

Rainer Hirsch-Luipold

The Dark Side of the Mirror

Der Mensch als Spiegelbild Gottes bei Paulus und darüber hinaus

Abstract: Proceeding from the metaphor of the mirror both in Paul (1 Cor 13,12; 2 Cor 3,18) and in Middle Platonic texts (mainly Plutarch *On the Pythia* and *On the Moon*), the article argues that in order to reflect God's image like a mirror, the human being – like every other mirror – must have a dark side. This has to do with the necessary materiality of any mirror, and it allows us to elucidate the paradox of the notion of an image of God both in ontological and in epistemological terms.

Keywords: mirror, Plutarch, Paul, anthropology, materiality

1 Der Mensch als Bild Gottes?

Wie ist es möglich, ausgerechnet den Menschen mit seinen Blind-Spots als Bild Gottes zu bezeichnen? Nicht erst angesichts der dramatischen ökologischen Krise, der Ausbeutung von Tier und Natur mit der Folge u. a. eines Artensterbens, das ebenso bedrohlich für die Lebensgrundlagen auf der Erde ist wie die menschengemachte Erderwärmung, nicht erst durch den bestialischen Krieg in der Ukraine, der uns an die dunkelsten Zeiten der menschenverachtenden nationalsozialistischen Diktatur erinnert, nicht erst anhand dieser jüngsten Schuldgeschichte, durch die der Mensch sein Menschsein verfehlt und seinen Mitmenschen und der Schöpfung insgesamt zum unmenschlichen Feind wird, wird der Gedanke einer wie auch immer gearteten Repräsentation Gottes durch den Menschen rätselhaft. In diesem Beitrag sollen deshalb die dunklen Stellen in den Blick genommen, die, so die These, notwendig im Gedanken der Bildhaftigkeit des Menschen mitgedacht sind, wie an der Metapher des Spiegels besonders deutlich wird.

2 Der Spiegel als Metapher

Der Spiegel und das Sich-Spiegeln spielt bei Paulus in seiner korinthischen Korrespondenz an zwei Stellen eine wichtige Rolle (nämlich in 1 Kor 13,12; 2 Kor 3,18). Wie das Siegel wird die Metapher des Spiegels – als eine Sonderform des Bildes – bereits

Rainer Hirsch-Luipold, Bern

von Platon verwendet. Der Siegelabdruck vermag über das Verhältnis von Positiv und Negativ, Stempel und Abdruck, insbesondere den Gedanken umzusetzen, dass sich etwas in der körperlichen Welt abzeichnet, ohne selbst körperlich (oder jedenfalls körperlich anwesend) zu sein – pure Struktur gewissermassen.¹ In diesem Sinne verwendet Platon die Metapher des Siegels im *Theaitetos* (191d), allerdings nicht ontologisch, sondern erkenntnistheoretisch im Sinne eines Eindrucks in der Seele. Demgegenüber arbeitet die Metapher des Spiegels mit optischer Metaphorik der Brechung, der Widerspiegelung und des Aufscheinens.²

Der Spiegel als Metapher soll in diesem Beitrag vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie, insbesondere bei Plutarch, beleuchtet werden. Denn Paulus greift in seiner Verwendung des Motivs, wie wir sehen werden, auf Assoziationshorizonte zurück, die man in der Antike allgemein und speziell in der platonischen Tradition mit dem Motiv des Spiegels verbindet:³ im Blick auf das Verhältnis von Gott und Mensch umfasst seine Bedeutung ontologische und epistemologische Aspekte des Bildes verbunden mit dem Gedanken der Brechung und Indirektheit, aber auch Undeutlichkeit oder Unerkennbarkeit sowie ethisch den Aspekt der Verwandlung des Menschen bis hin zu „Angleichung an Gott“, mithin auch der Widerspiegelung göttlicher Herrlichkeit im Menschen. Der ethische Aspekt setzt bei der Alltagsverwendung des Spiegels an: anhand des im Spiegel erscheinenden Bildes korrigiert man sich und bringt sich in Ordnung. Diese ethische Verwendung des Spiegelmotivs findet sich programmatisch bei Plutarch am Beginn seiner Vita des *Aemilius Paullus* (1,1) ausgeführt – wir kommen sogleich darauf zurück. Im Spiegel stossen reale und ideale Bilder aufeinander. Es zeigt sich dort ein Bild, das – je nach Blickwinkel und Kontext – mal das eigene Bild, mal das Bild eines anderen Men-

1 Die Pointe der platonischen Metapher vom Siegelabdruck in Wachs besteht darin, dass diese Struktur einfach wieder eingeschmolzen werden kann und sich dann auflöst. Es klingt deshalb wie eine bewusste Gegenthese, wenn der Kolosserbrief über Jesus Christus betont, in ihm wohne die Fülle des Gottseins „körperlich“ (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς; Kol 2,9).

2 Gegenüber dem Spiegel bleibt in der Metapher des Siegels, ähnlich wie bei der Ritzung auf einer Matrize (χαρακτήρ; Hebr 1,3), im Blick auf die Produktion des Bildes die Vorstellung einer sehr physischen Einwirkung, die beim Spiegelbild nicht da ist. Auch ist das Ergebnis ein wesentlich stabileres und dauerhafteres Bild als das flüchtige Bild im Spiegel.

3 Für eine ausführliche Analyse des paulinischen Spiegelmotivs vor dem Hintergrund sowohl der literarischen als auch der material archäologischen Quellen vgl. Barbara Hirsch und Rainer Hirsch-Luipold, „Von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12): Gott, Christus und Mensch im Spiegel,“ in *Über Gott: Festschrift für Reinhard Feldmeier zum 70. Geburtstag*, ed. Jan Dochhorn, Rainer Hirsch-Luipold und Ilinca Tanaseanu-Döbler (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 299–333. Spiegel sind aus der Antike nicht nur als Artefakte in großer Zahl auf uns gekommen, sondern finden sich auch als Metapher in unterschiedlichen Zusammenhängen bei den Autoren der Kaiserzeit.

schen oder einer anderen Sache, mal gar Widerspiegelung des Glanzes göttlicher Herrlichkeit sein kann.

