

Öffentlichkeit und „Innerlichkeit“ in 2Kor 3

David WIDER

Wie immer man das Problem der literarischen Einheitlichkeit von 2Kor beurteilt, mit der Danksagung in 2,14 beginnt unbestritten ein relativ unabhängiger Briefteil, der bis 7,4 reicht. Paulus verteidigt hier seinen apostolischen Dienst gegen Vorwürfe von Gegnern (vgl. 3,1 τινεος).¹

Von 2,14 bis 4,6 lässt sich eine Untereinheit abgrenzen, die ihrerseits drei Teile enthält: 2,14-3,6; 3,7-18 und 4,1-6.² Die Argumentation, die in der Metamorphose der Christen (3,18) und der Erleuchtung der Herzen zur Schau der Herrlichkeit auf dem Gesicht Christi gipfelt (4,6), ist geprägt durch eine „auffällige Verinnerlichung“.³ Dabei spielt die in wechselnden Figuren sich entfaltende Opposition von aussen und innen, sichtbar und verborgen eine strukturierende Rolle. Diesen Koordinaten soll im folgenden nachgegangen werden.⁴

1 Zum Gegnerprofil vgl. Th. Schmeller, Der zweite Brief an die Korinther (2Kor 7,5-13,13), EKK VIII/2, 2015, 149-171, 153: judenchristliche (11,22) Wandermissionare / Apostel (11,13), die mit Empfehlungsbrieffen Gemeinden besuchten, sich von ihnen unterhalten liessen (3,1; 11,4.20; 2Kor 11,7-12; 12,13-18). Vorwürfe: Paulus verfälsche oder verhökere das Gotteswort (2,17), seine Verkündigung sei „verhüllt“, unverständlich (4,2f). Die Auseinandersetzung verschärft sich in Kp. 10-13: Vollmacht/ Schwachheit (13,10; 10,8.10; 11,29f); Selbstlob (10,12.18; 11,22); Täuschung (11,13-15); dazu P. Marshall, Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians (WUNT 2.R. 23), 1987, bes. 341-395.

2 Zur Struktur: J. Lambrecht, Structure and Line of Thought in 2 Cor 2,14-4,6, Bib 64 (1983), 344-380. Die drei Teile sind konzentrisch angelegt; 2,14-3,6 korrespondiert 4,1-6. Nimmt man die εχειν-Formulierungen in 3,4.12; 4,1.7.13 als Strukturmerkmale, ergeben sich für den hier im Blick stehenden Passus die Unterteilungen 3,4-11 (ικανότης), 3,12-18 (Motiv der Decke); vgl. J. Schröter, Schriftauslegung und Hermeneutik in 2 Korinther 3. Ein Beitrag zur Frage der Schriftbenutzung des Paulus, NT 40 (1998), 231-275, 242ff.; ebd. A.39: „Eine eindeutige Lösung für derartige Fragen nach der Gliederung des Textes wird es kaum geben.“

3 S. Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Unterschung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, 1989 (FRLANT 147), 279; vgl. G. Theissen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, 1983 (FRLANT 131), 129: „fortschreitende Verinnerlichung objektiver Realitäten zu Symbolen innerer Vorgänge“.

4 Zur Analyse von Oppositionen und Sinnlinien in 2Kor 2,14-6,13 vgl. M. M. Gruber, Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2,14-6,13, 1998, 82-86. Die drei Hauptteile der Apologie (2,14-4,6 / 4,7-5,10 / 5,11-6,13) werden übergriffen von der Opposition „nicht sehen/sehen“ (4,10.11; 4,18; 5,7.10); ebd. 83-86; 375-385. Der erste Teil der Apologie (2,14-4,6) ist mit der göttlichen Doxa des Apostolats befasst, der zweite (4,7-6,10) mit deren Verborgenheit in Schwäche und Leiden: Vollenweider, Freiheit 247; insofern ist 4,7ff „der Kontrapunkt, der die Charakteristik dieser *diakonia* erst wirklich vervollständigt“: K.Th.Kleinknecht, Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom leidenden Gerechten und ihre Rezeption bei Paulus,² 1988 (WUNT 2/13), 272.

Weltliche Öffentlichkeit und eschatologische Gottesgegenwart (2,14-17)

Im Siegeszug des Evangeliums führt Gott Paulus und seine Mitarbeiter als Gefangene mit (θριαμβεύοντι) und macht durch sie den Geruch seiner Erkenntnis öffentlich (φανεροῦντι). Paulus zeichnet mit dieser Metaphorik mit Nachdruck das Evangelium als öffentlich und die Öffentlichkeit als durch die Evangeliumsverkündigung bestimmte (πάντοτε, ἐν παντί τόπω). Umstritten ist die genauere Rolle des Apostels in der Metapher des Triumphzugs: Sieht er sich als zur Hinrichtung gehenden Gefangenen oder als Teilnehmer am Triumph?⁵ Das in 2,15f. hinzukommende Bild des Wohlgeruchs lässt sich im Zusammenhang der Triumphmetapher lesen; in der *pompa triumphalis* wurden Weihrauchbehälter vorangetragen.⁶ Unterstrichen wird mit der Geruchsmetaphorik jedenfalls der Gedanke göttlicher Präsenz, des sinnenfälligen „Hereinragens einer überirdischen in die irdische Welt“.⁷ Paulus betont das ihn übergreifende und bedingende Geschehen von Gott her, in welchem er nicht bloss mitgeht, sondern geradezu „aufgeht“, wie die Steigerung in V 15f nahelegt: Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ (vgl. 10,7 Χριστοῦ εἶναι). Die Verkündiger sind der Wohlgeruch τῷ θεῷ, der die Adressaten in Gerettete und Verlorene trennt (4,3-4). Damit klingt indirekt, nämlich von der Wirkung des Dufts der Verkündigung her, der Aspekt der menschlichen Rezeption an. Das gleichsam naturhafte Geschehen der Geruchsverbreitung macht diesen Aspekt freilich noch nicht expizit; das geschieht erst in der Fortsetzung des Gedankens. Der Duft Christi bewirkt für die einen den Tod, für die anderen das Leben.⁸

Dieser sozusagen sinnlich erfahrbaren Kommunikation Gottes mit der Welt entspricht implizit ein Riechen. In der Fortsetzung des Gedankens wird aber die Kommunikation des

5 Vgl. E. Grässer, *Der zweite Brief an die Korinther*. Kapitel 1,1-7,16 (ÖTBK 8/1), 2002, 108: „Entweder man versteht: Gott triumphiert in Hinsicht auf den bei seiner Bekehrung zum Sklaven gewordenen Paulus... oder: Gott führt den zum Sklaven berufenen Apostel bei dem Triumphzug des Evangeliums mit sich“; mit Bevorzugung letzterer Option; zur Diskussion der Varianten auch Th. Schmeller, *Korinther* (EKK VIII/1), 154-161; 156: „Paulus scheint an einer genauen Festlegung nicht interessiert“; er verändert die Metaphorik militärischer Prozession zur Epiphanie-Prozession: P.B. Duff, *Metaphor, Motif, and Meaning: The Rhetorical Strategy behind the Image „Led in Triumph“ in 2 Corinthians 2:14*, CBQ 53 (1991), 79-92.

