und Xenophon sowie den Philosophen. Das zitierte Syntagma stammt von Parmenides.

profangriechisch aber eher seltenen Bedeutung, nämlich als Standardübersetzung für das hebräische Stammwort כָּבוֹד. Dieses bedeutet „Gewichtigkeit, Schwere, Fülle", und zwar in physikalisch-materiellem Sinn ebenso wie in sozial-übertragener Verwendung: *Herr(scher)lichkeit.* Für Letzteres setzt die LXX nun δόξα. Weil das Wort כָּבוֹד in der religiösen Sprache der hebräischen Bibel aber auch die Sonderbedeutung eines Terminus technicus für die sich in Theophanien manifestierende majestätische Gottesgegenwart erhält, kommt es in der Graecitas biblica zu einem „wortgeschichtlich tiefgehenden Einschnitt". Dieser führt dazu, „dass Doxa nirgends mehr in der Bedeutung ‚Meinung, Ansicht' vorkommt"[5]. Das Wort unterliegt also einem „starken Bedeutungswandel […], so dass es in der biblischen Gräzität nicht nur einen Teil seiner Profanbedeutung verliert, sondern zugleich eine dem Profanen völlig fremde, spezifisch religiöse Bedeutung entwickelt"[6]. Diese färbt auch auf die Wortsemantik ab: Mit der Konnotation „Lichtglanz" kommt nämlich nunmehr ein wichtiger zusätzlicher Bedeutungsgehalt zum semantischen Spektrum von δόξα hinzu. Der ist zwar weder in der Etymologie noch in der ursprünglichen Semantik verankert, gehört als fester Bestandteil der Vorstellung von der göttlichen Majestät ab nun aber zu den möglichen Denotaten von δόξα und δοξάζω.

1.1. Zwei Typologien, eine Gegenüberstellung und noch eine dritte Typologie

Der rhetorische Aufschwung des ganzen Abschnitts kommt mit 2 Kor 3,18 zu einem ersten Höhepunkt.[7] Um ihn richtig zu verstehen, muss man sehen, dass der typologische Vergleich „vorübergehende Doxa des Mose" versus „bleibende Doxa des Apostels", der die V. 6-11 bestimmt, ab V. 12 von einer zweiten Gegenüberstellung überlagert wird.[8] Zusätzlich zur Polarität „παρρησία des Paulus" (V. 12) versus „κάλυμμα des Mose" (V. 13a) treten nämlich nun auch die Israeliten von Ex 34 in den Fokus, die damals das *unter einer Hülle verborgene* Antlitz des Mose schauten (V. 13b). Paulus nimmt auch sie als Typos, und zwar als Typos der gegenwärtig (noch) nicht an Christus glaubenden Juden. Ihnen nämlich – so die kühne Verfremdung – sei der Schleier des Mose gleichsam über das Herz bzw. vor die Augen ge-

---

5 SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 35.

6 VON RAD/KITTEL, Art. δοκέω (Anm. 3) 235.

7 Vgl. die Beobachtungen zur Rhetorik bei SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 199. SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 223: „Der Vers ist nicht nur Confessio, sondern zugleich Conclusio, Summarium, Appell und Verheißung".

8 Treffliche Beobachtungen zur Annahme einer Zäsur zwischen V. 11 und V. 12 bei SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 195.

raten (V. 14-15), wann immer (ἡνίκα ἂν; V. 15) sie die Tora lesen, sodass sie deren Hinordnung auf Christus nicht erkennen. Aber so wie damals Mose, wann immer er vor das Angesicht des Herrn hineinging, den Schleier abnahm (ἡνίκα δ᾽ ἂν εἰσεπορεύετο Μωυσῆς ἔναντι κυρίου … περιῃρεῖτο τὸ κάλυμμα; Ex 34,34), so wird auch heute die Hülle entfernt, wenn immer sich einer dem Herrn – Christus?![9] – glaubend zuwendet (ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα; 2 Kor 3,16). Damit ist Paulus dort angelangt, wo er mit dieser Digression hinwollte: Gegenüber den (noch) nicht an Christus glaubenden Juden steht *er selbst* und stehen *alle*, für die der feierlich formulierte Spitzensatz V. 18 gilt:

a	ἡμεῖς δὲ πάντες	Wir alle aber,
b	ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ	mit enthülltem Antlitz
c	τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι	den Lichtglanz des Herrn im Spiegelbild schauend,
d	τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα	werden wir umgestaltet zu demselben Bild:
e	ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν	von Lichtglanz zu Lichtglanz,
f	καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος	so wie (es) vom Geist des Herrn her (geschieht).

Von hinten her ist jetzt klar: Paulus hat insgesamt drei einander überlagernde typologische Zusammenhänge und eine antithetische Gegenüberstellung in den Raum gestellt, und zwar nach folgendem Muster: (a) Ab V. 7 bildeten die Entsprechungsverhältnisse von Mose versus Apostel, Buchstabe versus Geist und vorläufige versus bleibende Doxa die erste und grundlegende Typologie, die im Modus der eschatologischen *Überbietung* funktioniert: wenn schon herrlich … um wieviel mehr herrlich

---

[9] Für einen christologischen Sinn von πρὸς κύριον in V. 16 auch JERVELL, Imago (Anm. 2) 189; BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 92; KIM, Origin (Anm. 2) 12 Anm. 6; WOLFF, 2 Kor (Anm. 2) 76; GRÄSSER, 2 Kor (Anm. 2) 140f.; SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 291 Anm. 5; SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 227 („wahrscheinlicher"). LANZINGER, Possenspiel (Anm. 2) 303. Allerdings lässt Paulus die Referenz von κύριος für seine Leser bewusst zwischen theologischer und christologischer Assoziation changieren. Mose nahm ja die Hülle ab, wenn er sich JHWH zuwandte. *Jetzt aber gilt:* Wenn sich ein Jude dem Herrn Jesus Christus zuwendet, verschwindet die Hülle von seiner Tora-Lektüre bzw. seinem Herz (dazu LANZINGER, Possenspiel [Anm. 2] 303). Christologische und theologische Bedeutung können hier auch deshalb zusammenspielen, weil 4,6, worauf die ganze Passage zuläuft, den Zusammenhang explizit herstellt: δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ. – So auch das differenzierte Fazit der ausführlichen Argumentation von DE OLIVEIRA, Diakonie (Anm. 2) 206-210: „κύριον darf nicht […] allein auf Christus bezogen werden, sondern auf Gott, der aber […] ohne die Verbindung mit Christus undenkbar ist" (210). Ähnlich LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 227 Anm. 116: „Die Doxa Gottes und Christi lassen sich […] nicht auseinanderdividieren"; vgl. auch HEATH, Piety (Anm. 2) 217f. – Mit ungenügender Argumentation votieren BACK, Verwandlung (Anm. 2) 135, und DUFF, Moses (Anm. 2) 196, für exklusiv auf Gott bezogenen Sinn.

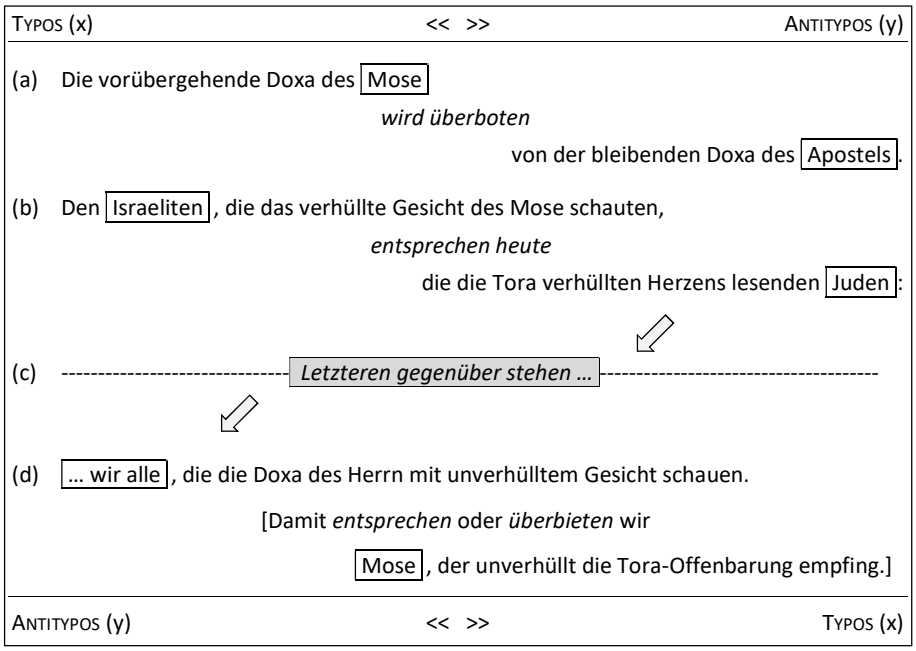
… (εἰ γάρ / πολλῷ μᾶλλον; V. 7-8.9).[10] – (b) Aus dem damit eingeführten Motivmaterial spinnen die V. 12-16 die zweite Typologie heraus: Den damaligen Israeliten, vor denen Mose sein Gesicht mit einem Schleicher verhüllte, entsprechen die heutigen Juden, die – wie Paulus in zwei Anläufen dartut – die Tora als verhülltes Buch lesen und es mit verhülltem Herzen lesen. Diese Typologie ist als *lineares* Entsprechungsverhältnis gestaltet: „Bis heute bleibt die gleiche Hülle …" (ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα … μένει; V. 14). – (c) Paulus geht aber noch einen Schritt weiter: Als Gegenüber zu den (noch) nicht an Christus glaubenden Juden führt er abschließend die ἡμεῖς δὲ πάντες-Gruppe *aller Christusgläubigen*[11] ein, die in V. 18 sprechen. – (d) Damit ist nun aber auch ein dritter und letzter typologischer Zusammenhang aufgespannt, der sein Widerlager aber ganz am Beginn der ganzen Passage hat. Denn: „Wir alle", die wir mit enthülltem Antlitz die Licht-Herrlichkeit – Gottes![12] – des Herrn schauen, sind eschatologische Antitypen eben jenes Mose, der immer, wenn er „zum Herrn hineinging" den Schleier abnahm und die Offenbarung Gottes unverhüllten Angesichts empfing. – Dies lässt sich in folgendem Schema veranschaulichen:

---

[10] In den Überbietungszusammenhang, der *gesteigerte Kontinuität* ausdrückt, baut Paulus aber auch antithetische Elemente des Kontrasts ein: Tod vs. Geist (V. 7-8), Verurteilung vs. Gerechtigkeit (V. 9). Deshalb könne „von echter Kontinuität nicht die Rede sein". Es handle sich vielmehr um eine „*paradoxe Kontinuität*": SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 206. Das Syntagma am Schluss ist Zitat nach J. SCHRÖTER, Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14-7,4 (TANZ 10), Tübingen 1993, 95 (Hervorhebung original).

[11] Vgl. u. a. JERVELL, Imago (Anm. 2) 184; FURNISH, 2 Cor (Anm. 2) 213; KLAUCK, 2 Kor (Anm. 2) 41; THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 282; SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 223; SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 195.224f.; GIELEN, Herrlichkeit (Anm. 2) 100; HEATH, Piety (Anm. 2) 216; DUFF, Moses (Anm. 2) 200.

[12] Die δόξα κυρίου in V. 18c ist m. E. als *Gottes* Herrlichkeit zu verstehen. „It is by beholding Christ that believers behold *God's* glory": THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 283. FURNISH, 2 Cor (Anm. 2) 214, argumentiert treffend: „The phrase [sc. δόξα κυρίου] is frequent in the LXX, often associated with Moses' ministry […] and even, specifically, with his ascent of Mount Sinai […]. The apostle's references to God's glory are much more numerous (e.g., Rom 3,23; 5,2; 1Cor 11,7); when this fact is combined with the LXX background […], it would appear that here […] the reference is to Yahweh, not to Christ". Vgl. weiter JERVELL, Imago (Anm. 2) 189; DE OLIVEIRA, Diakonie (Anm. 2) 218; GRUBER, Herrlichkeit (Anm. 2) 273f. – Anders deuten LAMBRECHT, Transformation (Anm. 2) 245 (= 297); BACK, Verwandlung (Anm. 2) 135; SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 227 („christologische Deutung wahrscheinlicher").



Graphische Darstellung der logischen Struktur der Typologien in 2 Kor 3

Die dritte Typologie (d) ist, wie unschwer ersichtlich, etwas unscharf ausgestaltet: Klar ist, dass die „unverhüllte Wir-Gruppe" der eschatologische Antityp (y) ist. Der ihm zugehörige heilsgeschichtiche Vorbild-Typos (x) ist hingegen nicht explizit genannt, sondern erschließt sich aus dem Voranstehenden, insbesondere V. 16: Es ist Mose, der angesichts der göttlichen Gegenwart den Gesichtsschleier abnahm.

Zu Recht sieht Thomas Schmeller, „dass die Christen in V. 18 in einer doppelten Entsprechung stehen. Sie sind einerseits das Gegenüber zu Israel bzw. den Juden: Wie die Hülle des Mose auf Israel überging, so die Offenheit des Paulus auf die Christen. Andererseits entsprechen die Glaubenden mit ihrem unbedeckten Gesicht aber auch Mose, denn nur *sein* Gesicht war verhüllt (im Unterschied zum Herzen der Juden V. 15)"[13]. Dabei muss man aber sehen, dass nur das Verhältnis des Paulus und der Christen zu Mose eine heilsgeschichtliche *Typologie* darstellt, während jenes zu den Juden einen konstrastierende *Gegenüberstellung* ist.

Welchen Funktionsmodus Paulus bei der dritten Typologie unterstellt – Entsprechung oder Überbietung? –, ist nicht ganz eindeutig: Das Enthüllungsmotiv als sol-

13 SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 225.

ches spricht für lineare Entsprechung: y (wir alle) so wie x (Mose). Die Tatsache, dass wir in rhetorischer Hinsicht einen vorläufigen Abschluss und Höhepunkt vor uns haben, lässt aber doch eher an eine überbietende Typologie denken, auch wenn das hierfür eindeutige Signal – etwa ein πῶς bzw. πολλῷ μᾶλλον (vgl. V. 8-11) – fehlt. Diese Annahme wird durch die Beobachtung gestützt, dass gegenüber dem einen und einzelnen Mose in V. 18 ein emphatisches „Wir alle aber …" den Satz eröffnet und dass die logische Abfolge nunmehr gestürzt ist: Der eschatologische Antitypos (y) steht betont am Satzanfang und ist zudem dadurch hervorgehoben, dass das sprechende Subjekt von V. 18 in der Sache neu eingeführt und *nicht identisch* ist mit jenem der vorangegangenen V. 4-6 und 12. Dort sprach das *apostolische* „Wir". In V. 18 wechselt Paulus hingegen zu einem *ekklesialen* „Wir": Die Emphase von V. 18 lädt alle Christusgläubigen zum Mitsprechen ein, bevor Paulus mit 4,1 wieder zum apostolischen „Wir" zurückkehrt.

Ich halte fest: Paulus hatte in den V. 6-11 die erste Typologie entwickelt und in den V. 12-16 eine zweite darübergelegt. Der darin eingeführte Gedanke der „Abhüllung" (V. 14b.16) bildet die Voraussetzung für den Start der letzten Typologie. Denn der sowohl auf Mose als auch auf jeden zu Paulus zeitgenössischen Juden hin lesbare Satz von der mit der Hinwendung zum Herrn einhergehenden Entfernung der Hülle (V. 16) lässt an jene Menschen denken, die diese Hinwendung schon vollzogen und die entsprechende Abhüllung schon erfahren haben: Paulus selbst und alle (jüdischen) Christen. Als das Gegenüber der (noch) nicht christusgläubigen Juden sind sie, wie die (in V. 18 mehr angedeutete als ausgeführte) dritte Typologie sagt, die endzeitlichen Antitypen des Mose, insofern er unverhüllt in Gottes unmittelbarer Gegenwart stand.

Das Voranstehende machte deutlich, dass die Verhüllungs/Enthüllungs-Thematik der V. 12-18 eine Digression darstellt und dass der „Wir"-Rede von V. 18 die Aufgabe zukommt, die komplexe zweischichtige typologische Darlegung in einem starken Finale abzuschließen, das seinerseits noch eine dritte Typologie in den Raum stellt. Wenn man all dies wahrnimmt, dann springt aber umso mehr ins Auge, dass V. 18 *darüber hinaus* noch einen massiven *thematischen Überschuss* enthält: Nun ist nämlich auch noch von einem „Schauen im Spiegel" (κατοπτριζόμενοι) die Rede, welches bewirkt, dass „wir zu demselben Bild verwandelt werden" (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα). *Dies* ergibt sich aber nicht aus der Logik der bisherigen, vor dem Hintergrund von Ex 34 entwickelten Typologien und Gegenüberstellungen, sondern eröffnet einen völlig neuen Themenhorizont. Diesem Überschuss, den man als „Digression in der (zu Ende geführten) Digression" bezeichnen kann, gilt unser eigentliches Interesse.

1.2. κατοπτριζόμενοι[14]

Wir starten mit der Betrachtung der Verbform κατοπτριζόμενοι. Deren vom Futur und Passivaorist des stammwechselnden Verbs ὁράω / ὄψομαι / εἶδον / ἑώρακα / ὤφθην (sehen) abgeleiteter Wortstamm οπτ- manifestiert sich auch (und häufiger) im Nomen compositum ἔσοπτρον (Spiegel, Spiegelbild; bedeutungsgleich auch κάτοπτρον). Unser Verbum compositum κατοπτρίζω ist in der überlieferten griechischen Literatur insgesamt zwar nicht allzu häufig, aber doch breit genug bezeugt, dass belastbare Aussagen über seine Verbsyntax gemacht werden können. Im NT steht es nur hier. In der LXX fehlt es ganz.[15]

Das Verb in seiner am häufigsten vorkommenden aktiv-transitiven Verwendung bedeutet „etwas oder jemand spiegeln; etwas oder jemand im Spiegelbild (oder als Spiegelbild) zeigen; etwas oder jemand reflektieren". Das Medium des Verbs – unsere Form ist das mediale Partizip Nominativ Plural –, wird nicht nur in Gestalt des direkt-reflexiven Mediums („sich spiegeln, sich im Spiegel schauen") verwendet, sondern auch als indirekt-reflexives *Medium des eigenen Interesses* (dativisches Medium),[16] und zwar auch in transitiver Verwendung: „ich spiegle etwas für mich". Wenn man aber etwas *für sich* spiegelt, dann doch deshalb, damit man es im Spiegel sieht und betrachten kann. Transitives κατοπτρίζεσθαι bedeutet somit auch soviel wie „ich sehe jemand / etwas gespiegelt", „ich betrachte jemand / etwas im Spiegel", „ich schaue jemand / etwas als Spiegelbild". So lese ich mit der Mehrzahl der Ausleger den Satz.[17]

---

14 Ich danke Prof. Heribert Derndorfer, mit dem ich Fragen zur Verbsyntax von κατοπτρίζω und μεταμορφόω (vgl. Abschnitt 1.5.) auführlich und eindringend diskutieren konnte. Seine altphilologische Expertise war sehr hilfreich.

15 Laut P. ARZT-GRABNER, 2. Korinther (PKNT 4), Göttingen 2014, 292, „gibt es bisher keine papyrologischen Belege". Von den ca. 70 Belegen im TLG stehen nur fünf in vor- oder außerchristlichen Belegen (vgl. DAUTZENBERG, Beziehung [Anm. 2] 230 Anm 21). Eigene Stichproben zeigen mir, dass ein Gutteil der christlichen Belege als Kommentierungen oder Paraphrasen ihrerseits auf 2 Kor 3,18 zurückgehen. Neben κατοπτρίζω gibt es noch das ebenfalls recht seltene ἐνοπτρίζω, das in LXX und NT fehlt.

16 Vgl. E. G. HOFFMANN / H. VON SIEBENTHAL, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen 1985, 298 (§ 190b).

17 In diesem Sinn verstanden den Text in der alten Kirche u. a. Origenes, Tertullian, Ambrosiaster und Augustinus (vgl. DUPONT, Chrétien [Anm. 2] 392 Anm. 1). In jüngerer Zeit u. v. a. G. KITTEL, Art. ἔσοπτρον, κατοπτρίζομαι, in: ThWNT 2 (1935) 693-694; JERVELL, Imago (Anm. 2) 184f.; BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 93f.; J. KREMER, Art. κατοπτρίζομαι, in: EWNT 2 (1981) 677-678: 678; LAMBRECHT, Transformation (Anm. 2) 247f. (= 299); HOFIUS, Gesetz (Anm. 2) 144 mit Anm. 234; DE OLIVEIRA, Diakonie (Anm. 2) 218f.; FURNISH, 2 Cor (Anm.

Nicht wenige Übersetzungen und Ausleger verstehen den Text jedoch anders und übersetzten: „Wir *spiegeln* … die Herrlichkeit des Herrn wider“ oder „wir *reflektieren* die Herrlichkeit des Herrn“.[18] Das kann auf zwei Weisen argumentiert werden:

Die *erste* Argumentationsweise unterstellt, dass bei diesem Verb letztlich kein Unterschied zwischen aktiver und medialer Verwendung bestehe und κατοπτριζόμενοι somit faktisch gleichbedeutend mit einem aktiven τὴν δόξαν κυρίου *κατοπτρίζοντες* wäre. So Linda Belleville: „in actual usage […] the distinction between active and middle breaks down“[19]. Die von ihr dafür angeführten Belegtexte können das bei näherer Betrachtung aber keineswegs erhärten: So ist *Johannes Chysostomus* deshalb kein selbständiger Zeuge für die sprachliche Verbreitung eines quasi deponentialen Mediumsgebrauchs von κατοπτρίζεσθαι, weil er 2 Kor 3,18 auf Reflexion

2) 202.214; MARTIN, 2 Cor (Anm. 2) 57.71; KLAUCK, 2 Kor (Anm. 2) 41; WOLFF, 2 Kor (Anm. 2) 77; THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 282.292; ZEILINGER, Krieg (Anm. 2) 126; MERKLEIN, Christus (Anm. 2) 69f.; KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 196 Anm. 422; BACK, Verwandlung (Anm. 2) 133-136; GRÄSSER, 2 Kor (Anm. 2) 142; HARRIS, 2 Cor (Anm. 2) 314; SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 224; GIELEN, Herrlichkeit (Anm. 2) 100; LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 227f.; VAN KOOTEN, Anthropology (Anm. 2) 324; SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 226; HASITSCHKA, Christus (Anm. 2) 146; LITWA, Transformation (Anm. 2) 286-297; HEATH, Piety (Anm. 2) 218f.; DUFF, Moses (Anm. 2) 200; GRUBER, Bund (Anm. 2) 119.126. – Unter den deutschen Übersetzungen folgen diesem Verständnis ZUR, ELB, HRD, NLB 1984 und EIN 2016. Der Großteil der englischen Übersetzungen hat „behold“ oder „contemplate“ (NAU, NIV, NKJ, RSV). Die meisten alten Übersetzungen bevorzugen diesen Sinn, so auch VUL („speculantes“ von *speculari* „beobachten, beäugen“). – Die Kürzel für die Bibelübersetzungen übernehme ich vom Programm BIBLEWORKS 9.0 (© 2013).

18 In diesem Sinn verstanden den Text in der alten Kirche Theodoret und Johannes Chrysostomus (vgl. DUPONT, Chrétien [Anm. 2] 393 Anm. 1). In jüngerer Zeit – allerdings ohne eigenständige Argumentationen – VAN UNNIK, Face (Anm. 2) 167; G. SELLIN, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15 (FRLANT 138), Göttingen 1986, 191 Anm. 2; KERN STOCKHAUSEN, Veil (Anm. 2) 150; ECKERT, Christus (Anm. 2) 344; DAUTZENBERG, Beziehung (Anm. 2) 230. 216f.; NICKLAS, Herrlichkeit (Anm. 2) 253f.; LANZINGER, Possenspiel (Anm. 2) 303. – Ausführlich BELLEVILLE, Reflections (Anm. 2) 278-282, und zuletzt L. TACK, A Face Reflecting Glory. 2 Cor 3,18 in its Literary Context (2 Cor 3,1-4,15), in: Bib. 96 (2015) 85-112. – Unter den Übersetzungen bringen diesen Sinn z. B. EIN 1980, MNT, NLB 2017 („[wider]spiegeln“) und NIB, NJB („reflect“). – KIM, Origin (Anm. 2) 13, will beide Optionen verbinden: „sees the glory of the Lord and reflects it with unveiled face“. „It may be that Paul intends both contrasts“ (ebd. Anm. 2).

19 BELLEVILLE, Reflections (Anm. 2) 279.

hin *interpretiert*. Wo er hingegen *eigenständig* von Reflexion spricht, schreibt er ἀντιπέμπει.

> Die betreffende Stelle steht im 5. Abschnitt seiner 7. Homilie zum 2. Korintherbrief, wo es von der durch die Taufe gereinigten Seele heißt, dass sie einen Strahl von der Doxa des Geistes empfängt und diesen zurückwirft bzw. reflektiert: δέχεται ἀκτῖνα ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ πνεύματος, καὶ ταύτην ἀντιπέμπει.[20]

Dies zeigt, dass Johannes Chysostomus das κατοπτριζόμενοι von 2 Kor 3,18 aus theologisch-inhaltlichen Gründen ad hoc als Reflektieren *deutet*, nicht aber wird dadurch ein ihm auch sonst geläufiger deponentialer Gebrauch des Mediums gesichert. Die Hauptstelle der Argumentation Bellevilles – *Plutarch,* Moralia 696A – belegt ebenfalls nicht, dass das Medium ἐνοπτρίσασθαι in aktiver Bedeutung „reflektieren" gebräuchlich wäre.

> Der Text in der von Belleville zitierten Loeb-Ausgabe ist ungenau übersetzt. Er spricht von den Eigenschaften des Olivenöls (τὸ ἔλαιον) und sagt dabei: τῇ ὄψει παρέχει καθαρώτατον ἐνοπτρίσασθαι. Die Übersetzung „visually it is the clearest reflector"[21] ist zu frei und verkürzt den griechischen Ausdruck. Genauer ist: „Dem Blick (oder: dem Auge, τῇ ὄψει) ermöglicht es (παρέχει; sc. das Olivenöl), insofern es ganz rein ist (καθαρώτατον), sich wie in einem Spiegel zu beschauen (ἐνοπτρίσασθαι)". Der mediale Aoristinfinitiv bedeutet hier also *keineswegs* aktives Reflektieren, sondern – in gleicher Weise, wie ich 2 Kor 3,18 lese – „im Spiegel beschauen". Der einzige Unterschied: Die Plutarch-Stelle verwendet das Medium *direkt-reflexiv* („*sich* im Spiegel beschauen"), unser Vers hingegen *indirekt-reflexiv und transitiv:* „die Doxa des Herrn im Spiegel (oder: als gespiegelte) beschauen".

Auch die weiteren von Belleville beigebrachten Stellen tragen nichts aus, weil in diesen Fällen die morphologische Gestalt für Medium und Passiv jeweils identisch ist.[22] – Es bleibt also dabei: Eine in der Sache unmittelbar *aktiv-transitive* Bedeutung des Mediums von κατοπτρίζω ist nicht belegt.[23]

---

20 J. P. MIGNE, Patrologia Graeca, Band 61, Paris 1857, 448.

21 P. A. CLEMENT / H. B. HOFFLEIT, Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes. VIII: 612b-697c (LCL), Cambridge/London 1969, 506f.

22 BELLEVILLE, Reflections (Anm. 2) 280, zitiert Gregorios Thaumaturgos, Pan Or 11 (κατοπτρίζομένης ist Partizip Präsens Medium = Passiv) und Athanasius, Contra Gent 2 (κατοπτρίζεσθαι ist Infinitiv Präsens Medium = Passiv). – Auch das von DAUTZENBERG, Beziehung (Anm. 2) 217, ins Treffen geführte Empedokles-Fragment Nr. 109a ist kein Beleg für die Lektüre von 2 Kor 3,18 als „wir spiegeln die Doxa wider": H. DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Erster Band, hg. v. W. Kranz, Zürich [17]1974 [= [6]1951], 352: „E[mpedokles] würde sagen, Abflüsse gehen von jedem der sich spiegelnden Gegenstände ab und passten sich den Augen ein als seien sie Abbilder / … ἀπορροὰς … ἀπιέναι ἀπὸ ἑκάστου

Ein *zweiter* möglicher Argumentationsansatz für das Verständnis der medialen Form κατοπτριζόμενοι als „reflektieren“ kann versuchen, auf die Grundfunktion der medialen Diathese insgesamt abzuheben, die darin besteht, „den *Verbinhalt* als *stärker mit dem Subjekt verbunden*“[24] erscheinen zu lassen. Dies ist der Fall nicht nur beim dativischen Medium, das indirekt-reflexive Handlungen im eigenen Interesse ausdrückt („ich spiegle etwas für mich“). Es ist auch gegeben, wenn das Subjekt selbst das Objekt seiner – dann als direkt-reflexiv bezeichneten – Handlung ist („ich spiegle mich“). Und wenn man – durchaus zulässigerweise – die Funktion des Mediums darüber hinaus noch ausweitet auf Fälle, in denen die im Verb ausgedrückte Handlung das Subjekt selbst in besonderer Weise *affiziert* oder *involviert* bzw. auf es *zurückwirkt*, dann mag es auch als sprachlich möglich erscheinen, dass die mediale Subjektserweiterung κατοπτριζόμενοι in V. 18 Menschen bezeichnet, die wie ein Spiegel die Doxa des Herrn (zuerst) einfangen und (dann) widerspiegeln. – Dennoch: Im Blick auf das Textganze von 2 Kor 3,18–4,6 erscheint es mir insgesamt viel plausibler, die mediale Verwendung unseres Verbs als „im Spiegel(bild) schauen“ zu verstehen. Ich begründe dies wie folgt:

(1) Für die von mir in Anschlag gebrachte transitive Verwendung als dativisches, indirekt-reflexives Medium (etwas für sich spiegeln i. S. v. etwas im Spiegel betrachten) gibt es ausreichend Belege.[25] Den m. E. schlagendsten – Philo, Leg All 3,101 – werde ich weiter unten präsentieren und dort v. a. inhaltlich auswerten. An dieser Stelle beschränke ich mich noch auf die Wahrnehmung der sprachlichen Möglichkeiten des Mediums unseres Verbs. Als sehr eindringend und überzeugend empfand ich diesbezüglich die Darstellung in Rudolf Bultmanns Kommentar, der der Belegtexte-Diskussion gut sechs Seiten widmet und auch die einschlägigen ἐνοπτρίζεσθαι- und ἐσοπτρίζεσθαι-Vorkommen einbezieht.[26] Unter den Texten, die er dabei auswertet, ist eine Stelle aus dem Ersten Klemensbrief. Diese zeitlich nicht

τῶν κατοπτριζομένων καὶ τ[οῖς] ὄμμασιν ὥσπερ ἐούσας [εἰκόνας ἐναρμόζεσθαι]“. Κατοπτριζομένων ist hier direkt-reflexives Medium („*sich* spiegeln“).

23 So schon das Ergebnis der ausführlichen und bis heute gültigen Sichtung von DUPONT, Chrétien (Anm. 2) 393-397: „non attesté, à notre connaissance“ (397). *Gegen* den lexikalischen Befund optierte er (ebd. 402) aufgrund inhaltlicher Überlegungen („suite des idées“) dann aber doch für einen deponentialen Sinn (reflektieren) bei 2 Kor 3,18.

24 HOFFMANN/VON SIEBENTHAL, Grammatik (Anm. 16) 298 (§ 190a). Meine Kursivsetzungen sind – hier und in den folgenden Zitaen – im Original gesperrt gedruckt.

25 Vgl. H. G. LIDDELL / R. SCOTT, A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented throughout by H. S. Jones with the Assistance of R. McKenzie, Oxford 1977, 929.

26 BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 93-99. Einzelne Belege präsentieren und diskutieren auch DUPONT, Chrétien (Anm. 2) 393-396; HUGEDÉ, Métaphore (Anm. 2) 20-22.

allzu fern von Paulus stehende frühchristliche Formulierung verwendet das Medium ἐνοπτρίζεσθαι indirekt-reflexiv und transitiv i. S. v. „etwas im Spiegel (oder: gespiegelt) sehen (oder: betrachten)“: *1 Klem 36,2* ist eine fünfgliedrige Reihe von christologischen „durch ihn“-Aussagen (a bis e), die am Schluss (f und g) in ein Zitat von Hebr 1,3 einmünden:[27]

a διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν ∨
a ∧ durch ihn schauen wir in die Höhen der Himmel,
b διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ ∨
b ∧ durch ihn sehen wir gespiegelt sein [d. i. Gottes] fleckenloses und allerhöchstes
b Angesicht,
c διὰ τούτου ἠνεῴχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας ∨
c ∧ durch ihn wurden geöffnet die Augen unseres Herzens,
d διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς ∨
d ∧ durch ihn wächst unser unbedachter und verdunkelter Verstand (wieder) dem Licht zu,
e διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι ∨
e ∧ durch ihn, so wollte es der Herrscher, sollten wir unsterbliche Erkenntnis kosten:
f ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ Er ist die Ausstrahlung seiner Majestät
g τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν ∨
g ∧ und im selben Maß größer als den Engeln, als er einen (sie) übertreffenden Namen
g ererbt hat.

Während die Zeilen c, d und e allgemeine soteriologische Ausagen machen, sprechen a und b – im Nachgang zu V. 1, wo Christus als *Weg* und als *Hoherpriester* bezeichnet wurde – speziell von seiner *Mittlerfunktion*. Dabei formuliert Zeile b den in der Sache mit 2 Kor 3,18 verwandten Gedanken aber offensichtlich *ohne* Seitenblick auf die Formulierung dieser Stelle. Das ist m. E. deshalb sicher, weil f und g direktes Zitat von Hebr 1,3-4[28] sind und Zeile d unüberhörbar an Röm 1,21 anklingt. Wenn die *Prima Clementis* also auch in b zitieren oder anspielen wollte, wüsste sie, wie dies geht. Somit ist der oben unterstrichene Satz eine eigenständige Formulierung. Und sie verwendet das Medium ἐνοπτρίζομαι in einem Satz, in dem es „durch ihn (Christus) sehen wir gespiegelt sein (d. i. Gottes) Angesicht“ heißt. Dass es ein *Schauen der Doxa im Spiegel* und nicht ein *Spiegeln der Doxa* ist, machen die umgebenden Prädikate aus a und c klar: Zwischen ἀτενίζομεν und ἠνεῴχθησαν οἱ ὀφθαλ-

---

27 Zitiert nach dem 1 Klemens-Text im Programm BIBLEWORKS 9.0 (© 2013): APF (Apostolic Fathers). Die Übersetzung stammt von mir.

28 Die nähere Betrachtung zeigt, wie *bewusst* und literarisch *gekonnt* die Zitierung erfolgt: Um die gewünschte Kürzung zu erreichen, springt Klemens – sozusagen – mit ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ gleich über das lange Mittelstück von Hebr 1,3 hinweg an dessen Versende, wo ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς als Widerlager für die Überbrückung dient.

μοὶ τῆς καρδίας *muss* ἐνοπτριζόμεθα so verstanden werden! Wir haben in 1 Klem 36,2 somit recht deutlich den Fall eines indirekt-reflexiven oder dativischen Mediums vor uns. Und diese Bedeutung des Mediums ist auch in 2 Kor 3,18 gegeben.

