

KONTEXTE NEUTESTAMENTLICHER CHRISTOLOGIEN

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 292

KONTEXTE NEUTESTAMENTLICHER CHRISTOLOGIEN



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

KONTEXTE NEUTESTAMENTLICHER CHRISTOLOGIEN

Herausgegeben von
Gerd Häfner, Konrad Huber und Stefan Schreiber

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Göser, P. Andreas: Christus Pantokrator,

Apsismosaik 1911, Abteikirche Maria Laach

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02292-0

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82292-6

Inhalt

Vorwort	7
Teilhabe an der Bildgestalt des Sohnes. Die paulinische εἰκόν-Christologie (2 Kor 3,18; 4,4; 4,6; Röm 8,29) und ihre Kontexte	9
<i>Christoph Niemand</i>	
Zwischen Macht und Ohnmacht. Eine kontextuelle Lektüre der Präexistenzaussagen in den Christusliedern Phil 2,6–11 und Kol 1,15–20	60
<i>Rainer Schwindt</i>	
Verschlungene Pfade, erhöhter Herr. Zur Christologie der Apostelgeschichte	103
<i>Hans-Georg Gradl</i>	
Traditionen, Traditionsbrüche und Traditionskontextua- lisierungen christologischer Vorstellungen und Bekenntnis- aussagen im 1. Korintherbrief	130
<i>Adrian Wypadlo (in Zusammenarbeit mit Volker Niggemeier)</i>	
Leben aus johanneischer Christologie	161
<i>Stephan Witetschek</i>	
Theozentrik und Glaubensmotivation. Die Christologie des Hebräerbriefs als Weckruf wider die Glaubenslethargie	185
<i>Stefan Schapdick</i>	
Kontexte spätmoderner Christologien. Lebenspraxis als Anstoß für die Theoriebildung systematischer Theologie	229
<i>Klaus von Stosch</i>	
Autoren und Herausgeber	257

Vorwort

Die Christologie gehört zum Kern des Neuen Testaments und damit zu den zentralen Themen, mit denen sich Neutestamentlerinnen und Neutestamentler zu befassen haben. Auch wenn es nicht allen 27 Schriften des Neuen Testaments in gleicher Weise darum geht, die Bedeutung des Jesus von Nazaret zu begründen und zu entfalten, so setzen sie doch alle dessen besondere Bedeutung als Bezugspunkt des Glaubens voraus. Deshalb könnte das Thema dieses Bandes Zweifel an dessen Originalität wecken. Seltsamerweise aber gehen der neutestamentlichen Exegese die Fragen nicht aus – und das liegt weniger an der Erfindungsgabe der Zunft als am Reichtum des Untersuchungsgegenstandes.

Die Beiträge dieses Bandes gehen zurück auf die Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Neutestamentlerinnen und Neutestamentler, die vom 3. bis 7. April 2017 in Paderborn stattgefunden hat. Der Blickwinkel, unter dem sie die Christologie wahrnehmen, lässt sich am besten mit dem Begriff der „Funktion“ beschreiben. Es geht nicht um die Rekonstruktion der christologischen Vorstellungen eines bestimmten Autors oder Werkes, sondern um Zusammenhänge, in denen bestimmte christologische Konzepte erscheinen. Es geht um die Verbindung von Christologie und Christopraxis: Welcher Zusammenhang zeigt sich zwischen Christusglaube und Nachfolge? Kann man Christologie als Lebensentwurf beschreiben? Sind unterschiedliche Entwürfe mit unterschiedlichen Christologien verbunden? Greift ein und derselbe Autor in unterschiedlichen Sachzusammenhängen auf unterschiedliche christologische Konzepte zurück? Welche Soteriologien werden freigesetzt, welche Wirkkraft entfalten sie?

Die Beiträge gehen zum einen von bestimmten christologischen Konzepten aus und fragen nach deren Zusammenhängen, Einsatzfeldern, Funktionen und zugeschriebenen Wirkweisen: Teilhabe- und Herrlichkeitschristologie (*Christoph Niemand*), Präexistenzchristologie (*Rainer Schwindt*) sowie Erhöhungschristologie im Rahmen des narrativen Entwurfs der Apostelgeschichte (*Hans-Georg Gradl*). Zum andern bilden neutestamentliche Schriften bzw. ein Schriftenkorpus den Ausgangspunkt, indem die unterschiedlichen

Einsatzfelder von christologischen Modellen diskutiert werden: zum 1. Korintherbrief (*Adrian Wypadlo/Volker Niggemeier*), zum Hebräerbrief (*Stefan Schapdick*) und zum johanneischen Schrifttum (*Stephan Witetschek*). Die Perspektive systematischer Theologie wird durch den Beitrag von *Klaus von Stosch* eingebracht. Er geht anhand aktueller Debatten und Entwürfe zur Christologie der Frage nach, inwiefern Lebenspraxis die Theoriebildung systematischer Theologie anstoßen kann.