Was genau also erblickt der Mensch jeweils im Spiegel? Eine Widerspiegelung seiner selbst oder von etwas anderem? Bleiben wir im Bereich der Anthropologie und Ethik, oder klärt paradoxerweise ein Bild unseres Blicks, das uns (noch) gar nicht im Letzten zugänglich ist, verwandelt vom Glanz der Herrlichkeit Gottes? Und was sagt das im Spiegel erscheinende Bild über Gott aus, wenn der Mensch nach Gen 1,26f. als Bild Gottes erschaffen wurde? Schliesslich: Wenn der Mensch im Spiegel als Spiegelbild Gottes erscheint, wie lassen sich die dunklen Seiten einordnen?

3 Die materiale Seite der Bilder

Ein entscheidender Aspekt von Bildern liegt in ihrer Materialität. Wie der Siegelabdruck rückt auch der Spiegel diese materiale Seite des Bildträgers ins Zentrum, insofern das Material eines Spiegels oder einer Matrize das jeweils erscheinende Bild mit beeinflusst. Ein bronzer Spiegel etwa wirft ein anderes Bild zurück als ein silberner oder goldener (Glasspiegel sind in der Antike eher die Ausnahme); ebenso vermittelt eine hölzerne Statue ein anderes Bild des Göttlichen als eine chryselephantine (wie etwa das berühmte, von Phidias hergestellte Götterbild des olympischen Zeus).⁴ Eine weitere Pointe des Spiegels hängt unmittelbar mit seiner Materialität zusammen: er gibt ein Objekt in ganz unterschiedlicher Weise wider, mal größer, mal kleiner, je nachdem, ob er plan, konkav oder konvex ist. Am deutlichsten diskutiert Plutarch die Implikationen der Materialität des Spiegels in seiner Schrift *Über die Orakel der Pythia*, wo es um die Art geht, wie Apollon die Pythia als divinatorisches Medium verwendet, um seine Botschaften zu offenbaren.⁵ Plutarch begreift sowohl die Pythia, als auch die menschliche Seele (im Vergleich mit dem

4 Diesem Götterbild hat Dion von Prusa eine ausführliche theologische Darlegung als vollkommenste Ausdrucksform menschlichen Denkens über das Göttliche (*or. 12,26*) gewidmet (Dion von Prusa, *Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes*, Übers. Hans-Josef Klauck und Balbina Bäbler, SAPERE 2, [Darmstadt: WBG, 2002], insbes. 186–216: „Zu religionsphilosophischen und theologischen Aspekten der Rede“).

5 Dies wird im unmittelbaren Anschluss in 404D verglichen mit dem Mond als Spiegel der Sonne, die bei Plutarch verschiedentlich als herausragendstes Bild des Göttlichen erscheint. Vgl. ἐσοπτρικὴ εἰκών (*De facie 920F6f.*) als natürliches Abbild auf einem künstlerisch gestalteten Werkzeug zur Abbildung, einem Spiegel.

Mond in seinem Verhältnis zu Sonne) als ein göttliches Werkzeug (ὅργανον),⁶ das die an sich unsichtbaren Gedanken Gottes in der körperlichen Welt wahrnehmbar zu machen in der Lage ist. Auf diese Weise erhalte der an sich nicht wahrnehmbare göttliche Gedanke eine materiale Grundlage, in der er sich abzeichnen kann.⁷

Die Seele ist als *Werkzeug Gottes* geschaffen. Der besondere Wert dieses Werkzeugs besteht darin, dasjenige, das von ihm Gebrauch macht, durch das in seiner Natur angelegte Vermögen nachahmend darzustellen, und die Umsetzung des Gedankens selbst, der in ihm aufscheint, darzubieten. Dabei zeigt es den Gedanken nicht so, wie er im Schöpfer war – rein, ohne Trübung durch Affekte und makellos –, sondern vermischt mit vielem, was ihm fremd ist. *Absolut ist der Gedanke uns nämlich unsichtbar; in einem anderen aber und durch ein anderes wird er sichtbar, indem er mit dessen Natur ausgefüllt wird.* Auf Wachs gehe ich hier ebenso wenig ein wie auf Gold, Silber, Erz und alle anderen Formen gestaltbarer Materie. Sie alle nehmen zwar eine einzige (gemeinsame) Idee auf, wodurch ein Abbild geformt wird, jede Substanz aber fügt aus ihrem eigenen Wesen heraus dem Abbild ein unterscheidendes Spezifikum hinzu. Ebenso übergehe ich die unzähligen aus einer einzigen Gestalt hervorgehenden Ausprägungen von Erscheinungen und Abbildern in den planen, konkaven und konvexen Spiegeln.⁸

ψυχὴ δ' ὅργανον θεοῦ γέγονεν, ὄργάνον δ' ἀρετὴ μάλιστα μιμεῖσθαι τὸ χρώμενον ἢ πέφυκε δυνάμει καὶ παρέχειν τὸ (C) ἔργον αὐτοῦ τοῦ νοήματος ἐν αὐτῷ διαφαινομένου, δεικνύαι δ' οὐχ οἷον ἦν ἐν τῷ δημιουργῷ καθαρὸν καὶ ἀπαθές καὶ ἀναμάρτητον, ἀλλὰ μεμιγμένον πολλῷ τῷ ἀλλοτρίῳ· καθ' ἑαυτῷ γάρ ἀδηλον ἡμῖν, ἐν ἐτέρῳ δὲ καὶ δι' ἐτέρου φαινόμενον ἀναπίπλαται τῆς ἑκείνου φύσεως· καὶ ιητὸν μὲν ἔω καὶ χρυσὸν ἄργυρον τε καὶ χαλκὸν ὅσα τ' ἄλλα πλαττομένης οὐσίας εἰδη. δέχεται μὲν ιδέαν μίαν ἐκτυπουμένης ὄμοιότητος, ἄλλο δ' ἄλλην ἀφ' ἑαυτοῦ τῷ μιμήματι διαφορὰν προστίθησι· καὶ τὰς ἐν κατόπτροις ἐπιπέδοις τε καὶ κοῖλοις καὶ περιαγέσι φασμάτων καὶ εἰδώλων (D) ἀφ' ἐνὸς εἴδους μυρίας παρατυπώσεις.