(2) Bei *Philo von Alexandrien* findet sich eine Vergleichsstelle, die *zweifellos* als „etwas im Spiegel schauen" zu lesen ist: In *Legum allegoriae 3,101* lässt er Mose am Berg Sinai (in an Augustinus gemahnender Intensität!) Gott um unvermittelte Gotteserkenntnis bitten. Philo zitiert dabei den LXX-Text von Ex 33,13 und denkt ihn dann weiter. Nicht zuletzt deshalb, weil Ex 33,13 in unmittelbarem inhaltlichen Zusammenhang mit Ex 34,29-35, der Referenzstelle der gesamten paulinischen Mose-Typologie, steht, ist Philos Leg All 3,101 nicht nur sprachlich, sondern auch unmittelbar einschlägig für das Verständnis von 2 Kor 3,18:[29]

a	„ἐμφάνισόν μοι σαυτόν,	„Offenbare du selbst dich mir,
b	γνωστῶς ἴδω σε (Ex 33,13)"·	(damit) ich dich erkennend schaue (Ex 33,13)";
c	μή γάρ ἐμφανισθείης[30] μοι	aber nicht mögest du mir offenbar werden
d	δι᾽ οὐρανοῦ ἢ γῆς ἢ ὕδατος ἢ ἀέρος	durch Himmel oder Erde oder Wasser oder Luft
e	ἤ τίνος ἁπλῶς τῶν ἐν γενέσει,	oder überhaupt etwas in der Schöpfung,
f	μηδὲ κατοπτρισαίμην[31]	und nicht möchte ich gespiegelt schauen
g	ἐν ἄλλῳ τινὶ τήν σήν ἰδέαν	dein (Ab)Bild in irgend etwas anderem,
h	ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ.	als in dir, Gott, selbst.

In seiner Interpretation der Bitte des Mose geht Philo davon aus, dass ein *gegenständliches* Schauen Gottes denkunmöglich ist (vgl. Ex 33,20.23). Die (sozusagen) „normale" Gotteserkenntnis, die vermittelt durch die Werke der Schöpfung möglich ist (vgl. Zeilen c, d und e), bittet der – hier „platonisch informierte" – Mose aber übersteigen zu dürfen: Er möchte gemäß den Zeilen f, g und h Gott im Spiegel seiner ἰδέα schauen, d. h. Mose will Gott selbst erkennen, indem er der ἰδέα des Gott-Seins Gottes gewahr wird.

> Dazu zwei Anmerkungen: (1) Dass Philo hier das bedeutungsschwere Nomen ἰδέα wählt, ist natürlich nicht zufällig. Das semantische Spektrum dieses Verbalabstraktums von ἰδεῖν reicht von gegenständlich gemeinten Bedeutungen „Abbild, Gestalt" über die Abstrakt-Bildungen „Beschaffenheit, Erscheinung, Anschein" bis zur Ästhetik („Stil"), Psycholo-

---

[29] Zitiert nach dem Philo-Text im Programm BIBLEWORKS 9.0 (© 2013): PHI. Die Übersetzung stammt von mir.

[30] Die Form ist Optativ Aorist Passiv 2. Person Singular von ἐμφανίζω.

[31] Die Form ist Optativ Aorist Medium 1. Person Singular von κατοπτρίζω. – Ich kann nicht nachvollziehen, wie DAUTZENBERG, Beziehung (Anm. 2) 230, und in seinem Gefolge TACK, Face (Anm. 18) 94.110, zur Behauptung kommen, κατοπτρίζομαι wäre auch an dieser Stelle als „reflektieren" verständlich. Mose kann ja doch wohl nicht sagen: „und nicht möchte ich reflektieren dein Abbild in etwas anderem als in dir selbst"?

gie („Vorstellung“) und Logik („Parameter einer Klassifikation“).[32] In der platonischen Philosophie ist ἰδέα Fachausdruck für die den wahrnehmbaren Dingen und Erscheinungen zugrunde liegenden metaphysischen „Ideen“: Ihnen, den noetisch-begrifflichen Wirklichkeiten hinter (oder: vor, über, in …) den im Einzelnen wahrnehmbaren Dingen und Erscheinungen komme das eigentliche Sein zu. Mose möchte also Gott nicht *im Anderen seiner selbst* erkennen, d. h. anhand der von ihm geschaffenen Dinge, die durch Sinneswahrnehmung zugänglich sind. Er bittet vielmehr um Gottesschau als Erkenntnis – γνωστῶς ἴδω σε! –, und das bedeutet die Wahrnehmung des Seins Gottes *im Seiner-Selbst des idealen (d. h. gedachten) Gott-Seins*. – (2) Um die Art dieses Erkenntnisakts zu verdeutlichen, führt Philo mit dem Verb κατοπτρίζομαι die *Metapher* vom „*Schauen im Spiegel*“ ein: Denn (nur) so kann er die gemäß Ex 33,20.23 ausgeschlossene Ebene einer sinnlich-gegenständlichen Gottesschau transzendieren, ohne in eine streng abstrakte, metaphysische Redeweise zu verfallen, was im Kontext der Interpretation des biblischen Textes ja schwierig und unerwünscht wäre. Gott „schauen“ im Spiegel der ἰδέα Gottes: Das ist für Philo das denkbare Maximum an Gotteserkenntnis!

Weil Paulus sich – wie wir auch im Folgenden noch auf Schritt und Tritt sehen werden – mit dem thematischen Überschuss von V. 18 ganz unverkennbar in der Nähe philonischer Gedanken bewegt, ist allein schon die Formulierung κατοπτρίζεσθαι τήν ἰδέαν θεοῦ von Leg All 3,101 ein schlagendes Argument dafür, κατοπτριζόμενοι in 2 Kor 3,18 als „schauend im Spiegel(bild)“ zu verstehen. – Weitere Beobachtungen sprechen ebenso deutlich dafür.

(3) Man könnte zwar versuchen, das alternative Verständnis des medialen κατοπτριζόμενοι als aktives *Reflektieren* mit Hinweis darauf zu begründen, dass auch Mose die Doxa Gottes *reflektiert* hätte. Aber das wäre ein untaugliches Argument: Denn es verkennt, dass – genau betrachtet – weder Ex 34,29.30.35 noch dessen Wiedergabe in 2 Kor 3,7.10 jemals sagen, das Gesicht des Mose hätte Gottes Lichtglanz *reflektiert* oder *gespiegelt*. In Ex 34,29.30 heißt es vielmehr, dass es „strahlte“ (MT: קָרַן) bzw. „verherrlicht war“ (LXX: δεδόξασται bzw. ἦν δεδοξασμένη). Die Vorstellung einer *Reflexion* oder *Widerspiegelung* im eigentlichen, d. h. *optischen* Sinn ist Ex 34 (MT und LXX) hingegen fremd. Der Vorgang ist anders gedacht, nämlich so: Mose sei gleichsam ungeschützt der Nähe Gottes ausgesetzt gewesen. Diese hätte auf sein (unbekleidetes) Antlitz eingewirkt und wäre dann von ihm wieder „abgestrahlt“. In der Passiv-Wendung der LXX ist das ebenso spürbar wie im hebräischen Basistext. Der Spiegel ist als Metapher für diese Vorstellung also nicht geeignet, eher schon die Phosphorisierung von Ziffern und Zeigern einer Armbanduhr. Wenn diese dem Licht ausgesetzt sind, laden sie sich mit Energie auf und strahlen sie dann für einige Zeit wieder ab. – Paulus gab im bisherigen Textverlauf ab 3,7

---

[32] Vgl. LIDDELL/SCOTT, Lexicon (Anm. 25) 817, und H. FRISK, Griechisches etymologisches Wörterbuch. Band I: A-Ko, Heidelberg [2]1973, 708.

überhaupt keinen Anlaß zur Vermutung, dass er διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ bzw. τὸ δεδοξασμένον (2 Kor 3,7.10) anders verstünde als sein biblischer Referenztext: Das Gesicht des Mose spiegelte nichts, es strahlte.

(4) Unsere Beobachtungen zur argumentativen Struktur der Tyologien in den V. 7-18 haben deutlich gezeigt, dass die „enthüllte Wir-alle-Gruppe" von V. 18 ihr *primäres* Gegenüber gar nicht in Mose hat, sondern in den (noch) nicht christusgläubigen Juden, die in den vorangegangenen V. 14-16 als durch Verhüllung *am Sehen* gehindert bezeichnet wurden.[33] Erst auf der Basis dieser Gegenüberstellung „Christen – Israeliten bzw. Juden" steht (dann) der dritte typologische Bezug im Raum, dass nämlich die Christen, die unverhüllten Angesichts die Doxa des Herrn schauen, (auch noch) dem Mose entsprechen, insofern er die Offenbarung Gottes unverhüllt empfing. Aber dieser letzte Bezug ist im Text gar nicht mehr expressis verbis ausgeführt, sondern ergibt sich nur, wenn das Leserbewusstsein innehält und an den Anfang der typologischen Argumentation zurückdenkt. Der Text selbst hingegen schreitet sogleich weiter zur Prädikatsaussage τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα, auf der das syntaktische Schwergewicht liegt und die eine ganz neue Thematik aufruft. Das alles macht deutlich, dass κατοπτρίζεσθαι eine Form von *Wahrnehmung* bezeichnen muss.

> Es trifft zu, dass – insofern das primäre Gegenüber von V. 18 die (noch) nicht christusgläubigen Juden sind – die Decke eigentlich von den *Herzen* (κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν; V. 15), nicht von den Gesichtern entfernt werden sollte. Das ist aber kein schlagendes Argument für eine Lektüre von κατοπτριζόμενοι als „wir spiegeln". Denn: Dass eine so komplexe typologische Vergleichung, in die auch noch eine kontrastierende Gegenüberstellung eingebaut ist, am Schluss nicht mehr in allen Details ohne logische Verwerfungen aufgeht, ist wenig verwunderlich und dem Apostel nicht als „Denkfehler" anzukreiden. Die leichte logische Unebenheit kommt daher, dass der Schleier innerhalb weniger Sätze vom Gesicht des Mose zuerst auf die zur Verlesung kommende Tora gewandert ist und von dort weiter auf die Herzen der Juden. Am Schluss, da nun emphatisch die vollzogene Abhüllung besprochen wird, denkt Paulus den Schleier unwillkürlich wieder in seiner ursprünglichen Position und Funktion als Gesichtsschleier.

(5) Ich halte den folgenden Satz aus dem Kommentar von Rudolf Bultmann nach wie vor für schlagend: „Nur wenn das κατοπτρίζεσθαι ein Schauen bedeutet, ist das μεταμορφούμεθα verständlich; denn der Gedanke einer Verwandlung durch Reflektieren ist nicht gut verständlich, wohl aber der Gedanke einer Verwandlung durch

---

[33] Vgl. auch FURNISH, 2 Cor (Anm. 2) 213f., und SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 225: „Vorrangig dürfte vom unmittelbaren Kontext (V. 14-16) her der erste Bezug das Gegenüber der Christen zu Israel sein".

Schauen, und zwar speziell durch Spiegelschau“[34]. Das führt uns aber schon zum nächsten Punkt.

> Noch ein Hinweis zur Textkritik: $\mathfrak{P}^{46}$ – der wohl um 200 geschriebene Papyrus Chester Beatty Nr. II – bietet eine Textvariante, in der die beiden Verba ihre Formen (finites Verb und Partizip) abtauschen: ἡμεῖς πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμεθα οἱ τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμενοι. Das nach κατοπτριζόμεθα zugefügte οἱ verdeutlicht zusätzlich, dass in dieser Textgestalt die Subjektserweiterung *nach* dem Prädikat steht: So interessant dies ist, für die Frage, wie das Medium κατοπτρίζομαι zu verstehen sei, trägt sie nichts aus, weil die Diathesen der beiden Verba gleich bleiben, nur die syntaktische Funktion als Prädikat bzw. als Subjektserweiterung sich wechselweise ändert.

1.3. μεταμορφούμεθα I: Zur Semantik

Die durch das Verb μεταμορφόω ausgedrückte Idee eines Gestaltwandels ist in antiken Kulturen vielfältig vorhanden:[35] Götter nehmen (vorübergehend) Menschen- oder Tiergestalt an, Menschen können unter Umständen zu (halb)göttlichen, aber auch zu tierischen oder gar gegenständlichen Wesengestalten (z. B. Bäumen) transformieren. Metamorphose geschieht auf unterschiedliche Veranlassung: z. B. durch Spruch oder Handeln einer Gottheit, aber auch aufgrund magischer Manipulation durch Menschen; oder als immanente Folge der Güte oder (wie bei Lord Voldemort in der Harry-Potter-Saga) als Manifestwerden der Bosheit eines Menschen.

Wenn in 2 Kor 3,18 die Metamorphose durch die (Spiegel)Schau des Göttlichen geschieht, so ist auch dies im antiken Kulturkontext keineswegs neu oder ungewöhnlich: Solche Ideen kommen aus den Mysterienreligionen, dringen von da aus auch in philosophische – insbesondere platonische – Diskurse ein und finden willige Rezeption in den Schriften des Philo von Alexandria und anderen Literaturen.[36]

---

34 BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 94, mit religionsgeschichtlichen Belegen im Anschluss.

35 Vgl. die Überblicke J. BEHM, Art. μεταμορφόω, in: ThWNT 4 (1942) 762-767; J. M. NÜTZEL, Art. μεταμορφόω, in: EWNT 2 (1981) 1021-1022. Weiteres Material bei SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 230 Anm. 1.

36 Hilfreiche Überblicke über das Material und das forschungsgeschichtliche Optionenszenario, welche Herkunftsfelder als relevant anzusehen sind, bieten die Exkurse „Mirror-vision and transformation“ in THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 290-297, und „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Motivs von der ‚Verwandlung durch Schauen‘“ in SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 225-227. Vgl. auch FURNISH, 2 Cor (Anm. 2) 240f., und KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 200-202. Monographisch dazu die 2002 publizierte Dissertation BACK, Verwandlung (Anm. 2): Nach einem Überblick zur bisherigen Forschung (1-15) geht die Autorin die besonders in Frage kommenden religionsgeschichtlichen Bezugsfelder durch (24-76: jüdisch-

Zusammenfassend kann mit Rainer Schwindt festgehalten werden, „dass das Paradigma der Verwandlung durch (Spiegel-)Schau ein in Kult und Literatur weit verbreitetes Motiv darstellt, das sich religionsphänomenologisch gesehen in den Kontexten kultpraktischer Gestaltung und philosophisch-moralischer Deutung, zwischen Realisierung und Metaphorik bewegt“[37].

> So wurden in den nächtlichen Ritualen der Mysterien-Kulte tatsächlich Lichteffekte inszeniert. Die erhaltenen Texte lassen sogar vermuten, dass „sowohl für die eleusinischen wie die dionysischen Mysterienspiele […] Spiegel zur Erzielung von Theophanien und anderen Lichterscheinungen“ im Einsatz waren. Für den Dionysos-Kult und in der Zauberpraxis ist solches jedenfalls „expressis verbis […] belegt“[38].
>
> Eine moderne Variante des antiken Motivs von der Metamorphose durch Spiegelschau liegt dem Plot von Oscar Wildes Roman „The Picture of Dorian Gray“ zugrunde, wobei hier allerdings die Rollen vertauscht sind. Nicht der Schauende wird dem – in diesem Fall: eigenen – Bild ähnlich, sondern umgekehrt: Das Portrait durchläuft eine Metamorphose und offenbart so den unsichtbaren moralischen Korruptionsprozess des Dargestellten. – Auch der „Mirror of Erised (= desire)“ aus J. K. Rowlings erstem Harry Potter-Band spielt mit der Motivkombination von Verwandlung durch Spiegelschau: Dieser magische Spiegel zeigt dem Betrachtenden sein Spiegelbild, das aber gemäß seinen innersten, ihm selbst unbewussten Sehnsüchten verfremdet ist. Es sei nun, so erfährt Harry von seinem Lehrer Dumbledore, eine sehr zweischneidige Sache, sich diesem eigenen „Wunschbild“ auszusetzen: Es kann zwar durchaus eine heilsame Klärung anstoßen, es kann aber auch süchtig machen und dazu führen, an der Wirklichkeit des eigenen Lebens vorbei zu gehen. – Es fällt auf, dass die modernen Motivvarianten ihre Protagonisten stets das *eigene* (Spiegel-)Bild betrachten lassen, während es in den antiken Prätexten die Spiegelschau einer *anderen* Person oder Wirklichkeit ist, die verändernde Wirkungen auf die Betrachtenden hat oder haben soll.

Unmittelbar einschlägig für unsere Paulus-Stelle ist neuerlich eine Passage bei Philo von Alexandrien: In *De Vita Mosis* 2,69-70 verwendet er zwar keinen Vertreter der Wortfamilie von μεταμορφόω, trotzdem frappiert die Zusammenschau dieser Stelle mit 2 Kor 3,18: Philo kommentiert hier Ex 34,28, das ist der Vers unmittelbar vor der Perikope vom strahlenden Angesicht des herabsteigenden Mose, die der Ausgangspunkt der paulinischen Argumentation ist.

Im biblischen Text heißt es, dass Mose vierzig Tage und Nächte am Sinai „vor dem Herrn (ἐναντίον κυρίου)“ blieb, kein Brot aß und kein Wasser trank und die

---

hellenistische wie Philo und 4 Makk; jüdisch-apokalyptische wie TestXII, AscJes und syrBar; heidnisch-mysterienreligiöse wie den Isis-Kult nach der Darstellung des Apuleius), bevor sie die einschlägigen Texte bei Paulus – neben 2 Kor 3,18 auch 1 Kor 15,49.51-52, Phil 3,21 und Röm 8,29f. – auslegt.

37 SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 227.

38 SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 226, der dort diese Belege auch präsentiert.

zehn Bundesworte auf Tafeln schrieb. Mose habe sich – so führt nun Philo in *Vit Mos 2,69-70* aus – diese ganze Zeit über nicht um Speise und Trank gekümmert:[39]

a	δηλονότι τροφὰς ἔχων ἀμείνους	offensichtlich weil er eine bessere Nahrung hatte,
b	τὰς διὰ θεωρίας	– jene aufgrund der Schauungen –,
c	αἷς ἄνωθεν ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταπνεόμενος	∨
c	∧	durch die er als von oben, vom Himmel her Begeisterter
d	τὴν μὲν διάνοιαν τὸ πρῶτον,	zuerst hinsichtlich der Denkungsart,
e	ἔπειτα δὲ καὶ τὸ σῶμα	dann aber auch hinsichtlich des Leibes
f	διὰ τῆς ψυχῆς ἐβελτιοῦτο	durch die (Wirkung der) Seele zum Besseren verändert wurde.
	… (70) …	… (70) …
g	κατέβαινε πολὺ καλλίων τὴν ὄψιν	Herab stieg er viel schöner hinsichtlich des Aussehens,
h	ἢ ὅτε ἀνήει,	als er hinaufgegangen war,
i	ὡς τοὺς ὁρῶντας τεθηπέναι καὶ καταπεπλῆχθαι	∨
i	∧	sodass jene, die ihn sahen, staunten und überwältigt waren,
j	καὶ μηδ᾽ ἐπὶ πλέον ἀντέχειν τοῖς ὀφθαλμοῖς δύνασθαι	∨
j	∧	und es ihren Augen nicht lange zumuten konnten
k	κατὰ τὴν προσβολὴν ἡλιοειδοῦς φέγγους ἀπαστράπτοντος	∨
k	∧	wegen des Ansturms eines sonnenartig ausstahlenden Glanzes.

Wohlgemerkt: Philo sagt nicht, dass Mose den Lichtglanz Gottes wie ein Spiegel *reflektiert* hätte. Vielmehr: Das *Schauen* (θεωρία; Zeile b) Gottes *veränderte ihn zum Besseren* (ἐβελτιοῦτο; Zeile f). Aufgrund dieser „Metamorphose" strahlte Mose (selbst!) einen sonnenartigen Glanz aus (Zeile k).

1.4. Zwischenfrage: Semantisch abgeschwächtes κατοπτριζόμενοι?

Wir haben im Abschnitt 1.2. ermittelt, dass τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι im Sinn einer Wahrnehmung, nicht eines Reflektierens der Gottes-Doxa zu verstehen ist. In Abschnitt 1.3. hat sich dies im Blick auf Philos De Vita Mosis 2,69-70 erhärtet. Wenn es somit – für mich: definitiv – in 2 Kor 3,18 um ein „Schauen" geht, so bleibt aber doch noch folgende Frage: Ist damit speziell das „Schauen *im Spiegel*" betont? Wenn ja, dann tritt zwischen die δόξα κυρίου und „uns alle" als vermittelnde Instanz ein Spiegel bzw. Spiegelbild. Woran wäre damit aber gedacht? Wer oder was wäre näherhin der Spiegel oder das Spiegelbild, den oder das wir betrachten, sodass wir in ihm die Herrlichkeit des Herrn sehen?

---

[39] Vit Mos 2,69-70 zitiert nach dem Philo-Text im Programm BIBLEWORKS 9.0 (© 2013): PHI. Die Übersetzung stammt von mir. Vgl. auch die Besprechung der Stelle bei VAN KOOTEN, Anthropology (Anm. 2) 326-328.

Dieser Frage wurde manchmal ausgewichen, indem in den Raum gestellt wird, bei κατοπτριζόμενοι liege womöglich ein semantisch *abgeschliffener* Wortgebrauch vor, der nur mehr auf die Wahrnehmung als solche abhebe, aber nicht mehr auf die Besonderheit des Schauens im Spiegel.[40] Wenn das zutrifft, würde Paulus in V. 18 den Christen, im Gegenüber zu den Juden, einfachhin die Doxa-Wahrnehmung zusprechen, ohne dass man sich über das Element des Spiegels groß Gedanken machen müsste.

Gegen[41] eine solche Annahme spricht zunächst einmal die Seltenheit,[42] Auffälligkeit und semantische Prägnanz des Verbs. Es ist dann aber vor allem die sich direkt anschließende Prädikation *τὴν αὐτὴν εἰκόνα* μεταμορφούμεθα, die diese These ausschließt. Denn wenn die Sprecher/innen von V. 18 zu demselben Doxa-Bild, das sie schauen, verwandelt werden, ist wohl unvermeidlich, dass κατοπτριζόμενοι seine in der Etymologie angelegte semantische Kraft voll ausspielt: *Das Bild zeigt die Doxa dadurch, dass es sie spiegelt!*

> Zudem muss man sehen, dass im zeitgenössischen religiös-philosophischen Diskurs das Spiegelmotiv eine besondere *erkenntnistheoretische* Bedeutung hat: Philo, der darin einmal mehr platonische Gedanken aufgreift, verwendet es „im Zusammenhang einer spezifischen Verbindung von Gottes- und Selbsterkenntnis des νοῦς“[43]. Allein schon die zuvor im Abschnitt 1.2. zitierte Stelle Leg All 3,101 hat dies in aller Deutlichkeit gezeigt.

---

40 Vgl. BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 97: Er wiederholt zunächst nur die schon ältere Frage, ob „Paulus das κατοπτρίζεσθαι in so abgeschliffenem Sinn gebraucht, dass es nur noch ‚schauen' bedeutet, so dass an Spiegelschau überhaupt nicht mehr zu denken“ sei, es vielmehr gleichbedeutend wäre mit dem ἀτενίζειν der Verse 7 und 13. Ohne es zu explizieren, beantwortet er sich die Frage – ungeachtet des zuvor durch Anm. 34 ausgewiesenen Zitats („speziell durch Spiegelschau“) – offensichtlich mit „ja“, wie seine weitere Interpretation andeutet. Auch HOFIUS, Gesetz (Anm. 2) 144 Anm. 234, erwägt diese Möglichkeit; als „unsicher“ bezeichnet sie SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 226.

41 Die Lektüre auf der Basis einer semantischen Abschwächung lehnen ab u. a. DUPONT, Chrétien (Anm. 2) 396; HUGEDÉ, Métaphore (Anm. 2) 22f.; KREMER, Art. κατοπτρίζομαι (Anm. 17) 678; LAMBRECHT, Transformation (Anm. 2) 248 (= 300); WOLFF, 2 Kor (Anm. 2) 77; THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 283f., und in jüngerer Zeit SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 224; HEATH, Piety (Anm. 2) 220; NICKLAS, Herrlichkeit (Anm. 2) 253.

42 LAMBRECHT, Transformation (Anm. 2) 248 (= 300): „Already because of its very rareness it can be presumed that κατοπτρίζομαι in 2 Cor 3,18 most probably retains its original force, i.e., the mirror-notion“. Ähnlich WOLFF, 2 Kor (Anm. 2) 77: Dafür, dass es abgeschliffen verstanden worden wäre, ist das Wort „zu selten gebraucht; das Spiegelmotiv ist also nicht zu eliminieren“.

43 KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 197, nach einer schönen Zusammenstellung des einschlägigen Materials.

Die Überlegung, κατοπτριζόμενοι könnte in einem semantisch abgeschwächten Sinn bloß „die Schauenden" bedeuten, ist also *ad acta* zu legen. Dann muss man aber umso schärfer nachfragen, *wer* oder *was* es denn sei, in dem sich die δόξα κυρίου spiegelt, sodass wir sie schauen können. Um diese Frage beantworten zu können, muss aber zuerst die Syntax des Satzes geklärt werden, zu dem κατοπτριζόμενοι Subjektserweiterung ist. Wir betrachten also zuerst die Formulierung τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα näher (1.5. und 1.6.). Dann kehren wir zu der Frage zurück, wer oder was näherhin Spiegelbild der δόξα κυρίου sei (1.7.).

1.5. μεταμορφούμεθα II: Zur Verbsyntax

Eingangs habe ich für Zeile d (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα) folgende Übersetzung geboten: „wir werden umgestaltet zu demselben Bild". Nun diskutiere ich deren sprachliche Angemessenheit. Ein gewisser Begründungsbedarf ergibt sich nämlich daraus, dass das Zielobjekt bzw. das Ergebnis der Metamorphose hier ein *bloßer Akkusativ* ist. Normalerweise steht bei aktivem μεταμορφόω die zu verwandelnde Person oder Sache als Objekt im Akkusativ und die *Zielgestalt* – wenn sie denn ausgedrückt ist – als *Präpositionalausdruck* (meist mit εἰς oder ἐν): μεταμορφόω τινά εἰς τι (ich verwandle jemand in etwas). Auch in passiver Wendung, in der die verwandelte Person oder Sache zum Subjekt wird, konstruiert das Verb gern mit Präposition, z. B. μεταμορφούμενος εἰς προφήτην (so Philo, Vit Mos 1,57). Wie ist es dann erklärlich, dass hier ein bloßer Akkusativ der Sache steht? Ich sehe mehrere gleichermaßen gangbare Interpretationen der vorliegenden Syntax:

(1) Die erste attestiert dem Verb μεταμορφόω die Möglichkeit zur Formulierung mit *doppeltem Akkusativ*:[44] Die zu verwandelnde Person oder Sache steht als Objekt im Akkusativ, die Zielgestalt der Verwandlung aber als Objektsergänzung im gleichen Fall, somit als *Prädikatsakkusativ*. Wilhelm Haubeck und Heinrich von Siebenthal ordnen μεταμορφόω jener Gruppe von Verben zu, „die einen Akk. des *affizierten Objekts* […] und einen *Prädikatssakkusativ* (meist eine darauf bezogene Objekts[…]ergänzung […], häufig ‚Objektsprädikativ' genannt [S + P + AkkO + OE]), haben"[45]. Diese Kategorie umfasst Verba und Verbgruppen wie „jemand etwas nen-

---

44 W. HAUBECK / H. VON SIEBENTHAL, Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Römer bis Offenbarung (TVG: Lehrbücher), Gießen 1994, 107: Für 2 Kor 3,18 wird dies so in Anschlag gebracht. Ebenso HARRIS, 2 Cor (Anm. 2) 315.

45 Vgl. HOFFMANN/VON SIEBENTHAL, Grammatik (Anm. 16) 222 (§ 153b). Der hier beschriebenen Kategorie von Verben wird μεταμορφόω explizit zugeordnet in HAUBECK/VON SIEBEN-

nen“ (ὀνομάζω, καλέω, λέγω), „jemand für etwas halten“ (ἡγέομαι), „jemand zu etwas machen“ (ποιέω), „jemand als etwas (i. S. v. als Opfer) darbringen“ (παρίστημι) und „jemand einsetzen als etwas“ (καθίστημι).

Wird nun – wie hier der Fall – eine Formulierung des letzteren Typs in die *passive* Diathese umgewandelt, tritt das ein, was bei transitiven Verben im Griechischen ganz normal ist, dass nämlich die Objektsergänzung als bloßer Akkusativ der Sache auch im Passiv erhalten bleibt.[46] Der Satz τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα, gedacht vor dem Hintergrund einer ins Passiv gewendeten Formulierung mit doppeltem Akkusativ, mag für unser deutsches Sprachempfinden nicht ganz reibungsfrei einzuholen sein, annähernd darstellbar ist er aber doch allemal: „Wir werden umgestaltet *als dasselbe Bild*“.

(2) Eine zweite Möglichkeit interpretiert τὴν αὐτὴν εἰκόνα als unmittelbar zum Verb gehörenden Akkusativ. „Der Akkusativ hat bei den Griechen in mannigfacher und zum Teil freier Beziehung dazu gedient, die Handlung eines Verbs zu erläutern“[47]. In unserem Fall bieten sich mehrere Varianten an, wie dies näherhin aufgefasst werden kann: als *Akkusativ des Resultats*[48] oder des *Zieles*, als *Akkusativ beim Passiv*[49] oder aber als *Akkusativ der Bezogenheit* („Akk. der Beziehung [respectus/relationis])“[50], der auf die Frage „in welcher Hinsicht/Beziehung?“ steht und für den man im NT gar nicht so wenige Beispiele anführen kann.

> Apg 25,20: ἀπορούμενος τὴν περὶ τούτων ζήτησιν / unsicher hinsichtlich einer Untersuchung über solche Angelegenheiten. – Joh 6,10: ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι / die Männer ließen sich nieder, etwa 5000 an (oder: hinsichtlich) der Zahl. – Joh 11,44: ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας / der Verstorbene

---

THAL, Schlüssel (Anm. 44) 107, durch den Verweis „A97,15“, der auf S. 461 im Syntaxteil des Anhangs führt.

46 „Der Akkusativ beim Passiv: […] bei Verben mit zwei Objektsakkusativen, einem der Person und einem der Sache, bleibt der Akk. der Sache (S + P + AkkO[Person] + AkkO[Sache] → S[Person] + P + AkkO[Sache]“. Ähnlich: „Solche Passiva können auch den Akk. der Sache haben“: F. BLASS / A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen [16]1984, 130 (§ 159; mit Verweis auf 2 Kor 3,18 in Anm. 4) und 259 (§ 312,1). Einen solchen „Akkusativ der Sache (beim Passiv)“ liest hier z. B. MERKLEIN, Christus (Anm. 2) 69 Anm. 38.

47 L. RADERMACHER, Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache (HNT 1), Tübingen [2]1925, 120.

48 Vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik (Anm. 46) 129 (§ 158).

49 BLASS/DEBRUNNER, Grammatik (Anm. 46) 130 (§ 159).

50 HOFFMANN/VON SIEBENTHAL, Grammatik (Anm. 16) 225f. (§ 156); vgl. auch BLASS/DEBRUNNER, Grammatik (Anm. 46) 130f. (§ 160).

kam heraus, umbunden an Füßen und Händen (oder: betreffs der Füße und Hände; auch als Akkusativ beim Passiv interpretierbar). – Hebr 2,17: ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν / damit er sei ein barmherziger und treuer Hohepriester in Hinsicht auf das, was Gott angeht.[51] – Um das breite Spektrum an Möglichkeiten zu verdeutlichen, die durch den (bloßen) Akkusativ ausgedrückt werden können, zitiere ich nochmals aus Radermachers Grammatik: Der Akkusativ „bezeichnet bei Verben des Hervorbringens das Ergebnis […]. Es vermochte bei Verben der Bewegung […] das Ziel […] anzugeben. Dem Griechischen eigentümlich [Anm. 2: Daher *Accusativus graecus* genannt] […] scheint der Akkusativ der Beziehung zu sein"[52]. Problemlos lässt sich τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα hier an mehreren Stellen einordnen.

Die Übersetzungen, die sich im Rahmen eines solchen Verständnisses des Akkusativs nahelegen, lauten: „Wir werden umgestaltet hinsichtlich desselben Bildes". Oder: „… in Bezug auf dasselbe Bild". Oder: „… gemäß ebendiesem Bild".

(3) Als abschließendes Argument kommt dazu, dass ein präpositional ausgedrücktes εἰς (oder ἐν) τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα dem Paulus für 2 Kor 3,18 vielleicht deshalb als unpassend erschienen haben mag, weil der Verwandlungsprozess ja keine Identität herstellt. Der Apostel stellt sich den Prozess vielmehr als eine kontinuierlich geschehende *Hinzu-Gestaltung* oder *Anverwandlung* vor. Und dafür ist τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα die kongeniale Formulierung.

1.6. Das Pronomen im Syntagma τὴν αὐτὴν εἰκόνα

Das attributive, voranstehende Pronomen αὐτήν wird *nicht richtig* wiedergegeben durch Übersetzungen, die auf die Aussage „wir werden verwandelt in *sein* Bild bzw. zu *seinem* Bild" hinauslaufen, auch wenn diese recht häufig sind.[53] Der Gebrauch von αὐτός ist im klassischen wie im neutestamentlichen Griechisch vollkommen eindeutig: ἡ αὐτὴ εἰκών heißt „dasselbe Bild"; αὐτὴ ἡ εἰκών heißt „das Bild selbst".[54] Diese beiden – *untereinander* fluiden – Verwendungen sind streng zu unterscheiden vom *possessiven* Gebrauch des Genitivs αὐτοῦ bzw. αὐτῆς. Deshalb dürfte man nur dann „wir werden in *sein* Bild verwandelt" übersetzten, wenn τὴν εἰκόνα *αὐτοῦ* μεταμορφούμεθα dastünde. Das ist aber nicht der Fall! Also: „Wir werden ver-

51 Weitere Beispiele bei BLASS/DEBRUNNER, Grammatik (Anm. 46) 130f. (§ 160).

52 RADERMACHER, Grammatik (Anm. 47) 120.

53 U. a. auch EIN 1980 und 2016: „in sein eigenes Bild verwandelt".

54 Vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik (Anm. 46) 237 (§ 288); HOFFMANN/VON SIEBENTHAL, Grammatik (Anm. 16) 69 (§ 54c) und 196 (§ 139d).

wandelt zu *demselben* Bild“ – oder: „Wir werden umgestaltet zu jenem Bild, das wir im Spiegel sehen“.[55]

Damit wird das, was die voranstehende Proposition τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι schon in den Raum gestellt hat, explizit: Wir schauen die Doxa des Herrn als gespiegelte bzw. in einem Spiegel und werden (dadurch) umgestaltet zu demselben bzw. zu ebendiesem Spiegelbild. Zutreffend deshalb Bultmann: „Die Meinung ist natürlich nicht, dass wir in ein ‚Abbild‘ des Kyrios verwandelt werden, sondern dass wir seinem Wesen gleichgeartet werden, also auch zur δόξα werden“[56]. Also nicht: Gott habe ein Abbild, nämlich Jesus Christus; und dieses Abbild bekomme jetzt auch seinerseits ein Abbild, nämlich uns. Vielmehr so: Jesus Christus ist Gottes Ebenbild; und wir werden seiner Gott-Bildlichkeit anverwandelt oder hinzu-gestaltet. So auch die Vulgata: in *eandem* imaginem transformamur: in ebendieses Bild werden wir transformiert.

1.7. Wer oder was ist Spiegel und Bild der δόξα κυρίου?

Nach diesen Klärungen zur sprachlichen Gestalt von τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα kehren wir zur Frage zurück, wer oder was näherhin das von den κατοπτριζόμενοι betrachtete Spiegelbild der δόξα κυρίου sei. In der Forschung werden drei Antworten diskutiert: *Jesus Chrisus*, das *Evangelium*, die *Gemeinde*. Ich sage vorweg, dass ich die erste Position für die einzig plausible halte. Um dies zu argumentieren, diskutiere ich die beiden anderen kritisch und rolle dabei das Feld von hinten auf.