Die Herausgeber danken den Autoren der Beiträge und Frau Sabine Fartash für die sorgfältige Durchsicht der Manuskripte. Unser Dank gilt ebenso dem Kollegen Thomas Söding für die Aufnahme des Bandes in die Reihe *Quaestiones Disputatae* sowie Herrn Clemens Carl vom Verlag Herder für die kompetente verlegerische Betreuung.

München/Mainz/Augsburg, im Juni 2018

Gerd Häfner – Konrad Huber – Stefan Schreiber

Teilhabe an der Bildgestalt des Sohnes

Die paulinische εἰκόν-Christologie

(2 Kor 3,18; 4,4; 4,6; Röm 8,29) und ihre Kontexte

Christoph Niemand

Vor der Präsentation jenes christologischen Modells, dem sich dieser Beitrag widmet, stehen einige einleitende Überlegungen zum Tagungsthema: Sie wollen den Ort und den Zuschnitt der anschließenden Beschäftigung mit der εἰκόν-Thematik bei Paulus klären.

1. Kontexte neutestamentlicher Christologien

Beide Nomina des Syntagmas „Kontexte neutestamentlicher Christologien“ stehen im Plural. Wir gehen also davon aus, dass – um mit dem zweitgerihten Wort zu beginnen – neutestamentliche Christologie nicht anders als in der pluralen Gestalt von mehreren und unterscheidbaren christologischen Modellen, Narrativen und Vorstellungszusammenhängen begegnet. Und wenn man – um eine geographische Metapher zu verwenden – die verschiedenen Gestalten, Formen oder Typen von Christologie als unterschiedlich konfigurierte Landschaften ansehen darf, dann legt sich der Versuch nahe, so etwas wie eine „Landkarte der Christologien“ zu erstellen. Dazu müsste man Christologien morphologisch vermessen und in eine strukturierte Gesamtübersicht einzeichnen. Der eine Christologie-Typ mag dabei wie ein großes Land sein, das mehrere abhängige Provinzen hat. Und ein anderer mag eher einem kleinräumigen und autonomen Zwergstaat gleichen. Dabei gilt: Länder und Landschaften haben Nachbarn und – womöglich – Antipoden. Es gibt so etwas wie natürliche Grenzen, Wasserscheiden und verbindende Verkehrswege. Für manche Christologie-„Länder“ mag ihre zentrale Lage charakteristisch sein, sodass sie wie ein offenes, mit anderen Gebieten vernetztes Transitland genutzt werden, andere pflegen vielleicht lieber randständige Zurückhaltung, wenn es darum geht, Fremdes einzulassen und womöglich zu integrieren. Und es mag – in dia-

chroner Perspektive – auch so etwas wie Integrations- und Fusionsentwicklungen unter den Christologien geben. (Und wo Einigungsprozesse laufen, gibt es vielleicht auch gegenläufige Prozesse der Abstoßung. Einen christologischen Brexit, sozusagen.) – Ein Ziel dieses Beitrags ist es also, um die Metapher weiter zu bedienen, die paulinische εἰκὼν-Christologie in einen christologischen Weltatlas einzuzichnen.

Soviel zunächst einmal zu den „Christologien“. Wie steht es mit den „Kontexten“? Auch hier steht wieder die Pluralform: Kontexte neutestamentlicher Christologien. Ist das nun so gemeint, dass jeder unterscheidbare (soziale, kulturelle ...) Kontext christologischen Redens auch seinen ihm zugehörigen Typ von christologischer Rede generiert? Oder versteht man die doppelte Pluralverwendung in dem Sinn, dass jede einzelne der unterschiedlichen Christologien ihrerseits mehrere Kontexte habe, vielfach vernetzt und eingebettet sei in unterscheidbare Zusammenhänge? Ich diskutiere diese Frage nicht weiter, sondern sage nur: Wenn jedenfalls gilt, dass Kontextwahrnehmung ein unverzichtbares Element eines jeden wissenschaftlichen Verstehensversuchs ist, dann sollten wir unser Beobachtungssensorium von vorneherein darauf einstellen, die Suche nach verstehensrelevanten Kontextfeldern von Christologie und Christologien nicht eindimensional anzugehen. Höchst unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche sind es ja, die sich dazu eignen, einer Typologie von Christologien als Parameter zugrunde gelegt zu werden. Eindrücklich zeigt sich dies, wenn man sich das Panorama jener Kontextualisierungen vor Augen führt, die die neutestamentliche Bibelwissenschaft im Lauf der letzten hundert Jahre gemäß den jeweils leitenden Hermeneutiken ausprobiert hat und immer noch ausprobiert.