In einer rhetorischen *praeteritio* („auf Wachs gehe ich hier ebenso wenig ein wie auf Gold, Silber, Erz...“) verdeutlicht der Philosoph mit dem Bild des Spiegels, dass in der Prophetie die persönlichen Voraussetzungen des Mediums wie Stimme und Bildungsgrad eine Rolle spielen. Mit anderen Worten: das göttliche Bild und damit die göttliche Botschaft kann nicht als solche, „rein, ohne Trübung durch Affekte und makellos“, vermittelt werden, sondern immer nur in einer körperlichen Ausdrucksform: „Absolut ist der Gedanke uns nämlich unsichtbar, in einem anderen aber und durch ein anderes wird er sichtbar, indem er mit dessen Natur ausgefüllt wird

⁶ *De Pyth. orac.* 404B–C; vgl. *De gen. Socr.* 582C. Oft auch gerade „Wahrnehmungsorgan“; vgl. *Amat.* 766A, wo der sichtbare Körper insgesamt als Werkzeug der Erinnerung erscheint. Auf die Parallelität dieser Stelle insgesamt wäre noch näher einzugehen. Auch dort ist von Licht und Feuer die Rede. Plutarch spielt an anderer Stelle auch mit der Verwendung des Wortes für ein Musikinstrument, vgl. *De def.* 418C.

⁷ Christlich gesprochen wäre man mit dieser Übersetzung des Nicht-Wahrnehmbaren ins Wahrnehmbare beim Gedanken der Offenbarung als Grundlage für den Menschen, seinerseits Kontakt aufzunehmen.

⁸ *De Pyth. orac.* 404B–D; eigene Übersetzung.

(ἀναπίμπλαται τῆς ἐκείνου φύσεως). Die Veränderung, die der göttliche Gedanke bei der Vermittlung notwendig erfährt, hängt mit der individuellen körperlichen Verfasstheit des Mediums zusammen, anders gesagt: sie liegt in der Materialität des Bildcharakters: „Jede Substanz fügt aus ihrem eigenen Wesen heraus dem Abbild ein unterscheidendes Spezifikum hinzu“ (ἀφ' ἐαυτοῦ τῷ μιμήματι διαφορὰν προστίθησι). Mit diesem Gedanken, der hier auf die Seele bezogen ist, dessen Logik aber auf das Wesen der Pythia ebenso zu übertragen ist wie auf das Wesen des Mondes, der nach Plutarch das Licht der Sonne widerspiegelt und so sichtbar macht, begegnet Plutarch dem Einwand, die Orakelsprüche der delphischen Pythia könnten aufgrund ihrer mangelnden ästhetischen Qualität unmöglich von dem Gott Apollon stammen. Aus der Essenz der göttlichen Botschaft, so sagt Plutarch (allgemeiner könnte man sagen: aus der einen göttlichen Wahrheit), können je nach Art der „Spiegel“ eine Vielzahl verschiedener Ausprägungen hervorgehen. Die materiale Grundlage hat damit Einfluss auf die konkrete Gestalt des Abbildes, aber nicht auf seinen „Wahrheitsgehalt“, also seinen Bezug zum Dargestellten. Entscheidend für unser Thema ist hier: die notwendige Materialität des Bildes, die im Vergleich zur Reinheit des Göttlichen immer eine Veränderung bedeutet, darf nicht dazu verwendet werden, den Bildgedanken insgesamt zu negieren und die göttliche Herkunft des Göttlichen *a priori* zu verneinen.

Da Plutarch hier über die Seele als Matrize der göttlichen Botschaft handelt, wird deutlich, dass auch die Seele gemäss der Anthropologie Plutarchs nicht einfach immateriell ist, sondern einen Zwischenstatus einnimmt zwischen dem vergänglichen Körper und dem unkörperlich-göttlichen Geist (νοῦς). Diese Mittelstellung, die von der Vorstellung einer Dreiteilung des Menschen her verständlich wird, hat ihre Entsprechung in der Kosmologie, wo der Mond eine Zwischenstellung einnimmt zwischen Erde und Sonne, welche letztere Plutarch als Platz des göttlichen Geistes begreift.⁹ Entsprechend heisst es im direkten Anschluss an die eben zitierte Stelle, das Göttliche bediene sich der Pythia, um sich hörbar zu machen, wie sich die Sonne des Mondes bediene, um sich sichtbar zu machen. Der Mond – und das ist ganz naturwissenschaftlich gedacht – ist also eine Art Spiegel der Sonne (404D):¹⁰ dies impliziert den (in der Antike umstrittenen) Gedanken, dass der Mond „erdartig“,

⁹ Der ebenfalls bei Plutarch formulierte Gedanke, dass es den Menschen nur möglich ist, das Licht der Sonne zu sehen, wenn es sich im Mond spiegelt, vermischt dagegen diese Vorstellung mit dem auch in der biblischen Sinaigeschichte vorkommenden Gedanken, dass eine unmittelbare Begegnung mit der Macht des Göttlichen für die Menschen schädlich ist: am Beispiel der Sonne entspricht es der einfachen Alltagserfahrung, dass die unmittelbare Schau die Augen beschädigt.

¹⁰ Man darf bei dieser Metaphorik den Gender-Aspekt nicht übersehen: das Bild funktioniert deshalb, weil die Sonne im Griechischen maskulinum ist und der Mond femininum.

also materiell ist. Im Prozess der Spiegelung verändert der Mond die Qualität des Lichts der Sonne, ihre Farbe und Kraft.