1.7.1. Die Gemeinde als „Spiegelkabinett“ der Doxa Gottes?

Als erster hat N. T. Wright in den späten 80er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts vorgeschlagen, V. 18 so zu lesen: Auf den einander zugewandten Gesichtern der Gläubigen spiegle sich Gottes Herrlichkeit ineinander und untereinander.

> „I suggest that the ‚mirror‘ in which Christians see reflected the glory of the Lord is not, in this passage at any rate, the gospel itself, not even Jesus Christ. *It is one another*. […] When they come face to face with one another they are beholding, as in a mirror, the glory itself“[57].

---

55 Vgl. HARRIS, 2 Cor (Anm. 2) 315: „the same image as wie see mirrored“.

56 BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 98.

57 N. T. WRIGHT, Reflected Glory: 2 Corinthians 3:18, in: L. D. Hurst / N. T. Wright (Hg.), The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of George Brad-

In den Jahren vor und nach der Jahrtausendwende fand dieser Vorschlag einigen Widerhall: z. B. in den Monographien von Margareta Gruber, Werner Kleine und Bernd Kuschnerus.[58] Zuletzt hat ihn Gruber in einem Aufsatz noch einmal begründet.[59] Ihre Deutung gipfelt in dem Satz: „Die Christen sind also jeder *für sich* als Doxa-Träger *für einander* Spiegel dieser Doxa“[60]. Das ist zwar ein schöner Gedanke. Ich kann aber nicht erkennen, woher in 2 Kor 3 das „one another“ bzw. „für einander“ der Christen kommen soll; „im Text spielt diese horizontale Beziehung zwischen den Gläubigen […] gar keine Rolle“[61]. Auch die nähere Betrachtung der Argumentation macht die Sache für mich nicht überzeugender. Die Art, wie Gruber die m. E. recht eindeutige Syntax des Satzes auflöst, halte ich in der Sache für nicht zutreffend. Um dies zu zeigen, zitiere ich ihre Übersetzung in deren Zeilen-Gestaltung:[62]

„Wir nun werden,	ἡμεῖς
die wir (während wir, wenn wir, da wir) alle	δὲ πάντες
mit enthülltem Gesicht	ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ
die Herrlichkeit des Herrn	τὴν δόξαν κυρίου
(ineinander) im Spiegel schauen	κατοπτριζόμενοι
als dasselbe Spiegelbild,	τὴν αὐτὴν εἰκόνα
umgeformt	μεταμορφούμεθα
von Herrlichkeit	ἀπὸ δόξης
in Herrlichkeit,	εἰς δόξαν
so, wie es dem Wirken des Geist-Herrn entspricht.“	καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος

Man muss die Beistrichsetzung und die Einrückungen beachten: Gruber lässt die Subjektserweiterung bis *einschließlich* τὴν αὐτὴν εἰκόνα laufen und liest Letzteres

ford Caird, Oxford 1987, 139-150: 145; ebenso in DERS., The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology, London/Minneapolis 1991, 157-192: 185.

58 GRUBER, Herrlichkeit (Anm. 2) 267f.276f.285f.; W. KLEINE, Zwischen Furcht und Hoffnung. Eine textlinguistische Untersuchung des Briefes 2 Kor 1-9 zur wechselseitigen Bedeutsamkeit der Beziehung von Apostel und Gemeinde (BBB 141), Berlin 2002, 219; KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 196 Anm. 422.

59 GRUBER, Bund (Anm. 2) 118-120.126-129.

60 GRUBER, Bund (Anm. 2) 129.

61 LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 230 Anm. 130; ähnlich SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 226 Anm. 352.

62 Übersetzung und Zeilengliederung nach GRUBER, Bund (Anm. 2) 119. Den griechischen Text habe ich synoptisch dazugestellt. Vgl. auch die davon abweichende, aber im Entscheidenden ebenso unrichtige Übersetzung ebd. 126: „Wir aber, die wir (weil wir) alle mit enthülltem Gesicht die Herrlichkeit des Herrn (ineinander) im Spiegel schauen als dasselbe Spiegelbild, werden umgeformt von Herrlichkeit in Herrlichkeit, so, wie es dem Wirken des Geist-Herrn entspricht“.

somit nicht als Objekt von μεταμορφούμεθα, sondern als (zweites, zusätzliches) Objekt des ihm voranstehenden κατοπτριζόμενοι, obwohl dieses schon sein Objekt hat, nämlich τὴν δόξαν κυρίου. Das grundlegende Hauptsatzgerüst wäre demnach ἡμεῖς – μεταμορφούμεθα – εἰς δόξαν (Wir alle – werden verwandelt – zu Herrlichkeit).[63]

> „Der prädikative Akkusativ ‚als dasselbe (Spiegel)Bild' gehört zum Verb ‚im Spiegel schauen' und bezeichnet die Art dessen, was ‚mit unverhülltem Gesicht' geschaut wird: Alle sehen die Herrlichkeit ‚als dasselbe Spiegelbild (Reflex)', alle nehmen diese ganz bestimmte Ausstrahlung der Gegenwart des Geistes wahr, wenn sie unter ihnen aufleuchtet"[64].

Gemäß meiner unter 1.5. dargestellten Textauffassung ist die Syntax von V. 18 zwar als anspruchsvoll, aber als durchaus luzide und gut nachvollziehbar zu bezeichnen. In der Lektüre nach Wright und Gruber wird sie m. E. unnötig kompliziert, ja geradezu vertrackt.

(a) Gruber unterstellt, dass κατοπτρίζω hier mit doppeltem Akkusativ konstruiert. Um beurteilen zu können, ob dies sprachlich überhaupt möglich ist, muss man aufgrund der ganz schmalen Befundlage auf allgemeine Überlegungen zur Verbsyntax zurückgreifen: Für die aktive Verwendung von κατοπτρίζω mag es – zur Not! – angehen, doppelte Akkusativ-Konstruktionen für möglich zu halten: „ich spiegle x als y". Das wäre in unserem Fall τὴν δόξαν κυρίου κατοπτρίζομεν τὴν αὐτὴν εἰκόνα (wir spiegeln die Doxa des Herrn als dasselbe Bild). Für die in 3,18 gegebene Verbverwendung als *dativisches Medium* (!) sehe ich aber keine Möglichkeit, auf dieser Basis eine syntaktisch akzeptable und im gegebenen Zusammenhang hinreichend sinnvolle Textauffassung zustande zu bringen. Die Wortfolge τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα als *in sich stehende*, satzwertige Proposition zusammen zu nehmen und nach dem Muster „ich sehe x (die Doxa des Herrn) gespiegelt als y (dasselbe Bild)" zu lesen, stellt für mein Sprachempfinden im Griechischen keine sinnvolle Formulierung dar. Dies umso mehr, als sich die viel näherliegende Möglichkeit bietet, τὴν δόξαν κυρίου zu κατοπτριζόμενοι zu ziehen und τὴν αὐτὴν εἰκόνα zu μεταμορφούμεθα.

(b) Zudem irritiert, dass – wie Gruber sagt – der prädikative Akkusativ „die Art dessen, was […] geschaut wird" ausdrücke. Dass eine Objektserweiterung die *modale* Näherbestimmung des im *Verb* ausgedrückten Vorgangs wäre, erscheint mir syntaktisch wenig überzeugend. Wenn τὴν αὐτὴν εἰκόνα schon zu κατοπτριζόμενοι gehören soll, dann sollte es als Akkusativ der Sache das *geschaute Objekt selbst* be-

---

63 Wenn ich recht verstehe, deutet auch LIDDELL/SCOTT, Lexicon (Anm. 25) 1114, die Konstruktion so.

64 GRUBER, Bund (Anm. 2) 127.

nennen, nicht aber dessen „Art“ oder – was Gruber eigentlich meint – die Art, wie geschaut wird, nämlich „ineinander“. Dazu müsste ein adverbieller Ausdruck stehen.

(c) Dass die Ausgangs- und die Zielgestalt einer Verwandlung mit den beiden Präpositionen ἀπό und εἰς ausdrückt sein kann, ist an sich gut verständlich. Nur wirkt es wenig plausibel, dass in der vorliegenden Satzgestalt gemeint sein soll, *wir* werden (durch die im gegenseitigen Anschauen geschehende) Spiegelschau der Doxa des Herrn *von (einer) Doxa zur (anderen) Doxa* verwandelt. Was wäre die Ausgangs-Doxa, was die Ziel-Doxa? Viel naheliegender ist es, ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος insgesamt als *modale* Bestimmung des Verwandlungsvorganges zu verstehen: Sie bezeichnet unsere Verwandlung erstens als *graduell* voranschreitende Angleichung an die im Spiegel geschaute Doxa-Gestalt des Herrn. Und zweitens bezeichnet sie diese Verwandlung als einen καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος angestoßenen und in Bewegung gehaltenen Vorgang.[65] Wenn diese ganze Wendung die nachgestellte Modalbestimmung ist, dann muss das voranstehende τὴν αὐτὴν εἰκόνα Objekt zu μεταμορφούμεθα sein. Es ergibt sich ein flüssiger Textverlauf: Sowohl κατοπτριζόμενοι als auch μεταμορφούμεθα stehen jeweils nach dem zugehörigen Objekt.

(d) Als Argument dagegen, τὴν αὐτὴν εἰκόνα als Akkusativ zu μεταμορφούμεθα zu lesen, führt Gruber an, dass in diesem Fall das Problem nicht lösbar wäre, „dass ‚verwandeln in‘ im Griechischen nie ohne die Präposition εἰς steht, die in 2 Kor 3,18 fehlt“[66]. Damit übersieht sie aber, dass an unserer Stelle μεταμορφόω im *Passiv* steht. Zwar konsturiert das Verb auch in dieser Diathese oft mit Präposition.[67] Das von mir oben unter 1.5. Dargestellte sollte aber zur Genüge aufgewiesen haben, dass die Verbsyntax von μεταμορφόω, insbesondere in den *Passivformen*, reichere Ausdrucksmöglichkeiten bietet: τὴν αὐτὴν εἰκόνα ist als Prädikatsakkusativ zu μεταμορφούμεθα ebenso gut verständlich wie als Akkusativ des Ergebnisses oder des Ziels, als Akkusativ beim Passiv oder als Akkusativ der Bezogenheit bzw. *accusativus graecus*.

(e) Um ihre Interpretation zu verdeutlichen, fügt Gruber in der Übersetzung ein verdeutlichendes, im Textbestand aber nicht gedecktes „ineinander“ in Klammer hinzu. Woher dieser *ad invicem*-Aspekt kommen soll, der die Gemeinde gleichsam

---

65 Dass statt des erwartbaren ὑπό hier ein drittes ἀπό zur Bezeichnung des Agens steht, muss nicht irritieren. Solches kommt auch sonst in Klassik, Koiné und NT (z. B. Apg 2,22; 4,36) gelegentlich vor; vgl. HOFFMANN/VON SIEBENTHAL, Grammatik (Anm. 16) 301 (§ 191a).

66 GRUBER, Bund (Anm. 2) 128.

67 Für viele Belege vgl. z. B. Philo, Vit Mos 1,57: μεταμορφούμενος εἰς προφήτην.

als „Spiegelkabinett“ denkt, erschließt sich mir nicht: Weder der Kontext noch die Verbsyntax des medialen κατοπτρίζομαι legen das nahe.

(f) Für den Sinn, den Gruber dem Satz abringt, müsste man eher eine der folgenden Formulierungen erwarten: τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι ὡς τὴν αὐτὴν εἰκόνα. Oder: τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι ἐν αὐτῇ τῇ εἰκόνι. Oder: τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι εἰς τὴν αὐτὴν εἰκόνα. Aber auch so bliebe immer noch unklar, woher denn eigentlich das *ad invicem* kommen soll.

1.7.2. Das Evangelium als Spiegel, in dem wir die δόξα κυρίου schauen?

Diese zweite Annahme dürfte in jüngerer Zeit Mehrheitsposition sein.[68] Ich halte sie aber aus mehreren Gründen für nicht überzeugend:

(a) Vom *Evangelium* war seit 2,12 (!) nicht mehr die Rede gewesen. Und die bisherige Argumentation des 3. Kapitels verlief *keineswegs* so, dass sich nun die Assoziation „Evangelium“ aufdrängen müsste. Die leitenden semantischen Oppositionen waren vielmehr Neuer Bund / Alter Bund (V. 6.14); Buchstabe tötet / Geist macht lebendig (V. 7), Dienst des Todes bzw. der Verurteilung / Dienst des Geistes bzw. der Gerechtigkeit (V. 7-9); das Vergängliche / das Bleibende (V. 11). Das alles hat nun natürlich auch *irgendwie* mit dem Evangelium zu tun, aber doch nicht in so präziser Weise, dass man folgern müsste, Paulus wolle hier die Metapher vom Evangelium als dem Spiegelbild der Doxa Christi prägen. Es wäre in der Sache auch nicht unmittelbar schlüssig, inwiefern denn das Evangelium ein Spiegel oder ein Spiegelbild der Doxa abgeben können.

(b) Fast alle Vertreter dieser Deutung verweisen zur Begründung auf 4,4, wo „*das Medium des Evangeliums* vorgeschaltet“ ist.[69] Das ist aber gar kein gutes Argument für die Annahme, Paulus lasse seine Leser/innen *hier* sub voce κατοπτριζόμενοι just an das Evangelium denken. Denn in 4,4 wird, wenn vom „Glanz des Evangeliums der Herrlichkeit Christi (φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ)“ gesprochen wird, eben nicht das Evangelium, sondern *Christus* als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Dazu später mehr.

---

[68] So u. a. LAMBRECHT, Transformation (Anm. 2) 250f. (= 301f.); WOLFF, 2 Kor (Anm. 2) 78; ZEILINGER, Krieg (Anm. 2) 127f.; BACK, Verwandlung (Anm. 2) 135f.; GRÄSSER, 2 Kor (Anm. 2) 143; SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 229; GIELEN, Herrlichkeit (Anm. 2) 100. – SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 226, schwankt zwischen (1) und (2), wenn er sagt, dass „sich der Spiegel (auf das Evangelium von) Jesus Christus beziehen“ dürfte.

[69] ZEILINGER, Krieg (Anm. 2) 127f. Dort weiter: „Das heißt im Klartext: Christen ‚schauen‘ auch den verherrlichten Christus nicht unmitttelbar, sondern im Spiegel der Verkündigung des Evangeliums, in dem die ‚Ikone Gottes‘ aufstrahlt“ (128).

(c) Die semantischen Vernetzungen, die εὐαγγέλιον und εὐαγγελλίζω eingehen können, sind vielfältig.

> Das Evangelium wird – wie ein rascher Durchgang durch die 58 Trefferzeilen aus den Protopaulinen für εὐαγγ* in BIBLEWORKS 9.0 zeigt – geglaubt, angenommen, verkündet, gesagt, anvertraut, verteidigt, geteilt; um seinetwillen wird man erwählt und gesendet, kämpft wie ein Athlet oder handelt wie ein Priester. Paulus darf sich seiner nicht rühmen. Man dient ihm und es rettet. Mit dem Evangelium typischerweise verbundene Nomina sind u. a. Kraft, Gehorsam, Zeichen und Wunder, Lohn, Anteil, Bekenntnis, Maßstab, Wahrheit, Gemeinschaft, Verbreitung, Mitarbeiter, Verteidigung. Adjektiva, Adverbia und Pronomina, die gern zusammen mit „Evangelium" auftreten, sind: „gratis", „ein anderes" und „mein".

Angesichts dieses semantischen Netzwerkes ist es bezeichnend, dass sich in den Protopaulinen – neben 4,4! – *kein einziger Fall* findet, in dem das Evangelium zusammen mit Bild- und/oder Licht-Terminologie auftritt. (Ein εὐαγγέλιον τῆς δόξης gibt es auch erst tritopaulinisch in 1 Tim 1,11.) Das zeigt deutlich: Mit der Formulierung vom „Aufleuchten des Evangeliums der Doxa Christi" (4,4) wird das in 4,3 gefallene Stichwort Evangelium in die *laufende Doxa-Rede* eingeordnet, nicht aber wird umgekehrt die Doxa-Rede vom Evangelium her begründet! Und deshalb ist in 3,18 nicht das Evangelium das Spiegelbild der Doxa Christi, sondern Christus: Er ist Spiegel und Spiegelbild der Doxa Gottes.

(d) Schließlich – und das ist m. E. das definitive Argument – scheitert die Deutungsoption vom Evangelium als Doxa-Spiegel daran, dass *wir* Christusgläubigen nicht in das Evangelium *verwandelt* werden können. Wenn wir dem Bild, das der Spiegel zeigt, *gleich- oder hinzugestaltet* werden sollen, dann kann es sich dabei nicht um eine *Sache*, sondern muss sich vielmehr um eine *Person* handeln. Deshalb: Das Spiegelbild von 3,18 ist definitiv keine Metapher für das Evangelium. Vielmehr wird man die dritte Option annehmen müssen.

1.7.3. Jesus Christus ist der Spiegel, in dem wir die Doxa Gottes schauen

Auch die Deutungsoption, der Spiegel bzw. das sich darin zeigende Bild der Gottes-Doxa sei *Christus selbst*,[70] wurde neben der zuvor unter 1.7.2. dargestellten Position

---

[70] So z. B. G. KITTEL, Art. εἰκών (E und F), in: ThWNT 2 (1935) 391-396; JERVELL, Imago (Anm. 2) 189; BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 98; FURNISH, 2 Cor (Anm. 2) 215; MARTIN, 2 Cor (Anm. 2) 71f.; KLAUCK, 2 Kor (Anm. 2) 42; DE OLIVEIRA, Diakonie (Anm. 2) 221; THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 284f.; LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 229; HASITSCHKA, Christus (Anm. 2) 147; HEATH, Piety (Anm. 2) 221. – Aus der älteren Forschung ergänze ich noch P. E. HUGHES, Paul's Second Epistle to the Corinthians (NICNT), Grand Rapids 1962, 118 Anm. 19; E. LARSSON, Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und

immer schon vertreten und war im 20. Jahrhundert – durchaus auch in der protestantischen Exegese – über einige Zeit hin sogar Mehrheitsposition. Zwei historische Formulierungen mögen dies verdeutlichen, die erste von Gerhard Kittel aus dem zweiten Band des ThWNT von 1935, die zweite aus Rudolf Bultmanns Marburger Vorlesung zum 2. Korintherbrief, die er bis in die 50er-Jahre hinein immer wieder gehalten hat und deren Manuskript 1975 als Kommentar herausgegeben wurde:

> „Der Nachdruck liegt […] nicht darauf, dass wir einem zufällig im κάτοπτρον sichtbaren ‚Bilde' gleich werden, sondern dass das im κάτοπτρον Erscheinende jene *eine* εἰκών ist, der allein dieser Name gebührt"[71]. – Und: „Die εἰκών ist eben das δόξα-Bild des Kyrios, welches wir schauen: […] Dass Paulus nicht einfach sagt: τὴν αὐτὴν δόξαν, sondern τὴν αὐτὴν εἰκόνα, liegt natürlich daran, dass der κύριος und seine δόξα als Gegenstand der Schau, also als εἰκών vorschwebt: wir werden in das, was wir schauen, verwandelt werden"[72].

Wenn Christus somit das Spiegelbild der Gottes-Doxa ist und deshalb auch das Bild, auf das hin wir verwandelt werden, so hat dies einen „Doppelbezug: a. In Bezug auf Gott ist Christus εἰκὼν τοῦ θεοῦ im Sinne […], dass er die δόξα κυρίου besitzt. […] b. In Bezug auf die Christen ist Christus εἰκὼν τοῦ θεοῦ in dem Sinne, dass die Bekehrten […] in dasselbe Bild, d. h. in Christus, verwandelt werden"[73]. Wenn also Christus als εἰκών der δόξα Gottes gedacht und bezeichnet wird, so ist dies gleichermaßen eine christologische wie eine soteriologische Aussage. Und hinsichtlich des soteriologischen Aspekts muss noch einmal differenziert werden: Als (Spiegel)Bild der göttlichen Herrlichkeit kommt ihm neben der Funktion des *Offenbarens und Sichtbarmachens* auch noch eine *prototypische* Funktion zu. Christus in seiner Gestalt als Bild Gottes „is the prototype […] for all who belong to him and in whom he is taking shape (Gal 4,19)"[74]. In seiner Gott-Bildlichkeit ist er das *paradigmatische Zielbild* unseres Umgestaltungsprozesses: Es ist somit die Doxa *Gottes,* des Herrn, die wir in ihrem Spiegelbild, *Christus*, schauen.

Wenn diese Lektüre die Textintention trifft, ist auch gegeben, dass die *theologische* Referenz von κύριος in V. 18c sich von der *christologischen* in V. 16 abhebt. Dort lese ich die „Hinwendung zum Herrn" ja auf die Bekehrung von Juden zu

---

Eikontexten (ASNU 23) Uppsala 1962, 185; M. RISSI, Studien zum zweiten Korintherbrief. Der alte Bund – Der Prediger – Der Tod (AThANT 56), Zürich 1969, 39.

71 KITTEL, Art. εἰκών (Anm. 70) 395.

72 BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 98.

73 DE OLIVEIRA, Diakonie (Anm. 2) 221f.

74 MARTIN, 2 Cor (Anm. 2) 71f. Vgl. KLAUCK, 2 Kor (Anm. 2) 42: „Als Abbild Gottes […] ist Christus Urbild und Ziel unserer Verwandlung".

Christus anspielend. Diesen Wechsel in der Referenz sollte man aber nicht als Einwand gegen die hier vorgelegte Lektüre von V. 18c nehmen: Erstens war schon bei V. 16 (vgl. Anm. 9) festzustellen, dass *christologische und theologische Bezüge zusammenklingen können, wenn Paulus alttestamentliche κύριος-Texte zitiert oder paraphrasiert*.[75] Zweitens steht in der Schlusswendung V. 18f mit καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος eine weitere Stelle, in der theologische und christologische Referenz untrennbar ineinander klingen. Und drittens zeigt V. 17 (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) dass κύριος zum Schluss von 2 Kor 3 nicht nur zwischen theologischer und christologischer Referenz changiert, sondern zusätzlich auch noch durch einen pneumatologischen Bezug aufgemischt wird.

> Wenn man die zuvor zitierte Passage von Rudolf Bultmann genau betrachtet, zeigt sich: Er deutet nicht nur εἰκών – wie ich – christologisch, sondern liest – anders als ich – auch die δόξα κυρίου als Doxa Christi. Das geht aber nur, weil er (wie oben in Abschnitt 1.4. in Anm. 40 zitiert) das Verb κατοπτρίζεσθαι semantisch abgeschwächt als bloßes „schauen" liest. Deshalb kommt in Bultmanns Formulierung das Element „Spiegel" auch gar nicht mehr vor. Und seine der Kommentierung vorangestellte Übersetzung von V. 18 lautet so: „Wir alle aber schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn und werden in das gleiche Bild verwandelt […]"[76]. Es ist aber die Doxa *Gottes*, des Herrn, die wir in ihrem *Spiegel*bild, *Christus*, schauen, sodass wir ebendieser εἰκών anverwandelt werden.

Wenn somit κατοπτρίζεσθαι *und (!)* εἰκών in den Zeilen c und d von 2 Kor 3,18 als von einer (Spiegel)Bild-Gottes-Funktion Christi sprechend zu lesen sind, darf darüber aber nicht vergessen werden, dass es in 3,4–4,6 insgesamt eigentlich gar nicht um Christologie als solche geht, sondern um Apostolatstheologie. Am rhetorischen Höhepunkt der Argumentation meldet sich aber unverkennbar Christologie zu Wort. Paulus setzt in 3,18 das erste von drei zusammengehörigen εἰκών-christologischen Positionslichtern. Dabei geht er aber *behutsam* vor: Vorläufig ist „die christologische Orientierung […] noch nicht eindeutig erkennbar"[77]. Im weiteren Textverlauf wird er das in 3,18 Eingeführte präzisieren: In 4,4 bezeichnet Paulus geradeheraus Christus als die εἰκών θεοῦ. Und zum Schluss spitzt er den Gedanken vom Christus als dem Doxa-Bild Gottes emphatisch und personal zu: Just das *Antlitz* Jesu Christi sei es, das Gottes Herrlichkeit strahlend zeigt (4,6).

Ganz sicher darin, dass V. 18 in dieser Weise εἰκών-christologisch zu lesen ist, macht mich der Seitenblick auf *Röm 8,29*. Ich unterbreche deshalb an dieser Stelle

---

75 „In den Zitaten ohne Zitationsformel kann Paulus mit κύριος sowohl Christus als auch Gott meinen": DE OLIVEIRA, Diakonie (Anm. 2) 207, mit Beleglisten in Anm. 594 und 595.

76 BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 82.

77 LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 229.

die fortlaufende Lektüre von 2 Kor 3-4. Bevor ich dann in Abschnitt 3 die beiden weiteren Spitzensätze 4,4 und 4,6 näher betrachten werde und dabei auch zu klären versuche, ob Paulus mit der Rede von Christus als dem für die Gläubigen prototypischen Doxa-Bild Gottes näherhin den *auferweckten und eschatologisch-erhöhten Herrn*, den *irdischen Christus* (κατὰ σάρκα: Röm 1,3; 2 Kor 5,16; bzw. ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας: Röm 8,3) oder den *protologisch-präexistenten Christus* meint, lenke ich die Aufmerksamkeit auf die neben 2 Kor 4,4 zweite protopaulinische Stelle mit ganz expliziter εἰκών-Christologie. Röm 8,29 zeigt nämlich, *wie* Paulus die Metamorphose näherhin denkt und welche *soteriologische* Funktion er diesem Vorgang zuschreibt.

2. Römer 8,29[78]

2.1. Ein „Kettenschluss“[79] mit Ausbuchtung

Das achte Kapitel des Römerbriefs handelt insgesamt davon, was die Zugehörigkeit zu Christus mit den Gläubigen macht: Sie bewirkt Gerechtigkeit, Freiheit und neues Leben. Dies geschieht im heiligen Geist, durch den wir jetzt schon Gottes Söhne und Töchter sind (V. 14-16), als die wir allerdings erst noch offenbar werden müssen

---

[78] Jetzt zusätzlich aus den Monographien: F.-W. ELTESTER, Eikon im Neuen Testament (BZNW 23), Berlin 1958, 165-166; JERVELL, Imago (Anm. 2) 271-284; P. von der OSTEN-SACKEN, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie (FRLANT 112), Göttingen 1975, 67-76; BACK, Verwandlung (Anm. 2) 185-193; J. MEISSNER, Das Kommen der Herrlichkeit. Eine Neuinterpretation von Röm 8,14-30 (FzB 100), Würzburg 2003, 370-376; SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 132-135; HEATH, Piety (Anm. 2) 168-173. – Aufsätze: J. KÜRZINGER, Συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm 8,29), in: BZ 2 (1958) 294-299; J. R. D. KIRK, Appointed Son(s): An Exegetical Note on Romans 1:4 and 8:29, in: BBR 14 (2004) 241-242; H. GIESEN, Triumph der Herrlichkeit. Zur eschatologischen Dimension des Heils nach Röm 8,17c-30, in: SNTU.A 36 (2011) 5-59; HASITSCHKA, Christus (Anm. 2) 148f. – Kommentare: E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), Tübingen ^{2}1974; C. E. B. CRANFIELD, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume I: Introduction and Commentary on Romans I-VIII (ICC), Edinburgh 1975; H. SCHLIER, Der Römerbrief (HThKNT 6), Freiburg i. Br. 1977; U. WILCKENS, Der Brief an die Römer. 2. Teilband: Röm 6-11 (EKK 6/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980; J. D. G. DUNN, Romans 1-8 (WBC 38A), Waco 1988; J. A. FITZMYER, Romans. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 33), New York 1993; M. WOLTER, Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1-8 (EKK 6/1), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2014.

[79] So u. a. SCHLIER, Röm (Anm. 78) 271; GIESEN, Triumph (Anm. 78) 52, und WOLTER, Röm (Anm. 78) 531.

(V. 18-19). Mehrfach ist dabei von *Herrlichkeit* bzw. *Verherrlichung* die Rede: Insofern wir mit Christus leiden, werden wir auch mit ihm *verherrlicht* werden (συνδοξασθῶμεν; V. 17). Die gegenwärtigen Leiden sind aber völlig inkommensurabel mit der kommenden Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird (V. 18-19). V. 21 überbietet das noch: Die *Schöfpung selbst* (αὐτὴ ἡ κτίσις) soll zur „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" gelangen. In V. 30 schließlich steht am Schluss jener Satzfolge, die wir näher betrachten wollen, nochmals das Verb δοξάζω, nun aber nicht wie in V. 17, 18 und 21 in futurischem Sinn, sondern als indikativischer Aorist, der eine an den Gläubigen bereits geschehene Verherrlichung ausdrückt.

28 a Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν — Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben,
b πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, — alles zum Guten dient,
c τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. — denen, die nach seinem Vorsatz Berufene sind:
29 a ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν ∨
a ∧ Denn die er im Voraus erkannt hat, hat er auch im Voraus bestimmt,
b συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ∨
b ∧ dem Bild, das sein Sohn ist, mit-gestaltig zu werden,
c εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· ∨
c ∧ damit dieser der Erstgeborene unter vielen Geschwistern sei.
30 a οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· ∨
a ∧ Die er aber im Voraus bestimmt hat, die hat er auch berufen,
b καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· ∨
b ∧ und die er berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht.
c οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. ∨
c ∧ Die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht.

Nicht nur thematisch sind die Zeilen 29bc mit 2 Kor 3,18 verbunden, sondern auch durch ein formales Merkmal: Wie dort stellt die εἰκών-Rede einen *Überschuss* dar, der die *concatenatio*[80] der Zeilen 29a.30abc unterbricht und ihr ein besonderes Licht aufsetzt.[81] Mehr noch als 2 Kor 3,18cd ist Röm 8,29bc eine *Ausbuchtung* im Textverlauf.

---

80 Vergleichbare Ketten finden sich auch in 5,3-4 und 10,14-15. Weitere Beispiele aus dem NT und Material aus der antiken Rhetorik bei WOLTER, Röm (Anm. 78) 324. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik (Anm. 46) 424 (§ 494,3) nennt das „Klimax".

81 In seiner Analyse ventiliert WILCKENS, Röm (Anm. 78), dass nicht nur die „Gnome V28a" und die „Kette", sondern auch „die christologische Ausführung von προώρισεν in V29" „vorgegebener Wortlaut" (151) und „Traditionsstück" (165) sein dürfte. Jedenfalls aber gilt: „In V29b.c unterbricht Paulus den engen Zusammenhang der ‚Kette', die er in V29a mit zwei Gliedern begonnen hat und in V30 mit drei weiteren Gliedern fortführt. Darin zeigt sich auch

> Ein Innehalten zur näheren Bestimmung wäre bei jedem der schwergewichtigen Verba denkbar. Allerdings verlöre eine mehrfach aufgebrochene concatenatio ihren Reiz. Dieser liegt ja gerade darin, dass die durch die Wiederholungen zwar retardierte, aber dennoch Schritt für Schritt vorankommende Verbfolge im ästhetischen Akt des – liturgischen?[82] – Vortrags das Nachempfinden des unfehlbar an sein Ziel gelangenden Heilsplanes Gottes evoziert.

Paulus unterbricht die Kette nur einmal und zwar ad vocem προορίζω (vor[her]bestimmen). Dass speziell dieses Wort eine nähere Erklärung erhält – *woraufhin* nämlich die Vorherbestimmung geht – wird man deshalb ernst nehmen müssen: Die Kette insinuiert, dass Gott sein Erlösungswerk nicht als Abfolge spontaner, womöglich gar improvisierter Aktionen tut, sondern entlang eines weitläufigen Vorsatzes (κατὰ πρόθεσιν; V. 28c[83]) und durch Vorherbestimmung (προώρισεν; V. 29a). Genau an diesem Punkt stellt er die ansonsten straffe concatenatio-Reihe für einen Moment still und lässt εἰκών-christologische Assoziationen hochkommen. Offenbar gehört εἰκών-Christologie für ihn in den Kontextraum der Rede von einem göttlichen Heilsplan, *der Protologie und Eschatologie umgreift*.[84]

2.2. σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (V. 29b)

Paulus setzt in Röm 8,29 nicht das Verb μεταμορφόω, sondern das stammverwandte Adjektiv[85] σύμ-μορφος, dessen präpositionales Präfix die besondere semantische

---

formal die zentrale Bedeutung der christologischen Begründung der heilsgeschichtlichen Aussagereihe“ (165).

82 Nicht selten wurde die Vermutung geäußert, die Kette habe ihren ursprünglichen Sitz im Leben in der Gemeindeliturgie: JERVELL, Imago (Anm. 2) 273-276; KÄSEMANN, Röm (Anm. 78) 235f., spricht von einem „liturgischen Traditionsstück“, das seinen „Sitz im Leben beim Taufgeschehen“ habe; vgl. auch SCHLIER, Röm (Anm. 78) 271 Anm. 44. WILCKENS, Röm (Anm. 78) 165, ortet „Hymnenstil“, was auch die gegenüber dem Futur von V. 18 differierende Aorist-Verwendung erklären kann: „Der Hymnus besingt das Gesamtgeschehen der Heilsgeschichte vom Aspekt ihrer Vollendung […] und stellt […] die Taufgemeinde an ihrem irdischen Ort unmittelbar in das zukünftige Offenbarungsgeschehen der Endzeit hinein, von dem aus die *Einheit* der Heilsgeschichte sichtbar wird“.

83 Instruktiv zu diesem Ausdruck WOLTER, Röm (Anm. 78) 530.

84 „For προορίζειν compare Acts 4,28; 1 Cor 2,7; Eph 1,5.11. This divine predestination […] is to be thought of as taking place πρὸ καταβολῆς κόσμου“: CRANFIELD, Rom (Anm. 78) 432.

85 Zutreffend bemerken schon KÜRZINGER, Συμμόρφους (Anm. 78) 295, JERVELL, Imago (Anm. 2) 276, und WOLTER, Röm (Anm. 78) 532, dass das Adjektiv hier wie ein Subjekt verwendet ist, was sich u. a. daran zeigt, „dass es nicht mit einem Dativ, sondern mit einem Genitiv verbunden ist“ (Wolter). Vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik (Anm. 46) 146 (§ 182,1).

Färbung ausmacht: Die Umgestaltung, von der er in 2 Kor 3,18 sprach, führt zur *Mit-Gestaltigkeit*, zu einem *Teilhaben an der Gestalt*. Dieser Gedanke hat zwei Aspekte: das *(An)Teil-Geben* dessen, dem hinzu-gestaltet wird, und das *(An)Teil-Nehmen* derer, die zu „Mit-gestaltigen" werden.

Worin die Gestalt, an der Teil gegeben und genommen wird, besteht, sagt die aus drei sukzessiven Genitiven gebildete Näherbestimmung: (1) τῆς εἰκόνος (2) τοῦ υἱοῦ (3) αὐτοῦ. Der erste Genitiv definiert, worauf sich unsere Mit-Gestaltigkeit bezieht: auf das *Bild*-Sein. Der zweite gibt an, von wessen Bild-Sein die Rede ist: vom Bild-Sein des *Sohnes*. Der dritte Genitiv sagt, um wessen Sohn es sich handelt: *Gottes* Sohn. Die Gläubigen sollen also Teilhaber/innen (1) des Bild-Seins (2) des Sohnes (3) Gottes werden.