6 Vgl. G. G. Guthrie, *2 Corinthians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 2015), 167-170, 170: „it seems that having invoked triumphal procession imagery, the apostle stays with that imagery“; im Sinne einer „epiphany procession“ interpretiert P.B. Duff, *Metaphor*, 79-92. Weniger wahrscheinlich als Hintergrund ist das alttestamentliche Opfer; vgl. dazu: S.J. Hafemann, *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul’s Defense of his Ministry in II Corinthians 2:14-3:3* (1990), 35-44.

7 A. Stumpff, Art. εὐωδία, in: G. Kittel, *ThWBNT II*, 808-810, 810; E. Grässer, *Korinther 109: Paulus betont beim Verkündigungsgeschehen „die Wahrnehmung des Göttlichen als Sinneserfahrung“*.

8 Guthrie, *2 Corinthians* 170-174, 173: „Paul’s primary purpose for the image of triumphal procession centers in the effect of the Gospel, preached from the standpoint of ministry integrity.“

Verkündigungsgeschehens mittels anderer Verben ausgedrückt („lesen“ und „schreiben“: 3,2.3.6.14.15; 4,4.6; „wahrnehmen“ und „sehen“: 3,3.7.13; 4,3.4), die alle zum Gedanken einer offenen Doxa-Kommunikation (3,16.18; 4,6) hinführen. Die visuelle Metaphorik rückt also im Verlauf des Gedankens in den Vordergrund, wobei gleichzeitig das Thema der Öffentlichkeit und Sichtbarkeit bearbeitet wird. Auffallend ist in 2,14-7,4 (wie Kp.10-13) die Konzentration der Offenbarungsbegriffe.⁹ Offensichtlich war „in der Auseinandersetzung, die Paulus hier zu führen hatte, auch das richtige Verständnis von dem, was Offenbarung heisst, umkämpft.“¹⁰

Paulus zeichnet also die Apologie seines Apostolats in den Horizont der Frage, in welcher Weise die eschatologische Gegenwart und öffentliche Machtmanifestation Gottes kommuniziert wird und zu kommunizieren bzw. zu rezipieren sei. Der Öffentlichkeitscharakter des Evangeliums wird nicht einfach behauptet, sondern hermeneutisch *beansprucht*. Das Wirklichkeits- und Öffentlichkeitsverständnis und die damit verknüpfte „Lesbarkeit“ der Welt soll in die Dialektik des Glaubens eingeholt werden (vgl. 4,3 ἄπιστοι), zumal es nach 4,6 „auf dem schöpferischen Wirken Gottes [beruht], dass wir dieses Leuchten wahrnehmen können.“¹¹

Dass die Metaphorik des Triumphzuges und des Wohlgeruchs nicht einer *Verortung* des Verkündigers dient, wird weiter dadurch bestätigt, dass sie auf die *Frage* nach ihm bzw. seiner ἰκανότης zielt: „Wer aber ist dazu fähig?“ (2,16b). Diese Frage ist nicht nur rhetorisch gemeint, ebensowenig sollte sie mE aus V 17 ergänzt werden.¹² Sie eröffnet nämlich eine weitergehende Selbstreflexion, die es zu erheben gilt. Zunächst erinnert die Frage an die Worte

9 Das Verb φανεροῦν (2,14; 3,3; 4,10.11; 5,10.11a.11b; 7,12; 11,6; vgl. 4,2 φανερώσεις; 4,4 φωτισμός; 4,6 φῶς) dürfte Schlagwort der Gegner gewesen sein; vgl. Grässer, Korinther 109; Gruber, Herrlichkeit 83.62-64; 375-382. Grundsätzlich 4,18: Der Glaube sieht auf das Unsichtbare, nicht das Sichtbare.

10 D. Lührmann, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden, 1965 (WMANT 16), 45. Der anlassbildende soziale Konflikt wird also von Paulus theologisch aufgearbeitet; vgl. M. Hasitschka, „Diener eines neuen Bundes“. Skizze zum Selbstverständnis des Paulus in 2 Kor 3,4-46, ZKTh 121 (1999), 291-299,291.

11 M. Hasitschka, „Diener“ 298: Der apostolische Dienst „wird hier einerseits mit dem Bundesgedanken und andererseits mit der Theophanietypik verbunden“. Die Beschreibung ist also nicht „triumphalistisch“ (Theissen, Aspekte, 122), sondern hat hymnische Intention (vgl. 2,14 τῷ δὲ θεῷ χάρις).

12 Vgl. H. Lietzmann, An die Korinther I/II, 1949 (HNT 9), 109: „So wie ich! Das sagt Pls nicht selbst, er überlässt die Ergänzung dem Leser und setzt sie im Fortgang οὐ γὰρ etc. voraus“; Grässer, Korinther 113 (zit. W.M.L. de Wette, Kurze Erklärung der Briefe an die Corinther [KeHNT],² 1845, 175): „Die Antwort liegt stillschweigend im Folgenden, nämlich: ‚Niemand als wer wie ich lehret‘“. Ähnlich ergänzt Schmeller, Korinther (EKK VIII/1), 14: „Geeignet ist Paulus, weil er ein aufrichtiger Diener des Wortes Gottes ist und seine Verkündigung von Gott ausgeht“. Zu beachten ist aber J. Lambrecht, Structure 350: „No immediate direct answer [is] given to this question, but from 3,5-6 the answer can be deduced: only the one who is qualified by God himself.“ Der Sachverhalt wird mE in 3,12-18 unter Hinsicht auf die implizierte Kommunikations- und Rezeptionsthematik bearbeitet.

des Mose bei seiner Berufung: οὐχ ἱκανός εἰμι (Ex 4,10).¹³ Radikaler als dort geht es im Falle des Paulus nicht bloss um eine funktionale Ermächtigung des Boten (vgl. Ex 4,12 ἐγὼ ἀνοίξω τὸ στόμα σου), zumal ja das Stichwort der ἱκανότης hier im Horizont der eschatologischen Scheidung von Geretteten und Verlorenen steht. Die Frage der Eignung ist also ganz im Rahmen der Gegenüberstellung von Mensch und Gott gedacht.¹⁴ Paulus weiss sich in seiner Verkündigungstätigkeit von Gott her begründet (ὡς ἐκ θεοῦ) und in der Verantwortung vor Gott stehend (κατέναντι θεοῦ; vgl. 4,2).¹⁵

Seinem Hineingenommensein in den öffentlichen Siegeszug des Evangeliums entspricht er, anders als die πολλοὶ, die das Wort um persönlichen Gewinnes willen verkünden und verhökern, durch Ehrlichkeit der Gesinnung und des Verhaltens (vgl. 1,12 ἐν ἀπλότῃ καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ).¹⁶ Damit ist die Frage nach der Eignung allerdings noch nicht erledigt, wie die Fortsetzung in 3,5 zeigt, die sich zur Opposition ἐξ ἑαυτῶν - ἐκ τοῦ θεοῦ vertieft. Im Selbstverständnis des Apotels schliesst die Befähigung durch Gott die Vorstellung einer Selbstbefähigung offensichtlich in einem grundsätzlichen Sinne aus.