(1) Im Rahmen eines *religionsgeschichtlichen* Forschungsparadigmas verstand man einzelne differierende Christologien als Auswirkung und Folge des Einflusses unterschiedlicher externer kultureller Denkmuster und Texte. Diese also stellen den Kontext des jeweiligen Christologie-Modells dar. Kontexte haben in dieser Perspektive vor allem etwas mit Genese zu tun und sie sind so etwas wie Quellen, Vorbilder oder Katalysatoren für Christologien. Wenn man meinte, einen solchen Einflussfaktor – etwa ein bestimmtes gnostisches Motiv oder ein bestimmtes religionsphilosophisches Interpretament

(z. B. bei Philo von Alexandrien) – ermittelt zu haben, dann galt die entsprechende Christologie als kontextualisiert und damit als „verstanden“.

(2) Mehr oder weniger mit diesem Paradigma verbunden konnte und kann ein *traditionsgeschichtlicher* Zugang sein. Dabei wird gefragt, in welchen urchristlichen Kontexten einzelne christologische Vorstellungen entstehen. Kontexte sind hier Traditionsgemeinschaften (z. B. paulinische, johanneische oder „synoptische“ Gemeinden), aber auch Milieus (z. B. jüdisch oder heidnisch, „homeland“-palästinisch oder diaspora-hellenistisch geprägte Gemeinden). Kontextualisierendes Verstehen bedeutet jetzt, eine Vorstellung zu erarbeiten, in welchen Gemeinschaften eine bestimmte Christologie nicht nur entstanden ist, sondern auch tradiert und eventuell milieuübergreifend weiterentwickelt wird und sich dabei auch mit anderen Christologien überlappen oder gar hybridisieren konnte.

(3) In *redaktionsgeschichtlicher* Zugangsweise versteht man die Kontextualisierung einer Christologie noch einmal anders. Man frage so: Auf welche konkrete gemeindegeschichtliche Herausforderung und Anlasssituation reagiert ein bestimmtes christologisches Modell? Um es an einem weiland typischen Aufsatztitel aufzuzeigen: Was war, beispielsweise, „The Heresy That Necessitated Mark’s Gospel“?¹ Hier wird Verstehen erwartet von der zutreffenden Ermittlung einer gegnerischen Christologie-Position. Diese sei der Kontext – d. h. das mitzudenkende Gegenüber – für die im Markusevangelium typische christologische Polarität, mit der die dynamisch-unaufhaltbare Vollmacht des Gottessohnes und sein ebenso unverständener wie zielgerichteter Weg ans Kreuz erzählerisch ineinander verflochten sind.

(4) Und wenn zuletzt im Gefolge jüngerer Texttheorien und Hermeneutiken der Interessenfokus nicht mehr primär auf der Ebene der Textentstehung bzw. Textproduktion liegt, sondern auf jener der faktischen *Generierung seines Sinnes im Akt des Lesens*, dann meint „Kontexte neutestamentlicher Christologien“ noch einmal etwas ganz anderes: Die *semiotische* Exegese z. B. analysiert die Zusammenstellung, Text-Werdung, von sprachlichen Zeichen. Kontext ist in diesem Theorieansatz so etwas wie die „Semiosphäre“, der durch

¹ T. J. Weeden, The Heresy That Necessitated Mark’s Gospel, in: ZNW 59 (1968) 145–158.

