

doch nur den jeweils ihm geschenkten Augenblick in Händen hat. Dieses Dilemma wird erst überwunden durch die Tat Gottes in Christus, dem Gott nun einen dauernden Namen gegeben hat. Paulus beschreibt in Röm 8 die Überwindung der Nichtigkeit der Welt durch Christus wohl im Hinblick auf das Buch Qohelet. Hier liegt ein weiterführender Kommentar zu Qohelet vor. Das Buch wird abgeschlossen durch ein *Literaturverzeichnis* (317—324), ein *Autoren- und Personenverzeichnis* (325—331) und ein *Verzeichnis der Bibelstellen* (332—348).

Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß L. innerhalb des Buches einen guten Teil des Buches Qohelet in einer philologisch sehr gründlich kommentierten Übersetzung zitiert und manche Stellen recht ausführlich kommentiert. Das Werk enthält also schon die Anfänge eines wissenschaftlichen Kommentars zu Qohelet, den uns L. hoffentlich eines Tages schreiben wird. Er hat sich durch diese Monographie dafür voll qualifiziert. — Das mitangezeigte populäre Kommentarbändchen zu Jona, Rut, Hohemlied und Qohelet zeichnet sich aus durch eine stets beachtenswerte Neuübersetzung der biblischen Texte mit guten philologischen Anmerkungen sowie durch eine vernünftige Behandlung der Gattungsfragen. Der Kommentar selbst ist oft nicht mehr als eine Paraphrase. N. Lohfink S. J.

Jervell, Jakob, *Imago Dei. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 58. Heft). gr. 8° (377 S.) Göttingen 1960, Vandenhoeck und Ruprecht. 35.— DM.

Als eigentliche Aufgabe hat sich diese Arbeit gestellt, den Begriff der Ebenbildlichkeit mit Gott in den paulinischen Briefen zu untersuchen. Nur dort begegnet innerhalb des Neuen Testaments dieser theologische Sachverhalt unter dem Eikon-Begriff und in Abhängigkeit von Gen 1, 26 f. Weil es sich also um eine Schriftlehre handelt (Gen 1, 26 f.), wird eine Auslegung des paulinischen Verständnisses dieser Lehre nicht vorbegehen können an der Deutung, welche die Genesisstelle in der geistigen Umwelt des Apostels gefunden hat. Folgerichtig schickt der Verfasser in der ersten Hälfte seines Buches (15—170) eine umfassende, alle verfügbaren Quellen befragende Abhandlung über das zeitgenössische Verständnis von Gen 1, 26 f. voraus, und zwar im vor- und außerrabbinischen Judentum, d. h. in der Weisheitsliteratur und in der Apokalyptik (15—51), in den Schriften Philos (52—70), im rabbinischen Judentum (71—121) und in der Gnosis (122—170). Qumran bietet kein Material. Die Ergebnisse dieser weitläufigen Untersuchung werden jeweils am Schluß eines größeren Abschnittes zusammengefaßt. Hier ein kurzer Überblick:

Das außerrabbinische Schrifttum geht von der traditionellen Auffassung aus, nach der die Ebenbildlichkeit in der Macht und Fähigkeit des Menschen liegt, über die übrige Schöpfung zu herrschen. In neuem Ansatz deutet es dann aber die Imago Dei einerseits anthropologisch (Adam = Mensch) als Befähigung zu sittlichem Leben, wobei die Sittlichkeit als Leben nach dem mosaischen Gesetz verstanden wird; danach ist der Israelit der gottebenbildliche Mensch; andererseits wird in geschichtlicher Betrachtungsweise Adam als der erste Mensch gesehen, der in seiner herrlichen Ausstattung, zu der wesentlich auch die Möglichkeit zur Gerechtigkeit des Gesetzes gehört, als das Ebenbild Gottes sogar die Engel überragt und zur Weltherrschaft berufen ist; durch seine Sünde verliert er zwar die Herrschaft, nicht aber die Ebenbildlichkeit; rechte Adamskindschaft besitzt nur Israel, die sich darin legitimiert, daß allein Israel das Gesetz hat; so ist Israel auch zur Weltherrschaft berufen, und sie wird ihm zuteil in der zukünftigen, erneuerten Welt. Weil es überall, sowohl in der anthropologischen wie in der geschichtlichen Deutung, auf die Möglichkeit zu einem sittlichen Leben nach dem Gesetz ankommt, diese aber durch die Sünde nicht verlorenght, so kann auch von einem eigentlichen Verlust der Gottebenbildlichkeit nicht die Rede sein. — Eine interessante und radikal neue Interpretation von Gen 1, 26 f. tritt dort auf, wo die Schöpfung mit der hypostasierten Weisheit verbunden wird. Gott schafft den Menschen durch seine Weisheit, die nun als das „Bild Gottes“ gesehen wird; der Mensch dagegen ist κατ' εἰκόνα gebildet, und der Plural ποιήσωμεν (Gen 1, 26) wird nun so erklärt, daß die Weisheit bei der Schöpfung des Menschen aktiv behilflich war. Vgl. vor