Weder Selbst- noch Fremdepfhlung (3,1-6)

Die in 2,17 begonnene Gegenüberstellung des Verhaltens setzt sich fort. Vom Stichwort der Selbstempfehlung (vgl. 4,2-5; 5,12; 6,4; 10,12.18) geht der Gedanke sogleich zur Fremdepfehlung über. Die Verwendung von Empfehlungsbriefen impliziert für Paulus offenbar eine der Selbstempfehlung entsprechende, an sozialen Normen orientierte Selbstbezüglichkeit.¹⁷

Dagegen macht Paulus die korinthische Gemeinde selbst als ἐπιστολή ἡμῶν geltend.

13 Vgl. C.K. Stockhausen, Moses' veil and the Glory of the New Covenant. The Exegetical Substructure of II Cor. 3,1-4,6, 1989 (AnBib 116), 83ff; zum ἱκανός-Motiv in LXX und Judentum: S.J. Hafemann, Paul, Moses, and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3, 1995 (WUNT 81), 39-91.

14 Zum theologischen Gewicht von ἱκανός: Rengstorf Art. ἱκανός κτλ, in: G. Kittel, ThWBNT III, 294-297; vgl. Mk 1,7; Mt 3,11; Lk 3,16. Zwar ist in 2Kor 2,16b keine negative Antwort (wie etwa Joel 2,11 LXX τίς ἔσται ἱκανός αὐτῆς;) intendiert, wohl aber eine dialektische; vgl. 1Kor 15,9f οὐκ εἰμι ἱκανός καλεῖσθαι ἀπόστολος.

15 Göttliche Befähigung als bloss rhetorische Entlastung des Selbstlobs erwähnt Plutarch, De se ipsum citra invidiam laudando (Moralia 542E).

16 Zu κατηλεύειν (7,2; 11,13.20; 12,13-18) in der antisophistischen Polemik vgl. S.J. Hafemann, Suffering and the Spirit. An Exegetical Study of II Co. 2:14-3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence (WUNT II/19), 1986, 105ff.

17 Paulus lehnt Selbstempfehlung für sich ab (3,1; 5,12: vorangestelltes ἑαυτοῦς) und kritisiert sie bei den Gegnern (10,12.18; 11,12.18.22f.), kann aber Gottes Wirken an sich empfehlen (4,2; 6,4; vgl. die Narrenrede 11,16-12,13) oder Empfehlungen für andere schreiben (8,16-23; Phil 2,25-30; 1Kor 16,3.10f; Rom 16,1f). - Zur Unterscheidung von falscher von richtiger Selbstempfehlung vgl. Schmeller, Korinther (EKK VIII/1) 350; Marshall, Enmity 348; 339-340; H.D. Betz, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition, 1972 (BHT 45), 74-75.

Dass die Gemeinde ihre Existenz der Verkündigung des Apostels verdankt, ist allen Menschen bekannt, und zugleich ist dieser Sachverhalt eingeschrieben ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Der im Blick auf die Gemeinde geltend gemachte Öffentlichkeitscharakter impliziert also zugleich eine die Kardia betreffende Dimension.¹⁸ Geht man davon aus, dass der Brief *dem Apostel* ins Herz geschrieben ist, so wird die korinthische Gemeinde als Werk des Gottesgeistes (3,3) *im Selbstverhältnis des Paulus* geltend gemacht. Dies nun aber nicht im Sinne eines innerlichen „Besitzes“, wie nicht selten kommentiert wird.¹⁹ Denn Paulus versteht sich und seine Beziehung zur Gemeinde als nicht bloss sozial begründet, sondern πνεύματι θεοῦ ζῶντος gewirkt. Das „ins-Herz-geschrieben-Sein“ entspricht der (sichtbar-unsichtbaren) Pneuma-Relationalität und stellt den Apostel, zusammen mit der Gemeinde, im Selbstverhältnis vor Gott (vgl. 4,2 συνείδησις).²⁰ In 3,4f. kommt Paulus explizit auf die Frage nach seiner Eignung zurück. Dass es nicht nur um das *Wie* seiner Amtsführung geht, wird durch die Aussage betont, dass die πεποιθήσις πρὸς τὸν θεόν eine in ihm selbst liegende Befähigung prinzipiell ausschliesst (vgl. 4,5). Das Selbstverständnis des Apostels ist im Gegensatz zur sozialen Orientierung seiner Gegner religiös-relational bestimmt. Dass Gott ihn zum διάκονος gemacht hat, verwehrt ihm jedes eigenmächtige Beurteilen (λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν).²¹ Mit anderen Worten: Der Apostel dokumentiert und fordert eine alternative *relationale Bestimmung des Selbstbezugs*.²²

In der Entgegensetzung von sozialem Empfohlenwerden und Empfohlensein durch Gott

18 Ob mit NA²⁷ „(in) unseren (Herzen)“ oder mit dem Sinaiticus und einigen Minuskeln „(in) euren (Herzen)“ zu lesen ist, ist strittig. Aufgrund der Parallele in 7,3 (vgl. 1Kor 9,2) lese ich in 3,2 mit den meisten Zeugen καρδίαις ἡμῶν. Liest man in ὑμῶν statt ἡμῶν, wird zugleich mit dem Öffentlichkeitscharakter das Selbstverständnis der Gemeinde beansprucht. Die Korinther sollen sich „als das Werk des Paulus erkennen, und als solches sind sie weit und breit bekannt“: R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, hg. v. E. Dinkler, 1976 (KEK Sonderb.), 74. Zum Sinn der lectio difficilior vgl. auch Grässer, *Korinther* 12.

19 Auch die „Habeformeln“ in 3,4 (πεποιθήσιν ἔχομεν); 3,12 (ἔχοντες ἐλπίδα) und 4,1 (καθὼς ἠλεήθημεν) sind im Sinne der Dialektik des Gaubens gedacht, was in 4,7 (ἐν ὄστρακίνοις σκεύεσιν) und 4,13 (πνεῦμα τῆς πίστεως) explizit wird.

20 Die Konfiguration „Gesicht“ – „Herz“ liegt hier (noch) nicht vor; ebensowenig ein einfacher Gegensatz von „sichtbar“ vs. „verborgen“ (Röm 2,28f.); der Brief ist von allen Menschen lesbar; vgl. Vollenweider, *Freiheit* 254, A. 277. Dennoch ist (im Blick auf 4,3f.) zu ergänzen: Alle Welt sieht zwar die korinthische Gemeinde im sozialen Sinne als Werk des Paulus, aber nicht unbedingt als gottgewirkt, da der θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ebendies verhindert (4,4).