Zeichensysteme kommunikativ gebildete kulturelle Raum, in dem die Bedeutungen von Zeichen, auch jener, die das System „Christologie“ konstituieren, fortwährend neu ausgehandelt werden. – *Rezeptionsästhetische* Exegese analysiert den Vorgang der Generierung des Textsinns als Interaktion von Text und Leser/in. Unter dieser theoretischen Vorgabe bedeutet Kontextualisierung dann das Wahrnehmen der verschmolzenen (oder verschmelzenden) Horizonte von Textwelt und Lebenswelt der Lesenden. – *Intertextuelle* Exegese sodann zeichnet nach, wie eine bestimmte christologische Formulierung in einem vielstimmigen Diskurs- und Echoverhältnis zu einem ganzen Universum umgebender Textwelten, auch nichtchristologischen, steht. – Und manche Typen von Hermeneutiken – etwa feministische, befreiungstheologische oder postkoloniale – fasst man überhaupt unter der Gattungsbezeichnung „*Kontextuelle* Lektürewesen“ zusammen. Gemäß solcher Versuche stellen heute vorfindliche sozio-politische Konstellationen die verstehensrelevanten Kontexte neutestamentlicher Christologien dar, z. B. die konfliktreichen Verhältnisse von Frauen und Männern, von Armen und Reichen, von abhängigen und hegemonialen Gesellschaften.

Als mein persönliches hermeneutisches Credo sage ich, dass ich keiner der in diesem Längsschnitt genannten Hermeneutiken abspreche, verstehensrelevante *Kontextualisierungen* von Christologie bzw. Christologien in den Blick zu bekommen. Umgekehrt möchte ich aber auch keiner ein Verstehens-Monopol zuerkennen. Mit Augenmaß und ohne den Anspruch auf alleinige Deutungshoheit eingesetzt, können „ältere“ – sagen wir: historisch-kritische – und „neuere“ – sagen wir: linguistische – Fragestellungen durchaus gut und gern nebeneinander stehen und komplementäre Verstehensbeiträge generieren. In dem, was ich im Folgenden versuche, werden einige dieser skizzierten Hermeneutiken durchaus auch bedient, und ich werde dementsprechende Kontextualisierungen vornehmen, insbesondere solche der ersten, zweiten und dritten Art. Dennoch: Mit dem, was ich als meinen eigentlichen Verstehensversuch von εἰκόν-Christologie hier vorstelle, kehre ich zurück zur eingangs eingeführten *geographischen* Metapher. Wenn Christologie eigentlich ein Pluralwort ist und nur in der Konkretgestalt unterschiedlicher und unterscheidbarer Christologien antreffbar ist, dann ist für das Verstehen eines bestimmten Christologie-Modells – unter den vielen

Kontextualisierungen, die möglich und auch sinnvoll sind – ihre *Verortung im Gesamtpanorama* von Christologie-Modellen wesentlich und eigentlich unverzichtbar. Das werde ich an späterer Stelle dieses Beitrags versuchen. Zuerst aber muss jener christologische Gedankenkomplex, den ich als εἰκὼν-Christologie bezeichne, eingeführt und vorgestellt werden.

2. Paulinische εἰκὼν-Christologie

Ich widme mich einer ganz speziellen Ausprägung von Christologie, nämlich jener, die Jesus Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ, als Bild (oder Abbild oder Ebenbild) Gottes bezeichnet.² Ich stelle dieses Christologie-Modell zunächst anhand zweier Stellen aus den Paulusbriefen dar. Die eine besteht aus drei zusammengehörigen Versen, die über die Passage 2 Kor 3,4–4,6 verstreut sind: 3,18; 4,4.6. Die zweite ist Röm 8,29.

2.1 2 Korinther 3,18

Paulus reflektiert über die Herrlichkeit des Apostel-Dienstes und darüber, wie sich dessen Doxa von jenem Lichtglanz unterscheidet, der bei der Offenbarung der Tora durch Mose sichtbar wurde. Der rhetorische Aufschwung kommt in 3,18 zu einem ersten Höhepunkt. Dabei gerät mit dem hier neu eingeführten Stichwort εἰκὼν der typologische Vergleich „vorübergehende Doxa des Mose“ versus „bleibende Doxa des Apostels“ aus dem Blick und wird von einer christologisch-soteriologischen Aussage überblendet:

18a ἡμεῖς δὲ πάντες	Wir alle aber,
β ἀνακακαλυμμένῳ προσώπῳ	mit enthültem Antlitz

² Im Folgenden lese ich die behandelten Stellen als Ausdruck von *Präexistenzchristologie*. Dies läuft – auch fast 30 Jahre nach dem Erscheinen von *K.-J. Kuschel, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990 – dem exegetischen Mainstream zuwider und ist begründungspflichtig. Mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum können die exegetischen Diskussionen und meine Entscheidungen aber nur sparsam dokumentiert bzw. argumentiert werden. Ausführlichere Begründungen, Materialien und Diskussionen zu dem in Kapitel 2 Dargestellten finden sich in meinem Aufsatz „Christus als Bild Gottes. Protologische Herkunftschristologie beim Apostel Paulus“, der in *SNTU* 43 (2018) erscheint.