Ein weiterer Aspekt der Materialität des Spiegels ist die Beschaffenheit der Oberfläche, die die Qualität eines Spiegels wesentlich beeinflusst: der Spiegel kann klar oder getrübt sein, fleckig oder zerkratzt. Spiegel geben dann nur noch ein undeutliches Bild wieder, wodurch sich metaphorisch insbesondere die Aspekte des Rätselhaften, Unklaren und Verschwommenen der Gotteserkenntnis unter den Bedingungen der Körperlichkeit des Menschen und der Welt ins Bild setzen lassen. Bisweilen tritt dieser Aspekt in der Literatur hervor, wie etwa an einer berühmten Stelle in Weish 7,26, wo es um das Wesen der göttlichen Weisheit geht und diese als „Widerschein (ἀπαύγασμα) ewigen Lichts als fleckenloser Spiegel der göttlichen Wirkkraft (ἔσοπτρον ἀκριδίωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) und Bild seiner Güte (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος)“ erscheint. Interessanterweise ist jeweils nicht vom Bild Gottes selbst die Rede, sondern von einem Bild von bestimmten Qualitäten Gottes wie seiner Güte, Kraft und Ewigkeit.¹¹ Plutarch seinerseits spricht einmal von den ägyptischen Tiergöttern als „klareren Spiegeln“¹² des Göttlichen, weil sie im Gegensatz zu klassischen griechischen Götterstatuen den entscheidenden Punkt des Göttlichen zu versinnbildlichen vermögen, nämlich seine Lebenskraft.¹³ Eine komparative Bedeutung (und damit eine polemische Zuspitzung) ist hier mit Sicherheit intendiert, um Plutarchs Pointe, nämlich ein richtiges theologisches Verständnis von Bildern Gottes zu unterstreichen. Der Komparativ impliziert, dass es Qualitätsunterschiede zwischen den unterschiedlichen materialen Spiegeln des Göttlichen gibt.¹⁴ Es gibt also offenbar auch Grade der Bildhaftigkeit oder der Erkennbarkeit und Deutbarkeit eines Bildes, die von unterschiedlichen Faktoren abhängig sind.

Die Rede von „klareren Spiegeln“ verweist schon darauf, dass auch die Umgebung teil der Materialität des Spiegels ist – auch sie hat auf seine Qualität Einfluss: eine feuchte Umgebung führt dazu, dass ein Spiegel beschlägt und blind wird, während eine trockene Umgebung ihm seine Klarheit zurückgibt. Auch das überträgt Plutarch auf seine Inspirationslehre: Bei der Seele als Rezeptionsorgan des Göttlichen im Menschen beeinträchtigt die feuchte Umgebung des Körpers ihre Strahlkraft. Auch dieser Aspekt des Bildes zeigt: allein die materiale Gebundenheit des (Spiegel-)Bildes trägt zu Unklarheit des Bildes (gegenüber der Klarheit des Dar-

¹¹ Dies betont Travis Niles, *The Image of the Invisible God: An Exegetical Study of Colossians 1,15–20*, WUNT 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, erscheint 2023).

¹² Anders übersetzt Görgemanns: „besonders klare.“

¹³ *De Is.* 382A–B.

¹⁴ Bisweilen erscheinen Spiegel und αἰνίγμα als Gegensatz (oder jedenfalls als Skala von Sichtbarkeit), so in Plutarch *De Is.* 382A. Entsprechende Attribute zur Qualität des Spiegels finden sich auch Sir 12,11; Platon *Tim.* 72c; Plutarch *De Is.* 384A; Apuleius *Apol.* 14,8ff. u.ö.

gestellten) bei. Im Zusammenhang von Plutarchs Inspirationslehre bedeutet dies, dass der „göttlichste Hauch [πνεῦμα]“, der aus einer Erdspalte in Delphi hervordrang und für die Inspiration der Pythia verantwortlich gemacht wurde, in Wirklichkeit ganz physiologisch auf ihren Körper einwirkt und auf diese Weise bessere Rezeptionsbedingungen schafft: wie ein Fön bringt er Trockenheit und damit Klarheit der Spiegelung der göttlichen Nachricht.¹⁵ Die Materialität des Spiegels, so zeigt sich in diesen unterschiedlichen Zusammenhängen, ist für seine Verwendung als Metapher und für das jeweilige Verständnis wesentlich.

4 Materialität und die dunkle Seite des Spiegels

Als Gegenseite des biblischen Gedankens vom Menschen als Bild Gottes rückt mit der Materialität des Spiegels neben dem Aspekt einer notwendigen Veränderung des Seins Gottes bei Repräsentation in einer körperlichen Matrize und neben der Möglichkeit der Verdunklung der Wiedergabe durch Korrosion oder Befleckung ein weiterer Sonderaspekt des Spiegels in den Blick: „The Dark Side of the Mirror“. Jeder Spiegel hat notwendig eine dunkle Hinterseite. Wird der Mensch als (Spiegel-) Bild Gottes betrachtet, dann kommen unvermeidbar die rätselhaften, dunklen, undeutlichen, auch gebrochenen Seiten dieser Bildlichkeit in den Blick, und damit zusammenhängend Doppeldeutlichkeit und Unklarheit dessen, was im Spiegel gegenwärtig wird.