21 Vgl. 4,7 μὴ ἐξ ἡμῶν; 1Kor 15,10; dazu Grässer, *Korinther* 124: „Das unvermögende Ich [steht] der allesvermögenden Gnade gegenüber“. Philo macht den Schöpfungsglauben kritisch inbezug auf das Innere, Gedanken und Vorstellungen, geltend; vgl. conf 127; ebr 166: „Vollständiger Stumpfsinn [ist es], dass der Geist glaubt, er sei aus sich selbst imstande, das Zuträgliche zu beschliessen (ικανὸν δοκεῖν εἶναι βουλευεσθαι τὸν νοῦν ἄφ' ἑαυτοῦ)“.

22 Die Philosophen setzen gegen die soziale Orientierung das autarke Selbstverhältnis; vgl. Epikt Diss 4.8.24; 2.3.1. Da ihm die Gotteskindschaft naturhaft eigen ist, ist sie selbstreflexiv auch verfügbar; vgl. 1.9,31: ἐγὼ οὖν ἔχω ἐξ ἑμαυτοῦ λαβεῖν τὸ μεγαλόψυχον καὶ γενναῖον.

scheint demnach eine Intention wirksam, soziale und religiöse Dimension der Öffentlichkeit des Evangeliums unter Bezugnahme auf die Kardia zu entflechten. Die göttliche Gegenwart kommuniziert sich nicht im Sinne objektiver Äusserlichkeit; erst das schöpferische Wirken Gottes macht das Leuchten des Evangeliums erkennbar (4,6). Da solches Sehen „auf dem sich unterwerfenden Entschluss des im Gewissen Getroffenen“ beruht, „konstituiert gerade das, was die Öffentlichkeit des Evangeliums konstituiert, nämlich dass jeder es in seiner *syneidesis* verstehen kann, auch seine Verborgenheit: ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον“.²³ Der Gedanke verschärft sich in 3,6 durch die Oppositionen „Gramma-Pneuma“ und „Tod - Leben“. Nicht der inhaltliche Aspekt, sondern die Offenbarungs- und Wirkmodi beider Bundesstiftungen stehen dabei im Vordergrund. D.h. es geht nicht darum, *was* das Gramma sagt (vgl. Röm 7,7), sondern *wie* es kommuniziert.²⁴ Das Pneuma bearbeitet als „Wirklichkeit der Mitteilung und Kommunikation“²⁵ die Subjektvoraussetzungen für die Rezeption möglicher neuer Inhalte, indem es die Adressaten (bzw. ihre Herzen) zu einem neuen Hören, Verstehen und Sehen verwandelt. Die Antithesen „Empfehlungsbriefe – Herz“, „Gramma – Pneuma“, „Steintafeln – Herz“ werden daher im folgenden auch als die von verhülltem (VV 13-15) und aufgedecktem Angesicht (VV 16-18) durchgeführt.

Doxa und Diakonia (3,7-11)

Die durch 3,6 vorgegebene Antithese von Tora und Evangelium wird nun im Abschnitt 3,7-11 komparativisch entfaltet. Gegenüber stehen sich die beiden Bundesschliessungen hinsichtlich ihrer Doxa. Der Fokus auf die göttliche Machtmanifestation führt die mit den Metaphern des Triumphzugs und Wohlgeruchs (2,14-16) begonnene Thematik der Manifestation der Gottesgegenwart und deren Kommunikation durch den Diakonos weiter.²⁶ Die auf dem Gesicht des Mose sich widerspiegelnde Doxa verbindet die beiden Aspekte religiöser Qualifikation und sozialer Legitimation. In welcher Weise die Doxa im

23 Bultmann, Korinther105.

24 Paulus verbindet vom Gesichtspunkt des Geschriebenen (3,1; vgl. Ex 32,15f.) aus die Steintafeln vom Sinai (Ex 31,18;32,15f.; 34,1) und die Herzenerneuerung („in ihre Herzen schreiben“: Jer 38,33 LXX; „fleischernes Herz“ und Geistgabe: Ez 11,19f; 36,26f. LXX); vgl. dazu J. Schröter, Schriftauslegung 231-275, 245ff. Zur Frage, inwieweit hier die Gesetzesproblematik anklingt (νόμος fehlt in diesem Passus), ebd., 231-275, 236ff.

25 Hasitschka, Diener 291-299, 292.

26 Im Hintergrund dürfte der Vorwurf wirksam sein, Paulus biete nur ein verhülltes, nicht doxageprägtes Evangelium (4,3). - Zu Entstehung und Struktur des Abschnitts vgl. Schmeller, Korinther VIII/1, 194-199. Früher wurde 3,7-18 oft als ursprünglich selbständiges Traditionsstück oder literarische Einlage betrachtet, neuerdings werden eher Einheitlichkeit und paulinische Verfasserschaft angenommen.

Kommunikationsparadigma der *διακονία τοῦ θανάτου* zum Zuge kommt, wird erst der nächste Abschnitt darlegen. Hier geht es zunächst um den Nachweis der weit grösseren Doxa des apostolischen Dienstes, die mit Hilfe von drei *kal-wachomer* Schlüssen dargelegt wird.²⁷ Der Vergleich impliziert zwar in V 10 die Leugnung der *δόξα* des Mosedienstes angesichts des überbietenden Glanzes des Neuen Bundes, hält aber insgesamt Kontinuität wie Diskontinuität zwischen beiden *διακονίαι* fest.²⁸

In Vers 7 fügt Paulus Motive ein, die sich im Exodusbericht nicht finden und in VV 12ff wieder aufgegriffen werden: das Nicht-Hinsehen-Können der Israeliten (im Unterschied zu Ex 34,30 *ἐφοβήθησαν ἐγγίσαι αὐτοῦ*) und die Vergänglichkeit der Doxa (*τὴν δόξαν τὴν καταργουμένην*). Der Hinweis auf das Unvermögen der Israeliten, auf das verherrlichte Gesicht des Mose zu sehen, findet sich auch in jüdischer Auslegungstradition.²⁹ Hingegen ist die Vergänglichkeit der Doxa aus jüdischen Traditionen nicht begründbar. Nach Paulus verhüllte sich Mose, um die Israeliten nicht erkennen zu lassen, dass der Glanz auf seinem Angesicht vergänglich ist.³⁰ In den Blick genommen ist damit die Relation, „Doxa-Israeliten“, die ab V 13ff. ins Zentrum rückt.

Doxa-Kommunikation und Selbstbezüglichkeit (3,12-17)

„Die das Ganze rahmenden V.12 (*Propositio*) und 18 (*Conclusio*) bilden eine Inklusio und

27 Es geht also schon hier um den Gesichtspunkt der „presence of God as mediated through each of these *διακονίαι*“: P.B. Duff, *Glory in the ministry of death. Gentile condemnation and letters of recommendation* in 2 Cor. 3:6-18, NT 46, (2004), 313-337, 318.

28 Paulus unterscheidet „zwischen dem richtenden und tötenden Erweis der *δόξα* Gottes einerseits und dem rettenden und lebendigmachenden Erweis dieser *δόξα* andererseits“: O. Hofius, *Gesetz und Evangelium nach 2 Korinther 3*, in: ders., *Paulusstudien I*, 21994, 75-120,109.