c τὴν δόξαν κυρίου	die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel-
κατοπτρίζομενοι	(bild) schauend,
d τὴν αὐτὴν εἰκόνα	werden wir umgestaltet zu demselben
μεταμορφούμεθα	Bild:
e ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν	von Herrlichkeit zu Herrlichkeit,
f καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος	so wie (es) vom Geist des Herrn her
	(geschieht).

Auffällig ist, dass die Zeilen c und d im Rahmen der Apostolatsapologie einen massiven thematischen *Überschuss* darstellen: Wenn hier von einem „Schauen im Spiegel“ die Rede ist, das bewirkt, dass „wir zu demselben Bild verwandelt werden“, dann ergibt sich dies nicht aus der Logik der bisherigen, vor dem Hintergrund von Ex 34 entwickelten typologischen Gegenüberstellungen, sondern eröffnet einen völlig neuen Themenhorizont. Damit verbunden ist, dass nur hier in 3,18 das „ekklesiale Wir“ aller Christusgläubigen spricht, während vorher (3,1.4.12) und nachher (4,1) das „apostolische Wir“ Subjekt ist.

2.1.1 Im Spiegel(bild) schauend ...

Der vom Futur und Passivaorist des stammwechselnden Verbs ὁράω/ὄψομαι/εἶδον/έώρακα/ώφθην (sehen) abgeleitete Wortstamm οπτ- manifestiert sich u. a. im Nomen compositum ἔσοπτρον (Spiegel, Spiegelbild) und im (recht seltenen) Verbum compositum κατοπτρίζω. Dieses bedeutet in aktiv-transitiver Verwendung „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 reflexiven Mediums („sich spiegeln, sich im Spiegel schauen“) verwendet, sondern auch als *Medium des eigenen Interesses* (dativisches Medium),³ und zwar in transitiver Verwendung: „ich spiegle etwas für mich“. Das bedeutet so viel wie „ich sehe etwas gespiegelt“, „ich schaue etwas im Spiegel“ oder „ich betrachte etwas in seinem Spiegelbild“. ⁴ Genau diese Bedeutung des Mediums liegt hier

³ Vgl. E. G. Hoffmann/H. von Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehn 1985, § 190b.

⁴ 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,

vor: τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι heißt also „die Herrlichkeit des Herrn in seinem Spiegelbild (oder als gespiegelte) schauend“.⁵

929. – Laut *P. Arzt-Grabner*, 2. Korinther (PKNT 4), Göttingen 2014, 292, „gibt es bisher keine papyrologischen Belege“.

⁵ So verstanden den Text in der Alten Kirche u. a. Origenes, Tertullian, Ambrosias-ter und Augustinus (vgl. *J. Dupont*, *Le Chrétien, miroir de la gloire divine d'après II Cor., III,18*, in: RB 56 [1949] 392–411, 392 Anm. 1). In jüngerer Zeit u. v. a. *G. Kittel*, Art. ἔσοπτρον, κατοπτρίζομαι, in: ThWNT 2 (1935) 693–694; *J. Jervell*, *Imago Dei*. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76), Göttingen 1960, 184f.; *R. Bultmann*, *Der zweite Brief an die Korinther (KEK.S)*, Göttingen 1976, 93f.; *J. Kremer*, Art. κατοπτρίζομαι, in: EWNT 2 (1981) 677–678, 678; *V. P. Furnish*, *II Corinthians*. Translated with Introduction, Notes and Commentary (AncB 32A), Garden City NY 1984, 202.214; *R. P. Martin*, *2 Corinthians (WBC 40)*, Waco TX 1986, 57.71; *H.-J. Klauck*, 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg 1986, 41; *O. Hofius*, *Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3*, in: JBTh 4 (1989) 105–149, 144 mit Anm. 234; *C. Wolff*, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8)*, Leipzig ²2011, 77; *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, 218f.; *M. E. Thrall*, *The Second Epistle to the Corinthians*. Volume I: Introduction and Commentary on II Corinthians I–VII (ICC), Edinburgh 1994, 282.292; *F. Zeilinger*, *Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Teil 2: Die Apologie*, Wien 1997, 126; *F. Back*, *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6 (WUNT II/153)*, Tübingen 2002, 133–136; *E. Gräßer*, *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1–7,16 (ÖTBK 8/1)*, Gütersloh/Würzburg 2002, 142; *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, 196 Anm. 422; *R. Schwindt*, *Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie (HBS 50)*, Freiburg i. Br. 2007, 224; *S. Finlan*, *Can We Speak of Theosis in Paul?*, in: M. J. Christensen/J. A. Wittung (Hrsg.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids MI 2007, 68–80, 73.75f.; *S. Lorenzen*, *Das paulinische Eikon-Konzept. Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen (WUNT II/250)*, Tübingen 2008, 227f.; *T. Schmeller*, *Der zweite Brief an die Korinther. Teilbd. 1: 2 Kor 1,1–7,4 (EKK 8/1)*, Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2010, 226; *M. Hasitschka*, *Christus ist „Bild Gottes“ (2 Kor 4,4). Bibeltheologische Skizze zu einem besonderen Begriff bei Paulus*, in: PZB 20 (2011) 143–152, 146; *M. D. Litwa*, *Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3.18*, in: JSNT 34 (2012) 286–297; *J. M. F. Heath*, *Paul's Visual Piety. The Metamorphosis of the Beholder*, Oxford 2013, 218f. – Mein Beitrag *C. Niemand*, *Christus als Bild Gottes (s. Anm. 2)*, begründet ausführlich, warum ich nur dieses Verständnis für textgemäß halte.