Der Titel meines Beitrags spielt natürlich auf das Album von Pink Floyd an: *Dark Side of the Moon*. „Die dunkle Seite des Mondes“ ist zudem der – wiederum von Pink Floyd beeinflusste – Titel eines ziemlich düsteren Romans von Martin Suter, dem Zürcher Schriftsteller. Suter erzählt von dem erfolgreichen Wirtschaftsanwalt Urs Blank, der irgendwann aus der Spur gerät, seine Persönlichkeit durch psychedelische Pilze verändert und sich von der Gesellschaft, von Normen und

15 *De def. orac.* 432D. Die physiologische Deutung an dieser Stelle ist durchaus bemerkenswert. Denn Plutarch nimmt hier stoische Theorien zur divinatorischen Funktion des delphischen Lufthauches auf, die sich mit den Attributen Θειότατος und ὀσιώτατος, um sie physiologisch zu entmythologisieren: göttlich ist nicht der aus der Erdspalte dringende Hauch an sich (denn das Göttliche hat mit physischen Realitäten, in der Deutung des Platonikers Plutarch) nichts gemein; es kann aber insofern „göttlich“ genannt werden, als es die Rezeptionsfähigkeit der Pythia für die Botschaft des Orakelgottes erhöht, ist aber nicht selbst Träger der göttliche Botschaft. Zur Diskussion der Stelle vgl. Heidrun Gunkel, Rainer Hirsch-Luipold und John R. Levison, „Plutarch and Pentecost: An Exploration in Interdisciplinary Collaboration,“ in *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives*, Ekstasis 5, ed. Jörg Frey und John R. Levison (Berlin: De Gruyter, 2014), 63–94.

insbesondere von jeder Empathie abkoppelt – letztlich sich abkoppelt von dem, was den Menschen zum Menschen macht. Sein dunkles Nicht-Menschsein hat eine monströse Größe, die ihn in die Nähe der Absolutheit des Göttlichen rückt. Tatsächlich geht es schon im Album von Pink Floyd um die dunklen Seiten menschlicher Größe, genauer um die psychische Erkrankung von Pink-Floyd-Mitgründer und Mastermind Syd Barrett, aufgrund derer er bereits 1968 im Alter von 22 Jahren aus der Band ausschied. Mit seiner Genialität und seinem Wahnsinn beschäftigen sich Alben wie *Dark Side of the Moon* oder *Wish you were here*.

Die dunklen Seiten des Spiegels weisen auf die Herausforderungen der Rede vom Menschen als Bild Gottes. Wie Nietzsches toller Mensch, der sich von der Sonne abkoppelt, oder wie Ikarus kann der Mensch auf seinen Höhenflügen zur göttlichen Sonne abstürzen. Die Spiegelmetapher verweist darauf, dass wir das Bild Gottes gegenwärtig nur als Vexierbild haben. Immer wieder dient gerade die Spiegelmetapher dazu, die Gebrochenheit jeder Darstellung im Bild herauszustellen. Und doch sind es paradoxe Weise gerade diese dunklen Stellen, die es überhaupt nur erlauben, den Menschen als Bild Gottes zu begreifen, insofern Materialität die Voraussetzung der Bildhaftigkeit ist.¹⁶ Nur durch die Materialität der menschlichen Seele kann der Mensch gemäß der genannten Stelle in *Über die Orakel der Pythia* (*De Pyth. orac.* 404C) als Medium den von Gott eingeprägten Gedanken körperlich vermitteln, der absolut, an und für sich (καθ' εαυτό) unsichtbar wäre.

5 Der „dunkle“ Spiegel und die Ambivalenz der Spiegel-Metapher bei Paulus

Damit haben wir uns der Frage angenähert, was mich dazu bringt, die dunkle Seite des Mondes mit der paulinischen Rede vom Spiegel in Verbindung zu bringen. Wir haben gesehen, wie der Mond in der Antike tatsächlich als Spiegel der Sonne verstanden wird, der ihr Licht – verwandelt und depotenziert – wiedergibt. Nachdem die Sonne im Platonismus seit Platons Sonnengleichnis (*Resp.* 508a–509c), wo sie für die Idee des Guten steht, als höchstes Bild des Göttlichen gilt (genauer selbst als Gestirnsgott)¹⁷, wird der Mond damit zur Metapher dafür, wie sich das transzendent Göttliche über ein materiales Medium indirekt dem Menschen wahrnehmbar

¹⁶ Diese spannungsvolle Beziehung kommt deutlich zum Ausdruck in Ingolf U. Dalferth, *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020).

¹⁷ Vgl. *Ad princ. inerud.* 781F–782A, wo er die Sonne als schönstes Bild (μίμημα) im Himmel bezeichnet, in dem denen, die es zu sehen vermögen, ein Abbild (εἰδωλον) Gottes durch einen Spiegel (δι' ἐσόπτρου) aufscheint.

macht.¹⁸ Wir haben gesehen, dass der Mond damit im Platonismus zur Zeit des Neuen Testaments eine ähnliche Zwischenstellung im Kosmos zwischen Gott und Erde einnimmt, wie die Seele im Menschen eine Zwischenstellung zwischen göttlicher Vernunft und menschlichem Körper. Wir haben weiter gesehen, wie Plutarch die Möglichkeit des Mondes, als Spiegel zu dienen, in seiner durchaus naturwissenschaftlichen Schrift *Über das Gesicht im Mond* (*De facie in orbe lunae*), mit dessen Erdartigkeit und damit mit seiner Materialität als Voraussetzung des Spiegelns in Verbindung bringt. Dass der Mond erdartig ist, erklärt nun aber zugleich, dass es sich bei seiner dunklen Seite um die Hinterseite des Spiegels handelt, die nicht vom Licht der (göttlichen) Sonne angestrahlt wird.