29 Das Unvermögen wird jüdisch oft begründet mit dem sonnenartigen Glanz; vgl. Philo, *VitMos* 2,70; *AntBibl* 12,1; *Pes.R.* 10.6; *Memar Marqa* 6,11; vgl. dazu O. Hofius, *Gesetz* 94f; L.L. Belleville, *Reflections of Glory. Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3,1-18* (JSNT.S 52), 1991, 63-72. In rabbinischen Quellen ist der Grund oft die Sünde des Abfalls (Ex 32,1-6); vgl. L.L. Belleville, *Tradition or Creation? Paul's Use Of The Exodus 34 Tradition in 2 Corinthians 3,7-18*, in: C.A. Evans & J.A. Sanders (eds.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNT 83) 1993, 165-185, 179; in diesem Sinne auch Hafemann, *Paul* 189-231, der auf dem Hintergrund von Ex 32-34 und der dort bearbeiteten „possibility of God's presence abiding in the midst of a people who do not merely sin, but are by nature sinful“ (226) interpretiert; kritisch dazu Schröter, *Schriftauslegung* 248.

30 In Verbindung mit 3,13f gesehen macht *καταργουμένην* eine Aussage über die Vergangenheit und bezeichnet ein einmaliges Ende der Mose-Doxa. Diese wird ausser Kraft gesetzt und beendet durch das Christusgeschehen; vgl. Schmeller, *Korinther*, EKK VIII/1, 202ff. Das Motiv der Vergänglichkeit wird wieder aufgenommen in den Versen 11.13.14.

machen den Abschnitt „als eine in sich geschlossene Argumentationseinheit kenntlich“.³¹

Als neues Stichwort erscheint *παρησία*, und zwar anstelle der von 3,7 her zu erwartenden Doxa auf dem Angesicht des Paulus. Der Doxa des Mose-Gesichts stellt Paulus nicht die Doxa seines eigenen gegenüber, sondern seine Parrhesie.³² Der Begriff hat hier, wie auch die Gegenüberstellung zu Mose zeigt, sozialen Sinn und bezeichnet die offene Haltung des Apostels, nicht spezifisch seine Redefreiheit (vgl. 7,4).³³ Die in 3,7-11 dargelegte überragende Herrlichkeit seines Dienstes ist der Inhalt seiner Hoffnung, der Paulus in sozialer Offenheit entspricht.³⁴ Wird dieser implizierte Reflexivaspekt mitgelesen, ergibt sich eine Verbindung zur Fortsetzung. Vers 13 bringt die Offenheit des Paulus in Kontrast zum Verhalten des Mose, das einen Mangel an Offenheit ausdrückt. Paulus blendet dabei das Reden des Mose aus und interessiert sich nur für sein Verhalten und die visuelle Kommunikation der Israeliten (VV 7.13 ἀτενίσαι). Anders Ex 34,32f: Mose lehrte die Israeliten unverhüllt die Gebote und bedeckte sich erst, wenn er nicht mehr mit ihnen redete. Paulus aber meint: Gerade in der Kommunikation mit den Israeliten trug er die Hülle. Weshalb verhüllte sich Mose?³⁵

Paulus bedenkt die Selbstverhüllung des Mose nicht auf dessen Verhaltensmotivation hin, sondern richtet die Bedeutung seines Verhaltens sogleich final aus (πρὸς τὸ κτλ). Dennoch ist deutlich, dass dieses Verhalten das Bewusstsein des Gesehenwerdens zur Voraussetzung hatte. Mose reagierte auf das Nicht-Hinsehen-Können der Israeliten mit einem reflexiven Verhalten,

31 Grässer, Korinther 131; der übergreifende *διακονία* - Zusammenhang setzt sich in 4,1-6 fort. Zu der von Hofius, Gesetz 114 und R. Bieringer / J. Lambrecht, *Studies on 2 Corinthians*, 1994 (BETHL 112), 271-275 beschriebenen *Inclusio* gehört allerdings, wie ich meine, auch der Begriff *πρόσωπον* (VV 13.18).

32 Gegen Gruber, Herrlichkeit 367: „Paulus betont, dass er die Hülle abgelegt hat und dass seine Doxa deshalb gesehen werden kann“. Dem strahlend-verhüllten Angesicht des Mose steht aber das offen strahlende Angesicht Christi (4,6) gegenüber.

33 Die Redefreiheit wird Mose nicht abgesprochen. Die Gegner warfen Paulus mangelnde Offenheit und ein Sich-Verbergen vor (1,13.17; 4,2-3); zur Parrhesia der Philosophen vgl. etwa Dio Chrys., Or. 32,11; 8,3; Epikt, Diss. III, 22,96.

34 Als „Offenheit, die nichts zu verbergen hat“ (Theissen, Aspekte 122), impliziert die Parrhesie ein Selbstverhältnis; vgl. Vollenweider, Freiheit 283: „Der Verkündiger selbst ist nunmehr *transparent* für seine Botschaft und beansprucht keinen Platz mehr zwischen Gott und den Herzen“.

35 Zum Schutz der Israeliten oder aus Betrugsabsicht (V. 13b)? In diesem Sinne zB W.C. Van Unnik, „With Unveiled Face.“ An Exegesis of 2 Corinthians 3,12-18, in: NT VI, 1964, 153-169, 203: „He was not open, but purposely kept something secret“; mit Hinweis darauf, dass der aramäische Ausdruck „mit unbedecktem Haupt“ die Bedeutung von *παρησία* hat. - Das Auflegen einer Hülle kann Scham, Demut oder Trauer ausdrücken; vgl. S. Krauss, „The Jewish Rite of Covering the Head,“ (HUCA 19) 1945-1946, 121-168. Die LXX hat keine für diesen Passus relevanten *κάλυμμα* - Texte; in jüdischen Auslegungstraditionen ist das Sich-Bedecken des Mose kein Thema; vgl. Bill. 3, 516; dazu Hofius, Gesetz 104f; Belleville, Reflexions 69f, mit Hinweis auf Midr. ha-Gadol (zu Ex 34,33).

das der sozialen Sichtbarkeit seines Angesichts verpflichtet war.³⁶ Diese Selbstbestimmung des Diakonos im Sinne sozialer Relationalität verhinderte die offene und unmittelbare Doxa-Schau und damit das Hinsehen der Israeliten auf das Ende des Vergänglichen.³⁷ Das „Kommunikationsparadigma“ der verhinderten Doxa-Schau hatte nach Paulus weitreichende Konsequenzen: Es bestimmte in der Folge auch die Verlesung der Tora und - als göttlich verhängte Verstockung - die Herzensverfassung der Israeliten (V 14 ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν; V 15 κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν).³⁸

