

Ulrich Luz

## Das Gottesbild in Christus und im Menschen im Neuen Testament

Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist kontroverstheologisch interessant. Nach katholischer Auffassung, wie sie vor allem Petrus Lombardus klassisch formuliert hat,<sup>1</sup> ist zwischen *imago* (= unverlierbares Wesen des Menschen, Vernunft, Beseeltheit) und *similitudo Dei* (= verlierbare Urstandsgerechtigkeit) zu unterscheiden. Nach reformatorischer Auffassung ist die Gottebenbildlichkeit mit dem Sündenfall grundsätzlich verloren gegangen; man kann also nicht zwischen der intakten Natur des Menschen und dem «*donum superaditum*» der Urstandsgerechtigkeit unterscheiden.<sup>2</sup> Dabei wird allerdings in der reformatorischen Theologie diese These nicht bis zur letzten Konsequenz durchgeführt; die reformatorischen Aussagen bleiben vielmehr merkwürdig in der Schwebe.

Die Unterscheidung von *similitudo* und *imago Dei* geht begrifflich auf eine falsche Exegese des *Parallelismus membrorum* in Gn 1,26 f zurück. Im hebräischen AT sind beide Begriffe synonym. Auch im NT findet sich eine solche Unterscheidung nicht; der in der Regel verwendete terminus ist «*eikōn*» (Bild). Dennoch gibt uns das NT eine Möglichkeit, der skizzierten kontroverstheologischen Frage nachzugehen. Wir fragen: Wieweit spricht das NT vom Menschen ganz allgemein als Gottes Bild, wieweit nur von dem durch Christus erneuerten Menschen? Unter dieser Fragestellung wollen wir das neutestamentliche Material betrachten.

Zunächst fällt auf: Aussagen über Christus als Gottes «*eikōn*» kommen fast nur im paulinischen Bereich vor. Sie fehlen in den Evangelien, auch wo sachlich verwandte Aussagen vorkommen, z. B. Mt 25,31 ff. Ferner: Die meisten «*eikōn*»-Aussagen bei Paulus sind traditionell, gehen also auf die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde vor und neben Paulus zurück. Im einzelnen werden wir das noch zu zeigen haben. In den vorpaulinischen Gemeinden liegt also auf jeden Fall ein Schwerpunkt.<sup>3</sup>

Davon ist im NT kaum die Rede. Die wichtigste paulinische Stelle ist 1 Kor 11,7. Um die jüdische Sitte, daß Frauen im Gottesdienst verschleiert sein sollten, zu begründen, greift Paulus auf Gn 1,27 zurück und sagt – in Übereinstimmung mit gewissen Rabbinen<sup>4</sup> –: der Mann (und nur er!) ist Gottes Ebenbild. Die Frau trägt als Folge ihrer Minderwertigkeit eine Kopfbedeckung. Paulus greift hier vermutlich direkt auf die rabbinische Exegese von Gn 1,26 f zurück. Nachdem er in V. 3, ähnlich wie etwa 1 Kor 3,22 f, eine Stufenreihe «Gott-Christus-Mensch» aufgestellt hat, fällt auf, daß in V. 7 Christus fehlt. Warum dies so ist, können wir besser verstehen, wenn wir bedenken, daß gerade zusammen mit der Aussage, daß Christus das Bild Gottes sei, oft von der Umwandlung des alten Menschen und der Aufhebung der bis anhin geltenden schöpfungsmäßigen Gegensätze die Rede ist (vgl. Kol 3,11 und Gal 3,28: «hier ist nicht Mann noch Frau»). Gerade diesen Gedanken aber will Paulus hier abwehren. Wir haben also hier einen bei Paulus singulären, aus der jüdischen Tradition übernommenen Gedanken. Er kann nicht ohne weiteres mit den übrigen paulinischen Aussagen harmonisiert werden.

Jak 3,9, die zweite hier zu besprechende Stelle, gehört ganz in die Nähe der jüdischen Paränese.<sup>5</sup> Jüdisch ist die Warnung vor dem verhängnisvollen Tun der Zunge, die zugleich Gott preisen und den nach seinem Bild geschaffenen Menschen verfluchen kann. Jüdisch ist vor allem der Rückgriff auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen zur Verschärfung der Paränese: Daß der Nächste Gottes Ebenbild ist, gibt ihm erst seine eigentliche Würde und macht Menschenverachtung zu einer Sünde gegenüber Gott. Worin die Gottebenbildlichkeit des Menschen eigentlich besteht, wird wie in 1 Kor 11,7 nicht gesagt.