allem 2 Hen 30, 8; Sap 9, 1 ff.; 10, 2; Sir 17, 3 (der syrische Text gibt „nach seinem Gleichnis“ mit „durch seine Weisheit“ wieder); Sap 7, 25—26.

Bedeutend akzentuiert wird diese letzte Auffassung bei Philo von Alexandrien. Seine Hauptdeutung von Gen 1, 26 f. geht dahin, daß der Logos (= Weisheit) mit der Imago Dei gleichgesetzt wird, nach der der irdische Mensch gebildet wurde. Gottebenbildlichkeit ist eigentlich nur der innere Mensch, der Nous, dessen göttliche Herkunft und Natur Philo durch Berufung auf Gen 2, 7 zu beweisen sucht. Dieser innere Mensch ist der Logos in uns, wesensgleich mit dem Logos des Weltalls, der, ebenso wie der Logos in uns, von Philo auch der wahre Anthropos genannt wird. Die Verknüpfung von Gen 1, 27 mit Gen 2, 7 dient dazu, die Möglichkeit der Gotteserkenntnis darzulegen; ist also soteriologisch orientiert: Nur durch den Logos-Nous ist der Mensch fähig, den pneumatischen Weg, den „Königsweg“ zu wandern. Philo berührt sich hier mit der Gnosis, wengleich er nicht vollgnostisch denkt. Die Seele sieht in der Selbsterkenntnis doch nur unklar die göttliche Wirklichkeit; immer wieder bricht das Verständnis eines unzulänglichen Abbildes durch. — Eine völlig andere Auslegung von Gen 1, 27 und Gen 2, 7 bietet Philo, wenn er Gen 1, 27 die Schöpfung des übersinnlichen, unvergänglichen Menschen (der platonischen Idee „Mensch“) ausgedrückt findet, der mit dem gnostischen Anthropos nichts zu tun hat, die Schöpfung des sinnlichen, irdischen Menschen aber Gen 2, 7 beschrieben findet.

Im rabbinischen Schrifttum unterscheidet Jervell die offizielle, in der Synagogenpredigt und im Unterricht geübte Auslegung der Genesisstelle von der mehr esoterisch, in der gelehrten Diskussion, dargebotenen. In der ersteren verfolgte man apologetisch das Ziel, die Schöpfung trotz der Pluralform in Gen 1, 26 allein auf Gott zurückzuführen und jede Gefährdung des monotheistischen Gedankens fernzuhalten; die Frage der Ebenbildlichkeit trat zurück. In der letzteren dagegen scheute man sich nicht, diesem Problem die Aufmerksamkeit zu widmen. Und zwar wird, ähnlich wie in der außerrabbinischen Erörterung, Gen 1, 26 f. zunächst der anthropologischen Deutung des Menschen nutzbar gemacht. Man unterschied im Menschen seine Ähnlichkeit mit dem Tier und seine Ähnlichkeit mit den Engeln, d. h. praktisch mit Gott. Letztere sah man entscheidend im sittlichen Erkenntnisvermögen und im Leben nach der Tora gegeben. Unter der Eikon von Gen 1, 26 f. verstand man die Engel oder auch die Tora. Mit ihnen geht Gott bei der Schöpfung zu Rate. Gott ähnlich ist und zum Leben kommt, wer die Tora erfüllt. Die durch die Sünde Adams verlorene Gottebenbildlichkeit kehrte mit der Gesetzgebung auf Sinai zurück. Sie ist auf Israel beschränkt, weil Israel allein das Volk der Tora ist. Man sieht, wie sehr das rabbinische Verständnis vom Menschen von ihrer Gesetzestheologie beeinflußt ist. — Phantastische Form nimmt die rabbinische Spekulation an, wenn sie von Gen 1, 26 f. aus die Herrlichkeit des ersten Menschen zu beschreiben sucht. Adam, der erste Mensch, wird hier zum primären Abbild Gottes. Er reicht mit seiner Größe von der Erde zum Himmel; seine moralische Größe zeigt sich in seiner Lichtnatur und ist Teilhabe an der Kabod (Herrlichkeit) Gottes, die vor allem als Gerechtigkeit des Gesetzes verstanden wird; als Abbild Gottes ist Adam auch unsterblich geschaffen. Zur Menschheit hin wird Adam als Urbild gesehen: Jeder Israelit ist mit dem Stempel des ersten Menschen geprägt; oder auch als Kollektivmensch, der die Menschheit ist, weil in ihm sich alle Seelen befinden. Hier werden gnostische Vorstellungen aufgenommen worden sein. Jervell bestreitet aber, daß in dieser jüdischen Spekulation der Ursprung des gnostischen Uranthropos liege. Mit dem Messias-Gedanken ist die Gottebenbildlichkeit im Rabbinismus nicht verbunden worden. — Die Idee des androgynen Urmenschen findet man außer in der Gnosis und bei Philo auch bei rabbinischen Gelehrten. Doch ist die offizielle Lehre: Gott schuf zwei Menschen, den Mann und die Frau. Die Gottebenbildlichkeit der Frau wird bald verneint, bald bejaht.