Kommen wir zu Paulus, so geht es sowohl in 1 Kor 13,12 als auch in 2 Kor 2–4, wo die Rede vom Spiegel ist, um dieselbe Schnittstelle zwischen Gott, Welt und Mensch, um Anthropologie und Theologie, Erkenntnistheorie und Ethik – in 1 Kor 13 am Ende der Zeit, in 2 Kor 2–4 im Kontext der Verwandlung des Menschen durch die Begegnung mit der Versöhnungsbotschaft Gottes in Christus. Paulus redet nicht unmittelbar vom „dunklen Bild im Spiegel“. Diese Formulierung stammt aus der Tradition der Lutherübersetzung von 1 Kor 13,12, dem Ende des sogenannten Hohenliedes der Liebe, in dem Paulus einen ersten Vorausblick auf die eschatologische Begegnung mit Gott bietet, bevor er das Thema in 1 Kor 15 breiter ausführen wird: in der Übersetzung von 1545 heißt es: „Wir sehen jtz durch einen Spiegel in einem tunckeln wort“, seit der Revision von 1912: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht“. Paulus schreibt nicht unmittelbar von Dunkelheit, sondern er schreibt *ἐν αἰνίγματι*, also „in einem Rätsel“ oder „Rätselbild“, eine Formulierung, die man aber vielfach mit der mangelnden Klarheit des Spiegels in Zusammenhang gebracht hat. Es geht ihm in der Verwendung der Metapher des Spiegels – interessant im Gegenüber zum delphischen Kontext der oben diskutierten Plutarchstelle – sowohl um *Erkenntnis* (göttlicher Wahrheit) und dem darauf beruhenden Glauben und Gottvertrauen, als auch um die *Vermittlung* dieser Erkenntnis durch Prophetie und Zungenrede. Im Gegenüber von „jetzt“ (*ἄρτι*) und „dann“ (*τότε*) spricht Paulus in 13,9f. von dem gegenwärtig (und das heisst doch wohl: „unter den Bedingungen der Welt“) stückhaften Erkennen und Prophezeien. Diese Stückhaftigkeit (*τὸ ἐκ μέρους*) werde in der Vollendung vergehen.¹⁹ Bei der knappen Beschreibung dessen, was dann kommen wird, drängt Paulus eine Vielzahl von Assoziationsbereichen und intertextuellen Bezügen zusammen: „Wir sehen nämlich noch durch einen Spiegel in einem Rät-

¹⁸ Bei Platon lag demgegenüber der Ton auf dem Licht als notwendigem Medium von Erkenntnis.

¹⁹ Paulus beschreibt es in 1 Kor 13,11 als einen natürlichen Wachstumsvorgang, bei dem man aus den früheren Beschränkungen herauswächst. Vgl. die Metapher des Wachstums in der eschatologischen Perspektive von 1 Kor 15.

selbild, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Noch erkenne ich bruchstückhaft, dann aber werde ich so erkennen, wie ich auch erkannt worden bin (nämlich vollkommen)“.²⁰

Warum aber ist das Bild rätselhaft oder dunkel? Und warum redet Paulus gerade an dieser Stelle, am Ende des sog. Hoheliedes der Liebe, von einer rätselhaften, dunklen Gotteserkenntnis? Dieses Rätsel gilt es zu lösen, und die Beobachtung ist schon ein erster Schritt zur Lösung: im Spiegel sieht der Mensch, so meine These, zunächst einmal sich selbst – als Teil der menschlichen Gemeinschaft, als *Adam*, und damit auch als Bild Gottes. Gotteserkenntnis, so könnte man den Ort deuten, beginnt mit Selbsterkenntnis und – im Kontext der Kategorie der Liebe – mit der dieser Selbsterkenntnis entsprechenden Lebenseinstellung, die sich auch in der Haltung gegenüber den Mitmenschen zeigt.²¹ Dazu ist es freilich nötig, trotz aller Verdunkelungen des Spiegelbilds sich und die Menschen so zu sehen, wie der Mensch von Gott erkannt worden ist: der hat ihm die Würde als Bild zuerkannt.

Auch in 2 Kor 3,18, wo Paulus mit dem Verb κατοπτρίζω das Bildfeld des Spiegels aufnimmt (ebenso wie im weiteren Umfeld von 2 Kor 2,14–4,6) ist nicht unmittelbar von Dunkelheit die Rede, wohl aber verwendet Paulus im Rahmen eines durch Ex 32–34 inspirierten optischen Bildfelds das Antonym zu Dunkelheit und Verborgenheit, nämlich die Rede vom Widerschein der glänzenden Herrlichkeit Gottes (δόξα θεοῦ).²² Während dieser Widerschein temporär auf dem Antlitz

20 Mir scheint diese Wiedergabe des Aorists treffender als das übliche „wie ich erkannt bin“, das eher auf ein griechisches Perfekt hindeuten würde.

21 Vgl. 1 Kor 8, wo die Erkenntnis in Konflikt mit der Liebe zu geraten droht, sowie 1 Joh 4, wo die Haltung zum Nächsten zum Kriterium der Gotteserkenntnis gemacht wird. In 1 Kor 8 wird Gotteserkenntnis von Paulus problematisiert, wo sie sich nicht der Liebe unterordnet und sogar zu Spaltungen in der Gemeinde führt. Bereits in 1 Kor 1–2 hatte er deshalb das Kreuz (als Zeichen der Liebe und Versöhnung Gottes zu uns) in einer „kriteriologischen Metatheorie“ (Samuel Vollenweider, „Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1 Kor 1 und 2,“ in *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, ed. Andreas Dettwiler, Jean Zumstein, WUNT 151 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2002], 43–58, das Stichwort „kriteriologische Metatheorie“ steht auf S. 45) zur Voraussetzung und zum Maßstab aller menschlichen Erkenntnis gemacht. Man mag auch die zentrale Botschaft in Plutarchs Schrift *Über das rätselhafte E-Zeichen in Delphi* zum Vergleich heranziehen. Der delphische Weisheitsspruch „erkenne dich selbst“ ist, wie Plutarch ausführt, mit dem „El“ („Du bist“) als Anrede Gottes in Verbindung zu setzen. Indem der Besucher oder die Besucherin des Heiligtums das Göttliche so anredet, werden sie ihrer eigenen Vergänglichkeit und Nichtigkeit im Vergleich zum göttlichen Sein gewahr. Daraus erwächst der Impuls zur Hinwendung und Angleichung an Gott. Vgl. dazu vom Verfasser „Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch“, in *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, RGVV 54, hg. v. Rainer Hirsch-Lüpold (Berlin: De Gruyter, 2005), 141–167.