Damit sind bereits alle neutestamentlichen Stellen, wo der natürliche Mensch als Gottes Ebenbild auftaucht, genannt. Auffällig ist die geringe Rolle, die diese Lehre im NT spielt; auffällig ist ferner, daß an beiden Stellen das Motiv in paränetischem Kontext auftaucht. Beidemale war der jüdische Hintergrund deutlich. Man kann weder von einer Neugestaltung der jüdischen Aussagen durch den christlichen Glauben, noch überhaupt von einem eigentlichen neutestamentlichen Lehrtopos der Gottebenbildlichkeit des natürlichen Menschen sprechen. Etwas anders wird das Bild, wenn wir uns den beiden andern Aussagekreisen zuwenden,

nämlich den Aussagen von Christus als «*eikōn*» Gottes und den Aussagen von der Gottebenbildlichkeit des neuen, wiedergeborenen Menschen. Vor allem im Bereich der vorpaulinischen Gemeinde können wir von einer eigentlichen Eikon-Theologie sprechen.

## 2. Die Eikon-Theologie der vorpaulinischen Gemeinde

### a. Christus als «*eikōn*» Gottes

Die wichtigste Stelle ist Kol 1, 15: Christus ist «*eikōn*» des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener jeder Schöpfung. Die Stelle stammt aus einem Hymnus, den der Verfasser des Kolosserbriefs<sup>6</sup> an dieser Stelle in seinen Brief einfügte. Allgemein herrscht Übereinstimmung darüber, daß es sich um einen christlichen Hymnus handelt, ein aus zwei Strophen bestehendes Christuslied.<sup>7</sup> Die eine Strophe feiert Christus als Schöpfungsmittler, die andere als Erlöser, wobei auch die erste Strophe vom Standpunkt der durch Christus Erlösten ausgesungen ist: Erst die Erlösten wissen, daß Christus Mitwirkender an der Schöpfung ist, erst ihnen wird deutlich, daß die ganze Schöpfung durch Christus zu einer unauflösbaren Einheit gekommen ist. Der Ort, wo die Gemeinde dieses Lied gesungen hat, war vermutlich die Taufe: E. Käsemann hat wahrscheinlich gemacht, daß die den Hymnus einleitenden Verse 13 und 14 aus dem Bereich der Taufliturgie stammen.<sup>8</sup> Angesichts der durch die Taufe vollzogenen Neuschöpfung und Wiedergeburt preisen also die Gläubigen Christus als Schöpfer und Erlöser.

Was heißt: Christus ist «*eikōn*» des unsichtbaren Gottes? Eine direkte Auslegung von Gn 1, 26f liegt vermutlich nicht vor; die Versuche, den Kolosserhymnus als Auslegung von Gn 1 zu verstehen, müssen wohl als gescheitert gelten.<sup>9</sup> Im Hintergrund unseres Hymnus stehen wohl, ähnlich wie beim Johannesprolog und beim Hymnus Phil 2, 6–11, hellenistisch-jüdische Vorstellungen von einem Schöpfungsmittler, dem göttlichen Logos oder der göttlichen Weisheit. Philo kann sowohl den Logos, als auch die Weisheit, als auch den ersten, geistigen Menschen als «*eikōn*» Gottes bezeichnen.<sup>10</sup> Die Aussage «Christus ist «*eikōn*» Gottes» meint also nicht, daß Christus der Inbegriff oder die wahre Gestalt des von Gott in Gn 1 geschaffenen Menschen ist, sondern, daß Christus in exklusivem Sinne Offenbarer Gottes gegenüber der Welt ist.

Damit hängt eine weitere Beobachtung zusam-

men: Die Aussage «Christus ist «*eikōn*» Gottes» bezieht sich gerade nicht auf den irdischen Jesus, sondern auf den Erhöhten. Gerade nicht der historische Jesus ist qua Mensch Gottes Ebenbild, sondern der Erhöhte und der Präexistente, der den ganzen Kosmos durchwaltet. Wir erkennen schon von hier aus, warum es für die Christen, die Christus als «*eikōn*» Gottes priesen, schwierig, wenn nicht unmöglich sein mußte, im natürlichen, noch nicht auferstandenen Menschen Gottes Abbild zu erkennen. Wenn Christus gerade als Erhöhter, als Kosmokrator Gottes Bild ist, dann kann nicht der natürliche Mensch in seinem Wesen ebenfalls Gottes Bild sein. Denn Christus ist als «*eikōn*» Gottes nicht ein Bestandteil der Welt, sondern steht als Repräsentant Gottes der Welt gegenüber. Obwohl alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist und in ihm besteht, betont der Kolosserhymnus gerade, daß er nicht der Welt selber angehört, sondern vor allem ist und das *Haupt* des Leibes (womit vermutlich im Hymnus die Welt gemeint ist). Wenn Christus Gottes «*eikōn*» ist, dann ist eine Wesensaussage über ihn gemacht: er ist göttlichen, nicht weltlichen Wesens. Wenn die Gemeinde diesen Hymnus singt, bekennt sie, daß ihr an keinem andern Ort Gott zugänglich ist außer in seinem Bild, in Jesus Christus. Jesus Christus ist nicht nur ein Teilaspekt Gottes, sondern er ist das sichtbare *Wesen* des unsichtbaren Gottes. Gott ist nur in seinem Bild zugänglich.