In den gnostischen Systemen ist der Eikon-Begriff grundlegend, weshalb die Gnostiker auch anfangen, Gen 1, 27 f. sich nutzbar zu machen. Der göttliche Anthropos ist als Eikon die Selbstprojizierung der höchsten Gottheit. Gen 1, 26 f. schildert die himmlische Geburt des Urmenschen. Der irdische Mensch ist als ein Abbild des himmlischen geschaffen. Doch nicht dem Körper oder der Seele nach,

sondern dem Pneuma, dem wahren Ich oder „Selbst“ des Menschen nach, in dem der himmlische Anthropos im Menschen wohnt. So hat der Mensch auch die Gnosis, das Wissen um sich selbst, durch das er sich, d. h. sein eigentliches Selbst, zur himmlischen Welt, erlöst.

Nun greift Verf. in der zweiten Hälfte seines Buches (171—336) die Frage der Verwendung von Gen 1, 26 f. in den paulinischen Briefen an. In Betracht kommen die Aussagen über Christus als Ebenbild Gottes (2 Cor 4, 4; Kol 1, 15; Phil 2, 6 — hier wegen des gleichwertigen Begriffs „morphê“), ferner die Stellen, die von der Neuschöpfung des Menschen zu Gottes Ebenbild (Kol 3, 9 f. und Eph 4, 24) und von der Gleichgestaltung mit dem Bilde Christi (Röm 8, 29; 1 Cor 15, 49; 2 Cor 3, 18) sprechen; endlich zwei Stellen mit mehr singulärer Verwendung: 1 Cor 11, 7 und Röm 1, 23. Sorgfältig sucht Jervell in formgeschichtlicher Betrachtungsweise den „Sitz im Leben“ der Anwendungsweise von Gen 1, 26 f. bei Paulus festzustellen. Die Vorstellung von Christus als Eikon Gottes war ihm danach in urchristlichen Taufhymnen (Kol 1, 15—20 und Phil 2, 6—11) vorgegeben und von da auch 2 Cor 4, 4 verwandt. Taufparänese liegt vor, wo die Gottebenbildlichkeit mit der in der Taufe geschehenen Neuschöpfung verbunden wird (Kol 3, 9 f.; Eph 4, 24). Die übrigen Stellen, abgesehen von 1 Cor 11, 7 und Röm 1, 23, stehen im Zentrum des paulinischen Kérygmas.