Den an τῆς εἰκόνος hängenden zweiten Genitiv τοῦ υἱοῦ wird man deshalb näherhin als *epexegetischen* (d. h. erläuternden) oder *appositiven* Genitiv auffassen.[86] Gott hat die im Voraus Erkannten dazu bestimmt, Mit-gestaltige des Bildes zu werden, *das sein Sohn ist*. Damit ist auch gegeben, dass der *dritte* Genitiv (αὐτοῦ) zwar am zweiten (τοῦ υἱοῦ) hängt, gleichzeitig aber über diesen hinweg nach vor auf den ersten (εἰκόνος) referiert. Der dritte Genitiv bestimmt also *beide* voranstehenden: Christus ist Gottes Sohn und Gottes Bild. Weil er Sohn ist, ist er auch Bild bzw. umgekehrt: Das Bild-Sein gründet im Sohn-Sein. Paulus formuliert also den *en passant* eingeführten, höchst anspruchsvollen Sachverhalt souverän: gleichermaßen *knapp wie präzise*.[87]

---

[86] So auch WILCKENS, Röm (Anm. 78) 163: „appositiv"; DUNN, Rom (Anm. 78) 48: „of course epexegetic"; SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 134 Anm. 1: „appositiv: gleichgestaltet mit seinem Sohn als (seinem) Bild"; HASITSCHKA, Christus (Anm. 2) 149: „Der Genitivausdruck ‚Bild (εικών) seines Sohnes' bezeichnet im epexegetischen Sinn den Sohn als das Bild Gottes, in welchem das Wesen und die Herrlichkeit Gottes erscheinen". – Zum Genitivus epexegeticus bzw. appositivus allgemein BLASS/DEBRUNNER, Grammatik (Anm. 46) 135 (§ 167,2); HOFFMANN/VON SIEBENTHAL, Grammatik (Anm. 16) 237 (§ 165). – Nicht als appositiven Genitiv, sondern als eine „sich abstufende Reihe" liest die Formulierung JERVELL, Imago (Anm. 2) 276; ähnlich – aber in sich widersprüchlich – GIESEN, Triumph (Anm. 78) 53.

[87] Ich sehe nicht ein, warum MEISSNER, Kommen (Anm. 78) 371, diese doppelte Referenz von αὐτοῦ als „sprachlich hart" bezeichnet und als Argument gegen die appositionelle Lektüre ins Treffen führt. Komplexere Genitivverhältnisse kommen doch allenthalben vor, vgl. nur Röm 1,23 (ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ *ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου* / sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes *mit der Gleichgestalt des Bildes eines vergänglichen Menschen*) oder Mk 14,24 (τοῦτό ἐστιν *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* / dies ist *mein Blut des Bundes*). Zur Verbindung mehrerer Genitive verschiedener Bedeutung vgl. auch BLASS/DEBRUNNER, Grammatik (Anm. 46) 138 (§ 168).

Gegen dieses appositive Verständnis spricht sich Stefanie Lorenzen aus, die in ihrem Versuch der „Klärung der syntaktischen Konstruktion“ die Alternative so stellt: „Ist der Genitiv τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ als *Genitivus subiectivus* oder als Apposition zu verstehen?“ Nur wenn zweiteres zutrifft, dürfe man nämlich „eine Verbindung zur Gottebenbildlichkeitsaussage in Gen 1,26f und damit zur Eikon-Prädikation in 2 Kor 4,4 und in der jüdischen Weisheit (also: die Sophia oder der Logos als Eikon Gottes) ziehen“. Sie liest τοῦ υἱοῦ aber als subjektiven Genitiv. In ihrer Begründung bringt sie allerdings kein positives Argument, sondern versucht sich in der Entkräftung eines Gegenarguments: Gegen die Lektüre im subjektiven Sinn sei eingewendet worden, der Satz „beinhalte dann eine Tautologie“[88]. Doch, so ihre Entgegnung, seien die beiden Wortstämme „nicht völlig synonym“: μορφή beschreibe „die visuelle Erscheinung, während εἰκών sich eher auf die Repräsentationsfunktion bezieht […]. Werden nun beide Ausdrücke miteinander kombiniert, dann schränkt das die Bedeutung von εἰκών dahingehend ein, dass es um die äußerliche Erscheinung Christi, d. h. um eine somatisch-visuelle Ähnlichkeit geht“[89].

> Dagegen ist zu sagen: Lorenzen hat zwar darin recht, dass μορφή und εἰκών nicht synonym sind.[90] Sie missversteht aber offensichtlich den von ihr zitierten Einwand, weil sie keinen Unterschied zwischen *Tautologie* und *Synonymität* macht: Synonymität ist ein Phänomen der Semantik, Tautologie eines der Syntax. Eben die Tatsache, dass die Wortstämme μορφή und εἰκών *semantisch* nicht bedeutungsgleich sind, spricht entschieden gegen ein Verständnis, in dem auf der Ebene der *Syntax* zwangsläufig eine – annähernd – tautologische Aussage herauskommt: *gleichgestaltet* dem Bild, das die *Gleichgestalt seiner selbst ist!*[91] Für den von Lorenzen angenommenen Sinn macht die Formulierung συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ – salopp gesagt – „eine Umdrehung zu viel“. Was sie in Röm 8,29 lesen will, sagt Paulus anderswo: σύμμορφον *τῷ σώματι* τῆς δόξης αὐτοῦ (gleichgestaltet seinem Herrlichkeits-Leib: Phil 3,21). Das ist aber etwas anderes! Oder wäre εἰκών jetzt auf einmal synonym mit σῶμα?

Lorenzens *niederschwelliges* – um nicht zu sagen „schwaches“ – Verständnis von εἰκών im Syntagma συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ist wohl Mehrheits-

---

88 LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 207, mit Verweis auf KITTEL, Art. εἰκών (Anm. 70) 395.

89 LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 207f.

90 So überzeugend D. STEENBURG, The Case against the Synonymity of Morphē and Eikōn, in: JSNT 34 (1988) 77-86.

91 Vgl. FITZMYER, Rom (Anm. 78) 525, der Genitivus subiectivus liest und die Formulierung daraufhin folgerichtig „redundant“ nennt. Vgl. auch HAUBECK/VON SIEBENTHAL, Schlüssel (Anm. 44) 27: „dem Bild / der Gleichgestalt seines Sohnes gleichgestaltet“.

meinung.[92] Zuletzt folgt ihr auch Michael Wolter: „In dem Ausdruck ἡ εἰκὼν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ bezeichnet der von εἰκών abhängige Genitiv den Bildgeber, d. h. denjenigen, der durch die εἰκών abgebildet wird […]. Die Annahme, dass es sich bei ihm um einen *genitivus epexegeticus/appositivus* handelt, der von Christus als dem Bild Gottes spräche […], ist ebensowenig nötig wie die Herstellung eines Bezuges auf Gen 1,26-27. Es geht Paulus vielmehr darum, […], die bleibende Differenz zwischen Christus und den Christen festzuhalten: Sie werden nicht dem Sohn gleichgemacht, sondern lediglich seiner εἰκών, d. h. seiner leiblichen Gestalt“[93].

> Kritik: Die Schlusswendung des Zitats belegt, dass Wolter der unter der Hand geschehenden semantischen Angleichung von μορφή und εἰκών als zusätzliches Synonym tatsächlich auch noch σῶμα hinzufügt! Darüber hinaus zeigt seine Diktion („ebensowenig nötig“, „lediglich“), dass ihm von vorneherein unerwünscht ist, Röm 8,29bc könnte einer Christologie zugehören, die mit einem – durch das Stichwort εἰκών evozierten – protologischen Bezug auf Gen 1,26f. arbeitet. Ein sachliches Argument für diese Zurückhaltung sehe ich aber nicht. Der Hinweis auf den *Bildgeber* ist jedenfalls kein solches: Natürlich bezeichnet normalerweise ein Genitiv nach εἰκών den Bildgeber (z. B. „Bild einer Blume“). Aber ein solcher Normalfall liegt wohl kaum vor, wenn ein semantisch im Textverlauf deutlich hervorstechendes εἰκών seinerseits schon das erste Glied einer Folge dreier Genitive ist.

Es spricht somit alles dafür, wie oben dargestellt zu lesen. Die komplexe Formulierung rührt m. E. daher, dass Paulus – wie schon in 2 Kor 3,18 – nicht insinuieren will, das Bild-Sein würde in *abgestufter* und damit je abgeschwächter Weise weitergegeben. Das wäre dann der Fall, wenn die Christen zum Bild *des Sohnes* würden, der seinerseits (und allein) das Bild des *Gottes*, des Vaters, wäre. Um diese Vorstellung zu vermeiden, wählt der Apostel den Ausdruck *σύμ*μορφοι, dessen substantivischer Gebrauch aber die komplexe Genitiv-Reihe nach sich zieht. Die von Josef Kürzinger schon 1958 vorgeschlagene Übersetzung „[…] vorausbestimmt, an der Bildgestalt seines Sohnes teilzuhaben“[94] trifft die Sache also ganz genau.

---

92 So für viele OSTEN-SACKEN, Römer 8 (Anm. 78) 75; FITZMYER, Rom (Anm. 78) 525: „Christians […] reproduce in themselves an image of Christ“; MEISSNER, Kommen (Anm. 78) 371; GIESEN, Triumph (Anm. 78) 53. Unklar VAN KOOTEN, Anthropology (Anm. 2) 199 („Christians assuming the same form as the image of Christ“: Was meint das? Ähnlich 203.215.341). Für sein Projekt einer „paulinischen Antropologie“ unterschätzt er Röm 8,29 krass. – MERKLEIN, Christus (Anm. 2) 69, liest den Genitiv zwar subjektiv („Bild des Bildes Gottes“), verzichtet deshalb aber trotzdem nicht auf eine anspruchsvolle εἰκών-christologische Deutung. Damit ist er, soweit ich sehe, aber allein auf weiter Flur!

93 WOLTER, Röm (Anm. 78) 532.

94 KÜRZINGER, Συμμόρφους (Anm. 78) 298f. Die Kritik von MEISSNER, Kommen (Anm. 78) 371, geht an der Sache vorbei.

2.3. Zum semantischen Gehalt von εἰκών: Wesenserscheinung

Wichtig zum Verständnis von V. 29bc ist auch, dass man die Semantik von μορφή bzw. σύμμορφος und von εἰκών ins richtige Verhältnis setzt: Zwar überschneiden einander die Bedeutungsfelder in gewissen Sektoren. Aufs Ganze gesehen gilt aber, dass μορφή eher die visuelle Gestalt oder Struktur ausdrückt, während εἰκών mehr auf Ähnlichkeit oder abbildliche Repräsentanz abzielt.[95]

In philosophischen und religiösen Diskursen entwickelt sich aber noch eine zusätzliche und besondere Bedeutungsnuance: „εἰκών [ist] nicht nur Abbild, sondern Wesenserscheinung“[96]. Diese semantische Entwicklung steht im Zusammenhang mit der Popularität (mittel)platonischer Kosmologie und Religionsphilosophie. Für antike Menschen „ist ein ‚Bild‘ nicht nur eine funktionale Darstellung einer Sache, die im Bewusstsein des Menschen gewusst wird, sondern […] ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantialer Teilhabe (μετοχή) am Gegenstand“[97]. Dabei ist – anders als die heute verbreitete, häufig nur sehr flache Kenntnis der Philosophie Platons dies unterstellt – „die εἰκών nichts Minderwertiges, sondern die äquivalente Erscheinung“[98]. In paradigmatischer Weise drückt dies der berühmte Schlusssatz von *Platons Timaios* (92c) aus: Er formuliert einen „Lobpreis des Kosmos“, getragen von der „optimistischen Grundüberzeugung, dass der lebendige Kosmos das einzige und unüberholbare Bild des Wahren, Schönen und Guten ist“[99]. Dabei deutet sich schon an, welche zusätzliche Denotationsnuancen εἰκών im sprachgeschichtlichen Entwicklungsgang bis zur christlichen Spätantike gewinnen wird. Weil uns an späterer Stelle, wenn wir die εἰκών-Christologie motivgeschichtlich kontextualisieren, diese – von Philo von Alexandrien ins hellenistische Judentum ein-

---

95 Vgl. ARZT-GRABNER, 2 Kor (Anm. 15) 293: „Die Belege [sc. unter den dokumentarischen Papyri] machen deutlich, dass eine εἰκών der Vorlage weitestgehend gleichen soll“.

96 SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 133. Ähnlich KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 219f.: „[…] εἰκών denotiert dabei die Wesenserscheinung des Abgebildeten in seinem Bild“.

97 H. KLEINKNECHT, Art. εἰκών (C), in: ThWNT 2 (1935) 386-387: 386. Vgl. auch KITTEL, Art. εἰκών (Anm. 70) 393: „Im NT ist durchweg in dem ‚Bilde‘ das Urbild selbst, die abgebildete Gestalt selbst, als in ihrem Wesen sichtbar gedacht“; HASITSCHKA, Christus (Anm. 2) 144: „Sichtbarwerden und Offenbarung des seinem Wesen nach Unsichtbaren“. Vgl. etwa Hebr 10,1.

98 BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 109.

99 PLATON, Timaios, übersetzt, mit einer erschließenden Lesebegleitung und einem Anhang über die Nachwirkung des Timaios in der Philosophiegeschichte, hg. v. M. Kuhn (PhB 686), Hamburg 2017, 196.

gespeiste – Thematik platonischer Metaphysik noch mehrfach begegnen wird, wollen wir diesen Satz sehr aufmerksam wahrnehmen:[100]

a	Denn sterbliche und unsterbliche Lebewesen in sich aufnehmend	∨
a	∧	θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν
b	und von ihnen erfüllt,	καὶ συμπληρωθεὶς
c	so also ist dieser Kosmos	ὅδε ὁ κόσμος οὕτω
d	– als sichtbares Lebewesen das Sichtbare umschließend –	ζῷον ὁρατόν τὰ ὁρατὰ περιέχον
e	ein Bild dessen, was die Vernunft schaut:	εἰκὼν τοῦ νοητοῦ
f	der *wahrnehmbare* Gott.	θεὸς αἰσθητός
g	Als größter und bester,	μέγιστος καὶ ἄριστος
h	schönster und vollkommenster,	κάλλιστος τε καὶ τελεώτατος
i	ist er, der *eine* Himmel, geworden:	εἷς οὐρανὸς γέγονεν
j	als bleibend Einziggewordener.	μονογενὴς ὢν.

Zur Erschließung: (1) Anders als vielfach (und ohne rechten Sachverstand) unterstellt wird, sieht Platon das Universum der sinnlich wahrnehmbaren Dinge – d. i. die Fülle der Pflanzen, Tiere und Gegenstände, die Gesamtheit der Menschen mit ihren Werken und Staaten und das Gefüge von Erde, Äther, Göttern und Himmelskörpern (θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα λαβὼν καὶ συμπληρωθείς; Zeilen a.b) –, das alles sieht er keineswegs als erbärmliche Veranstaltung metaphysischer Defizienz an. Das Universum ist vielmehr ein in sich vielfach verschränkter, wohlgeordneter und deshalb wunderbar schöner *Kosmos* (Zeile c). – (2) Plato zögert auch nicht, dieses hochkomplexe System *Lebewesen* zu nennen (ζῷον; Zeile d). – (3) Diesem der sinnlichen Wahrnehmung zugänglichen Kosmos kommt die hohe Funktion und Qualität zu, Erscheinung und Ausdruck jenes anderen Universums zu sein, das man nicht sinnlich, sondern nur denkend wahrnehmen kann: jener Summe und Fülle von geistigen Wirklichkeiten, die man „Reich der Ideen" nennt. Der sichtbare Kosmos sei nichts weniger als εἰκὼν τοῦ νοητοῦ (Zeile e), *Bild* – d. h. *gestaltliche Abbildung* – des Denkbaren, Gedachten und zu Denkenden. – (4) Plato steigert die metaphysische Emphase seiner Formulierung noch, indem er diesen lebendig gedachten Kosmos als θεὸς αἰσθητός (Zeile f) tituliert: der *wahrnehmbare Gott*; das Göttliche, insofern es der Sinneswahrnehmung zugänglich ist. Diesem semantischen Höhepunkt des Satzes entspricht auch, dass die beiden Prädikationen εἰκὼν τοῦ νοητοῦ und θεὸς αἰσθητός klimaktisch in der Mitte des Satzes stehen und ihre asyndetische Nebeneinanderstellung die sprachliche Wirkung zusätzlich steigert.

---

[100] Meine eigene Übersetzung nach dem griechischen Text aus PLATON. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, hg. v. G. Eigler, Siebter Band: Timaios. Kritias. Philebos, bearbeitet v. K. Widdra, Darmstadt 1972, 208.

> (5) Erwähnung verdient auch die Schlusswendung (Zeilen g bis j), in der zwei Vorkommen von Vertretern der Wortfamilie „werden“ (γίνομαι) direkt nebeneinanderstehen: γέγονεν (i) und μονογενής (j). Damit hat es wohl folgende Bewandtnis: Die Gegebenheiten des noetischen Universums sind ewiges, d. h. ungewordenes und unveränderliches In-Sich-Feststehen dessen, dass das Gute gut, das Wahre wahr und das Schöne schön ist. Für die Gegebenheiten des ästhetischen Universums hingegen gilt, dass sie entstanden sind und im ständigen Fluss von Veränderungen stehen. Dies jedoch führt Plato nicht zu einem metaphysischen Vergänglichkeits-Pessimismus: Das vorfindliche Universum – das lebendige Ganze, in dem alles Einzelne aufeinander einwirkt und das sich deshalb stets neu konfiguriert – sei die „großartigste und beste, schönste und vollkommenste“ (Zeilen g und h) aller möglichen Welten: sozusagen „ein einziger Himmel“ (εἷς οὐρανός)! Zwar sei der Kosmos ganz prinzipiellerweise „ein Gewordenes und Werdendes“, wie man die Verbform γέγονεν im Sinn eines resultativen Zustandsperfekts wohl paraphrasieren darf. Insofern er aber das prinzipiell und ständig Werdende ist, bleibt der Kosmos bei Platon – anders als in der jüdisch-christlichen Rede von der Schöpfung *aus dem Nichts*, die somit auch den *Rückfall ins Nichts* wenigstens grundsätzlich denken kann – vom Gedanken an den Tod als echte Vernichtung unbedroht. Zwar vergehen die einzelnen Erscheinungen. Das überindividuelle Ganze aber, das als „sichtbares Lebewesen alles Wahrnehmbare in sich beinhaltet“ (ζῷον ὁρατόν τὰ ὁρατὰ περιέχον; Zeile d), bleibt bestehen: Als holistisch oder pantheistisch gedachte Summe alles Gewordenen und Werdenden kann sie prinzipiell von keinem anderen Gewordenen vernichtet, obsolet gemacht und abgelöst werden. Der Kosmos der wahrnehmbaren Erscheinungen ist und bleibt konkurrenzlos das eine und das einzig Gewordende schlechthin: μονογενὴς ὤν (Zeile j).[101]

Εικών ist also eine religionsphilosophisch, kosmologisch und erkenntnistheoretisch höchst aufgeladene Vokabel. Und wenn Paulus in rhetorisch ausgesetzter Postition und in *protologischem* Redezusammenhang συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ schreibt, geht es ihm *nicht* – das sollte zureichend aufgewiesen sein – „lediglich“ (Wolter) um „somatisch-visuelle Ähnlichkeit“ (Lorenzen)!

Wenn man die Aussagen von 2 Kor 3,18cd und Röm 8,29b zusammennimmt, ergibt sich: Wer in Christus Gottes Herrlichkeit erkennen kann, der oder die wird auch selbst *durchsichtig* werden auf jenen Gott, der Jesu Vater ist. Wer Gottes Herrlichkeit in seinem Eben- und Spiegelbild Jesus schaut und auf sich einwirken lässt, der oder die wird selbst zu einem Eben- und Spiegelbild Gottes. Diese Verwandlung, Anverwandlung oder Hinzuverwandlung vollzieht sich aber nicht nach Maßgabe von Mythos, Magie oder Mysterienkulten, vielmehr ist sie ein *im Glauben* geschehendes *personales* und *partizipatives Beziehungsgeschehen.*[102] Wir sollen an dem

---

[101] Es wäre ertragreich, die semantische Spur von μονογενής, die von Plato über Philo ins Neue Testament und von dort weiter in die Patristik und alte Dogmengeschichte führt, im Detail zu verfolgen.

[102] Zutreffend KÜRZINGER, Συμμόρφους (Anm. 78) 296: „Bindung von Person zu Person“.

Teil haben, was die personale Verfasstheit Jesu Christi, des Sohnes Gottes, ausmacht, nämlich dass er Bild Gottes ist. Wer sich in eine Glaubensbeziehung zu ihm stellt, gerät in den Strahlungsbereich seiner Gott-Bildlichkeit. Diese wird – um die Metapher zu variieren – auf ihn oder sie „abfärben".

2.4. εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (V. 29c)

In Zeile 29c ist zu lesen, wozu das Mit-dem-Sohn-Gleichgestaltig-Werden führt. Paulus hatte in 2 Kor 3,18 keine Funktion der Metamorphose vor Augen gestellt; er verblieb ganz in der vom Kontext vorgegebenen Lichtmetaphorik – ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν – und fügte nur den Gedanken an das operative Prinzip der Verwandlung hinzu, das κυρίου πνεύμα. Hier hingegen bringt er eine sehr markante soteriologische Bestimmung: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Die den substantivisch gebrauchten Infinitiv εἶναι steuernde Präposition εἰς (mit Akkusativ) changiert hier zwischen finaler und konsekutiver Bedeutungsnuance.[103]

Die religions- und motivgeschichtliche Kontextualisierung von πρωτότοκος (Erstgeborener) werden wir zusammen mit jener von εἰκών an späterer Stelle noch ausführlich besprechen, hier genügt der Hinweis, dass jene gesamte Zeile die familienmetaphorische Vorstellung entfaltet, die schon in der Benennung Jesu Christi als „Sohn" angelegt ist: Wenn der Sohn Gottes Bild ist und wir an seiner Gott-Ebenbildlichkeit Anteil nehmen, dann werden auch wir zu Söhnen und Töchtern Gottes.[104] Wir werden es aufgrund Annahme an Kindes Statt (υἱοθεσία; 8,15.23) und bilden dann die hinzugekommene Geschwisterschar rund um den Erstgeborenen. Dieser aber, so muss man die familienmetaphorische Logik weiterdenken, ist der einzige, dem der Status eines υἱός von vorneherein und – sozusagen – „genetisch" zukommt.

3. 2 Korinther 4,4.6

Nach diesem Seitenblick auf Röm 8,29 kehren wir zurück zum Textverlauf der Apostolatsapologie des 2. Korintherbriefs.[105] In 2 Kor 3,18 hatte Paulus, wie wir

---

[103] Vgl. aber WOLTER, Röm (Anm. 78) 532: „eher finale als konsekutive Bedeutung".

[104] Vgl. SELLIN, Streit (Anm. 18) 191: „Die Christen werden durch den gleichen εἰκών-Status wie der erstgeborene Sohn zu Brüdern Christi, zu Verklärten".

[105] Vgl. nun zusätzlich J. JERVELL, Art. Bild Gottes. I. Biblische, frühjüdische und gnostische Auffassungen, in: TRE 6 (1980) 491-499: bes. 494f.; C. DIETZFELBINGER, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn 1985, bes. 49-51.62-

sahen, seine Typologie Mose versus Apostel auf ein christologisches Finale hin hinauslaufen lassen. *Warum eigentlich?* Anscheinend hatte der Gedanke an das in vorübergehender und verhüllter Weise verherrlichte Antlitz des Mose, das von der bleibenden Herrlichkeit und dem offenen Freimut des Apostels eschatologisch überboten wird, Paulus – gleichsam „subkutan" – eine zweite Typologie assoziieren lassen. In V. 18 tritt sie erstmals an die Oberfläche. Mir scheint, dass sich diese Überblendung der Apostolatstypologie deshalb einstellt, weil für Paulus das aus Ex 34,29-35 in 2 Kor 3-4 eingespeiste Vokabular schon vorgängig und ganz grundsätzlich *christologisch* kodiert ist. Wenn vom Offenbar-Werden, von der δόξα κυρίου und von einem strahlenden Angesicht die Rede ist, dann lässt dies Paulus anscheinend unabweisbar an Jesus Christus denken: Er selbst und er allein ist das ganz ungetrübte und untrübbare (Spiegel)Bild der Doxa Gottes!

3.1. ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Kor 4,4)

Mit 4,1 kehrt Paulus wieder zurück zur apostolischen Selbstempfehlung.[106] Er nimmt für sich in Anspruch, offen, transparent und ohne persönliche Nebenabsichten zu predigen (4,2). Wenn trotzdem seine Verkündigung bei vielen Menschen keinen Glauben findet, dann sei dies nur durch besondere, „über-menschliche" Umstände erklärlich, wie Paulus in V. 3b und 4a unter Verwendung der apokalyptischen Motive „Verblendung", die „Verlorenen", und der „Gott dieses Äons" ausführt:[107]

3	a	εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν,	∨
	a	∧ Wenn unser Evangelium aber verhüllt bleibt,	
	b	ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον	∨
	b	∧ so ist es nur verhüllt für die, die verloren gehen,	
4	a	ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων[108]	∨

64.73-75; H.-J. KLAUCK, Erleuchtung und Verkündigung. Auslegungsskizze zu 2 Kor 4,1-6, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 246-272 (Erstveröffentlichung in: L. De Lorenzi [Hg.], Paolo – Ministro del Nuovo Testamento [2 Co 2,14-4,6] [SMBen.BE 9], Rom 1987, 267-297).

106 Zu den „clear verbal and conceptual links" von 4,1-6 zur vorangehenden Passage 3,7-18 vgl. die Zusammenstellung bei HARRIS, 2 Cor (Anm. 2) 320f. Noch eindrücklicher ist die Tabelle der „lexematische[n] und motivliche[n] Verbindungen" bei SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 234.

107 Zur Motivik vgl. SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 235f.; SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 242.

108 HARRIS, 2 Cor (Anm. 2) 329, nennt die syntaktische Position des mit dem am Zeilenbeginn stehenden ἐν οἷς konkurrierenden Genitivs τῶν ἀπίστων zu Recht „awkward". Die sprachliche Unebenheit habe zu tun mit den „circumstances of dictation". Ausführlicheres bei

a ∧ in denen der Gott dieses Äons blind gemacht hat das Denken d(ies)er Ungläubigen,
b εἰς τὸ[109] μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ∨
b ∧ sodass (ihnen) nicht einleuchtet das Aufglänzen des Evangeliums (von) der
b ∧ Herrlichkeit Christi,
c ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. der (doch) das Bild Gottes ist.

(1) Zunächst gilt es, die Massierung von Ausdrücken zu konstatieren, die allesamt mit „sehen" und mit „Lichtwahrnehmung" zu tun haben:[110] negativ τυφλόω: blind machen, blenden; positiv αὐγάζω: sehen, erkennen, aber auch erscheinen, aufstrahlen und „einleuchten";[111] φωτισμός: das (Auf)Leuchten, das Aufglänzen; δόξα: Herrlichkeit, Lichtglanz. In diesem Kontext verschiebt sich die semantische Nuance von εἰκών (Bildnis, Abbild) automatisch ein wenig in Richtung „Licht-Bild", „leuchtende Erscheinung". Mit dem Standardvokabular einer apostolischen Selbstempfehlung hat dies alles wenig zu tun. Umso mehr wird deutlich, wie sehr jene εἰκών-christologische Lichtmetaphorik, die Paulus mit 3,18 in den Raum gestellt hat, in ihm offensichtlich noch weiterwirkt und nun auch der ab 4,1 wiederaufgenommenen Selbstempfehlung einen besonderen, für die Gattung eigentlich untypischen Klang verleiht.

FURNISH, 2 Cor (Anm. 2) 220, und KLAUCK, Erleuchtung (Anm. 105) 255f., der meint, „dass die beiden Größen [sc. die Verlorenen und die Ungläubigen] im wesentlichen deckungsgleich sind und dass sich die stilistische Härte vom kompakten Aussagewillen her erklärt".

109 Wie zuvor in Röm 8,29 changiert auch hier das εἰς τό mit substantivischem Infinitiv zwischen finalem und konsekutivem Sinn. Wie dort gegenüber WOLTER, Röm (Anm. 78) 532 (vgl. meine Anm. 103) bezweifle ich hier gegenüber HARRIS, 2 Cor (Anm. 2) 330, dass „final sense probably predominates". Mit GRUBER, Herrlichkeit (Anm. 2) 292 Anm. 630, bevorzuge ich die konsekutive Lektüre.

110 Vgl. dazu den viele religionsgeschichtliche Felder umfassenden motivgeschichtlichen Überblick bei KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 206-219.

111 Das nach dem Nomen αὐγή (Lichtstrahl, Sonnenlicht, Glanz) gebildete Verb bedeutet transitiv und intransitiv „(etwas oder jemand) in klarem Licht sehen, deutlich erkennen" und auch „(etwas oder jemand) erhellen, bescheinen". Die Koiné kennt auch die absolute Verwendung „leuchten, strahlen"; vgl. LIDDELL/SCOTT, Lexicon (Anm. 25) 274. KLAUCK, Erleuchtung (Anm. 105) 258-261, tendiert zu einer Übersetzung mit „erstrahlen". ELTESTER, Eikon (Anm. 78) 131; THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 311f.; LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 233; SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 233.244, u. v. a., für „nicht sehen". Dafür „spricht vor allem die Parallelität zu 3,13": G. KITTEL, Art. αὐγάζω κτλ., in: ThWNT 1 (1933) 505. Nicht zu Unrecht spricht SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 237, aber von der „offensichtliche(n) Mehrdeutigkeit" dieses „schillernden Wortes". Deshalb wähle ich für meine Übersetzung das im Deutschen idiomatische „einleuchten".

(2) In V. 4b haben wir – neuerlich – eine exquisite Folge von aneinander hängenden Genitiven vor uns:[112] τοῦ εὐαγγελίου ist Genitivus *subiectivus* oder *auctoris* zu φωτισμός (der dem Evangelium *eigene* oder der vom Evangelium *ausgehende* Glanz); τῆς δόξης ist entweder eine Genitivus-qualitatis-Bestimmung des Evangeliums (das Evangelium ist herrlich) oder wohl eher eine Art Genitivus auctoris (das Evangelium spricht von der Herrlichkeit Christi); τοῦ Χριστοῦ ist eindeutig Genitivus subiectivus, kann aber sowohl auf τῆς δόξης als auch auf τοῦ εὐαγγελίου referieren. Stärker in diesem schillernden Doppelbezug ist natürlich die Determination der unmittelbar voranstehenden Doxa als Doxa Christi. Aber auch das Evangelium wird noch nachträglich als jenes des Christus bezeichnet, wobei in dieser Determination dann sowieso mehrere Genitiv-Typen zusammenfließen. Insgesamt entsteht eine leicht retardierende Textwirkung, die die Rezipient/innen jedes der drei Nomina einzeln und mit Bedacht ins Bewusstsein nehmen lässt: „sodass sie nicht leuchten sehen den Glanz … des Evangeliums … (von) der Herrlichkeit … Christi".[113]

(3) Der Relativsatz der Schlusszeile 4c – ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ – klappt effektvoll nach und bringt den zuvor angebremsten Textfluss mit seiner markanten Aussage kurz zum Stehen. Im Kontext des negativen Satzes, der das Nicht-Sehen-Können von Seiten der Ungläubigen bespricht, hat die in sich stehende, positive Prädikation einen eigentümlich *kontrastierend-exklamatorischen* Ton, den ich so paraphrasiere: Es muss schon mit dem Teufel zugehen, wenn Menschen sich als *blind* für das Evangelium von der Herrlichkeit Christi erweisen, … *da dieser doch das strahlende Licht-Bild Gottes ist!* Das christologische Stichwort εἰκών, das Paulus in 3,18 noch verhalten und indirekt als das Ziel des Umgestaltungsprozesses der Gläubigen eingeführt hatte, setzt er hier direkt und im Nominativ des zum Satzsubjekt prädizierten Gleichsetzungsgliedes eines eigenen Satzes. Ob, wie gelegentlich aufgrund der Formulierung als relativer Anschluß und mit Seitenblick auf Kol 1,15 vermutet wird, Paulus damit die ersten Worte eines liturgischen Traditionstextes – etwa einer Vorform des Kolosserbrief-Hymnus? – zitiert[114] oder ob es sich eher um eine ganz aus

---

112 Vgl. zum Folgenden BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 108.

113 Manche Autoren nehmen „the piling up of genitives" als Indiz dafür, dass Paulus hier vor dem Hintergrund einer „hymnic or confessional source" formuliert: MARTIN, 2 Cor (Anm. 2) 79. Ähnlich u. a. ZEILINGER, Krieg (Anm. 2) 145; KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 205.

114 KLAUCK, 2 Kor (Anm. 2) 43: „klingt wie der Beginn eines gottesdienstlichen Christushymnus"; DERS., Erleuchtung (Anm. 105) 261: Man „fühlt sich […] in die Welt der Christushymnen versetzt, die im Corpus Paulinum immer mit einem Relativpronomen beginnen und in der ersten Zeile inhaltlich identische oder eng verwandte Begriffe enthalten (Kol 1,15: εἰκὼν τοῦ θεοῦ; Phil 2,6: μορφῇ θεοῦ; Hebr 1,3: ἀπαύγασμα τῆς δόξης … αὐτοῦ). Der feierli-

dem rhetorischen Aufbau erwachsende, für sich stehende Spitzenformulierung des Apostels selbst handelt, ist für unser Frageinteresse hier unerheblich. Deutlich ist jedenfalls: Paulus lässt wieder den eigentlichen Argumentationszusammenhang hinter sich, um das, was er in 3,18 schon in den Raum gestellt hat, jetzt auf den Punkt zu bringen: Jesus Christus, dieser ist die εἰκὼν τοῦ θεοῦ!

Das angemessene Verständnis der Bezeichnung Christi als Bild Gottes erfordert ihre motiv- und religionsgeschichtliche Kontextualisierung. Diese wird in einem eigenen Kapitel folgen. Zuvor soll aber noch die Textwahrnehmung bis zum Schluss der Perikope weitergeführt werden.

3.2. Die Doxa Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi (2 Kor 4,6)

Mit V. 5 konzentriert sich Paulus, nachdem er in V. 4b.c einmal mehr in christologisches Fahrwasser geraten war, wieder auf den Skopus apostolischer Selbstempfehlung: „Nicht uns selbst verkündigen wir, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns selbst aber als eure Knechte, um Jesu willen“. Darauf folgt in V. 6 der Schlusssatz der Texteinheit. Er rekapituliert V. 4 nochmals, indem er dessen Aussage ins Positive wendet und auf Paulus selber bezieht: Vor seiner Lebenswende kannte er ja schon das Evangelium, konnte aber – verblendet wie er war – an Jesus Christus Gottes Herrlichkeit nicht erkennen. An dem Tag jedoch, an dem Christus ihm offenbar wurde, geschah ein Lichtereignis von geradezu primordialem Rang:

6	a	ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών· ἐκ σκότους φῶς λάμψει,	∨
	a	∧	Denn Gott, der sprach: aus Finsternis strahle Licht,
	b	ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν	er hat es strahlen lassen in unseren Herzen
	c	πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ	∨
	c	∧	zum Aufglänzen der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz
	c	∧	[Jesu] Christi.