Die Gemeinde, die diesen Hymnus singt, ist wenig interessiert am irdischen Jesus und seinem Leben, ebenso wie sie wenig über die Realität des Leidens in der Welt nachdenkt. Sie ist wenig interessiert an der Unterscheidung zwischen schon geschehenem und noch ausstehendem Heil: Der Hymnus blickt vielmehr zurück auf die schon geschehene Schöpfungs- und Erlösungstat und läßt alles, auch die Zukunft, in ihr eingeschlossen sein. Natürlich ist in Kol 1, 15–20 ein Heilshandeln Gottes in der Zukunft nicht ausgeschlossen; aber die Zukunft wird hineingenommen in die vom geschehenen Heil bestimmte Wirklichkeit. Insofern ist Kol 1, 15–20 durchaus mit Phil 2, 6–11 vergleichbar. Beide Hymnen gehören in diejenigen vorpaulinischen Gemeinden, die wir wegen ihrer Tendenz, von der Gegenwart des Heils her zu leben, enthusiastisch nennen. In diese Gemeinden gehört das Eikon-Motiv. Es beschreibt Gottes gegenwärtige Präsenz und Erkennbarkeit in Jesus Christus.

Eine andere, wichtige Stelle ist 2 Kor 4, 4. Auch hier ist Paulus stark von Gemeindeformulierungen abhängig. Die Gegenüberstellung von «Verlo-

renen» und «Geretteten» dürfte aus der korinthischen Gemeinde stammen,<sup>11</sup> ebenso die Formulierung «der Gott dieses Äons»;<sup>12</sup> auch die Prädestinationsvorstellung ist in den vorpaulinisch-enthusiastischen Gemeinden zuhause.<sup>13</sup> Das Sätzlein «der Bild Gottes ist» paßt, wenn wir an Kol 1, 15 ff denken, ebenfalls in dieses Milieu. Allerdings ist nicht anzunehmen, daß Paulus an unserer Stelle eine fertige Formel zitiert, vielmehr setzt er sich mit seinen Gegnern auseinander, indem er deren Sprache und dazu Motive aus dem ebenfalls sehr stark traditionell geprägten Stück 2 Kor 3, 4–18 übernimmt.

Was ist hier der Sinn der «*eikōn*»-Aussage? Es geht hier vor allem um die Gotteserkenntnis. Neben «*eikōn*» taucht der Begriff «*Herrlichkeit*» auf, der von 2 Kor 3, 18 her fast als Synonym zu «*eikōn*» zu gelten hat. Es geht um die Öffentlichkeit des Evangeliums von Jesus Christus, um die Erkenntnis der Herrlichkeit. Von da her läßt sich sagen: Christus ist «*eikōn*» Gottes, insofern er die Erkenntnis Gottes ermöglicht. Er ist das Wesen Gottes, insofern es sichtbar und erkennbar ist. In der «*eikon*» repräsentiert sich Gott. Nach 2 Kor 3, 18 könnte man sagen: Die «*eikōn*» Gottes ist Gottes Herrlichkeit, insofern sie sich auf unserm Antlitz spiegelt, d. h. insofern sie uns zugewandt ist. Auch in unserm Text ist deutlich, daß sich «*eikōn*» auf den Erhöhten bezieht, auf den Herrn (V. 5), der im Wort der Verkündigung die Herzen der Gläubigen erleuchtet. Ein Unterscheid zwischen unserer Stelle und Kol 1, 15 besteht darin, daß der kosmologische Aspekt des «*eikōn*»-Motivs hier völlig zurücktritt.