Im Zusammenhang von 2 Cor 3, 1—4, 6 wendet Paulus Gen 1, 26 f., um die Legitimität und überragende Bedeutung seines Apostolates zu zeigen. Die Wirksamkeit seiner Predigt kommt dadurch zum Ausdruck, daß Christus selbst im Kérygma hervortritt. Und das bedeutet das Hervortreten Gottes; denn Christus ist εἰκὼν τοῦ Θεοῦ. Gemeint ist hier der auferstandene und erhöhte Christus. In ihm ist Gottes Doxa; Gottes gnädige Wesens- und Wirkungsart tritt in Christus für die Menschen hervor. Wer das Evangelium gläubig aufnimmt, was von Paulus als ein Schauen der ebenbildlichen Doxa Christi verstanden wird, auf den geht die Doxa Christi über und der wird selbst Abbild Gottes. Das bedeutet, daß der Mensch gerecht wird im Sinne der Gerechtigkeit Gottes, also nicht im Sinne einer reinen Gerechterklärung, sondern im Sinne einer wahren Gerechtmachung und eines Einwohnens des Geistes im Menschen. Gegenüber steht im Zusammenhang das vergebliche Bemühen um die Doxa Gottes und die Ebenbildlichkeit mit Gott durch das mosaische Gesetz (2 Cor 3, 1—17). Im ganzen gewiß eine schöne Auslegung von der schwierigen Stelle des zweiten Korintherbriefes. Nicht unterschreiben möchte ich die volle Gleichsetzung des erhöhten Christus mit dem Geist, wie es hier und auch an anderen Stellen des Buches geschieht. Vgl. Lietzmann-Kümmel zu 2 Cor 3, 17.

Die christologische Verwendung von Gen 1, 26 f. finden wir vor allem in den Hymnen Kol 1, 15—20 und Phil 2, 6—11. Hier wird durch Eikon (und Morphê) zunächst die vorzeitliche, einzigartige Stellung Christi als Schöpfungsmittler und Weltherrscher beschrieben. Die Gottebenbildlichkeit Christi ist so ein Bekenntnis zu seiner Göttlichkeit, zu seinem Einssein mit dem Vater. Das Plêrôma Gottes ist in ihm. So ergibt sich im selben Zusammenhang dieser Hymnen auch seine eschatologische Bedeutung. „In diesen Darstellungen des Christusgeschehens beschreibt die Imagovorstellung sowohl das Verhältnis zwischen Gott und Christus als auch die Bedeutung des Bildseins Christi für die Welt in Schöpfung und Erlösung“ (333).

Bedeutungsvoll ist auch die Verwendung von Gen 1, 26 f. für die Taufparänese. Grundlage dafür ist, daß der Mensch in der Taufe zur Gottebenbildlichkeit geschaffen wird. „Vorbild für diese in der Taufe stattfindende neue Erschaffung ist Christus als das primäre Ebenbild Gottes“ (333). Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist nicht einfachhin das Humanum, sondern „das von Christus bestimmte Humanum der neuen Welt“. In anderer Weise wird das Geschehen der Taufe ausgedrückt durch das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen. Der nicht getaufte Mensch ist nicht gottebenbildlich, sondern vom alten Menschen bestimmt. Das Anziehen des neuen Menschen bedeutet Christus anziehen. — Dieses sakramentale Geschehen, das sich im ethischen Leben zu bewähren hat, findet nach Röm 8, 29 f. und 1 Cor 15, 49 die eschatologische Vollendung durch die volle Angleichung an das Bild Christi in der Auferstehung. „Die Eikon bezeichnet also den Vollkommenheitszustand des Menschen, in welchem er zu Seele und Körper von dem Geist Gottes bestimmt wird“ (334). Gegenüber diesem Vollendungs- bild

des Menschen steht der psychische Mensch, der nach Jervell 1 Cor 15, 44 ff. ebenso der sündhafte Mensch ist wie auch in Röm 5 und 1 Cor 15, 21—22. Darüber kann man vielleicht geteilter Meinung sein.