(1) Paulus formuliert weiterhin im apostolischen Plural, den er in 4,1 (gegenüber 3,18) wieder aufgenommen hat, aber es ist doch recht deutlich, dass er hier vor allem *von sich selbst* spricht: In *Gal 1,15-16* (εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] … ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί) hatte er seine Lebenswende als Erlebnis von Offenbarung charakterisiert. Das lässt sich mit der Vorstellung von 2 Kor 4,6 gut abgleichen: ἀποκάλυψις ist ja ein Akt der Enthüllung, durch den das zuvor Verhüllte dem Sehen

---

che, gewählte, überfüllte Sprachstil, den Paulus sich in 2 Kor 3,18 und 4,4.6 zu eigen macht, hat seinen Sitz im Leben im urchristlichen Gottesdienst“. Vgl. auch JERVELL, Imago (Anm. 2) 198.209.214; FURNISH, 2 Cor (Anm. 2) 222; MARTIN, 2 Cor (Anm. 2) 79; ZEILINGER, Krieg (Anm. 2) 145; KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 205. Skeptisch THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 309.

und Erkennen zugänglich wird. (Seit 3,18 sind überdies Abhüllung und Doxa-Wahrnehmung in unserem Textzusammenhang direkt verbunden!) Und in *Phil 3,8* benennt der Apostel seine Lebenswende als ein Ereignis der γνῶσις Χριστοῦ Ἰησοῦ, was der „Metapher vom Erkenntnislicht“[115] in unserem Vers ebenfalls entspricht. Wir können also gut und gern davon ausgehen, dass Paulus mit der Formulierung von 4,6 tatsächlich – und im Rahmen einer apostolischen Selbstempfehlung auch durchaus passend – den Gedanken an seine persönliche *Lebenswende* assoziiert und auch bei den Lesern evozieren will.[116]

(2) Auch sprachlich stehen die V. 4 und 6 frappierend passgenau in antithetischer Parallelität:[117]

4	(i)	… ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου	ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών·	(i)	6
	(ii)	ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων	ἐκ σκότους φῶς λάμψει,	(ii)	
	(iii)	εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι	ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν	(iii)	
	(iv)	τὸν φωτισμὸν	πρὸς φωτισμὸν	(iv)	
	(v)	τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τ. Χριστοῦ,	τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ	(v)	
	(vi)	ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.	ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ.	(vi)	

4	(i)	… der Gott dieses Äons	Denn Gott, der sprach:	(i)	6
	(ii)	blendete d. Denken d. Ungläubigen,	aus Finsternis strahle Licht,	(ii)	
	(iii)	sodass (ihnen) nicht einleuchtet	er strahlte auf in unseren Herzen	(iii)	
	(iv)	das Aufglänzen	zum Aufglänzen	(iv)	
	(v)	des Evangeliums der Doxa Christi,	der Erkenntnis der Doxa Gottes	(v)	
	(vi)	der (doch) das Bild Gottes ist.	auf dem Antlitz [Jesu] Christi.	(vi)	

Schon die ersten drei Zeilen entsprechen einander: In V. 4 lesen wir, (i) dass „der Gott dieser Weltzeit“ (ii) Menschen blind macht, (iii) sodass ihnen das Aufglänzen des Evangeliums nicht einleuchtet. Demgegenüber steht in V. 6 – mit Chiasmus in den Zeilen ii und iii –, (i) dass (der wahre) Gott, (ii) der einst durch sein Wort das

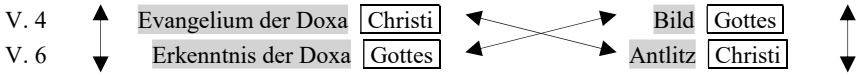
115 KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 231.

116 So programmatisch und mit ausführlicher Begründung KIM, Origin (Anm. 2) 5-13, sowie DIETZFELBINGER, Berufung (Anm. 105) 49-51. Etwas zurückhaltender KLAUCK, Erleuchtung (Anm. 105) 269f.: „Paulus denkt auch an seine Bekehrung, sieht sie aber als paradigmatisch an für Bekehrungsvorgänge überhaupt“ (270). – DIETZFELBINGER, Berufung (Anm. 105) 49 Anm. 21, nennt ältere Pro- und Contra-Stimmen. – In jüngerer Zeit pro u. a. THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 317; WOLFF, 2 Kor (Anm. 2) 86f.; ZEILINGER, Krieg (Anm. 2) 150; KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 229; SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 248.

117 Vgl. auch ZEILINGER, Krieg (Anm. 2) 150f., und SCHWINDT, Gesichte (Anm. 2) 232.

Licht aus der Finsternis aufstrahlen ließ, (iii) jetzt in den Herzen der Menschen das Erkenntnislicht zum Strahlen bringt.

Noch enger ist der Zusammenklang der letzten drei Zeilen, die mit dem hüben wie drüben gleichlautenden Aufglänzen (φωτισμός: iv) beginnen. Die Zeilen v und vi sind in exquisiter Weise doppelt aufeinander abgestimmt:



Wie die graphische Textanordnung zeigt, ergibt sich in vertikaler Betrachtung *einerseits* die invers-chiastische Verschränkung Christus – Gott / Gott – Christus. Damit verweisen *andererseits* auch die dazugehörigen Glieder aufeinander: Das Evangelium (der Doxa) Christi ist das unüberholbare Medium der Erkenntnis (der Doxa) Gottes. Und das Antlitz Christi ist der Inbegriff seines εἰκὼν-θεοῦ-Seins. Somit: Christus kommt Doxa zu, weil er Gottes Bild ist. Und Gottes Doxa kann erkannt werden, wenn sie jemand auf dem Gesicht Christi leuchten sieht. Das wahrhaftige *Bild* Gottes in dieser Welt ist somit – personal intensiver lässt sich das wohl kaum ausdrücken – nichts anderes als das *Antlitz* Jesu Christi!

> Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund dieses Zusammenhangs: Im Frühjudentum wird „in besonderer Weise das Gesicht des Menschen als Ort seiner Gottebenbildlichkeit" angesehen.[118] Manche Texte bezeichnen das Gesicht als vom Doxa-Verlust durch den Sündenfall besonders betroffen. Auf der anderen Seite stehen eschatologische Hoffnungen, die vom wiedergewonnenen göttlichen Glanz auf dem Angesicht sprechen.[119] Wenn somit auf dem Antlitz Jesu Christi die Doxa Gottes leuchtet, ist er in hervorgehobener Weise der Prototyp des eschatologisch erneuerten Menschen.

Insgesamt ergibt sich in der Folge von 3,18, 4,4 und 4,6 ein Effekt der Steigerung: Paulus hatte Christi Gott-Bildlichkeit in 3,18 verdeckt als das Ziel des Umgestal-

---

118 KLAUCK, Erleuchtung (Anm. 105) 261.

119 Einschlägiges Material nennen oder präsentieren H. L. STRACK / P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Vierter Band: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Zweiter Teil, München [9]1979, 887.940-942; JERVELL, Imago (Anm. 2) 44-46; KIM, Origin (Anm. 2) 260-262 und DIETZFELBINGER, Berufung (Anm. 105) 73f. Ergiebig, aber kompakt ist auch die Fußnote zu den Themen „Verlust der Doxa" bzw. „Einschränkung der Gott-Ebenbildlichkeit" aufgrund des Sündenfalls in S. VOLLENWEIDER, Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 53-70: 59 Anm. 18 (Erstveröffentlichung in: H.-P. Mathys [Hg.], Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen [BThSt 33], Neukirchen-Vluyn 1998, 123-146: 130 Anm. 18).

tungsprozesses der Gläubigen eingeführt. In 4,4 prädizierte er sie frontal im bekenntnishaften Nominativ. Ganz am Schluss der Sequenz spricht er nun vom Antlitz Jesu, das der *Inbegriff* seines εἰκὼν-θεοῦ-Seins ist. Über drei Stationen läuft also eine Bewegung der sprachlichen Präzisierung und personalen Intensivierung.

(3) Auffällig dabei ist, dass Paulus just im Kontext der Rede von Christus als der εἰκὼν τοῦ θεοῦ an seine vor Damaskus geschehene Lebenswende denkt und sie näherhin als den Moment der ersten Wahrnehmung des herrlichen Lichtglanzes Gottes auf dem Antlitz Christi beschreibt. Man kann es auch umgekehrt formulieren: Die Lebenswende, die seinen Offenbarungsdienst als Apostel begründet, begreift Paulus als eine *εἰκών-christologische* Erkenntniserfahrung! Die εἰκών-Christologie ist somit – nach dem Selbstzeugnis des Paulus! – als ein strukturierendes Element in die Mitte seiner Theologie zu stellen!

„Indem Paulus den Christus […] das Bild Gottes nennt, spricht er den zentralsten Satz seiner Theologie aus“[120]. Dieses Diktum von Adolf Schlatter mag möglicherweise doch etwas übersteuern. *Dass* aber die Bild-Gottes-Thematik in ihrer Bedeutung für die Christologie des Apostels weithin krass *unterschätzt* wird – wenn sie denn überhaupt wahrgenommen ist! –, behaupte ich in voller Überzeugung. Zwar wird von vielen gesehen, dass 2 Kor 4,4.6 sich auf die Erfahrung seiner Lebenswende bezieht, und darüber hinaus weisen einige Autoren auch auf die Berührungspunkte hin, die diese beiden protopaulinischen Verse und die dreifache Damaskus-Erzählung der Apostelgeschichte zeigen.[121] Aber das Unternehmen, die paulinische Theologie als Ganze ausgehend von der als εἰκών-christologische Erkenntniserfahrung verstandenen Lebenswende durchzubuchstabieren, ist kein breit ausgetretener Weg der Paulus-Interpretation. Es scheint mir deshalb angebracht, den Ansatz der PhD-These von Seyoon Kim (1981) und der Habilitationsschrift von Christian

120 A. SCHLATTER, Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, Stuttgart ^{4}1969, 528.

121 Ausführlich C. M. MARTINI, Alcuni temi letterari di 2 Cor 4,6 e i racconti della conversione di San Paolo negli Atti (Contributo per uno studio sui raffronti Atti – S. Paolo), in: Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961 simul secundus congressus internationalis catholicus de re biblica completo undevicesimo saeculo post S. Pauli in urbem adventum. Volumen primum (AnBib 17-18), Rom 1963, 461-474. – Demgegenüber bespricht DIETZFELBINGER, Berufung (Anm. 105) 81f., vor allem die Differenzen. KLAUCK, Erleuchtung (Anm. 105) 269, weist darauf hin, dass das überwältigende Licht nach Apg 9,3; 22,6; 26,13 „von außen her Paulus anstrahlt“. Beide scheinen mir die Valenz der Anklänge aber zu untertreiben. Nicht zu Unrecht sieht HARRIS, 2 Cor (Anm. 2) 336, „many similarities in thought and diction between 2 Cor 4,6 and the three Lukan accounts of Paul's conversion in Acts“. Die ebenso vorfindlichen Differenzen tariert er demgegenüber so aus: „In both sets of data there are inward and outward aspects to the conversion, but while Paul emphasizes here the inward, the Acts accounts stress the outward phenomena“. Das trifft die Sache m. E. gut. Im Anschluss (336f.) bietet Harris eine kommentierte Liste der Anklänge.

Dietzfelbinger (1985) wieder in Erinnerung zu rufen: „Paul saw the exalted Christ in glory as the εἰκὼν τοῦ θεοῦ on the road to Damascus“[122]. Und: „Jesus, den er [sc. Paulus] als einen am Gesetz Gescheiterten und vom Gesetz Verworfenen verachtet hatte, dessen Anhänger er wegen ihrer unsinnigen, zerstörerischen Ansichten verfolgte – Jesus wurde ihm offenbar als Kyrios, als Christus, als Sohn Gottes, als Träger göttlichen Lichtglanzes und damit als das wahre Bild Gottes“[123].

(4) Was an 2 Kor 4,6 zudem frappiert, ist, wie Paulus in den Zeilen a und b den Anfangsakt seiner Christus-Erkenntnis heilsgeschichtlich einordnet. Er zieht dazu alle zur Verfügung stehenden Register: Das erste Evident-Werden Jesu Christi als εἰκὼν τοῦ θεοῦ war für ihn – und ist für alle, denen sie ebenso zuteilwird – ein Lichtereignis vom gleichen Rang wie jenes erste Aufleuchten, als Gott das Ur-Licht aus dem Nichts rief (Gen 1,3-4).[124] Paulus assoziiert somit für seine eigene biographische Damaskuserfahrung nicht nur Motive apokalyptisch-eschatologischer Prägung (Verblendung und Enthüllung), er fügt nun auch solche der *Protologie* hinzu.[125] Gott in seiner εἰκών Christus wahrnehmen zu können, das ist nach 4,6 somit eine wahrhaft primordiale Erfahrung, in der Anfang und Ende zusammenkommen: Im Anfang erhellte Gott den Kosmos durch das Ur-Licht, in diesen letzten Tagen lässt er es in den Herzen von Menschen hell werden durch das Licht der Erkenntnis, das aufstrahlt, wenn jemand Christus als εἰκών Gottes wahrnehmen kann. Auf seinem Antlitz leuchtet Gottes Ur-Doxa!

4. Ausblick auf weitere εἰκών-christologische Anklänge bei Paulus und in der Paulus-Schule

Neben 2 Kor 3,18, 4,4.6 und Röm 8,29 findet sich die εἰκών-Christologie nur noch *im Hintergrund* und *Einzugsbereich* von drei weiteren protopaulinischen Stellen.

(1) Gegen Ende seines großen Auferweckungskapitels 1 Kor 15 sagt Paulus in V. 49:

---

122 KIM, Origin (Anm. 2) 193 (im Original kursiv).

123 DIETZFELBINGER, Berufung (Anm. 105) 74.

124 Es wurde gefragt, ob V. 6a tatsächlich auf Gen 1 referiere. Für viele: THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 315: „It could be that the phrasing […] has been influenced by the wording of Isa 9,1. However, his primary source is the divine command in Genesis“. So auch KLAUCK, Erleuchtung (Anm. 105) 265; SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 247.

125 GRÄSSER, 2 Kor (Anm. 2) 160: „Das in Christus offenbare Heil Gottes denkt Paulus nicht im prophetischen Schema von Verheißung und Erfüllung, sondern […] als Entsprechung von Endzeit und Urzeit“.

49 a καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, ∨
a ∧ Wie wir getragen haben das Bild des Irdischen,
b φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. ∨
b ∧ (so) werden wir (auch) tragen das Bild des Himmlischen.

Mit diesen Worten bringt Paulus die Adam-Christus-Typologie, die er in 15,21 eingeführt hatte, zu ihrem Finale. Dabei bezeichnet er zwar weder Adam noch Christus explizit als Bild *Gottes*, und die an εἰκών hängenden Genitive referieren hier zweifellos auf die Bildgeber und sind deshalb – anders als in Röm 8,29 – als subjektive Genitive zu lesen. Aber man geht m. E. trotzdem nicht fehl in der Annahme, dass Paulus mit diesem Satz erstens für sich selbst εἰκών-christologische Assoziationen verbindet und dass er zweitens auch damit rechnet, in (manchen[126]) Leser/innen solche Assoziationen zu evozieren: Denn wenn in 1 Kor 15,49 Protologie und Eschatologie einander auf der Seite der Bildempfänger entsprechen, dann legt sich dies unweigerlich auch auf der Seite der Bildgeber nahe. Und dann kann man vom *eschatologischen* Bildgeber Christus den Gedanken an seine auch *protologische* Urbildlichkeit nicht grundsätzlich fernhalten.[127] Dies gilt auch dann, wenn Paulus im Blick auf die angesprochenen Auferstehungsleugner in 1 Kor 15 – vgl. bes. V. 45f. – auf Seiten Christi nur die eschatologische Seite des *Gesamtkonzepts* einschärft.

Auch ausgehend von weiteren protopaulinischen Stellen lassen sich Linien zur εἰκών-Christologie ziehen. Zwar fehlt an diesen das Stichwort εἰκών. Die Formulierungen stehen aber in einem *gemeinsamen semantischen Netzwerk* mit unseren Leitstellen 2 Kor 3,18 und Röm 8,29, dass man gut daran tut, auch sie im weiteren Einzugsbereich der εἰκών-Christologie zu verorten.

(2) In *Gal 4,19* drückt der Apostel seine Besorgnis über die hinsichtlich des heilschaffenden Evangeliums wankelmütigen Galater aus. Deshalb leide er um sie ein zweites Mal Geburtswehen, die erst dann aufhören würden, wenn Christus in ihnen *Gestalt gewonnen* (oder: angenommen) hat. Dabei spricht er sie emphatisch an als:

---

126 Wer – wie Paulus es bei 1 Kor 15 und 2 Kor 3-4 in hochgradigem Ausmaß tut – seinen Text zur intertextuellen „Echokammer" macht, muss sowieso damit rechnen, dass *nicht alle* Leser/innen auch *alle* Referenzen realisieren. Das macht ja auch gar nichts: Intertextuelle Bezüge sind Mehrwert-Angebote, die nicht in jedem einzelnen Lektüre-Akt vollständig abgeholt werden können.

127 Vgl. zur Stelle SELLIN, Streit (Anm. 18) 190-194; W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1Kor 15,1-16,24 (EKK 7/4), Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 311-313; H. MERKLEIN / M. GIELEN, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2-16,24 (ÖTBK 7/3), Gütersloh 2005, 368-370.

19 a τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω ∨
a ∧ meine Kinder, um derentwillen ich neuerlich Geburtswehen leide
b μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν. ∨
b ∧ bis dahin, wenn Christus in euch Gestalt angenommen hat.

Es lässt sich nicht leicht entscheiden, ob Paulus hier an die Parusie bzw. Auferweckung als den Zeitpunkt denkt, da die μορφή Christi sich in den galatischen Christen ausgeprägt haben wird, oder ob er damit doch eher jenen ersehnten Moment *nach der „galatischen Krise"* meint, da die christliche Existenz der Galater wieder gesichert und die Gefahr, das Evangelium vergeblich (εἰκῇ; 3,4) empfangen zu haben, gebannt wäre. Möglicherweise hätte aber Paulus auch gar nicht gewollt, dass diese Frage grundsätzlich alternativ entschieden wird: Denn wenn gemäß 2 Kor 3,18 gilt, dass der Prozess, in dem wir der Bildgestalt Christi anverwandelt werden, ein ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν voranschreitender ist, dann kann er in der gegenwärtigen Zeit sehr wohl schon Früchte tragen und Grund zu Dank und Freude sein. In der speziellen Situation des Galaterbriefs wird sich demgegenüber der sorgenvolle Gedanke aufgedrängt haben, dass die anfanghafte Christus-Förmigkeit der Galater vor dem Augenblick der Parusie bzw. Auferweckung nie vollendet und darum auch niemals unumkehrbar gesichert sein wird. So mag in Gal 4,19 zwar tatsächlich primär an den Moment der Parusie bzw. Auferweckung gedacht sein, da Paulus seine apostolische Sorge abgenommen sein wird. Dass er den Gedanken der Christus-Förmigkeit der Gläubigen aber ganz grundsätzlich nur für die Zielsituation der eschatologischen Vollendung in Anschlag gebracht hätte und nicht auch schon für die In-Christus-Existenz der Christen zuvor, erscheint mir jedoch angesichts von 2 Kor 3,18 und Röm 8,29 – vgl. das dort anschließende aoristische καὶ ἐδόξασεν in V. 30! – ausgeschlossen.

(3) Im Philipperbrief warnt Paulus ab 3,17 die Mitglieder seiner Lieblingsgemeinde vor den vielen Feinden des Kreuzes Christi (V. 18). Ihr Ende sei Verderben, weil sie nur Irdisches im Sinn hätten (V. 19). Für ihn und seine Adressaten gelte demgegenüber aber – wie *Phil 3,20-21* ausführt – etwas anderes:

20 a ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ∨
a ∧ Denn unsere Bürgerschaft ist (gültig) im Himmel;
b ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ∨
b ∧ von dort her erwarten wir als Retter den Herrn Jesus Christus,
21 a ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν ∨
a ∧ der umwandeln wird unseren Leib der Niedrigkeit
b σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ mitgestaltig seinem Leib der Herrlichkeit
c κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα. ∨
c ∧ gemäß der Wirkkraft, in der er sich auch das All unterstellen kann.

Hier ist, anders als in Gal 4,19, ganz unzweideutig von der mit der erwarteten Parusie des Herrn einhergehenden Auferweckungs- und Vollendungswirklichkeit die Rede. Das ist nach V. 20b evident und das zeigt auch die sachliche Nähe zu 1 Kor 15,20-28.42-54.

Ebenso verhält es sich mit der einige Verse zuvor auf Paulus selbst bezogenen Aussage von *Phil 3,10*: Der Apostel will einer sein, der in Christus „vorfindlich" ist (εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ; V. 9) und schwört dem Versuch ab, in sich selbst gerecht zu sein, sondern strebt auf der Basis des Glaubens nach der aus Gott kommenden Gerechtigkeit (τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει). Die dazu gehörige Final- bzw. Konsekutivbestimmung lautet dann so:

10	a	τοῦ γνῶναι αὐτὸν	um ihn [sc. Christus] zu erkennen
	b	καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ	und die Macht seiner Auferstehung
	c	καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ,	und die Gemeinschaft seiner Leiden,
	d	συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ,	∨
	d	∧	da ich doch gleichförmig (gemacht) bin seinem Tod –
11	a	εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.	∨
	a	∧	ob ich wohl gelange zur Heraus-Erstehung aus den Toten

Die Situation ist hier umgekehrt: Textlich expliziert ist die Gemeinschaft (κοινωνία) und das Christus-mitförmig-sein (συμμορφιζόμενος) hinsichtlich seiner Leidens- und Todesgestalt. Dem steht implizit gegenüber die erhoffte und erwartete Teilhabe an seiner Auferweckungsgestalt.

> Apropos κοινωνία: Wenn Paulus den Korinthern zuspricht, dass sie „berufen wurden zur Gemeinschaft seines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus" (ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν; 1 Kor 1,9) gebraucht er eine Formulierung, die mit dem semantischen Netz, in dem die εἰκών-Christologie steht, eine synaptische Schaltstelle aufweist. Und – apropos *συμ*-μορφιζόμενος – auch Röm 6,5 weist mit diesem Netz einen Kontaktpunkt auf: Wenn wir hinsichtlich der Gleichgestalt seines Todes (τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ) „Mit-Verwachsene" geworden sind (σύμφυτοι γεγόναμεν), dann werden wir es auch hinsichtlich seiner Auferstehung sein (ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα).

Beide Passagen, Gal 4,19 und Phil 3,9-11.20-21 stehen in so deutlichem sachlichen Bezug zu unseren Leitstellen 2 Kor 3,18 und Röm 8,29 und sind darüber hinaus mit ihnen semantisch so vernetzt, dass man jedenfalls gut daran tut, auch sie als Belege dafür zu nehmen, dass es bei Paulus ein *christologisches Modell* gab, in dem die Termini εἰκών, σύμμορφος bzw. μεταμορφόω und δόξα zusammenkommen und *ein eigenes soteriologisches Narrativ* ausbilden.

(4) Der neutestamentliche Befund εἰκών-christologischer Texte verbreitert sich massiv, wenn man auch den deuteropaulinischen *Kolosserbrief* einbezieht. Dessen christologischer Hymnus (1,15-20) eröffnet mit der Prädikation ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ

θεοῦ τοῦ ἀοράτου und zweimal bringt er das schon von Röm 8,29 her bekannte Stichwort Erstgeborener. Mit der Aufgabelung in πρωτότοκος πάσης κτίσεως (V. 15) und πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (V. 18) stehen Protologie und Eschatologie wieder analog.[128] – Und in Kol 3,9-10 heißt es:

9	b	ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ	∨
	b	∧	Zieht aus den alten Menschen mit seinen Werken
10	a	καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον	und zieht an den neuen, (von dem gilt:)
	b	τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν <u>κατ᾽ εἰκόνα</u> τοῦ κτίσαντος αὐτόν.	∨
	b	∧	er ist erneuert zur Erkenntnis dessen, der ihn <u>nach seinem Bild</u> erschaffen hat.

Das in Gen 1,26.27 LXX zweimal – zuerst in deliberativer Gottesrede, dann in der Vollzugsnotiz der Erzählerstimme – erscheinende Syntagma κατ᾽ εἰκόνα ist zum Markenzeichen der biblischen Anthropologie geworden. Signalfunktion hat es auch in den besonderen Anthropos-Reflexionen des Philo von Alexandrien, in denen es aber dem *Logos* vorbehalten bleibt. In Kol 3,10b wird nun durch seine vorgezogene Stellung – statt εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ κτίσαντος αὐτόν κατ᾽ εἰκόνα αὐτοῦ – der Satz um ein Personalpronomen kürzer und somit besonders einprägsam. Dadurch, dass die Gottebenbildlichkeit *erst dem in Christus erneuerten Menschen* (vgl. 3,1-3) zugesprochen wird, fügt sich auch diese Stelle in das weit gespannte Themenfeld des Ringens um die theologische Anthropologie *in statu naturae lapsae*, wie wir es im hellenistischen Judentum beobachten können. Genau dieses Ringen ist aber die Voraussetzung für die paulinische εἰκών-Rede. Damit sind wir bei der Aufgabe angelangt, um die es im folgenden Abschnitt geht: die religions- und motivgeschichtliche Kontextualisierung dieser Christologie.

5. Die εἰκών-Christologie und ihr hellenistisch-jüdischer Kontext I: Der Status Quaestionis

5.1. Präexistenzchristologie?

Die in diesem Beitrag behandelten Stellen, in denen Paulus den Herrn Jesus Christus als εἰκών τοῦ θεοῦ bezeichnet, lese ich als Ausdruck einer Christologie, die seine

---

[128] Vgl. dazu – einschlägig auf unsere Fragestellung hin – ELTESTER, Eikon (Anm. 78) 136-152; JERVELL, Imago (Anm. 2) 218-226; MERKLEIN, Christus (Anm. 2) 54-65, und zuletzt R. SCHWINDT, Zwischen Macht und Ohnmacht. Eine kontextuelle Lektüre der Präexistenzaussagen in den Christusliedern Phil 2,6-11 und Kol 1,15-20, in: G. Häfner / K. Huber / S. Schreiber (Hg.), Kontexte neutestamentlicher Christologien (QD 292), Freiburg i. Br. 2018, 60-102: 95-100.

eschatologische Funktion und Stellung als *Pendant zu einer analogen protologischen* Funktion und Stellung versteht. Somit sind sie jenem Typ von Christologie zuzuordnen, den man üblicherweise *„Präexistenzchristologie"* nennt.

> Der Ausdruck Präexistenzchristologie ist als Sammelbegriff nicht unproblematisch, weil er bloß die *Zeitmatrix* ins Wort hebt. Die *Raummatrix* ist für diesen Typ von christologischen Anschauungen aber mindestens so bedeutsam und legt es nahe, auch von „Herkunftschristologie" zu sprechen. Damit ist ein Begriff geprägt, der im Gegenüber zu jenen christologischen Diskursen steht, in denen es vor allem um die Erhöhung des Auferweckten zum messianischen Herrn an die rechte Seite Gottes und um die Übertragung des Gerichtes an ihn als kommender Menschensohn geht. Wenn österliche „Erhöhungschristologien" die Bedeutung Jesu im Blick auf das *Worauf-hin* seines Lebens und Sterbens besprechen, dann formulieren sie die Präexistenz- und Herkunftschristologien im Blick auf das *Wovon-her* seines Lebens und Sterbens. Dabei sagen sie, es stamme „von Gott" und aus dessen himmlischem „Raum". Wenn dabei aber näherhin auch *protologische* Themen eine Rolle spielen, dann treffen herkunftschristologische Vorstellungen auch auf der kosmologischen „Zeit-Schiene" prägnante Aussagen: Etwa jene, dass er, der am Ende der Tage Richter und Retter der Welt sein wird, auch schon vor der Grundlegung der Welt (πρὸ καταβολῆς κόσμου; Joh 17,24; Eph 1,4; 1 Petr 1,20) bei Gott bereitstand und dass ihm im protologischen Sein und Wirken Gottes eine besondere Rolle zukommt. Als präexistenzchristologisch bezeichne ich demnach jene Fälle von protologischer Herkunftschristologie, in denen der Gedanke stark gemacht ist, dass jener, der von Gott her zu uns kam, schon vor aller Zeit bei Gott war und wirkte.

Ich verstehe 2 Kor 3,18; 4,4.6 und Röm 8,29 also als Artikulationen von protologischer Herkunftschristologie oder Präexistenzchristologie und setze dieser Position – sozusagen – „noch eins drauf", wenn ich Bernd Kuschnerus in folgender Beobachtung uneingeschränkt zustimme: „Auffällig ist, dass die δόξα- und εικών-Terminologie in 3,18; 4,4.6 nicht selbst Gegenstand der Erläuterung ist. Sie wird wie selbstverständlich eingeführt. Dieser Umstand erlaubt den Rückschluss, dass der Adressent die Bekanntheit ihrer Verwendung bei seinen Adressatinnen und Adressaten voraussetzt"[129]. Paulus nimmt also für gegeben, dass die Korinther die nur kurz und nebenbei gesetzten christologischen Positionslichter, die er seiner Apostolatstheologie beigibt, erkennen und zuordnen können. Wenn aber der Apostel seine Argumentation so gestaltet, dass Aussagen über den eschatologischen Christus ein – wie selbstverständlich eingeführtes – Widerlager in Diskursen haben, die in den Bereich der Protologie gehören, dann heißt dies: Die präexistenzchristologischen Vorstellungen, um die es hier geht, sind in den 50er-Jahren in Korinth anscheinend ganz selbstverständlich verbreitet und Paulus kann ohne argumentativen Zusatzaufwand auf sie zurückgreifen.

---

[129] KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 220.

Eine solche Annahme stellt im Blick auf forschungsgeschichtlich breit eingeführte Gesamteinschätzungen der paulinischen Theologie wohl kaum eine *mainstream*-Position dar. Dass dies so ist, mag viele Gründe haben. Besonders prägend war diesbezüglich aber zweifellos jenes Modell der Theologiegeschichte des Urchristentums, das *Adolf von Harnack* propagierte und das im 20. Jahrhundert weithin mehrheitsfähig (und wohl auch vulgarisiert) wurde. Die Aversion Harnacks gegenüber der Präexistenzchristologie[130] stellte *K.-J. Kuschel* in seiner bekannten Monographie aus dem Jahr 1990 nicht nur instruktiv dar, er steht auch selbst immer noch in ihrem Bannkreis, wie seine Exegesen der einschlägigen Texte darin zur Genüge zeigen.[131] Der auch in unseren Tagen nach wie vor gegebene Einfluss des Harnack'schen Großmodells – und, damit verbunden, der bultmann'schen Hermeneutik – führt in der Einschätzung von *Rainer Schwindt* dazu, dass etwa die herkunftschristologisch kodierte Inkarnationsvorstellung immer noch Probleme hat, „als Grundelement des Christusglaubens rezipiert und reflektiert zu werden. Selbst die neutestamentliche Wissenschaft scheint gegenwärtig geneigt, den ohne Zweifel tradierten Präexistenzgedanken zu marginalisieren"[132].

Angesichts dieser Situation macht es Sinn, aufmerksam zur Kenntnis zu nehmen, wie sich das Szenario der Forschungspositionen hinsichtlich der Frage darstellt: *Tritt an den untersuchten Stellen mit der Bezeichnung Jesu Christi als Gottes Bild ein spezielles christologisches Modell in den Vordergrund? Und: Sind in diesem Modell besondere religionsgeschichtliche Diskurse als Assoziationsfelder evoziert – und wenn ja, welche?*

5.2. Forschungspositionen

Ich ziehe die Wahrnehmung und Diskussion der Sekundärliteratur zur Frage des religionsgeschichtlichen Ortes der εἰκών-Christologie insgesamt in den Abschnitten

---

130 Vgl. A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Tübingen [4]1909, 797-806: „Zur Vorstellung von der Präexistenz".

131 K.-J. KUSCHEL, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990; kürzer DERS., Exegese und Dogmatik – Harmonie oder Konflikt? Die Frage nach einer Präexistenzchristologie bei Paulus als Testfall, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 143-161: bes. 144-146.

132 SCHWINDT, Macht (Anm. 128) 62. Ein sprechendes Beispiel solcher Marginalisierung nennt Schwindt in Anm. 5: „Im von Lukas Bormann herausgegebenen Einführungswerk *L. Bormann* (Hrsg.), Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, finden sich auf über 360 Seiten der Präexistenzgedanke oder die Menschwerdung Christi nirgends erwähnt oder reflektiert".

5.2. und 5.3. zusammen, damit ich das darauffolgende 6. Kapitel davon freihalten kann, um mich dort ganz auf die Wahrnehmung und Diskussion der antiken Primärtexte zu konzentrieren.

5.2.1. Eine εἰκών-Christologie gibt es nicht!

An den Anfang stelle ich Positionen, die in 2 Kor 3,18; 4,4.6 und Röm 8,29 *keine* prägnante εἰκών-Christologie erkennen und dementsprechend auch keine motiv- oder religionsgeschichtliche Kontextualisierung vornehmen.

Wir haben schon gesehen, dass *Michael Wolter* in seinem Römerbriefkommentar für 8,29 dezidiert ablehnt, Christus würde hier als das Bild Gottes bezeichnet. Damit sei auch die Annahme eines Bezugs auf Gen 1,26f. „ebensowenig nötig“[133]. Der oben (S. 98) schon geäußerten Kritik füge ich hier noch hinzu: Dass ein so eindrückliches Syntagma wie συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ überhaupt keine positive und starke Aussage machen wolle, sondern lediglich eine negative – nämlich „die bleibende Differenz zwischen Christus und den Christen festzuhalten“[134] – kann ich nur als eine grandiose Fehleinschätzung bezeichnen: Wenn συμμόρφους „bleibende Differenz“ ausdrücken soll, dann hat man, schlicht gesagt, Paulus *das Wort im Mund umgedreht!*

Auch *Stefanie Lorenzen* sieht in Röm 8,29 nur den Hinweis auf den „Auferstehungskörper Christi als (Vor)Bild des Menschen“[135] ohne Verbindung „zur Gottebenbildlichkeitsaussage in Gen 1,26f und damit zur Eikon-Prädikation in 2 Kor 4,4 und in der jüdischen Weisheit“[136]. Für letztere Stelle leugnet sie einen solchen Bezug zwar nicht völlig, allerdings ist ihr – in einer monographischen Aufarbeitung des paulinischen Eikon-Konzeptes! – das dazu zu Sagende nicht mehr als eine Literaturfußnote wert: „Das Stichwort εἰκών τοῦ θεοῦ veranlasst viele Exegeten dazu, hier einen Rekurs auf Gen 1,26f zu vermuten und die Stelle als paulinische Auslegung der Gottesebenbildlichkeit zu betrachten“[137]. Dann nennt sie einige Autoren und räumt ein, dass das Thema hier zwar eine Rolle spiele, allerdings nicht in Funktion einer schöpfungstheologisch oder anthropologisch vertieften Christologie, sondern „um die Offenbarungs- und Vorbildfunktion Christi darzustellen“. Weil im un-

---

133 WOLTER, Röm (Anm. 78) 532.

134 WOLTER, Röm (Anm. 78) 532.

135 So die Kapitelüberschrift in LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 198.

136 LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 207.

137 LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 233 Anm. 149. Die im Text folgenden Zitatfragmente ebd. im Anschluss.

mittelbaren Kontext aber „weder Adam noch die Weisheit genannt“ seien, hält sie motiv- und religionsgeschichtliche Zuordnungen für verzichtbar für die Bedeutungserschließung. Das verwundert in einer Arbeit, die im ganzen ersten Teil auf mehr als 100 Seiten „das alexandrinische εἰκών-Konzept“[138] penibel aufgearbeitet hat, dann doch sehr.