Die Gedankenführung vom bedeckten Mose-Angesicht (VV 7.12) über die verhärteten Gedanken (V 14) und das bedeckte Herz der Israeliten (V 15) zum aufgedeckten und strahlenden Angesicht der Christen (V 18) korreliert πρόσωπον und καρδία. Um der Bedeutung der Selbstverhüllung des Mose weiter nachzugehen, möchte ich diese den Passus strukturierende Prosopon-Kardia-Korrelation ins Auge zu fassen (3,7.12.16.18;4,6). Vom Prosopon ist zwar zunächst im Blick auf Mose die Rede, und die Kardia von V 15 ist die der Israeliten. Aber andererseits betrifft das von Paulus eingebrachte ἐπιστρέφειν des Mose (V16; Ex 34,34: εἰσεπορεύετο Μωϋσῆς ἔναντι κυρίου) auch die Israeliten und hat das Entferntwerden der Hülle auf Herz *und Angesicht* zur Folge. Weiter entsprechen dem aufgedeckten Prosopon der Christen unverhülltes Herz und offenes Denken (4,4). Im allgemeinen wird die Konfiguration καρδία - πρόσωπον im Sinne des Gegensatzes von innen und aussen interpretiert. Die καρδία fasse „das ganze innere Wesen des Menschen zusammen, im Gegensatz zur Aussenseite, zu dem πρόσωπον 1Th 2,17; 2 K 5,12 (vgl 1 Βασ 16,7), zu Mund und Lippen Mk 7,6 Par (Js 29,13).“³⁹ In unserem Abschnitt stehen Prosopon und Herz allerdings nicht gegeneinander, sondern entsprechen sich. Es geht „nicht um den Gegensatz von ‚Herz‘ und ‚Gesicht‘ [so 5,12], sondern um denjenigen von verhülltem und offenem

36 Das ist noch kein aktives Wählen des πρόσωπον als Rolle, wie es im Hellenismus begegnet; vgl. Epikt Diss 1.29.57 τοῦτό μοι τὸ πρόσωπον ἀνάλαβε; auch 4.3.3; 1.29.40-49. Nach Ciceros Theorie der vier personae in *De officiis* I, 107ff soll den Rollenvorgaben der Natur (Vernunft, individuelle Anlagen, Zeitumstände) in der Prohairesis entsprochen werden; vgl. dazu zB Chr. Gill, *The Self and Hellenistic-Roman Philosophical Therapy*, in: A. Arweiler/M. Möller (Hgg.), *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit*, 2008, 359-380.

37 Im Blick auf V 10 nehme ich für τέλος die Bedeutung „Ende“ an; anders zB Schmeller, *Korinther*, EKK VIII/1, 213: „Was die Israeliten nicht sehen sollen, ist, dass der Mosedienst (und der alte Bund) nur eine Interims- oder Verweiskfunktion besitzen, weil sie auf das Christusereignis hin ausgerichtet sind und in diesem erfüllt, d.h. auch: beendet werden.“

38 Die Bezugnahme auf die καρδία entwickelt den Gedanken der ἐπιστολή ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις in 3,2f (Jer 38,33 LXX; Ez 36,26) und nimmt Dtn 29,3 auf (οὐκ ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι); Rm 11,7f (ἐπωρώθησαν) kombiniert mit Jes 6,10 und 29,10; Joh 12,40 zitiert Jes 6,10 ebenfalls mit dem Verb πωρώω; vgl. Guthrie, *Corinthians* 222ff; Stockhausen, *Moses' veil* 140.

39 J. Behm, Art. καρδία, in: G. Kittel, *ThWBNT* V, 609-616, 615.

Antlitz".⁴⁰ Da mit diesem Prosopon-Gegensatz aber der des verhüllten und aufgedeckten Herzens korreliert (V 15f), ist zu fragen, in welcher Weise πρόσωπον und καρδιά aufeinander bezogen sind. Dass beide in „Inhalt“ bzw. Ausdruck übereinstimmen, ist ein Gedanke, der sich vor allem in weisheitlichen Texten findet. Im Gesicht teilt sich die Verfassung des Herzens mit: „Das Herz des Menschen verändert sein Gesicht, sei es zum Guten oder zum Schlimmen“ (Sir 13,25; Neh 2,2; Ps 103,15 LXX; Prov 15,13; Sir 25,23; 26,4; ähnlich Dtn 30,14 στόμα - καρδιά). Die Korrelation von Kardia und Prosopon entspricht also derjenigen von „Selbstverfassung“ und „Selbstaussdruck“; sie wurzelt (in freilich unterschiedlicher Bewusstheit) im reflexiven 'Ich'.

Die von der Selbstbezüglichkeit des Menschen her bestehende „innen - aussen-Konfiguration“ wird nun grundsätzlich in die Perspektive göttlicher Allwissenheit eingeholt. Gott sieht τὰ κρυπτά τῆς καρδιάς (1 Kor 14:25) und weiss um die Widersprüche zwischen Herz und Gesicht, zwischen Selbstverfassung und aussengerichteter Selbstdarstellung (1Sam 16,7; 1Ch 28,9; 2 Kor 5,12; Lk 16,15; 1 Pt 3,4.). In der göttlichen Perspektive wird daher die „innen- aussen - Figur“ menschlicher Reflexivität kritisch konfrontiert. Der göttliche Richter deckt den Widerspruch zwischen verborgener καρδιά und gegen aussen täuschendem πρόσωπον auf. Weil das religiös-relationale Reden dem Herzen widerspricht, verfällt das Volk dem Verstockungsgericht (Jes. 29,13f).⁴¹ Dieser Gedankenkomplex erscheint dort radikalisiert, wo das κατὰ πρόσωπον urteilende Herz prinzipiell göttlichem Denken und Erwählen entgegengesetzt wird (1Sam 16,7; 2Kor 5,12; Did 4,10). Auf der anderen Seite wird der Fromme seiner Kardia als immer schon von Gott erkannt bewusst. Der allwissende und allgegenwärtige Gott erforscht die sich bestimmende καρδιά: „Du erforschest mich und kennst mich“ (Ps 139,1; V 23 γνῶθι τὴν καρδίαν μου).⁴² Hier ist das Herz nicht mehr nur des Menschen *eigenes* Inneres. Mit anderen Worten: Von der doxologisch anerkannten göttlichen Allwissenheitsperspektive her wird der Selbstbezug nicht nur erweitert, sondern dessen Konstitutionsmodus verändert.⁴³

40 Vollenweider, Freiheit 254, A. 277; in 3,18 und 4,6 ist „Gesicht“ ja positiv verstanden.

41 Vgl. die Traditionsanalyse zum „Verborgenen des Herzens“ von Theissen, Aspekte 88-10: Der Glaube an die Allwissenheit Gottes hat ein Wissen um die Begrenztheit menschlicher Selbsterkenntnis aus sich entlassen; ebd., 99ff zur „Konfrontation zwischen Gewissen und Sünde im Innern des Menschen“.

42 Den gerichtsdoxologischen Charakter von Ps 139 betont H.-J. Kraus, Psalmen (BKAT XV/2, 2. Teilband), 2003, 1091-1102. Der Psalmist „unterwirft sich dem Weltrichter und Schöpfer“ (1100); es geht ihm nicht um Lohn und Strafe, sondern seine Bekenntnisse sind „auch innige Vertrauenserklärungen“ (1101f).