Nicht wenige Übersetzungen und Ausleger verstehen den Text jedoch anders: „Wir spiegeln ... die Herrlichkeit des Herrn wider“ oder „wir reflektieren die Herrlichkeit des Herrn“.⁶ Dazu müsste das Verb aber im transitiven Aktiv stehen, was sich auch ganz leicht bilden ließe: τὴν δόξαν κυρίου κατοπτρίζοντες. In 2 Kor 3,18 steht aber das Medium κατοπτριζόμενοι. Und da eine deponentiale Verwendung – mediale Form für aktiven Sinn – bei diesem Verb nicht belegt ist, darf man nicht ohne zwingenden Grund daraufhin ausweichen.

Rudolf Bultmanns Diktum trifft immer noch zu: „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 Schauen, und zwar speziell durch Spiegelschau“⁷.

2.1.2 ... werden wir umgestaltet ...

Die durch das Verb μεταμορφόω ausgedrückte Idee eines Gestaltwandels ist in antiken Kulturen vielfältig vorhanden.⁸ Götter neh-

⁶ So verstanden den Text in der Alten Kirche Theodoret und Johannes Chrysostomus (vgl. *J. Dupont*, Chrétien [s. Anm. 5], 393 Anm. 1). In jüngerer Zeit *J. Dupont*, Chrétien (s. Anm. 5), 402; *W. C. van Unnik*, „With Unveiled Face“, an Exegesis of 2 Corinthians iii 12–18, in: NT 6 (1963) 153–169, 167; *J. Eckert*, Christus als „Bild Gottes“ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie, in: H. Frankemölle/K. Kertelge (Hrsg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnllka), Freiburg i. Br. 1989, 337–357, 344; *T. Nicklas*, Die verborgene Herrlichkeit des Paulusdienstes. Überlegungen zu 2 Kor 3,1–4,6, in: D. Sänger (Hrsg.), Der zweite Korintherbrief. Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation (FS D.-A. Koch) (FRLANT 250), Göttingen 2012, 240–256, 253f.; *D. Lanzinger*, Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel“? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (NTOA/StUNT 112), Göttingen 2016, 303. – Ausführlich *L. L. Belleville*, Reflections of Glory. Paul’s Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1–18 (JSNTS 52), Sheffield 1991, 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.

⁷ *R. Bultmann*, 2 Kor (s. Anm. 5), 94, mit religionsgeschichtlichen Belegen im Anschluss.

⁸ Vgl. *J. Behm*, Art. μεταμορφόω, in: ThWNT 4 (1942) 762–767, und die Exkurse „Mirror-vision and transformation“ in *M. E. Thrall*, 2 Cor (s. Anm. 5), 290–297, und „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Motivs von der ‚Verwandlung durch Schauen‘“ in *R. Schwindt*, Gesichte (s. Anm. 5), 225–227. Monographisch dazu *F. Back*, Verwandlung (s. Anm. 5).