Ebenso erkennen *Margareta Gruber* und *Frances Back* in der εἰκών-Rede von 2 Kor 3,18 keine tiefer gehenden christologischen Zusammenhänge. Bei Gruber hängt das mit ihrer eigenwilligen Interpretation von κατοπτριζόμενοι (3,18) als gegenseitiges Sich-Ineinander-Spiegeln der Gläubigen zusammen, was dazu führt, dass Gen 1,26f. als mögliche intertextuelle Referenz in ihrem ganzen Buch überhaupt nicht vorkommt. Und die Möglichkeit, die hypostasierte Weisheit (vgl. Weish 7,26) könnte ein möglicher Bezugspunkt von 2 Kor 4,4 sein, erscheint nur nebenbei und unergiebig in einer einzigen Fußnote.[139] – Für Frances Back liegt es nicht nahe, „dass die wiederholte Erwähnung der Eikon in 2 Kor 3,18 und 4,4 ein Hinweis auf die Adam-Christus-Konzeption ist“; dies deshalb, weil „es in 2 Kor 3,18 um eine Verwandlung der Christen in das *Bild Christi*, nicht in das *Bild Gottes*, geht“[140]. Damit sitzt sie aber ihrer falschen Übersetzung von τὴν *αὐτὴν* εἰκόνα μεταμορφούμεθα auf. Paulus sagt eben nicht, dass wir in *sein* – d. h. Christi – Bild verwandelt würden, sondern in *dasselbe* Bild! – Ähnlich rasch sind *Joachim Meißner* und *Heinz Giesen* mit dem συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ von Röm 8,29 fertig: „Man darf […] nicht die Aussage von Kol 1,15 hier eintragen“[141]. „Συμμόρφους […] bedeutet nicht ‚mitgestaltet‘, wodurch ausgesagt werde, dass Christus und die Glaubenden gleichmermaßen gestaltet werden. Christus ist auch nicht das Bild Gottes“[142]. Was συμμόρφους aber dann bedeute, bleibt unklar.

5.2.2. εἰκών-Christologie vor dem Hintergrund frühjüdischer Weisheitstheologie

Dass die frühjüdische Idee von der göttlichen Weisheit als gestalthaft gedachte Mittlerin der Erkenntnis und Erfahrbarkeit Gottes eine Rolle als „Patin“ und Referenzrahmen für die εἰκών-Christologie spielte, wird nicht selten angenommen, meist mit Hinweis auf Weish 7,25-26: Das tun z. B. lakonisch knapp *Anacleto de Oliveira* in

---

138 LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 21, als Überschrift des ersten Teils der Monographie (S. 21-137).

139 GRUBER, Herrlichkeit (Anm. 2) 271 Anm. 570.

140 BACK, Verwandlung (Anm. 2) 150. Die beiden Kursivsetzungen sind von mir.

141 MEISSNER, Kommen (Anm. 78) 372.

142 GIESEN, Triumph (Anm. 78) 52.

seiner 2 Korinther-Monographie und *Ulrich Wilckens* im Römerbrief-Kommentar,[143] etwas ergiebiger *Christian Wolff* ad 2 Kor 4,4: Christus ist Repräsentant Gottes. Das „unterstreicht die Wendung ‚Bild Gottes'. Damit greift Paulus eine wohl traditionelle Christusbezeichnung auf (vgl. Kol 1,15; ferner Hebr 1,3), mit der die Vorstellung von der göttlichen Weisheit auf Christus übertragen wird; vgl. Weish 7,26 […]). Mit der Übernahme dieser Weisheitsvorstellung wird ausgesagt: Christus ist der vollgültige Offenbarer Gottes […]"[144].

5.2.3. εἰκών-Christologie als Teil der paulinischen Adam-Christus-Typologie vor dem Hintergrund von Gen 1,26f.

Dass die paulinische Christus-εἰκών-Rede auf die Erschaffung des Menschen κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ gemäß Gen 1,26f. referiere, wird häufig vertreten. In seiner großen Imago Dei-Monographie von 1960 überschrieb *Jacob Jervell* das einschlägige Kapitel 6 mit den Worten „2 Kor 3,18-4,6, eine Auslegung von Gen 1,27"[145]. Das sieht auch *C. E. B. Cranfield* in seinem ICC-Kommentar von 1975 so: „Behind the words συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ there is probably the thought of man's creation κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ (Gen 1,27)"[146]. *James D. G. Dunn* und *Joseph A. Fitzmyer* folgen in ihren Römerbrief-Kommentaren.[147] *Christian Dietzfelbinger* nennt Christus – Ernst Käsemann zitierend[148] – „Manifestation eschatologischer Gottebenbildlichkeit". Und weiter: „Als Träger göttlicher Doxa ist Jesus Träger göttlichen Wesens und also das wahre Ebenbild Gottes (Gen 1,26f), der neue, eschatologische Adam. […]. Weil er als Bild Gottes in den Bereich Gottes gehört, darum vergegenwärtigt sich Gott in ihm, in keiner anderen Größe. Er, nicht die Tora, nicht die Weisheit repräsentiert Gott; an ihm wird Gott erkennbar und erfahrbar"[149]. Aus 1998 stammt der schöne Imago-Dei-Aufsatz von *Samuel Vollenweider*, in dem er die proto- und deuteropaulinische εἰκών-Christologie beschreibt und sie hinsichtlich der „wichtigsten Fluchtlinien der von Gen 1,26 ausgehenden Traditionsbildung"[150] motivisch verortet. Auch der gleichzeitig erschienene, eindrückliche bibeltheologische Beitrag

---

143 Vgl. DE OLIVEIRA, Diakonie (Anm. 2) 221; WILCKENS, Röm (Anm. 78) 163.

144 WOLFF, 2 Kor (Anm. 2) 86.

145 JERVELL, Imago (Anm. 2) 173-176: 173.

146 CRANFIELD, Rom (Anm. 78) 432.

147 DUNN, Rom (Anm. 78) 483f., und FITZMYER, Rom (Anm. 78) 525.

148 KÄSEMANN, Röm (Anm. 78) 236.

149 DIETZFELBINGER, Berufung (Anm. 105) 74.

150 VOLLENWEIDER, Ebenbild (Anm. 119) 57-61 (Zitat: 61).

von *Helmut Merklein* stellt die εικών-Christologie in den Zusammenhang von Gen 1,26f. und dessen frühjüdischer Rezeption, u. a. bei Philo.[151] Ich werde an späterer Stelle noch einiges daraus zitieren, ebenso wie aus *Marlies Gielens* Aufsatz zur paulinischen Doxa-Theologie aus dem Jahr 2008, der besonders wegen seines Versuchs der „Verhältnisbestimmung zwischen der *protologischen* […] und der *eschatologischen* Gottebenbildlichkeit"[152] Interesse weckt. Im selben Jahr veröffentlichte *Geurt H. van Kooten* seine Studie zum frühjüdischen Kontext der paulinischen Anthropologie. Dabei bearbeitet er u. a. auch die Themen „Image of God" und „Assimilation to God" intensiv in ihren verschiedenen Rezeptionen. Der Ertrag für die paulinische εικών-Rede nimmt sich angesichts der Massivität dieser Monographie dann aber recht bescheiden aus. Immerhin konstatiert er im Anschluss an 1 Kor 14,49, dass das künftige Tragen des Bildes des zweiten Adams nicht nur ein eschatologisches Ereignis sein werde. Vielmehr gilt: „(It) involves a transformational process in the present, based on transformation into the image of Christ in his capacity as the heavenly man […]. The glory of this Christ (2 Cor 3,18; 4,4), thus is the glory of the second Adam, just as the first Adam was God's image and glory (1 Cor 11,7)"[153]. Zuletzt hat auch *Jane M. F. Heath* in ihrer „Visual Piety" – knapp, aber doch – Gen 1,26f. und seine frühjüdische Rezeption als religions- und motivgeschichtliche Bezugspunkte von 2 Kor 3,18 bestimmt.[154]

5.2.4. εικών-Christologie im Schnittbereich von Sophia- und Anthropos-Reflexionen

Noch zahlreicher sind Stellungnahmen, die in der motivischen Zuordnung der εικών-Christologie keine Alternativsetzung der zuletzt genannten Felder vornehmen, sondern – auch wenn die Gewichtung im Einzelnen unterschiedlich ist – beide in Anschlag bringen: Weisheitstheologie *und* (auf Gen 1,26f. basierende) Adam-Christus-Typologie.

Ich beginne mit dem Hinweis auf *Friedrich-Wilhelm Eltester*. Er sieht beide Themen im Hintergrund der εικών-Christologie, wobei *je nach Stelle* das eine oder das andere seinen Einfluss ausübt: „Ein Vergleich von Col 1,15 mit II Cor 4,4 zeigt, dass II Cor 4,4 hauptsächlich durch die Sophialehre geprägt ist, während Col 1,15

---

151 MERKLEIN, Christus (Anm. 2) 69.

152 GIELEN, Herrlichkeit (Anm. 2) 103.

153 VAN KOOTEN, Anthropology (Anm. 2) 338.

154 HEATH, Piety (Anm. 2) 222f.

daneben starken Einfluss der Anthroposvorstellung zeigt“[155]. – *Rudolf Bultmann* veranschlagt hinter 2 Kor 4,4 ebenso beide Felder: „εἰκών ist […] wohl primär als ἀπαύγασμα verstanden (vgl. […] Weish 7,25f und Hebr 1,3 […]). Die Auffassung Christi als des Urmenschen, der Gottes εἰκών ist (so Adam nach Gen 1,27) und die orientalische Auffassung, dass der König Sohn und Abbild Gottes ist, werden den Gedanken bestimmt haben“[156]. – *Seyoon Kim* fasst seine auf ca. 130 Seiten ausgebreitete motivische Aufarbeitung so zusammen: Bei seiner Lebenswende vor Damaskus habe Paulus den erhöhten Christus als εἰκών τοῦ θεοῦ gesehen. „This perception led him to conceive of Christ in terms of the personified, hypostatized Wisdom of God […] on the on hand, and in terms of Adam, in the other“[157]. – *Victor P. Furnish,* der in seinem Anchor Bible-Kommentar (1984) die Sachlage ähnlich beurteilt, macht darauf aufmerksam, dass schon bei Philo eine Verschränkung der Urmensch- und der Sophia-Konzeptionen erkennbar ist.[158]

Hans-Josef Klauck stellt in seinem erstmals 1987 veröffentlichten Beitrag zur Erhellung des „traditions- und religionsgeschichtlichen Bezugsfeld(es) der Eikon-Christologie“ die Sachlage gewohnt differenziert dar.[159] Er verweist einerseits auf die von Gen 1,26f. ausgehende frühjüdische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die sich in mehrere Sub-Diskurse ausdifferenzierte: jenen vom Antlitz als dem besonderen Ort menschlichen κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ-Seins und jenen vom Verlust der Doxa infolge des Sündenfalls; letzterer löste im Gegenzug (schon vorchristlich) den Gedanken an ihre eschatologische Wiederherstellung aus, den Paulus in seiner Adam-Christus-Typologie schließlich auf den Punkt bringt. Jenseits dieser Anthropos-Reflexionen gilt aber: „Der Eikonbegriff hätte auf Christus schwerlich übertragen werden können, gäbe es nicht eine entsprechende Präformation in der jüdischen Weisheitsüberlieferung. Philo wendet εἰκών bekanntlich wahlweise auf den Logos und auf die Sophia an. Besonderes Gewicht hat für uns Weish 7, und zwar nicht nur der V. 26, sondern das ganze Preislied auf die Weisheit in 7,22-30. Es weist eine Reihe von auffälligen Kontaktstellen zu 2 Kor 3,18-4,6 auf“[160]. – Ähnlich *Margaret E. Thrall* in ihrem Kommentar zu 2 Kor in der ICC-Reihe (1994): Schon

---

155 ELTESTER, Eikon (Anm. 78) 149. Röm 8,29 und 2 Kor 3,18 erkennt er nicht als εἰκών-christologisch, weil er beide Stellen als von der Eikon *Christi* sprechend liest (vgl. ebd. 165).

156 BULTMANN, 2 Kor (Anm. 2) 109.

157 KIM, Origin (Anm. 2) 267.

158 Vgl. FURNISH, 2 Cor (Anm. 2) 222.

159 KLAUCK, Erleuchtung (Anm. 105) 261-263 (Zitat 261).

160 KLAUCK, Erleuchtung (Anm. 105) 262.

ad 3,18 hatte sie befunden, im Hinblick auf Weish 7,25-26 sei es „most likely", dass „Paul derives his mirror metaphor primarily from Wisdom"[161]. Ad 4,4.6 diskutiert sie dann ausführlicher, „what might be the origin of this concept"[162]. Gegenüber der These, Paulus rekurriere auf eine in der Gemeinde bereits eingeführte liturgische Tradition, verhält sie sich reserviert. Den Einfluss eines gnostischen Konzepts schließt sie aus. Hinsichtlich der Weisheits-Spekulation des hellenistischen Judentums, die sich in Texten wie Weish 7 und Philos LegAll I 43 (εἰκών und ὅρασις θεοῦ) zeigt, sagt sie, es sei „very probable that here we have one source of Paul's εἰκών-concept and that in 2 Cor 4,4 he wishes to indicate that Christ as God's εἰκών reveals the nature of God. But it is also possible that he has in addition a rather different application of the εἰκών-concept in mind", nämlich die auf Gen 1,26f. zurückgehende jüdische Tradition vom ursprünglichen Doxa-Gottes-Leuchten auf dem menschlichen Angesicht, das nach Paulus in Christus, dem zweiten und wahren Adam wiederhergestellt sei. Insgesamt gelte: „[…] in describing Christ as the image of God, Paul thinks of him both as the embodiment of the figure of Wisdom and as the embodiment of the new humanity. In both respects he reflects the glory of God"[163].

Drei seit der Jahrtausendwende erfolgte religionsgeschichtliche Bewertungen der εἰκών-Christologie seien noch erwähnt: *Bernd Kuschnerus* (2002): „Der in 2 Kor 4 (vgl. 3,18) mit der Lichtmetaphorik und der εἰκών-Vorstellung verbundene religionsgeschichtliche Hintergrund ist am ehesten in hellenistisch-jüdischer ἄνθρωπος-, σοφία- und λόγος-Spekulation zu suchen"[164]. Auch *Erich Gräßer* verortet in seinem ÖTBK-Kommentar die Prädikation Christi als εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Kor 4,4) einerseits als „Offenbarungskategorie" im Einflussbereich von Weish 7, andererseits im Nachgang von Gen 1,26-27 LXX. Da wird Adam hinsichtlich seiner Funktion als Eikon Gottes bezeichnet: „Er ist Hoheitszeichen Gottes in dieser Welt". Im Christus strahlt Gott endgültig auf. „Eikon ist also ‚Manifestationsbegriff'"[165]. Offen in beide Richtungen zeigt sich auch *Thomas Schmeller* in seinem großen EKK-Kommentar (2010): „Der hymnenähnliche Abschluss von V. 4 […] knüpft religionsgeschichtlich

161 THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 293.

162 THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 309.

163 THRALL, 2 Cor (Anm. 2) 310. Sie bezieht sich dabei auch auf ihren früheren Aufsatz M. E. THRALL, Christ Crucified or Second Adam? A Christological Debate between Paul and the Corinthians, in: B. Lindars / S. S. Smalley (Hg.), Christ and Spirit in the New Testament (FS C. F. D. Moule), Cambridge 1973, 143-156: 145f.

164 KUSCHNERUS, Gemeinde (Anm. 2) 219.

165 GRÄSSER, 2 Kor (Anm. 2) 154.

entweder an jüdisch-hellenistische Spekulationen über den Logos und die Weisheit oder an eine frühjüdische Auslegungstradition zu Gen 1,26f an. […] Christus wird als Träger der göttlichen δόξα, als authentischer Repräsentant Gottes mit einzigartiger Würde, bestimmt. Daneben dürfte die εἰκών-Terminologie (wie schon in 3,18) eine eschatologische Komponente besitzen: Die für das Ende erwartete Wiederherstellung der verlorenen Gottebenbildlichkeit des Menschen ist in Christus bereits Wirklichkeit“[166].

5.3. Zwischenreflexion: εἰκών-Christologie eschatologisch oder protologisch – oder beides?

5.3.1. Hinführung

Ich sagte eingangs dieses 5. Kapitels, dass ich 2 Kor 3,18; 4,4.6 und Röm 8,29 präexistenz- bzw. herkunftschristologisch lese, insofern in diesen Stellen die *eschatologische* Funktion und Stellung des auferweckten und auferweckenden Christus als Pendant zu einer analogen Funktion und Stellung gedacht ist, die ihm auch *protologisch* zukommt: Als Gottes ewiger Sohn ist er dessen εἰκών. Und deshalb ist er auch das Urbild und das Zielbild von Schöpfung und Menschheit.

Nun zeigte der Rundblick in die einschlägige Forschung: Die überwiegende Mehrheit der Autorinnen und Autoren nimmt tatsächlich für gegeben, dass es die jüdisch-hellenistischen Diskurse über die gestalthafte *Weisheit* Gottes und/oder über die *Gottebenbildlichkeit des Menschen* nach Gen 1,26-27 waren, die in religions- und motivgeschichtlicher Hinsicht das Gedanken- und Sprachmaterial für die εἰκών-Christologie zur Verfügung stellten.

> Einige Positionen machen dabei den Einfluss nur des *ersten* oder nur des *zweiten* Themenfeldes stark, für die Mehrheit aber sind *beide* Diskurse relevant. Und auch ein Autor wie Samuel Vollenweider, der unter 5.2.3. einzureihen war, relativierte am Schluss seiner Darlegung: „Monokausale Konstruktionen sind […] zu vermeiden. Zum einen legt die menschliche Gestalt Jesu die Assoziation mit den Menschen und ihrer Erschaffung nahe. Zum anderen durchdringen sich die antiken Ikonologien in hohem Ausmaß; in der Figur des Logos berühren sich Sophia und Anthropos“[167].

Ich habe aber auch gesagt, dass die Annahme einer protologischen Herkunftschristologie keine *mainstream*-Position darstelle. Hat unsere Aufnahme des Status Quaestionis diese Behauptung also widerlegt? Nein; oder höchstens zu geringen Teilen! Denn wenn man die Stellungnahmen der unter 5.2.2., 5.2.3. und 5.2.4. gelisteten

---

166 SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 245.

167 VOLLENWEIDER, Ebenbild (Anm. 119) 62f.

Autoren näher ansieht, fällt auf, dass nur in ganz wenigen Fällen der motivische Einfluss der Sophia- und/oder Anthropos-Reflexion für so tiefgreifend eingeschätzt wird, dass dem Apostel Paulus damit auch der Gedanke einer *echten, protologischen Präexistenz- und Herkunftschristologie* zugetraut wird.

5.3.2. Rein eschatologische εἰκών-Christologie

Für die meisten Autoren beschränkt sich die Funktion der mit der εἰκών-Rede evozierten Motive darauf, dem Apostel protologisch gefärbte Stichworte zu liefern, die er seinerseits zu (nur) *eschatologisch* gemeinten Aussagen ummünzt. Dies liest man z. B. ganz explizit bei *James D. G. Dunn*, der in seiner Kommentierung von Röm 8,29 zwar die auf Gen 1,26f. referierenden Bezüge der Adam-Christus-Typologie klar benennt, in mehreren Anläufen aber ebenso klar ausschließt, dass Paulus damit den Gedanken an eine *präexistenzchristologisch* gegründete Soteriologie verbinden würde:

> „The Adam Christology involved is clear: Christ is the image of God which Adam was intended to be, the Son as the pattern of God's finished product. […] In view of confusion and dispute on the point it should be noted that Paul has in view the *risen* Christ, the exalted Christ of the last age, not Jesus as he was on earth; the end of God's creative purposes is resurrection, not incarnation"[168].

Mit diesem Statement schließt Dunn nicht nur aus, dass der *irdische* Jesus (im Sinn des Paulus) als εἰκών θεοῦ zu verstehen sei. Auch den Gedanken, dass Paulus dem *präexistenten* Sohn in irgendeiner Weise Bild-Gottes-Qualität zuordnen könne, verbietet (sich) Dunn. Wenn Paulus von Sendung des Sohnes spreche, denke er nur an ihr Worauf-hin – nämlich: in die Gleichgestalt des Fleisches der Sünde und wegen der Sünde (πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας; Röm 8,3) –, nicht aber an ihr protologisches Wovon-her.

Im Ton weniger scharf, in der Sache aber vergleichbar sieht *Hans-Josef Klauck* die Sachlage. Zwar sei – wie oben dargestellt – durch die Rede vom ersten und vom zweiten bzw. letzten Adam grundsätzlich eine Verschränkung von Protologie und Eschatologie gegeben und durch die frühjüdische Weisheitsreflexion sei auch die Anwendung des Eikon-Begriffs auf Christus vorbereitet gewesen. Eine im eigentlichen Sinn protologische Christologie – etwa unter den Stichworten Schöpfungsmittlerschaft oder Präexistenz – sei in 2 Kor 4,1-6 aber nicht erkennbar:

> „Weitere Momente der Sophiachristologie wie Schöpfungsmittlerschaft und Präexistenz werden von Paulus hier nicht in erkennbarer Weise aufgenommen. Das Aussageziel liegt

---

168 DUNN, Rom (Anm. 78) 483.

> in einer anderen Richtung. Es kommt ihm vor allem auf den Offenbarungsgedanken an“[169].

Für die von Klauck ausgelegten Verse 2 Kor 4,1-6 mag der letzte Satz gelten. Aber darf man 4,4.6 von der unmittelbar voranstehenden Aussage τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα (3,18) trennen, die ihrerseits mit Röm 8,29 (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς) zusammengehört? Können auch diese beiden Formulierungen von den Gedanken an Schöpfungsmittlerschaft und Präexistenz freigehalten werden?

In eine ähnliche Kerbe wie Klauck schlägt *Marlies Gielen*:

> „Eine Verhältnisbestimmung zwischen der *protologischen* Gottebenbildlichkeit, die in 1 Kor 11,7 selbstverständliche Grundlage der paulinischen Argumentation ist, und der *eschatologischen* Gottebenbildlichkeit, wie sie sich aus den aufeinander bezogenen Aussagen aus 2 Kor 3,18 und 4,4 ergibt, nimmt Paulus entsprechend der situationsbezogenen Akzentuierung seiner Aussagen nicht vor. Allerdings legt sich vor dem Hintergrund seiner Ausführungen in 1 Kor 15,42-44.49 die Vermutung nahe, dass er die eschatologische Gottebenbildlichkeit mit der Herrlichkeitsexistenz des Auferweckungsleibes verbindet, während für ihn die protologische Gottebenbildlichkeit als vorläufige und gebrochene unter den Vorzeichen der Sterblichkeit steht. Entsprechend ordnet Paulus in 1 Kor 15,48 der vergänglichen irdischen Existenz dann auch das Motiv der Adamebenbildlichkeit zu“[170].

Dem halte ich entgegen: Die Frage, ob in 2 Kor 3,18; 4,4 und Röm 8,29 die Rede von unserer Teilhabe an Christi *eschatologischer* Gottebenbildlichkeit auch den Gedanken an seine *protologisch-präexistente* Gottebenbildlichkeit impliziert, kann legitimerweise nicht von der stark situationsbedingten Argumentation her entschieden werden, die in 1 Kor 15 vorliegt. Gerade dies scheint Gielen aber zu tun, wenn sie sagt, Paulus verbinde „die *eschatologische Gottebenbildlichkeit* mit der Herrlichkeitsexistenz des Auferweckungsleibes […], während für ihn die *protologische Gottebenbildlichkeit* als vorläufige und gebrochene unter den Vorzeichen der Sterblichkeit liegt“[171] (Kursivsetzungen von mir). Damit geraten ihr (erstens) die zwei durchaus unterschiedlichen Themen der εἰκών-Christologie – nämlich: *Ebenbildlichkeit in Richtung Gott* versus *prototypische Ur- und Vorbildlichkeit in Richtung Mensch* – durcheinander: Der Apostel spricht im ganzen Auferweckungskapitel 1 Kor 15 überhaupt nirgends von *Gott-Ebenbildlichkeit*, weder auf der Seite Christi noch auf der Seite der Glaubenden, weder als protologische noch als eschatologische Wirklichkeit, weder als verlorener noch als wiedererlangter Zustand. Vielmehr spricht er davon, dass zwei prototypische Adams-Gestalten in ihrer *Ur- und Vorbildlichkeit für*

---

169 KLAUCK, Erleuchtung (Anm. 105) 262f.

170 GIELEN, Herrlichkeit (Anm. 2) 103.

171 GIELEN, Herrlichkeit (Anm. 2) 103.

die ihnen zugehörigen Menschen einander entsprechen: Der zweite Adam, dessen Bild die an den auferweckten und vom Himmel zur Parusie kommenden Christus Glaubenden tragen werden, steht dem ersten Adam gegenüber, dessen Bild sie mit allen aufgrund der Sünde sterblichen Menschen getragen haben (15,49). Demgegenüber sagen 2 Kor 3,18; 4,4 und Röm 8,29, dass die Gläubigen an der *Gott-Ebenbildlichkeit Christi* teilnehmen. Das ist aber ein anderer Gedanke! – Dass 1 Kor 15 und 2 Kor 3-4 nicht vermischt werden dürfen, ergibt sich (zweitens) aus der Tatsache, dass die innere *Argumentationslogik* in den beiden Passagen sehr unterschiedlich strukturiert ist. In 1 Kor 15,42-49 baut der Apostel mit der εἰκών-Terminologie ein komplexes, *viergliedriges* Zuordnungsverhältnis auf: Die Gläubigen verhalten sich zum auferweckten Christus wie alle Menschen zum sterblichen Adam. Demgegenüber liefert die εἰκών-Terminologie in 2 Kor 3,18; 4,4 und Röm 8,29 mit ihrer *einfachen*, direkten Partizipationsvorstellung die *lineare* christologische Grundierung einer soteriologischen Aussage: Im Zuge unserer „Metamorphose in Christi Lichtgestalt hinein“[172] bekommen *wir* Anteil an *seiner* εἰκών θεοῦ-Qualität. – Von dieser letzteren Aussage kann man (schließlich und drittens) den im hellenistisch-jüdischen Reflexionsraum naheliegenden Gedanken nur gewaltsam fernhalten, dass sich mit dieser Partizipation im Eschaton das vollendet, was Gott für den κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν (Gen 1,26) geschaffenen Menschen schon im Anfang vorsah. Und dann muss man dem Paulus zutrauen, dass er das Sohn-Sein Christi sowohl in *eschatologischer* wie auch in *protologischer* Hinsicht denkt: Als Gottes Ab- und Ebenbild ist er in protologischer Hinsicht das *Urbild* der Menschheit und in eschatologischer Hinsicht ist er ihr *Zielbild*.

5.3.3. Entmythologisierte εἰκών-Christologie

Ein etwas anderes Exegese-Narrativ als die zuletzt dargestellten Autoren bedient *Erich Gräßer*, der in der Tradition der religionsgeschichtlichen Schule zwar eine Präexistenzchristologie hinter 2 Kor 3,18; 4,4.6 anerkennt, gleichzeitig aber betont, sie sei von Paulus radikal entmythologisiert worden.

> Der εἰκών-Begriff konnte, so Gräßer, wegen des Bilderverbotes „nicht eigentlich ein biblischer“ werden. Im Hellenismus dagegen war er „eine geläufige Kategorie“, was „mit der bis auf Plato zurückgehenden Vorstellung zusammen[hängt], dass alles Irdische nur

---

172 Diese prägnante Paraphrase stammt von S. VOLLENWEIDER, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 163-192: 186 (Erstveröffentlichung in: ZThK 93 [1996] 163-192).

> ein Abbild des himmlischen Urbildes ist […]. Ausdruck und Vorstellung (sc. εικών) haben einen mythologischen Hintergrund, dem ein mythisch-emanatistisches Welt- und Menschenbild zugrunde liegt, das zum biblischen Schöpfungsgedanken gar nicht passt […]. Paulus konnte sich solche Vorstellungen insofern akkomodieren, als er von der Präexistenz des Christus ausging (Phil 2,5ff). Als der Präexistente ist er Abbild des göttlichen Originals und vermittelt genaueste Erkenntnis, weil er – wie die Sophia – von Hause aus die Dinge kennt. Paulus hat diese mythologische Mittlerspekulation zwar übernommen, aber zugleich doch radikal entmythologisiert […]. Christus vermittelt nämlich nicht als hypostasiertes Wesen die Erkenntnis Gottes, nicht als ‚Ausfluss' oder sinnenfälliges Abbild desselben. Sondern in der Verkündigung des Evangeliums erkennt der *Glaube* Christus als die Eikon Gottes, und zwar *nur* der Glaube. Damit ist alle Mystik und Spekulation (etwa um das höhere Wesen Christi) entscheidend eingegrenzt. Die Erkenntnis Gottes ereignet sich in dem sehr nüchternen Vorgang der Verkündigung"[173].

Man tut Erich Gräßer kein Unrecht, wenn man hier den typischen Soziolekt einer an Rudolf Bultmann geschulten Exegese konstatiert. Bei aller Anerkennung der forschungsgeschichtlichen Bedeutung des Entmythologisierungsdiskurses klingt aber eine Stellungnahme wie diese – wenn sie nämlich aus dem Jahr 2002 stammt! – doch ziemlich „retro". Der *antike*, *jüdisch-hellenistisch* geprägte Mensch Paulus von Tarsus hätte eine solche *idiosynkratische* Berührungsangst mit allem, was Mythos, Mystik und Spekulation ist, schlichtweg nicht verstanden! Und das, was hier – sozusagen *horribile dictu* – unter dem Begriffen „emanatistisches Welt- und Menschenbild" und „Ausfluss" firmiert, stört offensichtlich Erich Gräßer mehr als jenen Paulus, der sich am rhetorischen Gipfel seiner Argumentation immer wieder einmal bereitwillig dem holistischen Sprachspiel einer Allheits-Formel überlassen kann (1 Kor 15,28; Röm 11,36; vgl. auch 1 Kor 8,6 und Apg 17,28). Jedenfalls sehe ich nicht, wie jener Apostel, der in 2 Kor 12,1.7 von (in irgendeiner Form) mystischen Erfahrungen spricht und in 4,6 evidentermaßen den Gedanken an jene visionäre Erkenntnis-Schau, die sein Leben veränderte, erstens selber assoziierte und zweitens in seinen Leser/innen evozieren wollte, von ähnlichen Berührungsängsten geplagt sein könnte wie sein (um die Mitte des 20. Jahrhunderst intellektuell sozialisierter) Exeget. Paulus bringt in diesem Text, in dem er seinen ur-eigenen Apostolat (er)klärt und verteidigt, ein wahres Stakkato an protologisch gefärbter Licht-Terminologie unter. So etwas tut man nicht, wenn man sich eine Redeweise, die man eigentlich gar nicht gutheißt, bloß „akkomodiert". Hätte Paulus die Rede von Christus als Bild Gottes „radikal entmythologisiert" und in ihrer Affinität zu Mystik und Spekulation „entscheidend eingegrenzt", dann hätte er einen Satz wie 2 Kor 4,6 gar nicht formuliert. *Für ihn selbst* jedenfalls hat sich die Erkenntnis Gottes *keineswegs* „in dem

---

[173] GRÄSSER, 2 Kor (Anm. 2) 154f.

sehr nüchternen Vorgang der Verkündigung“ ereignet, es war vielmehr eine grundstürzende Erfahrung, die er mit nichts Geringerem in einem Atemzug nennt, als mit dem Hervor-Rufen des Urlichtes aus der Finsternis des Nichts, wie dies nur Gott, der Schöpfer allen Seins, vermochte. Wenn Gräßer das, was Paulus mit seiner εἰκών-Christologie will, als Entmythologisierung versteht, scheint mir dies eine *Entschärfung* und *Abschwächung* des eigentlichen Gedankens zu sein. Dies empfinde ich als umso unbefriedigender, als ich die Schlusssätze seiner Kommentierung nicht nur für zustimmenswert halte, sondern für richtungsweisend:

> „Das in Christus offenbare Heil denkt Paulus nicht im prophetischen Schema von Verheißung und Erfüllung, sondern – apokalyptisch – als Entsprechung von Endzeit und Urzeit. Wo Gott *schöpferisch* auf den Plan tritt, ist *Neuheit* schlechthin das Prädikat seines Tuns“[174].

Diese Entsprechung von Endzeit und Urzeit denkt Paulus – so füge ich aber hinzu – nicht nur für das in Christus offenbare *Heil*, sondern auch für den das Heil wirkenden *Christus*. Und – so variiere ich – wo Gott eschatologisch auf den Plan tritt, vollendet er sein schöpferisches Tun.

5.3.4. In der εἰκών-Christologie verschränken sich Eschatologie und Protologie

Gegenüber den zuvor beschriebenen Positionen nehmen sich Stellungnahmen, die in der εἰκών-Christologie ein gleichgewichtig austariertes Zusammenspiel eschatologischer und protologischer Bekenntnisrede sehen, als *Minderheitenprogramm* aus.

Immerhin formulierte *Charles E. B. Cranfield* in seiner Kommentierung von Röm 8,29, dass hinter der Wortfolge συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ nicht bloß eine Anspielung an die Erschaffung des Menschen κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ stehe, sondern „probably […] also the thought (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15) of Christ’s being *eternally* the very εἰκών τοῦ θεοῦ“[175]. – Und auch *Thomas Schmeller* dürfte unterstellen, dass Paulus *nicht nur* von einer eschatologischen Wirklichkeit spricht, wenn er sagt, „dass die Zuschreibung einer εἰκών-Qualität nicht den Abstand von, sondern die Nähe zu Gott hervorhebt. […] Christus wird als Träger der göttlichen δόξα, als authentischer Repräsentant Gottes mit einzigartiger Würde, bestimmt. Daneben dürfte die εἰκών-Terminologie (wie schon in 3,18) eine eschatologische Komponente besitzen“[176]. Die eschatologische Komponente dieser Christologie dürfte also neben einer protologischen stehen.

---

174 GRÄSSER, 2 Kor (Anm. 2) 160.

175 CRANFIELD, Rom (Anm. 78) 432 (Kursivsetzung von mir).

176 SCHMELLER, 2 Kor (Anm. 2) 245.

Allerdings: Die Position, dass das εἰκών-Motiv bei Paulus tatsächlich ein konstitutives Element einer „Groß-Christologie“ ist, die von der protologischen Präexistenz bis zur eschatologischen Heilsvollendung reicht und *beide Pole in ein umfassendes Narrativ zusammenbindet*, finde ich in voller Deutlichkeit nur bei *Ernst Käsemann* und *Helmut Merklein* ausgedrückt

Käsemann hatte für das von Paulus aufgenommene liturgische Traditionsstück Röm 8,29-30 als Sitz im Leben die Taufe ausgemacht, sieht dabei aber große Zusammenhänge:

> Zunächst verwehrt er sich dagegen, dass es hier nur um die zukünftige „Teilhabe an seiner Auferstehungsleiblichkeit“ gehe. „Dagegen ist einzuwenden, dass Paulus in unserm Text durchweg aoristisch die Gegenwart des Heils begründet und keineswegs bloß vom erhöhten Christus spricht […]. Vielmehr ist Christus als Manifestation der eschatologischen Gottebenbildlichkeit hier die göttliche Eikon schlechthin wie in 2 Kor 4,4; Hebr 1,3 […], also der Schöpfungsmittler von Kol 1,15 und das Urbild aller Kreatur, das Philo ἀρχηγέτης νέας σπορᾶς nennt. Ihm werden wir in jener Geburt gleichgestaltet, von welcher Gal 4,19 in Taufsprache redet […]. So stellt der Finalsatz unmissverständlich heraus, dass das bereits in unserer irdischen Existenz geschieht“[177]. Und abschließend: „In der Taufe ist uns die nach 3,23 verlorene Gottebenbildlichkeit in der Gleichgestaltung mit dem Sohne zurückgegeben worden. Paulus hat diese seinem eschatologischen Vorbehalt widersprechende Aussage wie in 2 Kor 3,18; 4,6 aufgenommen, um im Kontext von [Röm 8,]19-27 paradox die Verbindung zwischen dem Leiden mit Christus und der Herrlichkeit der Gotteskindschaft herauszustellen“[178].