Wenn wir weiteres Material im NT suchen, so stoßen wir auf Stellen, an denen die für die Eikon-Christologie typischen Motive zwar vorkommen, das Wort «*eikōn*» selbst aber fehlt. Kol 1, 15 ff am nächsten verwandt ist Hebr 1, 2 f. Auch hier haben wir den Gedanken des Schöpfungsmittlers und Erhalters; auch hier spielt die Erhöhung Christi wie in Kol 1, 18 ff eine zentrale Rolle. Statt als «*eikōn*» wird Christus als «*Abglanz*» und «*Abdruck*» der göttlichen Herrlichkeit bezeichnet, zwei Begriffe, die ebenso wie «*eikōn*» aus der jüdischen Sophiaspekulation stammen. Der Sinn ist derselbe: Abglanz sein bedeutet: Anteil am Wesen der göttlichen Herrlichkeit haben. Nahe verwandt sind auch verschiedene Aussagen des Johannesevangeliums, z. B. 14, 9: «Wer mich sieht, der sieht den Vater», vgl. auch 1, 18 und den ganzen Prolog. Warum der Verfasser des Johannesevangeliums den Ausdruck «*eikōn*» vermeidet, ist nicht klar.<sup>14</sup>

## b. Der neue Mensch als Bild Gottes oder Christi

Wichtig ist zunächst 2 Kor 3, 18. Diese Stelle gehört zu einem traditionellen Midrasch, den Paulus vor allem in den Versen 3, 4–18 seinen Ausführungen zugrundelegt, ohne daß wir ihn im einzelnen rekonstruieren könnten.<sup>15</sup> Es ist aber wahrscheinlich, daß V. 18 sehr stark traditionell geprägt ist: Dafür spricht das z. T. für Paulus untypische Vokabular,<sup>16</sup> die starke Verklammerung des Verses mit dem übrigen Midrasch,<sup>17</sup> vor allem aber die Vorstellung von der gegenwärtigen Verwandlung. Das «Bild», in das wir verwandelt werden, ist, wie der vorangehende Halbvers 18a zeigt, die Herrlichkeit des Herrn. Der Begriff «*eikōn*» könnte hier einfach neutral «*Gestalt*» bedeuten, wahrscheinlicher ist aber, daß ähnlich wie 2 Kor 4, 4 «*eikōn*» titular gebraucht und von vornherein auf Christus bezogen ist. Die Verwandlung meint die jetzt geschehende Umformung der Gläubigen in die Christusgestalt, die nach V. 17 mit dem Geist identisch ist. Pneuma ist «personeigene Potenz des Erhöhten, die als Medium der Begegnung die Kommunikation zwischen dem Kyrios und dem Christen ermöglicht».<sup>18</sup> Die Verwandlung geschieht also durch den Geist; der Geist ist für die Gemeinde der Ort, wo sie die gegenwärtig an ihr geschehende Verherrlichung durch Christus erfuhr.<sup>19</sup> Das Ziel der Verwandlung ist die «*eikōn*», d. h. Christi Herrlichkeitsgestalt. Durch den Geist gewinnen die Gläubigen an ihr, die selber Geist ist, Anteil. Das Gewicht des Erlebens liegt in dieser Gemeinde auf der Gegenwart, obschon natürlich eine Offenheit zur Zukunft nicht grundsätzlich ausgeschlossen ist.

Weitern Aufschluß kann uns Kol 3, 9 ff geben. Der Abschnitt setzt zur Paränese an, greift aber dann sogleich auf die Taufe als Ort des Heils zurück. Dort, in der Taufe, haben die Christen den alten Menschen ausgezogen und den neuen Menschen, der zur Erkenntnis erneuert wird, angezogen. V. 10 enthält traditionelle Taufvorstellungen, auch wenn wir im einzelnen traditionelle Formulierungen von denjenigen des Briefverfassers nicht mehr unterscheiden können. Die Partizipien sind nicht imperativisch, sondern, wie auch 2, 11 ff, als echte Partizipien zu verstehen, die auf die Taufe zurückweisen.<sup>20</sup>

Einige exegetische Fragen müssen geklärt werden. Wer ist der «neue Mensch», den die Christen in der Taufe angezogen haben? Das Partizip «der erneuert wird» macht m. E. eine Antwort auf diese Frage möglich: Erneuert wird weder Christus,<sup>21</sup>