In einem gewissen Gegensatz zu der bisher behandelten christologischen, soteriologischen und eschatologischen Verwendung von Gen 1, 26 f. bei Paulus, die eigentlich als Gesamtgut der urchristlichen Gemeinde anzusehen ist, stehen zwei Stellen, die nach Auffassung des Verfassers „eine rein epistoläre Funktion“ haben, weil sie weder zum Kerygma noch zur Tauflehre oder Paränese gehören. Gemeint ist erstens 1 Cor 11, 7, wo der Mann als „Abbild und Abglanz Gottes“ erscheint, gegenüber der Frau, die von Paulus als „Abglanz (und Abbild?) des Mannes“ bezeichnet wird. „Von einer schöpfungsgegebenen Gottebenbildlichkeit, die nicht verlorengegangen ist und die deshalb auch nichts mit der Erlösung zu tun hat, ist hier die Rede... Die Neuschöpfung zur Gottebenbildlichkeit, die auch die Gleichstellung und -wertigkeit der Geschlechter bedeutet, ist sakramental und eschatologisch zu verstehen. Daraus ist keine ‚soziale‘ Konsequenz zu ziehen; denn vielmehr hat die Schöpfungsordnung volle Gültigkeit bis zu dem jüngsten Tage.“ Eine bemerkenswerte Deutung dieser anerkannt schwierigen Stelle in den Paulusbriefen, wenn sie wohl auch noch nicht alle Fragen zum Schweigen bringt. Besteht nicht doch ein innerer Zusammenhang von 1 Cor 11, 7—9 mit 1 Cor 11, 3? — Eine zweite singuläre Anwendung von Gen 1, 26 f. bringt Paulus Röm 1, 23. Nach Jervell soll dort vom Verlust der ursprünglichen Doxa-Eikon die Rede sein. Die Stelle steht in einem Zusammenhang (Röm 1, 18 — 3, 20), den man als Prolegomenon zur Ebenbildlichkeitstheologie (Röm 3, 21 — 8, 39) ansehen kann. Jedoch vermag ich mich nicht zu überzeugen, daß durch Röm 1, 23 direkt dies Thema (Verlust der Ebenbildlichkeit mit Gott) ausgesprochen wird. Es geht doch dort um die Vertauschung des Gegenstandes der religiösen Verehrung: An die Stelle der Verehrung des wahren Gottes tritt der abgöttische Bilderdienst.

Verf. hat dankenswerterweise viel Material aus der geistigen Umwelt des NT zusammengetragen, das die neutestamentlichen Aussagen von Gottebenbildlichkeit zu beleuchten vermag. Dunkel bleibt das Verhältnis von Gnosis und jüdischer Spekulation. Neuerdings rechnet man eher damit, daß die Gnosis durch jüdische Auslegung von Gen 1, 26 f. angeregt wurde, das höchste Gottwesen „Anthrôpos“ zu nennen. Vgl. H. M. Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis* (Göttingen 1962).

K. Wennemer S. J.

Gaechter, Paul, *Das Matthäusevangelium*. Ein Kommentar. gr. 8^o (978 S.) Innsbruck 1964, Tyrolia. 65.— DM.

G. versucht den Eigenwert des Mt herauszuarbeiten. In diesem gediegenen Kommentar werden den Fachmann vor allem die Untersuchungen über Aufbau, Rhythmik und Strophik sowie die selbständigen Erklärungen interessieren, den Prediger und den gebildeten Laien das reiche Material aus Rabbinen, Josephus und Volksleben des Orients, auch aus eigenen Beobachtungen. G. gibt keine Geschichte der Exegese; andere Auslegungen berücksichtigt er indirekt, da Polemik leicht veraltet. Die synoptischen Unterschiede erklärt er durch mündliche griechische Tradition. Matthäus, einer der Zwölf, schrieb für gebildete Juden in Hebräisch. Der Übersetzer hat die Spruchsammlung stichwortartig angereichert aus griechischer Tradition; das lebendige Wort galt damals noch viel; so hat er manches gerettet, aber die Ordnung gestört; die Erzählungsgruppen dagegen sind intakt (18 ff.). Die „Form“ ist für G. ein Hauptpunkt, aber er geht nicht von den griechischen Formen der Apophthegmata u. ä. aus, sondern von den semitischen Rhythmen, Parallelismen, Strophen, deren Aufdeckung in Psalmen, Propheten und neuerdings auch in juristischen und erzählenden Texten des AT soviel beitrug zur Erkenntnis der Urgestalt, der Entwicklung und des Inhalts. So steht jeweils zuerst der griechische Text strophisch-stichisch, dann die Übersetzung und Erklärung. Beispiele mögen das zeigen.

A. Zur Form des Mt. S. 5—12 gibt G. den Gesamtaufbau des Ev, S. 139 ff. den der Bergpredigt; die Lk-Form des Vater-Unser sei wohl die ursprüngliche (210). G. zeigt die Struktur des Jubelrufs (374 f.) und vieler anderer Stellen. Die 7 Parabeln in Kap. 13 vergleicht er im Aufbau mit den 7 Schalen Apk 16 (429).