22 In 2 Kor 4,6 ist dann freilich explizit von dem Kontrast von Dunkelheit und Licht die Rede mit Bezug wohl auf Gen 1,3.

des Mose lag, als er vom Berg stieg (cf. δόξα 2 Kor 3,7 sowie in 3,8–9 übertragen auf die Bedeutung, die mit dem über das jeweilige Widerspiegeln von Gottes Herrlichkeit übertragenen Amt verbunden ist), und von diesem abgedeckt werden musste, damit die Kraft der göttlichen Herrlichkeit dem Volk keinen Schaden zufügt, bleibt er dauerhaft und unverhüllt auf dem Angesicht Jesu, der das Bild Gottes (εἰκὼν Θεοῦ; 2 Kor 4,4–6) ist! Dass das Widerspiegeln im Bezug zur Metapher des Spiegels in 2 Kor 3,18 steht, wird in der Literatur deutlich gesehen. Durch den Vergleich mit dem Mond als Spiegel der Sonne bei Plutarch gewinnt es weiter an Plausibilität. Ebenso einleuchtend ist die Verbindung des Aufleuchtens des Lichtglanzes Gottes mit dem Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi als des Bildes Gottes in 2 Kor 4,4–6.

Fraglich ist in 2 Kor 3,18 aber ausgerechnet die Deutung des Partizips κατοπτριζόμενοι (und damit zugleich die Frage, was in der Passage womit verglichen werden soll). Heißt es: „wir schauen in einem Spiegel“ oder „wir spiegeln wider“?²³ Mit anderen Worten: geht es um ein Bild, das (rätselhaft) im Spiegel erscheint (und damit um Erkenntnis oder Erleuchtung) oder um eine Widerspiegelung göttlichen Lichts (und also um die Spiegelung und Vermittlung dieser Erleuchtung und zugleich um Verwandlung dessen, der widerspiegelt)?²⁴ Nur wenn Widerspiegeln gemeint ist, ist tatsächlich vom *Menschen* als (Spiegel-)Bild die Rede, wodurch sich die beiden Stellen ja erst mit der biblischen Rede vom Menschen als Bild Gottes im biblischen Schöpfungsbericht in Verbindung bringen ließen. Nur dann ist auch der Bezug zur vorausgehenden Erzählung von Moses auf dem Sinai erkennbar. Nur wenn es um das Sehen eines Bildes im Spiegel und einer über dieses Sehen vermittelten Erkenntnis die Rede ist, ist ein klarer Bezug zu 1 Kor 13,12 erkennbar. Vergleicht man Übersetzungen und Kommentare, so haben wir es mit einem Paradigmenwechsel in den letzten Jahrzehnten zu tun – mit großen theologischen Implikationen.

Die älteren Übersetzungen tendieren zur zweiten Übersetzung („wir spiegeln wider“): zB. Luther 1912: „Nun aber spiegelt sich in uns allen...“; NEG: „Nous tous dont le visage découvert reflète la gloire du Seigneur“ (1979). Für ein „Sehen im Spiegel“ und damit für eine Übersetzung, die dem Medium κατοπτριζόμενοι eher entspricht und zudem gut zu 1 Kor 13,12 passt, entscheiden sich dagegen die meisten neueren Übersetzungsrevisionen: Luth 2017; Elberfelder; KJV; NGÜ; Nuova Riveduta von 1994 (allerdings auch schon die Reina Valera von 1909).

23 Diese Bedeutung legt sich insbesondere vom Kontext nahe, wo vom Spiegeln des Lichtglanzes Gottes auf dem Angesicht des Moses die Rede ist, das kontrastiert würde durch das entsprechende Spiegeln auf dem Angesicht des Paulus (und, je nach Interpretation, auch anderer Christen).

24 Wodurch die Stelle näher an die Verklärungsgeschichte in Mk 9 par. rückt.

Sehr interessant erscheint mir der Vorschlag der „Bibel in gerechter Sprache“: „Wir alle sehen gegenseitig in unseren offenen Gesichtern das Strahlen der Gegenwart des Ewigen.“²⁵ Gelungen erscheint mir, wie die Übersetzung über das reziproke Schauen die beiden Deutungsmöglichkeit des Schauens und des Widerspiegelns zu integrieren versteht: dass wir die „Strahlen der Gegenwart des Ewigen“ in unseren Angesichtern erkennen können, setzt voraus, dass sie dort wiedergespiegelt werden. Leider ist dabei der Spiegel explizit nicht mehr aufgenommen, wodurch der sprachliche Bezug zu 1 Kor 13,12 verdeckt wird. Zudem scheint mit gerade das Spiegelmotiv einen Schlüssel zur Deutung bereitzulegen. Denn es führt auch bezüglich der genannten Übersetzung auf eine Frage, die überraschend selten gestellt wird: Was genau sehen wir jeweils in dem Spiegel, und wie setzt dies Erkenntnis und Zeugnis einerseits und Verwandlung andererseits aus sich heraus? Sehen wir „uns gegenseitig“, wie es in der Bibel in gerechter Sprache heißt? Oder nicht doch, wie es die Alltagsverwendung eines Spiegels nahelegt, zunächst einmal uns selbst? Oder kann man beide Möglichkeiten als sich überlagernd denken und sie vielleicht gar noch mit einer Gotteserfahrung verbinden, die sich vom Kontext der angespielten Sinai-Erzählung nahelegt? Um in der Deutung weiterzukommen, versteht man die beiden Spiegelstellen bei Paulus am besten im Zusammenhang miteinander und aus ihrem jeweiligen Bildkontext heraus.