noch der Leib Christi, die Kirche,<sup>22</sup> in die hinein der Täufling kommt, sondern der einzelne Mensch, der in der Taufe neu geboren wird (vgl. ferner 2 Kor 4, 16). Schwieriger ist die Frage, worauf sich die Wendung «gemäß dem Bild» etc. bezieht. Am leichtesten verständlich ist sie, wenn sie von «der erneuert wird» abhängig ist, wobei dann «zur Erkenntnis», entgegen dem sonstigen Sprachgebrauch des Verfassers, allein steht. Gemeint ist mit «Erkenntnis» ein umfassendes, sowohl das göttliche Heil als auch den göttlichen Willen umschließendes Erkennen. Es ist demnach so, daß der in der Taufe angezogene neue Mensch auch nach der Taufe andauernd erneuert wird, und zwar «gemäß dem Bild des Schöpfers». Der Schöpfer dürfte hier Gott sein, nicht der 1, 15 ff als Mitschöpfer genannte Christus.<sup>23</sup> Ob «eikōn» einen Hinweis auf den *locus classicus* für die Gottebenbildlichkeit, Gn 1, 26f, oder zunächst nur einen solchen auf die in 1, 15 ff besungene wahre «eikōn» Gottes, Jesus Christus geben will, ist fraglich; die Parallelstelle Eph 4, 24 spricht eher für die erste Möglichkeit. Doch ist der Bezug auf Christus durch den Hinweis auf die Taufe auf jeden Fall sichergestellt; der neue Mensch wird nach dem Ebenbild des Schöpfers erneuert, weil er auf den Namen Jesu Christi getauft worden ist und in der Taufe den alten Menschen, der demzufolge nicht gemäß dem Ebenbild Gottes war, abgelegt hat. Das heißt: *Nur wer getauft ist und zum Leibe Christi gehört, ist als Gottes Ebenbild anzusprechen, genauer: wird auf Gottes Ebenbild hin erneuert.*

Deutliche Spuren von Tradition finden wir auch in V. 11, wo aufgezählt wird, daß es in der Gemeinde weder Grieche noch Jude, weder Beschneidung noch Vorhaut, weder Barbaren und Skythen, weder Knechte noch Freie gibt, sondern Christus alles in allem ist. Die Aufzählung ist an unserer Stelle sachlich überschießend und sprengt den Zusammenhang.<sup>24</sup> Die bis in einzelne Formulierungen hinein und überdies auch im Zusammenhang ähnliche Stelle Gal 3, 27f macht wahrscheinlich, daß wir es hier mit einer aus einer vorpaulinisch-enthusiastischen Gemeinde stammenden Interpretation der durch die Taufe erfolgten Neuschöpfung zu tun haben.<sup>25</sup> Durch V. 11 ist Gottes Ebenbildlichkeit klar bestimmt: Nicht für die alte Welt gilt sie, sondern für den neuen Menschen, der in der christlichen Gemeinde lebt, wo es keine Unterschiede mehr gibt.

Auch Röm 8, 29 geht vermutlich auf eine Tradition zurück. Die traditionsgeschichtlichen Verhältnisse sind kompliziert: In die berühmte

*catena aurea* Röm 8, 28, 30 hat Paulus oder die Gemeinde vor ihm einen ebenfalls traditionell geprägten Zusatz eingeschoben: Er hat sie zuvorbestimmt, gleichgestaltet zu sein mit dem Bild seines Sohnes. Die Verwandtschaft unserer Stelle mit Kol 1, 15 ff spricht dafür, daß auch sie aus dem Umkreis der Tauf liturgie stammt. Ob die Gemeinde beim Gleichgestaltet-Werden mit der «eikōn», welche der Gottessohn ist, an die zukünftige Verherrlichung gedacht hat (so sicher Paulus) oder an die bereits in der Gegenwart einsetzende Umgestaltung nach dem Bilde Christi (so 2 Kor 3, 18; Kol 3, 10; vgl. 2 Kor 4, 16), ist unsicher. Sicher sagen können wir nur, daß die «eikōn» auch hier nicht den irdischen Jesus, sondern den Erhöhten meint.<sup>26</sup>

In der vorpaulinischen Gemeinde spielt also der Begriff «eikōn» eine zentrale Rolle. *Christus ist «eikōn» Gottes; er ist göttlichen Wesens und der einzige Zugang zum unbekanntem Gott.* Der auf seinen Namen Getaufte gewinnt an seinem Wesen Anteil und wird, schon in der Gegenwart, auf die «eikōn» Christus hin erneuert. Diese Erneuerung realisiert sich in dem durch die Taufe vermittelten Geschehen des Geistes. *Von der Gottebenbildlichkeit des Menschen kann hier also nur im Blick auf den sie vermittelnden Christus gesprochen werden. Eine Gottebenbildlichkeit des natürlichen Menschen ist in dieser Theologie ausgeschlossen: der alte Mensch wird ja gerade abgelegt.*