Ausgehend von der Besprechung von 1 Kor 15,49 – und ohne auf die Taufe explizit einzugehen –, spannt Merklein einen weiten Bogen, der von den ersten drei Kapiteln der Genesis bis zum Motiv vom Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen reicht (deuteropaulinisch in Kol 3,9f.), in dessen Mitte aber ebenfalls Röm 8,29 und 2 Kor 3,18 stehen:

> „Der Umstand, dass Adam, der erste, irdische Mensch (Gen 2,7) sündigt und damit faktisch in Widerspruch zu dem Bild tritt, nach dem er geschaffen ist, führt Paulus zur Annahme eines eschatologischen Adam, der dem Bild Gottes von Gen 1,27 entspricht, ohne mit ihm einfach identisch zu sein. Anders als bei Philon, der die Angleichung, ja Identität durch Vergeistigung bzw. Entweltlichung bewerkstelligt (All I 31-42 u. ö.), geschieht die Angleichung bei Paulus dadurch, dass der *präexistente Sohn, das Bild Gottes, Mensch wird* und dadurch dem irdischen Menschen die Möglichkeit schafft, zum authentischen Bild Gottes bzw., wie es in Röm 8,29 ausgedrückt ist, ‚gleichgestaltig dem Bild seines Sohnes‘ (σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) zu werden. In der vollen Gestalt einer

---

177 KÄSEMANN, Röm (Anm. 78) 236. Die Philo-Stelle, auf die sich Käsemann (ohne sie zu nennen) bezieht, ist Abr 1,46 und spricht von Noach.

178 KÄSEMANN, Röm (Anm. 78) 237.

> geistlichen Leiblichkeit ist dies zwar erst der künftigen Auferstehung bzw. Verwandlung vorbehalten (1 Kor 15,50-55), prägt aber gleichermaßen bereits die gegenwärtige Existenz des Christen. In diesem Sinn fordert Kol 3,9f, den ‚alten Menschen' (παλαιὸς ἄνθρωπος) auszuziehen und den ‚neuen' (νέος) anzuziehen, der ‚erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Bild dessen, der ihn geschaffen hat (ὁ ἀνακαινούμενος εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν[179]). Die ontische Grundlage dafür findet sich in 2 Kor 3,18, wo Paulus von den Glaubenden sagt, dass sie, ‚mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel schauend (τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι), in dasselbe Bild verwandelt werden von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), und zwar vom Geist des Herrn her'. […] Der *Mittler protologischer Schöpfung* wird zum *Mittler heilsamer eschatologischer Neuschöpfung* (vgl. 1 Kor 8,6: δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ)"[180].

Man muss sich die theologiegeschichtliche Tragweite dieser Interpretation Merkleins deutlich vor Augen stellen: Schon beim Paulus der 50er-Jahre des 1. Jahrhunderts – also gut 20 Jahre nach Ostern – ist die Vollgestalt einer Christologie erkennbar, die Protologie und Eschatologie gleichermaßen umgreift!

Ich stimme Merklein zu und versuche, seine Interpretation im abschließenden 6. Kapitel dieses Beitrags zu erhärten. Ich tue dies, indem ich – *zum einen* – das religions- und motivgeschichtliche Material, auf dem sie beruht, noch einmal kompakt zusammenfasse. Mein Eindruck ist nämlich, dass sie sich ziemlich unabweisbar nahelegt, wenn nur die einschlägigen Primärtexte in Ruhe wahrgenommen werden. Und *zum andern* werde ich die so interpretierte εἰκών-Motivik in den Zusammenhang der übrigen Typen von Präexistenzchristologie stellen, die sich ebenfalls schon in den Protopaulinen zeigen.

6. Die εἰκών-Christologie und ihr hellenistisch-jüdischer Kontext II: Das religionsgeschichtliche Material und seine Rezeption in christologischen Modellen bei Paulus

6.1. Das Narrativ der εἰκών-Christologie

An den Beginn stelle ich – um ganz klar zu bekommen, was hier eigentlich kontextualisiert werden soll – den Versuch, ein gesamtheitliches Narrativ der paulinischen εἰκών-Christologie zu formulieren. Ich konstruiere es als eine Reihe von fünf aufeinander aufbauenden Aussagen:

(1) Jesus Christus ist die εἰκὼν τοῦ θεοῦ, das Bild Gottes.

---

179 Ich erinnere daran, dass ich den Satz oben auf Seite 114 etwas anders übersetzt habe.

180 MERKLEIN, Christus (Anm. 2) 69f. (Kursivsetzungen von mir).

(2) Im Anschauen dieses Bildes erkennen wir die Herrlichkeit Gottes.
(3) Durch dieses Schauen werden wir der Gottes-Bildlichkeit Jesu Christi anverwandelt bzw. ihr hinzu- oder mit-gestaltet.
(4) Auf diese Weise erhalten wir Anteil an der Gottes-Sohnschaft Jesu Christi und
(5) dieser wird zum erstgeborenen Bruder inmitten einer Geschwisterschar von Söhnen und Töchtern Gottes.

> Notabene: Der erste Satz dieser Aussagenreihe – Jesus Christus ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ – gilt zweifelsohne vom *endzeitlich* erhöhten Herrlichkeits-Christus. Er gilt aber auch vom *protologisch* präexistenten Sohn, insofern Paulus z. B. in 2 Kor 8,9 sagen kann, dass unser Herr Jesus Christus, obwohl er doch reich war, um unseretwillen arm wurde, damit wir durch seine Armut reich würden. Und er gilt auch vom *irdischen*, insgesondere vom gekreuzigten Herrn Jesus, der nach Röm 8,3 gesandt war in Gleichgestalt unseres sündigen Fleisches wegen der Sünde. – Dazu noch einmal Helmut Merklein: „Das Heil des Menschen ist für Paulus darin begündet, dass der Sohn Gottes sich mit dem Sünder identifiziert, der am Kreuz den ihm zukommenden Fluchtod erleidet. In einer bis zum äußersten zugespitzten Paradoxie wird durch diese Identifzierung der Gekreuzigte gleichermaßen zum Bild des homo peccator und zum Bild des Sohnes Gottes, der, indem er den Tod des Sünders stirbt, diesem neues Leben ermöglicht. […] Der Gekreuzigte ist die Offfenbarung des Sohnes Gottes (vgl. Gal 1,12.15f). Der Gekreuzigte wird – so könnte man sagen – zum Bild des unsichtbaren Sohnes Gottes, der seinerseits das Bild des unsichtbaren Gottes ist“[181].

6.2. Typologie der Herkunftschristologien entlang ihrer religionsgeschichtlichen Katalysatoren

6.2.1. Üblicherweise angenommene Katalysatoren

Ich setze als bekannt und als konsensfähig voraus, dass folgende drei Traditionsfelder als wichtige Katalysatoren der Herkunftschristologie dienten:[182]

---

[181] MERKLEIN, Christus (Anm. 2) 70f.

[182] Vgl. M. HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen [2]1977; G. SCHIMANOWSKI, Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie (WUNT 2/17), Tübingen 1985; H. MERKLEIN, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 247-276; J. HABERMANN, Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.T 362), Frankfurt a. M. 1990; H. KESSLER, Christologie, in: T. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik. Band 1, Düsseldorf 1992, 241-442: 308-319 (2.4.3. Kosmische Präexistenz- und Inkarnationschristologien); G. SCHIMANOWSKI, Die frühjüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 31-55; L. W. HURTADO, Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand

(1) Das erste Traditionsfeld ist die nach Vorgaben in der älteren Weisheitstheologie im Jerusalemer Frühjudentum der hellenistischen Epoche sich zunehmend manifestierende Vorstellung einer person-artig gedachten *göttlichen Weisheit*. Gott selbst sei unbegreiflich und unzugänglich. Aber in den Werken seiner Weisheit ist Gott erkennbar und auch persönlich zugänglich. Die Weisheit ist dabei manchmal metaphorisch als seine erstgeborene Tochter vorgestellt, die in der Gegenwart ihres Vaters spielt und zu seiner Freude die Werke Gottes schafft. Wer sich ihr zuwendet, erfährt Gottes Freundschaft. Die Weisheit, eigentlich eine *Eigenschaft* Gottes, wird somit zunächst metaphorisch, dann auch zunehmend hypostatisch verselbständigt, „outgesourced", zu einer (quasi)personalen, gestalthaften Wirklichkeit. Sie ist Mittlerin und Werkzeug des *Schöpfungshandelns* Gottes. Sie wirkt in *Israels Heilsgeschichte* und lässt jene, die sich um sie bemühen, *Gott erkennen* und vermittelt ihnen seine Freundschaft. – Um einige Beispielstexte zu nennen, verweise ich auf die schöne Passage *Spr 8,22-9,1*, wo sie als geliebte Tochter vor Gottes Thron „Welterschaffung" „spielt". Ich erinnere an *Sir 24,3-9*, wo Gott ihr, die von Anfang an alle Schöpfung durchmisst, in Israel und im Zionsheiligtum Wohnstätte und Erbbesitz zuweist. Und *Bar 3,9-4,4* fügt zu diesen Aussagen noch die Identifikation der Tora mit Gottes personaler Weisheit hinzu, wenn es dort von ihr heißt: „Sie ist das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das ewig besteht" (4,1).

(2) Das zweite Traditionsfeld, das als Katalysator auf die Herkunftschristologie einwirkte, ist die *Sophia-und-Logos-Theologie,* die sich im alexandrinischen Diasporajudentum ausbildete.

Wir blicken zunächst auf die Seite der *Sophia:* Innerhalb den ihr zugeschriebenen Funktionen wird nun (unter der Einwirkung von platonisierenden oder stoanahen Popularphilosophien) vor allem ihre Bedeutung als Erkenntnismedium und Offenbarungsmittlerin weiter ausgebaut. So wird sie im nicht lange vor Jesu Lebenszeit verfassten Buch der Weisheit als präexistentes Lichtwesen in einer Terminologie beschrieben, der man in christologischer Anwendung nicht erst in Kol 1 und Hebr 1 begegnet, sondern die z. T. schon in 2 Kor 3-4 entgegentritt. *Weish 7,24-26* sagt Folgendes von ihr:

24	a	πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία	∨
	a	∧	Beweglicher als alle Bewegung ist die Weisheit,
	b	διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα	∨
	b	∧	sie durchdringt und durchwaltet alles aufgrund ihrer Reinheit.

Rapids 2005; DERS., How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus, Grand Rapids 2005; S. SCHREIBER, Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015, 97-105.

25 a ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως — Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes
b καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής ∨
b ∧ — und Ausströmung der ungetrübten Herrlichkeit des Allherrschers;
c διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει ∨
c ∧ — deshalb fällt keine Befleckung auf sie.
26 a ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀϊδίου — Denn sie ist die Ausstrahlung des ewigen Lichts,
b καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας ∨
b ∧ — der fleckenlose Spiegel der Energie Gottes,
c καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. — das Bild seines Gut-Seins.

Damit ist die Weisheit als das personifizierte Gotteslicht und als Medium der Selbstoffenbarung Gottes auch die Möglichkeitsbedingung jeden menschlichen Erkennens überhaupt, weil wir – gemäß Ps 36,10, der damit die antiken Erkenntnistheorien auf den Punkt bringt – erst im göttlichen Licht das Licht schauen.

Philo von Alexandrien bezeichnet die Weisheit als „Anfang und Bild und Schauung Gottes“ (ἀρχὴ καὶ εἰκὼν καὶ ὅρασις θεοῦ; Leg All 1,43), als „allererstes seiner Geschöpfe“ (πρωτίστη τῶν ἑαυτοῦ ἔργων; Ebr 31) und „Mutter und Amme aller Dinge“ (μήτηρ καὶ τιθηνός τῶν ὅλων; Ebr 31) bzw. „Mutter des Universums“ (μήτηρ τῶν συμπάντων; Leg All 2,49). Sie werde „Tochter Gottes, und zwar legitime und allzeit jungfräuliche Tochter genannt“ (θυγάτηρ θεοῦ προσαγορεύεται καὶ γνησία γε θυγάτηρ καὶ ἀειπάρθενος; Fug 50). Mit Seitenblick auf heidnisch-mythische Vorstellungen charakterisiert er sie gar als Gottes Gattin, denn er sei es, der als der „Mann der Weisheit […] den Samen der Glückseligkeit für das sterbliche Geschlecht in guten und jungfräulichen Boden einsenkt“ (σοφίας ἀνὴρ σπέρμα τῷ θνητῷ γένει καταβαλλόμενος εὐδαιμονίας εἰς ἀγαθὴν καὶ παρθένον γῆν; Cher 49).

Daneben steht bei Philo aber eine in massiver Weise mit philosophischen Theoremen aufgerüstete Wort-Gottes-Theologie, die auch den schöpferischen *Logos* als göttliche Wesenheit ansieht. Dadurch gerät die Weisheit Gottes etwas ins Hintertreffen, denn auch dem Wort kommen nun ihre Eigenschaften und Funktionen zu. Der Logos ist – da Gen 1 die Schöpfung als eine Serie von göttlichen Sprachhandlungen darstellt – zunächst v. a. *Schöpfungsmittler und -werkzeug:* „Sein Wort ist es, mit dem Gott, indem er es wie ein Werkzeug gebrauchte, die Welt erschuf“ (ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει; Leg All 3,96).

Philo kommentiert hier Ex 31,2. Den dort erwähnten Namen Bezalel („Gott im Schatten“) deutet er allegorisch auf das Wort Gottes: Dieses sei vergleichbar dem Schatten(riss), den Gott wirft (σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν). Als Silhouette und Abbildung (σκιὰ καὶ ἀπεικόνισμα) ist der Logos Archetyp für alles andere (ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον). Denn wie Gott selbst das Paradigma des (Schatten)Bildes ist (παράδειγμα τῆς εἰκόνος), so ist dieses Bild seinerseits Paradigma alles anderen geworden (οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα; vgl. auch Migr 6; Cher 127 u. a.).

Die Begriffe Archetyp (Vorbild) und Paradigma (Urbild) verwendet Philo auch in *Somn 1,75.* Hier denkt Philo über die Erschaffung des Ur-Lichtes nach, das Gott gemäß Gen 1,3 durch sein Wort, den Logos, ins Dasein ruft. Weil auch 2 Kor 4,6 auf diese Stelle referiert, betrachten wir sie näher:

a	πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστι … [es folgt als Belegzitat Ps 27,1] …	∨
a	∧ Gott selbst ist das erste Licht …	
b	καὶ οὐ μόνον φῶς, aber nicht nur Licht,	
c	ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, sondern jeden anderen Lichtes Vorbild,	
d	μᾶλλον δὲ παντὸς ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον,	∨
d	∧ mehr noch: ursprünglicher und erhabener als jedes Vorbild,	
e	λόγον ἔχον παραδείγματος. weil es die Bedeutung eines Urbildes hat.	
f	τὸ μὲν γὰρ παράδειγμα ὁ πληρέστατος ἦν αὐτοῦ λόγος, φῶς,	∨
f	∧ Denn das Urbild war sein ganz (von ihm) erfülltes Wort, das Licht.	
g	„εἶπε“ γάρ φησιν „ὁ θεός· γενέσθω φῶς“	∨
g	∧ Es heißt ja: „Gott sprach: Es werde das Licht“.	
h	αὐτὸς δὲ οὐδενὶ τῶν γεγονότων ὅμοιος	∨
h	∧ Dieses [sc. das Wort] ist also keinem Gewordenen (ver)gleich(bar).	

Interessant ist für uns auch *Spec Leg 1,81*, wo Philo in der Rede von der Welterschaffung die Begriffe Logos und Eikon zusammenstellt: Der Logos, durch den der ganze Kosmos geschaffen wurde, ist das Bild Gottes (λόγος δ᾽ ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι᾽ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο). Dabei drückt Philo die Schöpfungsfunktion des Eikon-Logos in der prägnanten Präpositionalfügung mit διά und dem Genitiv eines Pronomens aus: δι᾽ οὗ (vgl. auch Sacr 8). Genauso formulieren Paulus in 1 Kor 8,6 (vgl. im Folgenden) und Johannes in 1,3.10.

In Plant 18 nennt Philo den Logos *Prägestempel* (χαρακτήρ) Gottes, durch den insbesondere die vernunftbegabte Seele (λογική ψυχή) erschaffen ist. Diese sei unter den geschaffenen Wirklichkeiten schlechterdings unvergleichlich: eine genuine Münze (δόκιμον νόμισμα) des göttlich-unsichtbaren Geistes, geprägt durch das Siegel Gottes (τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ), dessen Prägestempel der ewige Logos ist (ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀίδιος λόγος). Und in Somn 2,45 bringt der Siegelring, den Juda in Gen 38,18 Tamar gab, Philo auf einen ähnlichen Gedanken, der hier aber der Schöpfung insgesamt gilt: Gott habe, indem er das Ungeprägte prägte und das Ungestaltete formte, den gesamten Kosmos vollendet durch sein *Bild* und seine *Anschauung*, nämlich durch seinen eigenen Logos (ἀτύπωτον ἐτύπωσε καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε καὶ τελειώσας τὸν ὅλον κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ). – Ähnlich Opif 25: Der Mensch ist nach dem Bild Gottes geprägt (κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη). Und da der Logos das Bild Gottes ist, sei der Mensch Bild des Bildes (εἰκὼν εἰκόνος). Dies gilt aber nicht nur für den Menschen. In Anlehnung an die oben zitierten Timaios-Stelle des Platon sagt Philo, dass auch der gesamte Kosmos der sinnlich wahrnehmbaren Dinge Nachbildung des göttlichen Bildes sei (σύμπας οὗτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος […] μίμημα θείας εἰκόνος). Deshalb ist klar, dass sein archetypisches Präge-Siegel, wie wir den Kosmos der gedachten Wirklichkeiten nennen (ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον), der Logos Gottes selbst ist: Paradigma und

> archetypische Idee der Ideen (αὐτὸς ἂν εἴη τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος).

Auch die *Offenbarungsfunktion* teilt sich die Weisheit nun mit dem Logos, den Philo ganz standardmäßig als das Bild (εἰκών) Gottes bezeichnet: So würden jene, die das Verständnis Gottes suchen, danach streben, „sein Bild zu sehen, das hochheilige Wort" (ἰδεῖν … τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον; Conf Ling 97). Der göttliche Logos – so Fug 101 – kommt nicht als sichtbare Erscheinung daher (εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν), er ist vielmehr selbst das Bild Gottes (ἀλλ᾽ αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ): Unter allen noetischen Wirklichkeiten ist allein er die ursprünglichste (τῶν νοητῶν ἅπαξ ἁπάντων ὁ πρεσβύτατος).

Und in die bisher der Weisheit vorbehaltene *Verwandtschaftsmetaphorik* rückt das Wort Gottes ebenfalls ein. Dabei ist Gott durchgängig der Vater des Logos; an einer Stelle ist zusätzlich aber auch von seiner Mutter, der Weisheit, die Rede: Fug 109.

> Philo deutet hier Lev 21,11, wo für den Hohepriester die Verpflichtung zur kultischen Reinheit so weit ausgedehnt wird, dass dieser sich auch am Leichnam seines Vaters oder seiner Mutter nicht verunreinigen darf. Philo versteht das so, dass vom göttlichen Wort (λόγος θεῖος) die Rede sei, dem vollkommene Reinheit eigne. Denn weder hinsichtlich seines Vaters, des Denkens, noch hinsichtlich seiner Mutter, der Wahrnehmung (ἐπὶ πατρί, τῷ νῷ, οὔτε ἐπὶ μητρί, τῇ αἰσθήσει) könne es sich beflecken. Dies deshalb, weil der Logos über unvergängliche und absolut reine Eltern verfüge (γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν): über Gott, der auch Vater des Universums ist, als Vater, und über die Weisheit, durch die alles entstand, als Mutter (πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι᾽ ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν).

Deshalb ist der Logos Gottes „erstgeborener Sohn" (πρωτόγονος υἱός bzw. πρωτόγονος αὐτοῦ; Agr 51; Somn 1,215; Conf Ling 146 u. a.), den Philo – angeregt wieder von Platons Timaios – einmal sogar als „zweiter Gott" bezeichnet (δεύτερος θεός, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος; Quaest in Gn 2,62).

Das *Funktionen-Portfolio*, das Sophia und/oder Logos zukommt, fasse ich wie folgt zusammen: (a) Die himmlische Weisheit und/oder das ewige Wort sind *Schöpfungsmittler und -werkzeug* Gottes. (b) Sie handeln rettend und führend in der *Heilsgeschichte* am Bundesvolk Israel. (c) Und sie sind, in lichtmetaphorischen Ausdrücken beschrieben, das fundamentale *Erkenntnis- bzw. Offenbarungsmedium* Gottes.

(3) Ein drittes Traditionsfeld soll angesichts solcher massiver religionsphilosophischer Tendenzen im Diasporajudentum aber nicht übersehen werden: Auch in Judäa entstanden eigenständige Vorstellungen von präexistenten Wesenheiten. Zwar sind auch sie von hellenisierenden Einflüssen nicht ganz frei und konnten sich mit weisheitlichen Thematiken verbinden, sie stehen aber unter dem Primat *heilsgeschichtlicher* Rede und sind im Kontext *apokalyptischer* Szenarien formuliert. So

werden etwa im äthiopischen Henoch (48,1-7; 62,7) und in 4 Esra (12,32; 13,26) der künftig zum Gericht kommende Menschensohn und/oder der Messias als bereits *vor der Schöpfung bei Gott bereitgestellt* gedacht. Die Targumim und die rabbinische Diskussion nahmen diese Thematik auf. Im Talmud finden wir dann sogar mehrere Kataloge von präexistenten Heilsgestalten und -gaben für Israel.

6.2.2. Vorläufiges Tableau der Typen von Präexistenzchristologie

Wenn man vor diesem Hintergrund den Versuch einer Typologie der beim Apostel Paulus aufzeigbaren Herkunfts- oder Präexistenzchristologien macht, zeigt sich folgendes Bild.[183] Ich rolle dabei das Feld von hinten auf.

(1) Als *ersten Typ* verbuche ich die Rede vom *vorzeitlichen Erwählt- und Bereitgestellt-Sein des eschatologischen Heilsbringers,* die dem zuvor als dritten und letzten angeführten Katalysator entspricht. In expliziter Weise finden wir ihn zunächst einmal im (in paulinischer Tradition stehenen) *1. Petrusbrief* vor, wo es von Christus, durch dessen Blut wir erkauft sind, heißt: „Er war schon vor der Erschaffung der Welt dazu ausersehen, und euretwegen ist er am Ende der Zeiten erschienen (προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου φανερωθέντος δὲ ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων δι᾽ ὑμᾶς; 1,20)“. Allerdings verbindet sich das von Paulus selbst in *Röm 8,28-29* angesprochene protologische Vorher-Erkannt- und Vorher-Bestimmt-Sein derer, die an der Bildgestalt des Sohnes teilhaben sollen, gut mit diesem Gedanken. – Für den *Philipperbrief-Hymnus* (2,6-11) vertrete ich, dass dieser vor- bzw. nebenpaulinische Text diesem ersten Präexistenztyp folgt: Der Präexistente ist hier gedacht als ein engel-artiges Himmelswesen, das schon vor Anbeginn der Welt bei Gott und ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (V. 6) für seinen eschatologischen – hier: kenotischen! – Auftritt in der Welt bereitstand:[184]

> Die „Startposition“ dessen, der das Gott-Gleich-Sein nicht (wie Adam, Luzifer oder die Giganten der griechisch-römischen Mythologie) als ein zu raubendes Beutestück ansah

---

[183] Vgl. dazu M. HENGEL, Präexistenz bei Paulus?, in: C. Landmesser u. a. (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (BZNW 86), Berlin 1997, 479-518; T. SÖDING, Gottes Sohn von Anfang an. Zur Präexistenzchristologie bei Paulus und den Deuteropaulinen, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 57-93; SCHWINDT, Macht (Anm. 128) 76-94. – Söding nimmt weder 2 Kor 3,18; 4,4.6 noch Röm 8,29 als präexistenzchristologisch wahr. Hengel übergeht Röm 8,29. Die Textfolge in 2 Kor bespricht er recht verhalten (ebd. 503).

[184] Damit folge ich R. SCHWINDT, Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus, in: SNTU.A 31 (2006) 1-60, und DERS., Macht (Anm. 128) 77-92.

(οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; V. 6),[185] sondern umgekehrt auf seinem Kenosis-Weg menschliche Knechtsgestalt und den Tod am Kreuz annimmt, ist die eines menschensohn-, und das heißt engel-artigen Thronwesens.[186] Gott hat den so sehr Erniedrigten *darum* über alles Maß hinaus erhöht (ὑπερύψωσεν; V. 9): Er überantwortet ihm seinen unaussprechlichen Gottesnamen und will, dass die universale Proskynese und Akklamation, die gemäß Jes 45,23 doch nur ihm ganz allein zukomme, nun dem Herrn Jesus Christus zuteil wird: nicht in Konkurrenz zu ihm, sondern zu seiner noch größeren Ehre als Vater!

(2) Den *zweiten Typ* nenne ich *Präexistenz Christi in der Heilsgeschichte Israels,* der gemäß dem zuvor aufgestellten Funktionen-Portfolio der Funktion (b) entspricht. Innerhalb der Protopaulinen liegt er in *1 Kor 10,4* vor. Für Weish 11,4 war es die personifizierte Weisheit gewesen, die Israel in der Wüste mit dem Wasser aus dem Felsen tränkte. Paulus gibt in diesem mit dem Volk mitziehenden Weisheits-Felsen nun Christus zu erkennen: ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. Damals schon begleitete er in Aktionsgemeinschaft mit Gott das Volk bei dessen Exodus. – Und auch in *1 Kor 10,9* ermöglicht Paulus den Gedanken, dass es Christus war, der in der Wüste von den Israeliten auf die Probe gestellt und herausgefordert wurde. Der Apostel warnt seine Korinther eindringlich vor einem analogen Tun. Mit der Formulierung μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθώς τινες αὐτῶν ἐπείρασαν setzt er zwar kein ἐπείρασαν *αὐτόν*, was die Sache eindeutig machen würde. Aber auch so will Paulus – nach 10,4 – wohl noch einmal eine Assoziationsmöglichkeit auf Christus anbieten, der – wie auch der Vergleich mit Dtn 6,16 zeigt – an der Stelle Gottes steht.

(3) Der *dritte Typ* spricht vom *protologischen Christus als Schöpfungsmittler und Schöpfungswerkzeug Gottes* nach Maßgabe der unter (a) gelisteten Funktion von Weisheit und/oder Logos: Paulus bezeichnet in der kompakten Formel von *1 Kor 8,6* den „einen Herrn Jesus Christus" als das Schöpfungs- (und Neuschöpfungs-)werkzeug Gottes. Im Zusammenhang mit dem Essen von Götzenopferfleisch sagt er ab V. 4b, dass es „keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen. Und selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde sogenannte Götter gibt – und solche Götter und Herren gibt es viele –:

---

[185] In überzeugender Weise aufgewiesen von S. VOLLENWEIDER, Der „Raub" der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(-11), in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 263-284.

[186] In überzeugender Weise aufgewiesen von S. VOLLENWEIDER, Die Metamorphose des Gottessohns. Zum epiphanialen Motivfeld in Phil 2,6-8, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 285-306.

6	a	ἀλλ᾽ ἡμῖν *εἷς* θεὸς ὁ πατὴρ	so haben doch wir (nur) *einen* Gott, den Vater
	b	ἐξ οὗ τὰ *πάντα* καὶ *ἡμεῖς* εἰς αὐτόν,	– aus ihm ist *alles*, und wir sind auf ihn hin –
	c	καὶ *εἷς* κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς	und *einen* Herrn: Jesus Christus
	d	δι᾽ οὗ τὰ *πάντα* καὶ *ἡμεῖς* δι᾽ αὐτοῦ.	– durch ihn ist *alles*, und wir sind durch ihn.

Paulus nimmt hier möglicherweise eine vorliegende stabile Formel-Wendung auf: „einer ist Gott: der Vater – einer ist Herr: Jesus Christus“. Diese Doppel-Wendung (a und c) ist in beiden Gliedern erweitert durch je eine Zeile mit parallel geschalteten Partizipialausdrücken (b: ἐξ οὗ / εἰς αὐτόν und c: δι᾽ οὗ / δι᾽ αὐτοῦ). Darin wird jeweils eine „Alles“-Aussage, die in Spannung zur vorherigen „Einer“-Aussage steht, mit einer „Wir“-Aussage kombiniert. Insgesamt kommt eine ungemein dichte und wirkungsvolle kleine Passage heraus:

Das jeweils *vordere* Glied von b und d bestimmt das Verhältnis der universalen Schöpfung zu Gott bzw. zu Jesus Christus: Für Gott durch die Präposition ἐξ (+ Gen: aus […heraus]; von […her]). Für Christus durch die Präposition διά (+ Gen: [instrumental vermittelt] durch). Gott wäre demnach der Ur-Grund, der allem Sein zugrunde liegt, Christus demgegenüber der instrumental gedachte Mittler des Schöpfungsaktes.

> Eindeutig ist hier der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft Christi ausgesprochen. Und der sprachliche und thematische Hintergrund dafür ist die hellenistisch-jüdische Weisheits- und Logostheologie: Eben jene Formulierungsweise mit διά + Genitiv eines Relativ- bzw. Demonstrativpronomens ist uns zuvor bei Philo (Spec Leg 1,81) für den Eikon-Logos begegnet. Im NT steht sie außer an unserer Stelle noch in Kol 1,15-17; Hebr 1,2 und im Johannesprolog (1,3.10).

Das jeweils *hintere* Glied von b und d bringt das Verhältnis der *Christusgläubigen* (καὶ ἡμεῖς) zu Gott, dem Vater, bzw. zum Herrn Jesus Christus prägnant ins Wort, wieder durch zwei Partizipialausdrücke: Hinsichtlich Gott heißt es, dass wir εἰς αὐτόν seien (εἰς + Akk: in […hinein]; auf […hin]). Christliche Existenz habe ihren Zielpunkt somit in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft. Hinsichtlich Christus kommt wie schon zuvor für die universale Schöpfung ein zweites Mal δι᾽ αὐτοῦ. Meinem Empfinden nach lässt diese Wiederholung den Lesefluss etwas stocken, weil die *Hörerwartung*, die an dieser Stelle mit einer vierten Präposition rechnet – z. B. mit einem ἐν + Dativ –, gerade nicht bedient wird. Das scheint mir Paulus aber so kalkuliert zu haben. Dieser Moment der Verwunderung kann nämlich einen umso wirkungsvoller zurückbleibenden Eindruck auslösen: Jesus, unser Herr, er bewirkte die schiere Existenz aller Schöpfung – und er bewirkt auch die *neue Existenz* derer, die in Christus sind! Zum Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft tritt also der Gedanke der Neu-Schöpfung: ein Thema, das Paulus in 2 Kor 5,17 vertiefen wird.

> Diese Beobachtung zeigt noch einmal: Die Kommunikationssituation dieser Stelle wirkt nicht so, als habe Paulus den Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft Christi hier „erst-

mals“ behauptet bzw. eingeführt. Vielmehr geht die Formulierung – Schöpfungsmittlerschaft *und Neu*-Schöpfungsmittlerschaft durch Christus! – offenbar davon aus, dass der erste Gedanke den Leser/innen schon vertraut ist und zielt mit der überraschenden Wiederholung der Präposition διά auf einen weiteren Gedankenschritt: Christus ist beides, Mittler der (ersten) Schöpfung, *aber auch der zweiten und neuen!* – Wenn dies zutrifft, zeigt sich: Paulus kann in diesem Brief aus den frühen 50er-Jahren bei den Leser/innen die Vertrautheit mit dem Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft Christi *voraussetzen* und darauf *weiterarbeiten!*

(4) Den *vierten Typ*, der Funktion (c) folgt, nenne ich bloß: Dass der *protologische Christus das Medium der Offenbarung und Erkenntnis* Gottes ist, haben wir in unserem ersten Leittext aus 2 Kor, insbesondere in 4,4 und 4,6, ausführlich gesehen. Daneben begegnet er in Hebr 1,3 und Joh 1,17-18.

(5) Die Rede vom *gesandten Sohn* ist ein *fünfter Typ* unter den Präexistenz- und Herkunftschristologien. Sie begegnet in *Gal 4,4-5* (vgl. aber auch Röm 8,3; im Vierten Evangelium ist sie flächendeckend). Paulus nahm ab 3,26 die neue Existenz der Getauften in den Blick, die in Christus Söhne und Töchter Gottes sind und Gottes Erben wurden (κληρονόμοι: Gal 3,29; συγκληρονόμοι Χριστοῦ: Röm 8,17). Ihre *jetzige* Stellung kontrastiert Paulus mit der *früheren* Situation: Im Blick auf die Judenchristen hatte er schon in 3,19-25 und dann wieder in 4,1-2 von ihrem vormaligen Unterstelltsein unter die Tora gesprochen (ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι: Gal 3,23; ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους: 4,2). Im Blick auf alle Menschen spricht er jetzt in 4,3 von einem universalen Sklavendasein unter den „Elementarmächten dieser Welt“ (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι). Im Kommen des Sohnes aber fand diese doppelte Knechtschaft ihr eschatologisches Ende. Denn:

4	a	ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου,	Als die Fülle der Zeit gekommen war,
	b	ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ,	sandte Gott seinen Sohn,
	c	γενόμενον ἐκ γυναικός,	geboren aus einer Frau,
	d	γενόμενον ὑπὸ νόμον,	geboren unter (das) Gesetz (hinein),
	e	ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ,	∨
	e	∧	damit er die unter (das) Gesetz (Gestellten) herauskaufe,
	f	ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν.	∨
	f	∧	damit wir den Status von Söhnen und Töchtern erlangen.

Dass Paulus die Sohn-Sendung hier aus einem präexistenzchristologischen Woher denkt, wurde oft bestritten. Dies geschah unter Hinweis darauf, dass erstens die Rede vom *Sohn* Gottes auch in der präexistenzfreien Erhöhungschristologie verankert ist und dort den in der Auferweckung und Erhöhung verliehenen Status bezeichnet (vgl. Röm 1,3-4). Und die Rede von der *Sendung* eines Menschen zu einer heilsgeschichtlichen Funktion – man denke an die wiederholte „Sendung seiner Knechte,

der Propheten“ – impliziere zweitens im biblischen Sprechen keineswegs notwendigerweise den Gedanken an ein außerweltliches Woher. Dennoch erscheint es mehr als evident, dass Gal 4,4 präexistenz- und herkunftschristologisch verstanden werden will:

(a) Die auffällige, den Kernbestand des Sendungsmusters betont überschreitende Doppelwendung vom „Geboren-Sein aus einer Frau“ und „Geboren-Sein unter das Gesetz (hinein)“[187] wäre im Fall einer präexistenz- und herkunftslosen Sendung eines „normalen“ Menschen (z. B. eines Propheten) sinnlos, weil tautologisch und banal: Jeder Prophet ist von einer Frau geboren und steht unter der Tora. Die Formulierung entfaltet ihre eigentümliche Dramatik vielmehr im Hinblick darauf, dass *diesem* gesandten Sohn Gottes ein solches Geborensein und Unterstelltsein eben *nicht von vornherein immer schon selbstverständlich zukommt*. Sein Gesandt-Sein ist ein „angenommenes“ und frei „übernommenes“ Eintreten in die geburtliche Realität und vielfältige Unterworfenheit menschlichen Lebens.