43 Insofern scheint mir die Aussage „Das Herz, das Innerste, repräsentiert das Ich, die Person“ (ThWb 615; cf. A. Sand, Art. καρδιά, HNT 615-619, 615: κ. stehe „für das Ich des Menschen“; auch G. Theissen, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums (2007), 79: „Personzentrum“) zumindest ergänzungsbedürftig: Die καρδιά ist nicht nur der „Sitz“, sondern wird im Glauben an die göttliche Allwissenheit zum „Woher“ des Ich. Das Ich *hat* καρδιά und *ist* καρδιά - im Horizont eines Verwandeltwerdens.

Die Bedeutung der Selbstverhüllung des Mose dürfte sich nun mittels der Konfiguration „reflexive Selbstverfassung - relationaler Selbstaussdruck“ näher bestimmen lassen. Obwohl in V13 das Herz des Mose nicht erwähnt wird, ist es doch wohl mitgedacht, wie sein ἐπιστρέφειν in V16 nahelegt. Der Verhüllung des πρόσωπον entsprach also eine soziale Ausrichtung seiner καρδιά. Seine Selbstverfassung war statt auf die religiöse Doxa-Relationalität auf die Israeliten ausgerichtet. Mose verhüllte die religiöse Bezüglichkeit der ihm aufgetragenen Diakonia auf seinem πρόσωπον. Als διάκονος war er so kein direktes Sprachrohr Gottes mehr.⁴⁴ Damit verfolgt der Text freilich keine Beschuldigung des Mose. Dessen Verhalten entspricht der Wirklichkeit der διακονία τοῦ θανάτου, die eben darin als κάλυμμα - geprägte Wirklichkeit offenbar wird. Die Selbstverhüllung des Mose wurde im heilsgeschichtlichen Diatheke-Horizont des Paulus zum Kommunikationsparadigma, das fortan das Lesen der Schrift und die Selbstverfassung der Israeliten bestimmte.⁴⁵

Im Horizont der πρόσωπον - καρδιά Konfiguration gelesen umfasst also die in der Diakonia des Paulus sich realisierende pneumatische Verwandlung des Menschen den selbst- und fremdrelationalen Aspekt. Es geht nicht nur, wie gewöhnlich gesagt wird, um eine Verwandlung der καρδιά, der Ichverfassung, sondern zugleich um eine Verwandlung des πρόσωπον, der sozialen *Selbstdarstellung*. In der neuen Diatheke kommt die göttliche Allwissenheits- und Allmachtsperspektive zum Zug, welche die Selbst- und Fremdbezüglichkeit des Menschen verwandelt. Wie also die παρηρησία des Apostels in der religiös-relationalen Ausrichtung des πρὸς τὸν θεόν wurzelt (3,4.12), so wird im ἐπιστρέφειν πρὸς κύριον (3,16) die „preoccupation with the superficial aspect of *persona*“ nicht bloss reflexiv korrigiert zu einer Orientierung an den „interior features of identity“⁴⁶, sondern die sozial bestimmte Selbstbezüglichkeit grundsätzlich zur pneumatischen Relationalität hin aufgeschlossen.

Damit ist die Apologie des Paulus ins Feld antiker Selbst- und Identitätsdiskussion

44 Vgl. F. Back, *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus* (WUNT 153), 2002, 97: Der Glanz macht „Moses Autorisation zum Gottesboten sichtbar und gewährleistet die Göttlichkeit seiner Botschaft. Sie signalisiert, dass Mose kein Menschenwort, sondern Gotteswort verkündigt“.

45 Stockhausen, *Moses' Veil* 74: „This mediation of Moses becomes the pattern of the relationship of Israelites to the covenant“; zum Öffentlichkeitscharakter der ἀνάγνωσις ebd., A. 68. Die Hülle liegt nicht auf der Tora, sondern auf der Kommunikation mit ihr (146); vgl. H.-J. Klauck, *2. Korintherbrief*,³ 1994 (NEB.NT 8), 40: „Verstehensbarriere, die durch die Hülle symbolisiert wird“. D.h. das göttliche Verstocken bewirkt eine unheilvolle reflexive Verfassung; vgl. Röm 10,3.

46 V.H.T. Nguyen, *Christian Identity in Corinth. A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus and Valerius Maximus*, 2008 (WUNT 2/243), 49; ebd., 171: „by diminishing the value of the exterior features of identity and placing all weight on ... the more authentic and genuine aspect of the person“; allgemein zu πρόσωπον und „persona“, ebd., 10-49.

geraten. Der hellenistische Bereich kennt die hier geltend gemachte Konfiguration von πρόσωπον und καρδία nicht, statt dessen aber den Begriff πρόσωπον als Rollenbegriff. Den Bezugspunkt stoischer Reflexivität bildet die im Menschen residierende Vernunftinstanz, das ἡγεμονικόν (Epiktet, Diss. 1.15.4; 3.3.1), das die Übereinstimmung mit der religiös aufgefassten Natur zu realisieren hat. Der Mensch soll der ihm von Gott zugeteilten Rolle des Zeugen in innerer Wahl (προαίρεσις) und sozialer Selbstdarstellung entsprechen (Diss. 1.29.40; Traktat 1.2).

Diese religiös-identifikatorisch begründete, subjektzentrierte Reflexivität wird von Philo im Horizont seines jüdischen Glaubens hinterfragt. Für ihn ist, im Urbild des Mose, der zu Gott Aufsteigende nicht nur der ins eigene Innere Eindringende, sondern auch der aus sich Ausgehende, sich selbst Verlassende: „Die sorgfältigeren Beobachter, die ins Innere eindringen und sich durch die sichtbare Oberfläche nicht irreführen lassen ...heben in die Höhe, was nur die Decke von etwas anderem ist (ταῦτα γὰρ προκαλύμματα ὄντα ἐτέρων ἀναστεύλαντες), sehen zu, von welcher Beschaffenheit das im Innern Befindliche sei.“⁴⁷ In diesem Denken entspricht der relationalen Unsichtbarkeit Gottes in reflexiver Hinsicht nicht eine Selbstvergewisserung, sondern die Einsicht in die Unsichtbarkeit des Selbst, der Seele (mut. 10ff). Der alte Satz, dass nur Gott das Verborgene erkennt (Dtn 29,28), ist daher für Philo (Num. 5,18 LXX kommentierend) Anlass dazu, „die Seele Gott gegenüberzustellen mit unverhülltem Haupt (ἀποκαλύφω τῇ κεφαλῇ), d.h. entblösst in ihrem Hauptentschluss (τὸ κεφάλαιον δόγμα) und entkleidet in ihrer Absicht (τὴν γνώμην ἣ κέχρηται ἀπαμφιασθεῖσαν), damit sie mit den scharfen Augen des unbestechlichen Gottes geprüft werde.“⁴⁸ Denn das Pneuma verweilt nur bei dem, der „aller irdischen Dinge und der äussersten Decke und Hülle der Meinung entkleidet, im Geiste entblösst und nackt“ zu Gott kommt (gig. 53). Diese mystagogischen Überlegungen Philos dezentrieren den Standpunkt menschlicher Reflexivität im Gegenüber zum unfassbaren Gott. Sie stehen insofern den Ausführungen des Paulus nicht fern, als auch dieser im Modus eschatologischer Verwandlung eine rein religiös-relational ausgerichtete Selbstfigur der Glaubenden (ἀνακεκαλυμμένω προσώπῳ) anvisiert.