### 3. Die Interpretation dieser Theologie durch Paulus

Es sind im wesentlichen drei Akzente, die in der paulinischen Eikon-Theologie gegenüber der vorpaulinischen Gemeinde neu sind:

a) Paulus betont die Zukünftigkeit des Herrlichkeitsleibes und der Gleichgestaltung mit Christus. Das ist eindeutig in Phil 3, 21 formuliert, einem Text, den Paulus selber formuliert, obwohl er dazu traditionelle Motive benützt.<sup>27</sup> Wie 1 Kor 15, 50 ff zeigt, stellt sich Paulus die künftige Verwandlung ähnlich vor wie die Apokalyptik (z. B. syr Bar 51). 1 Kor 15, 49 zeigt eindeutig, daß wir nach der Meinung des Paulus die himmlische «eikōn» jetzt noch nicht tragen, obschon wir die «eikōn» des irdischen Adam bereits getragen haben (Aorist!). Auch in diesem Gedankengang, der übrigens weder von Christus als «eikōn» Gottes, noch von Gn 1, 26f her argumentiert, ist klar: Das Irdische und das Himmlische schließen sich aus; wenn der künftige himmlische Mensch das Bild Gottes trägt, so heißt das, daß es der irdische, vergehende Mensch nicht trägt.

b) Paulus konfrontiert die Aussagen über die gegenwärtige Verwandlung (z. B. 2 Kor 3, 18) mit der Wirklichkeit des Leidens. Ein schönes Beispiel dafür bietet 2 Kor 4. Nachdem Paulus im Anschluß an die Gemeindefradition gesagt hat, daß der Christ verwandelt werde von der Herrlichkeit her zur Herrlichkeit hin, nachdem er von der Öffentlichkeit der Evangeliumsverkündigung sprach (4, 1 ff), von der Botschaft vom *Herrn* Jesus Christus, zeigt er, wohin gerade diese Botschaft den Verkündiger führt: an den Platz eines Knechtes um *Jesu* willen (4, 5). Dann führt er aus, daß der Schatz des Evangeliums gerade in irdenen Gefäßen bewahrt ist, damit auch das Leben Jesu nirgendwo anders offenbar werde als am sterblichen Fleisch (4, 11). Denselben, vom Kreuz her bestimmten Ernst gegenüber der Wirklichkeit des Leidens und des Todes zeigt Paulus in Röm 8: Die triumphierenden Aussagen über die vom Glauben bereits vorweggenommene Herrlichkeit (Röm 8, 28 ff) können erst als Gegenüber zu den tiefsten Aussagen über die Unerlöstheit der Welt, die wir bei Paulus finden (Röm 8, 18 ff), richtig verstanden werden.

c) Es bleibt schließlich noch eine dritte Linie, die in unsern Texten vor allem der Verfasser des Kolosserbriefes und dann noch deutlicher derjenige des Epheserbriefes betonen (Kol 3, 12 ff; Eph 4, 22 ff), die aber durchaus der paulinischen Theologie entspricht: die Paränese. Der Verfasser des Kolosserbriefes greift auf die durch die Taufe geschaffene

Wirklichkeit des neuen Menschen, auf das enthusiastische Wort von der Aufhebung aller Gegensätze in der Gemeinde (3, 10.11) zurück als Grundlage einer Paränese, die nun sehr realistisch ist und die Menschen, unter denen es keine Unterschiede mehr gibt, ermahnt: So haltet einander aus! Und auch der Kolosserhymnus mündet trotz seiner triumphierenden Antezipationen in schlichte Paränese aus (1, 23).

Wir stehen am Schluß unseres Überblicks. Wir können sagen: Paulus und die Gemeinden, aus denen Paulus kommt, rechnen *in der Soteriologie* nicht mit einer allgemeinen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Wohl kann Paulus diese Aussage – wenigstens in bezug auf den Mann! – einmal aufnehmen, aber in paränetischem Zusammenhang und in engem Anschluß an die exegetische Tradition des Rabbinats. Er spricht jedoch nicht von der Ebenbildlichkeit des Menschen, wenn es um Fragen der Rechtfertigung und der Erlösung geht. Hier gilt vielmehr: Christus ist einzige «*eikōn*» Gottes; den Glaubenden ist durch die Taufe Anteil an dieser Gottebenbildlichkeit zugesprochen, aber dieser Anteil realisiert sich nur paradox im Leiden, positiv in der Paränese, sichtbar erst in der eschatologischen Zukunft. Gäbe es eine Gottebenbildlichkeit außerhalb des «*Bildes*» Christus, so würde das heißen, daß Paulus mit einer Gerechtigkeit Gottes außerhalb Christi rechnete.

<sup>1</sup> Petrus Lombardus, Sent. II, 16, 3.

<sup>2</sup> Material bei O. Weber, Grundlagen der Dogmatik I (Neukirchen 1959) 625, Anm. 1 und 2.

<sup>3</sup> Die wichtigste neuere Literatur: F. W. Eltester, Eikon im Neuen Testament = Beih. zur ZNW 23 (Berlin 1958); J. Jervell, Imago Dei = FRLANT 76 (Göttingen 1960); E. Larsson, Christus als Vorbild (Uppsala 1962).