> Wie fein Paulus denkt und formuliert, zeigt sich m. E. auch darin, dass er die im Kontext gegebene *doppelte* Unterworfenheit – der Juden unter die Tora (4,1-2); aller Menschen unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου (4,3) – durch die zweifache Bestimmung des gesandten Sohnes in *gestürzter* Reihenfolge auffängt: In Zeile c teilt der γενόμενον ἐκ γυναικός Genannte die Gebundenheit *aller Menschen* an die mannigfachen Gesetzmäßigkeiten der Welt von 4,3. Die Zeile d lässt den γενόμενον ὑπὸ νόμον in die toragebundene Existenz der *Juden* eintreten, von der in 4,1-2 die Rede war.

(b) Dass die in Gal 4,4 angesprochene Sendung des Sohnes unbedingt herkunftschristologisch zu verstehen ist, wird auch durch die soteriologische Finalisierung der Zeilen e und f deutlich: Aus dem Verfügungsbereich der Tora und der Elementarmächte herauskaufen kann uns Sklaven der Sohn nur dann, wenn er *von sich aus* nicht deren Sklave ist wie wir, sondern das Unterstelltsein im Zug der Sendung frei übernommen hat. An der Seite von uns konstitutionell und vielfach Unterworfenen steht damit einer, der von Hause aus frei ist. Damit wir die υἱοθεσία (Einsetzung in den Rang und Status eines Sohnes oder einer Tochter) erlangen, braucht es einen Freien, der an etwas Anteil gibt, das ihm selbst zukommt. Einer, der mit den Worten γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον *zureichend* beschrieben wäre, kann uns nicht zu freien Kindern und Erben Gottes machen, weil er dazu einfach die Kompetenz nicht hätte.

---

[187] Die Präposition ὑπό + *Akkusativ* insinuiert hier eine *Bewegungsrichtung*: Aus einer Situation, die von der Freiheit des Sohn-Seins bestimmt ist, in eine Situation hinein, die von Unterworfen-Sein bestimmt ist.

> Die Stelle stellt sicher einen Höhepunkt in den paulinischen Briefen dar. Weitere Auslegungsschritte müssen hier unterbleiben. Ich erinnere lediglich daran, wie Paulus die Passage in den V. 5-6 zu Ende bringt: „Weil ihr aber Söhne und Töchter seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn oder Tochter; bist du aber Sohn oder Tochter, dann auch Erbe, Erbe durch Gott."

Im Rückblick auf das bisher aufgestellte Tableau von Präexistenzchristologien drängen sich mir nach dem Blick auf Gal 4,4 zwei Beobachtungen auf: *Erstens* erscheint mir dieser fünfte Typ vom „gesandten Sohn" im Hinblick auf die zuvor gesichteten religionsgeschichtlichen Katalysatoren in gewisser Hinsicht kontextlos. Die Rede vom gesandten Sohn repräsentiert also eine Präexistenz- oder Herkunftschristologie, die *ihre eigenen,* sozusagen *„technischen"* Sprachmittel noch nicht gefunden hat bzw. ihrer nicht bedarf. Eine Präexistenzchristologie, die sich ohne die Katalysatorwirkung der im hellenistischen Frühjudentum bereitstehenden religionsphilosophischen Sprachmittel sozusagen selbst und „wild" formuliert. Umso kostbarer erscheint sie deshalb in ihrer *archaischen* Anmutung! – *Zweitens* halte ich fest, dass die soteriologische Funktion der herkunftschristologischen Aussage in Gal 4,4 wie auch in Röm 8,29 (explizit) und in 2 Kor 3,18 (implizit) die υἱοθεσία, das Erlangen der Gotteskindschaft, ist. Das muss hinsichtlich des Spektrums jener Katalysatoren, die sich in der Generierung von Herkunftschristologien auswirkt, zu denken geben. Damit sind wir aber auch beim abschließenden Arbeitsschritt angelangt.

6.2.3. Ein zweites Kontextfeld der εἰκών-Christologie: Der Logos als gott-ebenbildlicher Mensch

Wenn angesichts dieses Typenkatalogs von Herkunfts- und Präexistenzchristologien eine Einordnung der anhand 2 Kor 3,18; 4,4.6 und Röm 8,29 erhobenen εἰκών-Christologie vorgenommen werden soll, ist klar, dass wir uns zunächst einmal an den *vierten Typ* halten müssen: Jesus Christus kann in 2 Kor 4,4 deshalb εἰκὼν τοῦ θεοῦ genannt werden, weil er als der protologische Sohn, als Logos und Sophia, das licht-metaphorisch vorzustellende *Medium der Offenbarung und der Erkenntnis Gottes* ist. Aber, so muss sogleich nachgefragt werden, sind damit auch 2 Kor 3,18 und Röm 8,29 zureichend – sozusagen „restfrei" – erklärt? Nein. Zwar sind die Licht-und-Doxa-Terminologie, das Wort εἰκών und auch die Rede vom Schauen mit diesem Typ von Präexistenzchristologie zweifellos erfasst, nicht aber die Rede von der *Umgestaltung* bzw. vom *Mitgestaltig-Werden*. Und vor allem das im Narrativ angezielte *familienmetaphorische* Ziel – der Erstgeborene soll ihm hinzu-gestaltete Geschwister bekommen – verweist auf ein zusätzliches Kontextfeld, das in der Entfaltung der Präexistenzchristologie von Anfang an wichtig gewesen sein dürfte.

Es gibt nämlich bei Philo noch eine weitere Thematik, die für jene Motive der εἰκών-Christologie, die gemäß dem bisher Dargestellten noch keine zureichende Kontextualisierung gefunden haben, als Katalysator diente und passendes Sprachmaterial zur Verfügung stellte: seine „Anthropos-Spekulation", d. h. die Vorstellung vom *idealen, himmlischen Urmenschen*.[188] Diesem kommt das programmatische Epitheton „ebenbildlich", κατ᾽ εἰκόνα, zu. Und genau aufgrund der Überlappung der beiden Motivkomplexe im Stichwort εἰκών wirken sich zwei unterschiedliche Kontexteinflüsse in der εἰκών-Christologie aus. Genaueres Hinsehen auf die Texte ist also nötig.

6.2.3.1. Das biblische Material

Wir vergegenwärtigen uns zunächst das Material, das Philo auslegt: die zwei unterschiedlichen, in Gen 1 und 2 aufeinanderfolgenden Texte von der Erschaffung des Menschen. *Gen 1,26-27 LXX* lautet:

26	a	καὶ εἶπεν ὁ θεός·	Und Gott sprach:
	b	ποιήσωμεν ἄνθρωπον	Wir wollen (den) Menschen machen
	c	κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν …	∨
	c	∧	nach unserem Bild und gemäß Angleichung …
27	a	Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον	Und es machte Gott den Menschen;
	b	κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν	nach dem Bild Gottes machte er ihn;
	c	ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς	männlich und weiblich machte er sie.

[188] Siehe dazu H. LIETZMANN, An die Korinther I. II (HNT 9), Tübingen [5]1969 [Erstauflage 1931], 85f.; ELTESTER, Eikon (Anm. 78) 30-59; JERVELL, Imago (Anm. 2) 64-68; DERS., Art. Bild Gottes (Anm. 105) 493f.; A. J. M. WEDDERBURN, Philo's ‚Heavenly Man', in: NT 15 (1973) 301-326; KIM, Origin (Anm. 2) 162-193.260-267; T. H. TOBIN, The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation (CBQMS 14), Washington 1983; SELLIN, Streit (Anm. 18) 90-175 (darin bes. der Exkurs „Das Motiv der zwei Urmenschen im Rahmen der Anthropologie, Ontologie und Soteriologie Philos": 95-171): M. THEOBALD, Römerbrief. Kapitel 1-11 (SKK.NT 6/1), Stuttgart [2]1998, 155-159; SCHRAGE, 1 Kor (Anm. 127) 274-276; H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1-4 (ÖTBK 7/1), Güterloh/Würzburg 1992, 124-127; DERS./GIELEN, 1 Kor (Anm. 127) 362-365; LORENZEN, Eikon-Konzept (Anm. 2) 108-135; D. M. HAY, Philo's Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth, in: R. Deines / K.-W. Niebuhr (Hg.), Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.-4. Mai 2003, Eisenach/Jena (WUNT 172), Tübingen 2004, 127-142; B. SCHALLER, Adam und Christus bei Paulus. Oder: Über Brauch und Fehlbrauch von Philo in der neutestamentlichen Forschung, in: R. Deines / K.-W. Niebuhr (Hg.), Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.-4. Mai 2003, Eisenach/Jena (WUNT 172), Tübingen 2004, 143-153; VAN KOOTEN, Anthropology (Anm. 2) 62-68.

Nach der Sieben-Tage-Schöpfungserzählung, zu der diese Verse gehören, folgt in Gen 2 aber eine zweite umfassende Schöpfungserzählung, die mit der ersten ursprünglich nicht zusammengehört und die die Welt- und Menschenerschaffung ungleich archaischer, anschaulicher und „materieller“ vorstellt. In deren Verlauf heißt es in *Gen 2,7 LXX*:

7	a	καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς	∨
	a	∧ Und Gott formte den Menschen als Staub von der Erde;	
	b	καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς	∨
	b	∧ und er blies in sein Antlitz den Atem des Lebens ein;	
	c	καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν	∨
	c	∧ so wurde der Mensch zu einem lebendigen Hauch(wesen).	

Den aus feuchtem Erdstaub geformten „Erdling“, der erst durch die Einhauchung des „Atems der Lebendigen“ (נִשְׁמַת חַיִּים / πνοὴ ζωῆς) ein lebendes Hauch-Wesen (ψυχὴ ζῶσα / נֶפֶשׁ חַיָּה) wird, setzt Gott in den Garten Eden. Damit er nicht allein bleibe, formte Gott die Tiere. Aber eine wirkliche Hilfe, die ihm entspricht (2,18), fand der „Erde-Mann“ erst in der Frau, die Gott aus der Rippe des Adam baute und ihm zuführte (2,22). Von einer *Gott-Ebenbildlichkeit* des Menschen ist in dieser Tradition *nicht* die Rede, vielmehr von seiner Materialität, der erst durch göttlichen Anhauch, der sein eigenes Atmen in Gang setzt, die Lebendigkeit verliehen werden musste.

6.2.3.2. Die platonisierende Exegese Philos

Diese Abfolge zweier unterschiedlicher Menschen-Erschaffungs-Erzählungen gab in der ägyptischen Diaspora Anlass zu interessanten Adam-Spekulationen. Der weltanschaulich-philosophische Hintergrund solcher Spekulationen war die für breite intellektuelle Schichten gegebene Plausibilität und Erklärungsmacht (mittel-)*platonischer Konzepte*: Den Erscheinungen im Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Welt kommt nur ein abgeleiteter, sekundärer Wirklichkeitscharakter zu. Wirklich im Vollsinn sind vielmehr die „Ideen“, die Begriffe, die allgemeinen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten. Die einzelnen Erscheinungen der Sinnen-Welt partizipieren am Sein dieser noetischen Welt (nur) im Modus der (defizienten) Nachahmung, Nachbildung (*mimesis*, *imitatio*).

Philo deutet die Genesis-Texte nun so, dass gemäß Gen 1,26f. der gottebenbildliche Mensch *himmlisch* und (noetisch) *präexistent* geschaffen sei, bevor Gott nach Gen 2,7 die konkreten Einzelmenschen als mit Lebensatem *behauchte irdische* Materie bildete. – In *Leg All 1,31* schreibt er:

a	διττὰ ἀνθρώπων γένη·	Zwei Arten von Menschen gibt es:
b	ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος.	∨
b	∧	der eine ist der himmlische Mensch, der andere der irdische.

c ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς ∨
c ∧ Der himmlische ist nach dem Bild Gottes geschaffen
d φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ∨
d ∧ und hat gar keinen Anteil am vergänglichen, irdischen Wesen,
e ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· ∨
e ∧ der irdische aber ist aus unstrukturierter Materie, die er Staub nennt, zusammengebaut.
f διὸ τὸν μὲν οὐράνιόν φησιν οὐ πεπλάσθαι, ∨
f ∧ Deshalb heißt es auch nicht, dass der himmlische „geformt“ sei,
g κατ᾽ εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, sondern „nach dem Bild Gottes“ gestaltet,
h τὸν δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ᾽ οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου. ∨
h ∧ der irdische hingegen vom (Handwerks)Meister „modelliert“, nicht aber „geschaffen“.

Und in *Opif 134-135*, wieder als Kommentar zu Gen 2,7, heißt es:

a διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ Es besteht ein gewaltiger Unterschied
b τοῦ νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου zwischen dem Menschen, der jetzt gebildet wurde,
c τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον. ∨
c ∧ und dem zuvor nach dem Bild Gottes geschaffenen.
d ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ∨
d ∧ Denn der jetzt Geformte hatte schon Anteil an der sinnlich wahrnehmbaren
d ∧ Beschaffenheit,
e ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, war zusammengesetzt aus Körper und Seele,
f ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός· war Mann oder Frau, von Natur aus sterblich.
g ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ∨
g ∧ Der ebenbildliche hingegen ist eine Idee oder ein Gattungsbegriff,
h ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, ∨
h ∧ ein prägendes Siegel, eine noetisch-unkörperliche Wirklichkeit,
i οὔτ᾽ ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει. ∨
i ∧ weder männlich noch weiblich, von Natur aus unvergänglich.
j τοῦ δ᾽ αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθετον εἶναί φησιν ∨
j ∧ Die Konstitution des sinnlich wahrnehmbaren Einzelmenschen ist – heißt es –
j ∧ zusammengesetzt
k ἔκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου· aus irdischer Substanz und göttlichem Geist.
l γεγενῆσθαι γὰρ τὸ μὲν σῶμα χοῦν τοῦ τεχνίτου λαβόντος ∨
l ∧ Der Körper sei geworden, da der Meister Staub nahm
m καὶ μορφὴν ἀνθρωπίνην ἐξ αὐτοῦ διαπλάσαντος, ∨
m ∧ und eine menschliche Gestalt daraus formte,
n τὴν δὲ ψυχὴν ἀπ᾽ οὐδενὸς γενητοῦ τὸ παράπαν, ∨
n ∧ die Seele aber stamme insgesamt nicht von einem Geschaffenen her,
o ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν πάντων· sondern vom Vater und Lenker des Alls.
p ὃ γὰρ ἐνεφύσησεν, οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ∨
p ∧ Denn was er einblies, war nichts anderes als göttlicher Geist,
q ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος φύσεως ἐκείνης ∨
q ∧ abgesandt von jener seligen und glücklichen Natur,
r ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον ἐπ᾽ ὠφελείᾳ τοῦ γένους ἡμῶν, ∨
r ∧ um hier (fern seines Ursprungs) Wohnung zu nehmen zum Nutzen unseres Geschlechts,

s ἵν᾽ εἰ καὶ θνητόν ἐστι κατὰ τὴν ὁρατὴν μερίδα, ∨
s ∧ damit es, wenn auch sterblich gemäß seines sichtbaren Teils,
t κατὰ γοῦν τὴν ἀόρατον ἀθανατίζηται. hinsichtlich des unsichtbaren doch unsterblich sei.
u διὸ καὶ κυρίως ἄν τις εἴποι τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον …∨
u ∧ Darum muss man sagen, der Mensch stehe an der Grenze zwischen sterblicher und
u ∧ unsterblicher Natur …

Für Philo ist demnach in Gen 1 vom *himmlischen* Menschen oder *Ideal-Menschen* die Rede, in Gen 2 vom Menschen, so wie er *individuell, konkret*, geschlechtlich differenziert (Mann *oder* Frau) und schließlich sterblich antreffbar ist. Wie Gen 1 voransteht, so ist jenes Bild des idealen Menschen oder „Ur-Menschen" auch die von Gott erdachte „erste" Wirklichkeit. Von großer Bedeutung ist, dass Philo den göttlichen Logos mit jenem gott-ebenbildlichen Ur-Anthropos identifiziert. Der Logos ist als „ebenbildlicher Mensch" (ἄνθρωπος κατ᾽ εἰκόνα) und als „Mensch Gottes" (ἄνθρωπος θεοῦ) der paradigmatische Stammvater der Menschheit. – In *Conf Ling 146* heißt es:

a κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι ∨
a ∧ Wenn aber jemand noch nicht würdig ist, Sohn Gottes genannt zu werden,
b σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, ∨
b ∧ so strebe er danach, sich zuzuordnen seinem Erstgeborenen, dem Logos,
c τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα· ∨
c ∧ dem Ältesten der Engel, der Erzengel ist und viele Namen hat:
d καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ᾽ εἰκόνα ἄνθρωπος ∨
d ∧ Denn „Anfang", „Name Gottes" und „Wort", „ebenbildlicher Mensch"
e καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται. und „Schauender", Israel, wird er genannt.

Und schon in *Conf Ling 41* sagte Philo in Auslegung von Gen 42,11, dass Friedensliebe und Friedensfähigkeit bei jenen Menschen gegeben ist, die:

a ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιγεγραμμένοι πατέρα ∨
a ∧ öffentlich ausweisen, dass sie ein-und-denselben Vater haben,
b οὐ θνητὸν ἀλλ᾽ ἀθάνατον, ἄνθρωπον θεοῦ, ∨
b ∧ nicht einen sterblichen, sondern den unsterblichen, den Menschen Gottes,
c ὃς τοῦ ἀιδίου λόγος ὢν ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτός ἐστιν ἄφθαρτος. ∨
c ∧ der das ewige Wort Gottes und notwendigerweise auch selbst unsterblich ist.

Der Kreis hat sich also geschlossen: Der Logos ist nicht nur Ab-bild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), in dem sich Wesen und Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes zeigen. Der Logos ist auch der Erstgeborene Gottes, der ἄνθρωπος κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ, die in Gott selbst gedachte Idee des Menschen, das in Gott selbst gegebene göttliche Ur-Bild. Der geschichtlich-konkrete Mensch, der aus vergänglicher Materie und göttlichem Hauch zusammengesetzt ist, stellt diesen Logos – den „Menschen Gottes" – zwar nur unvollkommen dar. Jeder irdische Einzelmensch kann sich aber dem Logos,

dem Erstgeborenen Gottes „zuordnen“ (κοσμεῖσθαι κατὰ: sich schmücken nach, sich zurüsten gemäß, sich anordnen im Hinblick auf). Und er kann sich dem „Menschen Gottes“ als seinem paradigmatischen Stammvater „öffentlich zueignen“ (ἐπιγράφεσθαι: etwas durch Beschriftung öffentlich [z. B. als jemandes Besitz] markieren). Dann wird dieser jeweilige Mensch zu Recht Sohn Gottes (υἱὸς θεοῦ) genannt werden (προσαγορεύεσθαι). Der Sohn und Logos ist also der wahre und eine „Vater“ und Ahnherr jener Menschen, die sich als ihm zugehörige verhalten wollen.

6.2.4. Ergebnis: Christus als Ab-Bild und Eben-Bild in der Rezeption des Paulus

εἰκών-Christologie ist also nicht gleich εἰκών-Christologie! Das Stichwort kann auf der Basis von zwei zwar nahe beieinanderstehenden, aber doch unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Verwendungszusammenhängen zwei unterschiedliche soteriologische Funktionen anzeigen.

Zum Einen: Christus, Spiegel, Bild, *Abbild* des lebendigen Gottes. Wer ihn unverhüllten Angesichts und unverblendeten Auges anschauen kann, kann in seinem Antlitz Gott selbst sehen und erkennen. Hier wird der εἰκών-Christus in der Funktion der göttlichen, präexistenten Weisheit, und zwar nach der präzisen Vorgabe des Sapientia-Buches verstanden. *Und zum Anderen:* Christus, das *Ebenbild* Gottes, des Vaters, und insofern das protologische Ur- und das eschatologische Zielbild des Menschen, wie Gott ihn dachte, wollte und schuf. Wer sich Christus vor Augen stellt und sich ihm betrachtend aussetzt, wird ihm in seiner Gott-Ebenbildlichkeit ähnlich werden: σύμμορφος τῆς εἰκόνος αὐτοῦ. Hier wird der εἰκών-Christus in der Funktion des göttlichen Logos, des erstgewordenen Sohnes und ἄνθρωπος κατ᾽ εἰκόνα nach Vorgabe der philonischen Logos- und Anthropos-Lehre verstanden.

Interessant ist, dass Paulus in dem *einen* Satz 2 Kor 3,18 Assoziationen in *beide* Richtungen evoziert: Unverhüllten Angesichts schauen wir die *Doxa* Gottes in ihrem Spiegelbild Christus, der damit die Licht-Sophia verkörpert, die uns den unsichtbaren Gott zeigt. (Und die Verse 4,4 und 4,6 führen das dann weiter.) In 3,18 mischt sich aber auch der andere εἰκών-Gedanke ein: Wir, das Licht-Bild Gottes anschauend, werden dadurch umgestaltet zur Teilhabe an jenem *anderen* Bild-Sein, das dem Herrn ebenso zukommt, weil er *auch* das *ur-menschliche Ebenbild* Gottes ist.

In Röm 8,29 kommt *nur* dieser zweite Typ von εἰκών-Christologie zum Tragen. Besonders interessant ist hier, dass Paulus wie Philo eine familienmetaphorische Funktionalbestimmung einbaut. Allerdings nicht jene des Philo, der in Conf Ling 41 vom Stammvater spricht. Auf den ersten Blick verwundert das etwas, denn die Stammvater-Thematik ist dem Apostel ja gut verfügbar und in seinen beiden Adam-Christus-Typologien (1 Kor 15,21-22.45; Röm 5,12-21) setzt er sie auch prominent

ein. In Röm 8 aber denkt Paulus den, der εἰκών Gottes ist, nicht als unseren Ahnherrn, sondern als unseren älteren, erstgeborenen Bruder und mischt gleich die Vorstellung der υἱοθεσία, der Aufnahme in den Status als Sohn oder Tochter, dazu. Die paulinische Abzweigung vom Ahnherrn zum erstgeborenen Bruder ist aber mindestens so plausibel wie die philonische Vorgabe. Und sie geht emotional ungleich näher. Denn eigentlich, so impliziert es das Bild, kommt der Status Sohn und Ebenbild ja dem Herrn ganz allein zu: er ist der μονογενής, wie Johannes dann sagen wird (Joh 1,14.18; 3,16.18; 1 Joh 4,9). Und wir sind, um im Bild zu bleiben, verlorene Straßenkinder. Aber im Umgang mit ihm werden auch wir Söhne und Töchter, bekommen Status und Heimatrecht als Gotteskinder, sodass er am Schluss nicht mehr μονογενής ist, sondern πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Die Rede von der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen – ein Urdatum der theologischen Anthropologie der Bibel – wird hier also eingespannt in eine Makroerzählung, die Protologie und Eschatologie, Schöpfung und Neuschöpfung umgreift und die sogar in das Gott-Sein Gottes selbst hineinreicht, das von vorneherein nicht ein sich verschließendes Gott-Sein ist, sondern ein teil-gebendes: Wenn der protologische Sohn das Urbild des (geschaffenen und erlösten) Menschen ist, dann gilt wirklich, was der Acta-Autor den Paulus in Athen zitieren lässt: „Wir sind von seiner Art“ (Apg 17,28). Das Gott-Sein Gottes tritt am allermeisten und am reinsten hervor, wenn θέωσις geschieht.

6.5. Eine Frage zum Schluss

Wenn Paulus von der εἰκών θεοῦ spricht, denkt er dabei an den *eschatologisch-verherrlichten* Christus, an den *protologisch-präexistenten* Sohn oder an den *irdischen* Jesus? Im Abschnitt 5.3. habe ich einige in der Forschung zu dieser Frage geäußerte Stellungnahmen gesichtet. Nun formuliere ich noch meine eigene Position und sage dazu schon vorweg: Die Engführung der εἰκών-Christologie auf bloß einen dieser genannten Aspekte dürfte dem Denken des Apostels Paulus, so wie ich es verstehe, zuwider laufen.

Gemäß 1 Kor 15,25f. herrscht der *eschatologische* Christus seit seiner Auferweckung bereits jetzt als König „inmitten seiner Feinde“ (ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν σου / רְדֵה בְּקֶרֶב אֹיְבֶיךָ: Ps 110[109],2), *bis* (ἄχρι οὗ: 1 Kor 15,25 bzw. ἕως ἂν / עַד: Ps 110[109],1) ihm von Gott bei seiner Parusie auch der Tod als letzter Feind unter die Füße gestellt und somit „abgeschafft“ und unwirksam gemacht (καταργεῖται) sein wird. In diesem eschatologischen Jetzt kommt dem Erhöhten die εἰκών θεοῦ-Funktion jedenfalls zu, und zwar in zweifacher Weise: Er ist Träger und Lichtbild der δόξα Gottes und *offenbart* sie allen, die ihn unverhüllten Angesichts (2 Kor 3,18) und unverblendeten Auges (2 Kor 4,4) wahrnehmen können, sodass die Erkenntnis

seiner Doxa ihr Herz – wie das des Paulus – strahlend hell macht (2 Kor 4,6). Und als der eschatologische Adam ist er auch Prototyp und Zielbild des eschatologisch erneuerten Menschseins, das jene, die zu ihm gehören, schon in dieser Zeit – ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος – seinem gott-ebenbildlichen Sohnsein *gleichförmig* werden lässt (2 Kor 3,18; Röm 8,29). Der zur Rechten Gottes Thronende ist also offenbarendes Licht- und Spiegelbild Gottes, das Gotteserkenntnis vermittelt, *und* er ist Paradigma einer υἱοθεσία, die – weil ihm das Sohnsein κατ' εἰκόνα θεοῦ zukommt – eine θέωσις ist.

Diese beiden endzeitlichen Heilsfunktionenen des auferweckten und zur Parusie bereitstehenden Christus denkt Paulus aber nicht als „glückliche Zufälle" der Endzeit. Sie haben eine *protologische* Grundlegung, die sich in beiden Stellen auch textlich zeigt: In Röm 8,29 stellt der Apostel die εἰκών-Thematik in die Mitte einer Kettenformulierung, deren protologisches Fundament an Massivität kaum zu überbieten ist. Und die εἰκών-Rede von 2 Kor 3,18; 4,4 läuft darauf hinaus, dass Paulus in 4,6 seine eigene Christuserkennntnis ins Spiel bringt, die er als ein dem protologischen Aufleuchten des Urlichts gleichrangiges Ereignis bezeichnet. Aber nicht nur an der Textoberfläche steht die εἰκών-Christologie beide Male im Kontext protologischer Aussagen, auch der Sache bzw. dem „Sein" nach ist der wechselweise Zusammenhang zwingend: Denn wie könnte bei den endzeitlichen Gläubigen göttliche υἱοθεσία geschehen, wenn jener, dessen σύμμορφοι und ἀδελφοί sie werden, nicht in einem ganz ursprünglichen und primordialen Sinn υἱός πρωτότοκος und als solcher der κατ' εἰκόνα-Sohn des Vaters wäre? Und wenn wir, die κατὰ πρόθεσιν Berufenen, schon protologisch für die endzeitliche Mitgestaltigkeit vorauserkannt und vorherbestimmt sind, wie sollte dann die Sohnschaft dessen, dem wir hinzugestaltet werden, nicht *umso mehr* eine Wirklichkeit sein, die in Gottes außerweltlich-absolutem Gott-Sein gründet? Der in der Fülle der Zeit zu uns gesandte Sohn (vgl. Gal 4,4) kann deshalb als endzeitlicher Offenbarer und Teilgeber an seiner Sohnschaft fungieren, weil er in einer von Zeit und Raum ganz unbegrenzten und unbedingten Weise Sohn und εἰκών des Vaters ist. Diesen Zusammenklang von *eschatologischem Wirken* und *protologisch formuliertem Sein* des gesandten Sohnes werte ich gemäß dem in diesem Beitrag Erarbeiteten als ein tragendes Bestandselement der Christologie des Apostels.

Wie steht es aber mit dem *irdischen* Jesus? Wenn Paulus über „die χάρις unseres Herrn Jesus Christus" sagt, dass „er, der reich war, euretwegen arm wurde, um euch durch seine Armut reich zu machen" (2 Kor 8,9), denkt er dabei, dass auch dieser Arm-Gewordene in einer spezifischen Weise das Bild Gottes wäre, das uns Gott erkennen lässt? Zumindest der Sache nach: Ja. Denn – auch wenn dort die Worte εἰκών und δόξα ausbleiben – gemäß 1 Kor 1,18-31 (bes. V. 23-25) ist für Paulus der Gekreuzigte die zwar paradoxe, nichtsdestoweniger konkurrenzlose Offenbarung je-

ner zentralen Wesensmerkmale, die für Gott geradezu „typisch“ sind. Deshalb verkündet er auch Christus *als den Gekreuzigten*. Dieses Kerygma mag für viele Juden ein Skandal, für viele Heiden eine Torheit sein, für die Berufenen aber, ob Juden ob Heiden, ist der Χριστὸς ἐσταυρωμένος *Inbegriff und Anschauungsbild* der bezwingenden *Macht* und überzeugenden *Weisheit* Gottes: Χριστὸς – θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία. Beide Begriffe, der zweite aber ganz besonders, gehören zum bevorzugten semantischen Repertoire der frühjüdischen Sophia- und Logos-Theologie. Warum sollten sie dann ausgerechnet bei Paulus keine εἰκών-christologischen Konnotationen evozieren?

Lässt sich auch der zweite Aspekt – unser Gleichförmig-Werden mit dem ebenbildlichen Sohn – in profilierter Weise vom *arm-gewordenen* Herrn Jesus sagen? Durchaus. Just jenes 8. Kapitel des Römerbriefs, in dem Paulus schreibt, dass die Gläubigen der Bildgestalt des Sohnes Gottes mit-gestaltig werden, damit dieser zum Erstgeborenen inmitten vieler Geschwister wird (V. 29), eröffnet er mit der herkunfts- oder sendungschristologischen Aussage der Verse 3-4: Gott sandte seinen eigenen Sohn in der Gleichgestalt jenes Fleisches, das der Sünde untertan ist, und wegen der Sünde (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας). Er richtete die Sünde in diesem Fleisch (κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί), damit bei bzw. durch uns die Gerechtigkeitsforderung des Gesetzes erfüllt würde (ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν) und wir nicht mehr vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt wandeln (τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα). Bis hierher ist die „Fleischwerdung“ des Sohnes im semantischen Kontext forensischer Rechtfertigungsterminologie formuliert, und dies wird sich bis V. 13 auch noch durchhalten. Allerdings ist mit dem *κατὰ πνεῦμα* περιπατοῦσιν von V. 4 schon ein zusätzlicher Faden in den sendungschristologischen Text eingewoben, der sich im Folgenden immer weiter verdichtet und ab V. 14 den Gedanken nach sich zieht, dass die vom Geist geleiteten Menschen Söhne und Töchter Gottes sind (ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν). Und genau dieser Gedanke, den die folgenden Verse weiterspinnen, kommt im εἰκών-christologischen V. 29 zu seinem sachlichen Höhepunkt. Unser σύμμορφοι-τῆς-εἰκόνος-τοῦ-υἱοῦ-αὐτοῦ-Werden gründet also darin, dass dieser Sohn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας gesandt wurde (V. 3). Und unsere Umgestaltung vollzieht sich so, dass wir als Miterben Christi (συγκληρονόμοι Χριστοῦ) an seiner irdischen Leidensgestalt ebenso teilnehmen wie an seiner himmlischen Herrlichkeitsgestalt: εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν (V. 17). Das dreimalige Präfix συν- in diesem Vers verbindet ihn direkt mit der σύμμορφοι-Aussage von V. 29: Dem auferweckten Herrlichkeitschristus werden wir nicht hinzugestaltet, ohne

dass wir auch dem ἐν ὁμοιώματι σαρκός leidenden Gottessohn gleichförmig geworden sind.

Den *eschatologischen* εἰκών-Funktionen des Herrn entspricht bei Paulus also nicht nur ein *protologisches* εἰκών-Sein. Hinzu kommt auch, dass der *in Fleischesgestalt gesandte* Christus in besonderer Weise εἰκών θεοῦ ist: *Am Kreuz* offenbarte er Gottes Gericht über die Sünde und seine barmherzige Liebe für die Sünder. Und denen, die seine Miterben werden, gibt er Anteil auch an dieser Niedrigkeits- und Leidensgestalt.

Und wie ist es mit dem Jesus der Evangelien? Erkennt Paulus auch im Boten der anbrechenden Gottesherrschaft eine Ikone Gottes, die den Vater offenbart und das Paradigma unserer Hinzu-Gestaltung ist? Weil der Apostel in seinen Briefen nur an ganz wenigen Stellen an der erzählenden Jesus-Überlieferung „anstreift", lässt sich diese Frage kaum in ergiebiger (und einigermaßen belastbarer) Weise beantworten. Das bedeutet aber nicht, dass wir nicht *von uns aus* die paulinische εἰκών-Christologie auch auf die Botschaft und Praxis Jesu anwenden können. In theologischer Freiheit dürfen wir deshalb sagen: Wenn Jesus Kranke heilt und Sünder aufnimmt, wenn er Dämonen vertreibt und Aussätzige berührt, wenn er Arme selig preist und Reiche bedroht, auch und gerade dann ist an ihm – auf seinem Antlitz – Gottes Doxa ersichtlich. Und wer diese Jesus-Erzählungen oft genug liest und hört, wer die in ihnen sich spiegelnde Herrlichkeit Gottes lange genug *betrachtet und auf sich einwirken lässt*, den wird dies verändern und zunehmend jesus-förmig gestalten. Dann wird, weil solche Menschen dem Sohn und Ebenbild ähnlich geworden sind, auch ihr Tun und Reden nichts weniger sichtbar machen als Gottes Güte, Macht und Weisheit.

Zusammenfassung / Abstract

Durch eine detaillierte Exegese von 2 Kor 3,18; 4,4.6 und Röm 8,29 versucht dieser Beitrag zu erhärten, dass zum christologischen Repertoire des Apostels eine profilierte εἰκών-Christologie gehörte. Diese wird im religionsgeschichtlichen Umfeld der hellenistisch-jüdischen Sophia- und Logos-Theologien verortet und als einer von mehreren Typen von Präexistenz- oder Herkunftschristologie bestimmt, die alle schon in den echten Paulusbriefen vorkommen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass diese εἰκών-Christologie zwei Sub-Typen hat: Auf der Basis der frühjüdischen Sophia-Lehre (vgl. Weish 7,24-30) versteht Paulus Christus als offenbarendes (Spiegel-)Bild Gottes. Daneben steht (vor dem Hintergrund der von Philo von Alexandrien propagierten Deutung des Logos als Sohn und gott-ebenbildlicher Urmensch; vgl. Gen 1,26f.) die Vorstellung, dass den Gläubigen, indem sie dem Bild-Gottes-Sein Christi hinzugestaltet werden, die Würde und Qualität von Söhnen und Töchtern Gottes zuteil wird.

Christ, the Image of God
Protological Preexistence in Paul (2 Cor 3,18; 4,4.6; Rom 8,29)

By a detailed exegesis of 2 Cor 3,18; 4,4.6 and Rom 8,29 this article makes an effort to substantiate that these texts express a specific εἰκών christology which was a particular item in Paul's christological repertoire. Its motivic, religious and philosophical environment were judeo-hellenistic reflexions on the personalized divine wisdom and word, Sophia and Logos. This makes sure that εἰκών christology is one of several models in the (surprisingly comprehensive) range of preexistence christologies detectable in Paul's authentic epistles. In-depth analysis shows that there are two subtypes: On the basis of early jewish teachings on wisdom (cf. Sap 7,24-30) we find the idea that Christ is the revelational image and mirrow of the invisible god. On the other hand Philo of Alexandria's speculations on the Logos – god's firstborn son and primordial *anthropos kat' eikona theou* (cf. Gen 1,26f.) – were influential: They activated the apostle's idea of those believing in Christ being co-equated to him. Thus they partake in his being god's son and image and so become the firstborn's brothers and sisters.