47 Fug 34ff; zit. nach L. Cohn u.a. (Hgg.), Philo von Alexandria. Die Werke in Deutscher Übersetzung, 1962. Dazu auch her 68-85; 74 ὑπέξελθε καὶ μετανάστηθι σεαυτῆς; 81ff zur Frage: εἶσω γὰρ τις ἐξάγεται, ἢ ἔμπαλιν εἰσέρχεται ἔξω; leg 3.29; vgl. W. Vöcker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit, 1938, 239 - 259.

48 Cher.16f; vgl. Y. Amir, Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien, 1983, 197: Diese Bewegung ist „der Eintritt der Seele in das magnetische Feld des Gegenpols, also Gottes“; der Nachdruck liege „nicht mehr auf der Freiheit des autonomen Menschen, sondern auf der ontischen Verschmelzung mit der oberen Welt“.

Doxa-Schau und Selbstgenese (3,18)

Der Gedankengang des Abschnitts 3,7-17 kommt in V18 zum Höhepunkt. Im Gegensatz zum Mose-Dienst eröffnet der Dienst des Paulus die direkte Kommunikation mit der religiösen Relationalität: Die Christen schauen in unverhüllter Offenheit die δόξα κυρίου.⁴⁹ Diese "face-to-face relationship with God"⁵⁰ entspricht der apostolischen Parrhesie von 3,12. Die Hinkehr zum Herrn bewirkt relational die Wegnahme der Hülle vom Prosopon und reflexiv die Erleuchtung der Kardia zum Glauben (4,6).⁵¹ Der Aspekt der Reflexivität klingt möglicherweise mit an in dem Verb κατοπτρίζειν, das auch die Bedeutung „sich spiegeln“ haben kann. Den Glaubenden ist ihr „Selbst“ in der Spiegelung freilich nur so präsent, dass es verwandelt wird (vgl. 4,16).⁵²

Es will dabei bedacht sein, dass die im Spiegel geschaute δόξα κυρίου kein unpersönlicher Glanz, sondern die Doxa Christi als des Ebenbildes (εικόν) Gottes ist (3,18; 4,4.6). Von der Doxa ἐν προσώπῳ Χριστοῦ (4,6) her erfolgt in der eschatologischen Gegenwart die Verwandlung der Christen in die Eikon (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα; vgl. Röm 8,30). Von daher lässt sich sagen: In der Frontalität der „Prosopon-Kommunikation“ teilt sich das Selbst Christi mit; die „face-to-face Beziehung“ setzt ein *personalisierendes* Geschehen in Gang.⁵³ Die Glaubenden sind personal einbezogen in das pneumatische Geschehen (καθὼς

49 Das Verb κατοπτρίζω (ntl. *hap.leg.*) bedeutet hier wohl (wie 1Kor 13,12) „im Spiegel schauen“. Nicht das widerspiegelnde Mose-Gesicht, sondern die Unfähigkeit der Israeliten zum Sehen (ἀτενίσαι) wird kontrastiert; vgl. Schmeller, Korinther, EKK VIII/1, 225ff. - Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Back, Verwandlung, der das Verwandlungsmotiv primär als Ausweis der Legitimität des Apostels deutet (157-159, *passim*). Jüdische Texte verbinden die Verwandlung oft mit körperlicher Schönheit und Einsicht (VitMos II,69f; Virt 217; ähnlich LibAnt 12,1); eine Herzensverwandlung erwähnt TestHiob 48-49.

50 Guthrie, 2 Corinthians 227.

51 Die Kardia wendet sich Gott zu, und das Prosopon wendet sich Christus zu; vgl. die Beschneidung des Herzens (Rm 2,29); die Ausgiessung der Liebe/des Geistes ins Herz (Röm 5,5; 2Kor 1,22; Gal 4,6); wodurch das eschatologische Sehen (des Prosopon) Gottes ermöglicht wird (Tob 13,6; vgl. Mt 5,8). Vgl. H. Schlier, Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus, in: Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III, 1971, 184. - Im Kontrast zum Verwandeltwerden der Christen steht die Selbstverwandlung der Gegner (11,13-15); vgl. Back, Verwandlung 85f.

52 Vgl. Liddel/Scott/Jones, Lexicon 929: „look into a mirror, behold oneself in it“. Nach Philo MigrAbr 190 löst sich der Nus vom Körper, „um mit sich selbst zu verkehren (ἐαυτῷ προσομιλεῖν), indem er das Wahre wie im Spiegel betrachtet (ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλήθειαν)“. Dieses Geschehen hat reflexiven Charakter: MigrAbr 195 (εἰς τὴν ἐπίσκεψιν ἐλθὼν τὴν αὐτὸς ἑαυτοῦ). Vgl. auch leg 3.101 (zu Ex 33,13): Mose sucht Gottes Bild in Gott selbst zu erblicken (μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ). - Gnostisches Selbsterkennen im Spiegel: ActJoh 95ff.; ActThom 111-113.

53 Vgl. Bultmann, Korinther 98: Die Glaubenden werden nicht „in ein ‚Abbild‘ des Kyrios verwandelt, sondern seinem Wesen gleichgeartet“; vgl. Gal 4,5; Röm 8,15 υἰοθεσία; 1 Clem 36,2. Das „μεταμορφούμεθα“ ermöglichte es den griechischen Kirchenvätern, „to develop their ideas on the progressive divinization (*theosis*) of the Christians“: J.A. Fitzmyer, Glory reflected on the face of Christ (2 Cor 3:7-4:6) and a Palestinian Jewish Motif, ThSt 42 (1981), 630-644, 644 A. 31.

ἀπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ Κυρίου), das kein „magischer Prozess, sondern das Wirksamwerden der göttlichen Kraft im geschichtlichen Leben” ist.⁵⁴ Sie erkennen sich als in einer fortschreitenden (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) Verwandlung begriffen, im Unterschied zu Mose, der nach Ex 34,29 nicht wusste, dass sein Gesicht strahlend geworden war.

Damit hat sich die Antwort des Apostels auf die Frage nach der ἰκανότης (2,15) zu einer Betrachtung christlicher Identitätsgenese vertieft. Der Aussenorientierung der Gegner liegt eine Selbstbestimmung zugrunde, die Paulus vom Kommunikationsparadigma der alten Diatheke her deutet. Die Doxa-Kommunikation des neuen Bundes dagegen erfolgt in weltlicher Öffentlichkeit und erschliesst die in religiös-relationaler Offenheit begründete Parrhesie des Apostels. Darüberhinaus generiert sie die eschatologische Identität aller Glaubenden, in relationaler Hinsicht als „das Sehen der Doxa auf dem Angesicht Christi“ im Evangelium und reflexiv in einer christomorphen Praxis, die ab 2Kor 4,7 an der Existenz des Apostels thematisch wird.

54 Bultmann, Korinther 89, deutet die christliche „Schau“ im Sinne von Röm 12,2 als „die Klarheit und Sicherheit, mit der die νοήματα und die καρδία der Glaubenden Gottes Gnade und seinen Willen erfassen”.