<sup>4</sup> Vgl. Jervell aaO. 109 ff.

<sup>5</sup> Das Material ist am besten zusammengestellt bei F. Müßner, Der Jakobusbrief = Herder Komm. XIII/1 (Freiburg-Basel-Wien 1964) 167 ff.

<sup>6</sup> Ich halte den Kolosser- und den Epheserbrief für nicht von Paulus, sondern von einem Paulusschüler geschrieben.

<sup>7</sup> Vgl. die Zusammenfassung im Forschungsbericht von H. J. Gabathuler, Jesus Christus, Haupt der Kirche, Haupt der Welt (Zürich 1965) 125 ff. Die neuesten Auslegungen der Stelle lieferten E. Schweizer und R. Schnackenburg, Kolosser 1, 15–20: Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Vorarbeiten Heft 1 (Einsiedeln und Neukirchen 1969) 7 ff und 33 ff.

<sup>8</sup> E. Käsemann, Eine urchristliche Tauf liturgie: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 34–51, dort 43 ff.

<sup>9</sup> Vgl. besonders die bei E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon = Meyer Komm. IX/2 (Göttingen 1968) 85 Genannten.

<sup>10</sup> Vgl. Eltester aaO. 34 ff.

<sup>11</sup> Vgl. U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus = Beitr. Ev. Theol. 49 (München 1968) 255 ff.

<sup>12</sup> Eine ähnliche Formulierung findet sich bei Paulus nicht mehr; die nächsten Parallelen stehen bei Johannes (z. B. 12, 31; 14, 30; 16, 11), der ebenfalls in ein enthusiastisch geprägtes Milieu gehört.

<sup>13</sup> Vgl. Luz aaO. 252; 256; 258 ff; 260 ff.

<sup>14</sup> Nach R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes = Meyer Komm. II (Göttingen 1957) 56 vermeidet der Verfasser den terminus *εικόν*, weil er kosmologisch belastet ist.

<sup>15</sup> Vgl. die Ausführungen bei Luz aaO. 128 ff.

<sup>16</sup> Unpaulinisch sind: *κατοπτρίζω*, sowie die vom Midrasch her gegebenen Wörter.

<sup>17</sup> Vgl. die der vergänglichen Herrlichkeit des Mose gegenüberstehende bleibende Herrlichkeit: *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*; den Gegensatz Verhüllung-Enthüllung, sowie die von einer körperlichen Verwandlung des Mose sprechende Stelle Philo, vit. Mos. 2, 69.

<sup>18</sup> I. Hermann, Kyrios und Pneuma = Studien z. A. und N. T. 2 (München 1961) 120.

<sup>19</sup> Vgl. damit auch die interessante, von Paulus paränetisch gebrauchte Stelle: «Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm» (1 Kor 6, 17). Auch die Vorstellung vom Leib Christi, die meines Erachtens aus der korinthischen Theologie stammt und von Paulus stark einschränkend aufgenommen wird, läßt uns etwas davon ahnen, wie der Gläubige, der durch die Gabe des Geistes in Christi Leib hineingenommen wird, an dessen Herrlichkeit teilnimmt.

<sup>20</sup> Vgl. Jervell aaO. 235 ff.

<sup>21</sup> Dagegen spricht abgesehen von *ἀνακινουόμενον* auch die an Gn 1, 27 erinnernde präpositionale Wendung *κατ' εἰκόνα* und auch der Genitiv *τὸν ἑαυτοῦ*, nachdem Christus in Kol 1 ausdrücklich als Mitschöpfer bezeichnet wird.

<sup>22</sup> So wäre zwar der Anschluß an V. 11 am besten und die Deutung würde auch Eph 2, 15 entsprechen. Dagegen spricht aber die Vorstellung vom «Anziehen», das Gegenüber des alten Menschen und V. 11 fin.

<sup>23</sup> *κτρω* ist sonst bei Paulus durchwegs von Gott ausgesagt, vgl. auch Eph 2, 10; 3, 9; 4, 24.

<sup>24</sup> Vgl. G. Klein, Die zwölf Apostel = FRLANT 77 (Göttingen 1961) 195.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu auch P. Stuhlmacher, Erwägungen zum ontologischen Charakter der *καθη κτρω* bei Paulus: Ev. Theol. 27 (1967) 1-35, dort 3f.

<sup>26</sup> Vgl. W. Thüsing, Per Christum in Deum = Neutestamentl. Abhandl. NF 1 (Münster 1965) 126f.

<sup>27</sup> Zur Analyse von E. Gütgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr = FRLANT 90 (Göttingen 1966), der 240ff in Phil 3, 20f

eine traditionelle Formel sehen möchte, vgl. das von Luz aaO. 312, Anm. 53 und von J. Gnllka, Der Philipperbrief = Herder Komm. X/3 (Freiburg-Basel-Wien 1968) 208f Gesagte.

ULRICH LUZ

geboren am 23. Februar 1938 in Männedorf (Schweiz), 1963 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte in Zürich und Göttingen und doktorierte 1967 in Theologie. Seit 1968 ist er Privatdozent für Neues Testament an der Universität Zürich. Er veröffentlichte: Das Geschichtsverständnis des Paulus (München 1968).

Stanislas Lyonnet

## Die Gegenwart Christi und seines Geistes im Menschen

Wenn bereits im Alten Testament die «göttliche Gegenwart» derart «charakteristisch für den Bund Gottes mit seinem Volk ist», daß der ganze Bund sich in Gottes Wohnen unter den Menschen ausdrückt (Ex 25, 8; Num 35, 34 usw.), hat doch das Alte Testament selbst, wie wir sehen werden, für «das Ende der Zeiten» eine ganz besondere Gegenwart Gottes in der messianischen Gemeinde und jedem einzelnen ihrer Mitglieder angekündigt. Eine solche Gegenwart wurde sicherlich, vor allem von Paulus, als das vielleicht bezeichnendste Neue der christlichen Offenbarung empfunden.

## I

Das war zweifellos auch die grundlegende Erfahrung des Paulus selbst von seiner Bekehrung an. Die Anspielung darauf im Galaterbrief legte diese Annahme bereits nahe, wenn die uns wahrscheinlicher vorkommende Übersetzung als sicher anzusehen wäre: «Der mich vom Mutterschoß an ausgesondert und durch seine Gnade gerufen hat, ließ sich herab, *in mir* seinen Sohn zu offenbaren» (Gal 1, 16). Keinen Zweifel aber läßt die vertrauliche Mitteilung des Philipperbriefes (3, 4-12). Paulus sagt uns nicht allein, wie sehr seine Bekehrung einen Bruch mit seiner Vergangenheit im Judentum darstellte, sondern auch, worin speziell dieser Bruch bestanden hat. Für Christus hat er sich «bereit gefunden, alles aufzugeben» (Vers 8); er hat auf alle Vorzüge verzichtet, die ihm, wie er bis

dahin angenommen hatte, das Heil garantierten: die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk durch blutmäßige Abstammung und Beschneidung; eine untadelige Beobachtung des Gesetzes (Vers 6), «in der er eifriger war, als seine Volksgenossen», wie er in Gal 1, 14 bemerkt. Doch Christus hat er auf folgende Weise gewonnen (Vers 8): «Entäußert aller eigenen Gerechtigkeit», die er einst durch seine Beobachtung des Gesetzes, das von Gott, wie er glaubte, eigens zu diesem Zweck gegeben war, zu erwerben vermeint hatte, «befand (er) sich in Christus im Besitz einer Gerechtigkeit, die von Gott kommt», einer Gerechtigkeit «durch den Glauben, die sich auf den Glauben stützt» (Vers 9); denn diese Gerechtigkeit ist nicht mehr Ergebnis einer Tätigkeit, die im wesentlichen von mir ausgeht; sie setzt voraus, daß ein anderer für mich gestorben und auferstanden ist und mir sein eigenes Leben als Auferstandener mitteilt und von mir dafür nur verlangt, daß ich dieses Leben durch einen Akt meiner Freiheit aufnehme: den Akt des Glaubens im paulinischen Sinne. Das ist es, was der Apostel in Vers 10 «Christus erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden» nennt. Paulus hat diese Macht des gestorbenen und auferstandenen Christus «erfahren», dessen Leben sein eigenes Leben geworden ist; «seinem Tode gleichgestaltet», der für Paulus in seinem Wesen ein Akt höchster Liebe war, nimmt er bereits an seiner Auferstehung teil, die ihn «von den Toten» auferweckt hat, um «ein neues Leben mit Christus» (Röm 6, 4) zu leben..., das wesentlich dem Leben des verherrlichten Christus gleich ist (vgl. Kol 3, 1), obwohl es sich noch nicht in seiner ewigen Strahlungskraft entfaltet hat.<sup>1</sup>

So hatte er im gleichen Brief erklärt: «Für mich ist Leben Christus» (Phil 1, 21), und noch deutlicher im Galaterbrief: «Ich bin gekreuzigt mit Christus; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2, 20). Der Kontext ist auch da der einer anti-judaistischen Polemik. Einer Konzeption, nach