Zudem möchte ich eine programmatische und zugleich rätselhafte Verwendung der Spiegelmetapher am Beginn von Plutarchs *Vita des Aemilius Paullus* heranziehen, die uns der Klärung der genannten Fragen etwas näherbringen mag, weil sie auf eine gebrochene Verwendung der Spiegelmetapher weist, die auch für das Verständnis bei Paulus interessante Deutungsperspektive eröffnet. Ziel seiner Lebensbeschreibungen sei es, so Plutarch an dieser Stelle, dass die Leserin oder der Leser ihr Leben am Bild der bedeutenden Figuren der Vergangenheit, die Plutarch in seinen Lebensbeschreibungen vorführt, „wie in einem Spiegel“ (ἐν ἐσόπτρῳ, V. Aem. 1,1) ausrichten können. Die Metapher geht offensichtlich nicht auf: wir können uns durchaus durch den Blick in den Spiegel in Ordnung bringen, aber wenn wir normalerweise in den Spiegel schauen, sehen wir eben nicht das

²⁵ Weniger geglückt scheint mir indes die Übersetzung „offene Gesichter“, das den Bezug zur Moses-Erzählung herausnimmt, vor allem aber die Übersetzung von ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν mit „von einem Aufleuchten zum anderen,“ letzteres aus zweierlei Gründen. Zum einen scheint mir die Formulierung mit einem unbestimmten Artikel nicht angemessen: es geht um *das* Strahlen Gottes (um bei der Übersetzung der BGS zu bleiben), durch das wir verwandelt werden. Und damit hängt das andere zusammen: es geht nicht um ein „Auf“-Leuchten, das eine temporäre Verwandlung implizieren würde, sondern es geht tatsächlich darum, dass wir als dauerhaft in Christus verwandelte Menschen den Geruch des Neuen Lebens in Christus aussenden und den auf ihm liegenden Glanz als Bilder Gottes estrahlen lassen.

ideale Vorbild großer Menschen, sondern uns selbst – mit allen Fehlern, grauen Haaren und Falten, unseren Macken und Lastern. Artemidor bringt es auf den Punkt, wenn er einmal in seinem Traumbuch (2,7) schreibt: wenn man sich spiegеле, sehe man τὴν ἑαυτοῦ εἰνόντα ἐν πατόπτρῳ („sein eigenes Bild im Spiegel“; und es kommt Artemidor gerade auf die Übereinstimmung des Spiegelbildes mit dem Aussehen des Betrachtenden an).²⁶ Bei Plutarch hingegen liegt die Pointe in der Differenz von Real- und Idealbild, die beim Betrachten des Spiegels hervortritt die eine Angleichung *als Ziel* aus sich heraussetzt. Das Bild im Spiegel will uns mittels dieser Differenz offensichtlich aus dem Befreien, was wir vorfindlich sind, indem es uns auf eine ideale Realität dessen hinführt, was wir sein könnten und was wir unser Bestimmung nach bereits sind. Für den an Ethik interessierten Philosophien impliziert Wohlordnung (κόσμος) mehr als äußerliche Schönheit – sie impliziert Selbstkritik und beginnt mit Selbsterkenntnis.²⁷

Kommen wir, sensibilisiert durch die Brechung der Spiegelmetapher bei Plutarch, zu Paulus zurück und fragen erneut, was wir bei ihm an den beiden Stellen im Spiegel sehen.

Zunächst in 1 Kor 13: das Gegenüber von jetzt und dann ebenso wie das Gegenüber zu prophetischen Reden, Zungenrede und Erkenntnis, von rätselhafter Zersplitterung und Sehen „von Angesicht zu Angesicht“ legt nahe, dass es tatsächlich um ein Sehen (und Erkennen) Gottes geht. Wie bei Plutarch ist die Widerspiegelung Gottes insofern verdunkelt, als sie immer eines körperlichen Mediums der Darstellung bedarf, eines Bildes, das notwendig seine eigenen, bisweilen dunklen, Qualitäten in die Darstellung mit einbringt. So ist es insbesondere beim Menschen als Bild Gottes.

Deshalb spielt auch der Blick auf uns selbst eine Rolle, wie es das Alltagsverständnis des Spiegels nahelegt.²⁸ Man könnte das für Paulus so ausformulieren: Im Rätselbild des Spiegels, der nicht vorfindliche Realität dupliziert, sondern eine

26 Dass man tatsächlich sich selbst im Traum im Spiegel sieht, ist für ihn entscheidend, denn die Ähnlichkeit ist bei ihm ein Zeichen dafür, dass das Paar Kinder bekommen wird.

27 In diesem Sinn spielt die Spiegelmetapher bei Plutarch in seinen Eheratschlägen eine wichtige Rolle. An die Frau gerichtet, sagt er: ist sie hübsch, soll sie bemühen, ihre innere Schönheit der äusseren anzupassen, ist sie nicht so hübsch, sollte sie sich klarmachen, dass es auf die äußere Erscheinung sowieso nicht ankommt.

28 Wenngleich Paulus, anders als Plutarch, die Präposition διά statt ἐν verwendet (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι). Die Formulierung mit δι' ἑσόπτρου findet sich nur einmal im paganen oder jüdischen Umfeld des Paulus, wiederum bei Plutarch in der bereits oben Anm. 16 zitierten theologischen Passage in *Ad princ. inerud.* 781F–782A. Häufig wird die Präposition dann bei Klemens, Origenes und den Kappadokischen Vätern, was sich aber als ein Reflex der Verwendung des Paulus versteht. Es scheint mir indes fraglich, wie sehr man die Bedeutung der Präposition hier wird pressen können, sie mag durchaus um der *variatio* willen angesichts des folgenden ἐν αἰνίγματι gewählt sein.

ideale Wirklichkeit präsent macht, an der der Mensch sein eigenes Leben ausrichten und in gute Ordnung bringen kann, spiegelt sich das Rätsel der uranfänglichen Begegnung von Gott und Mensch in ihrer kategorialen Distanz, aber vielleicht zugleich das Rätsel der Begegnung des Menschen mit sich selbst als dem Bild Gottes (weshalb diese Aussagen stimmig als Höhepunkt des Diskurses über die Liebe platziert sind). Im rätselhaften Spiegel, so schlage ich vor, sieht sich der Mensch als rätselhaftes, dunkles Bild Gottes und erkennt sich damit so, wie er von Gott bereits erkannt ist.

Dies würde die zweite Spiegelstelle in 2 Kor 3,18 ebenfalls in ein neues Licht rücken. Das entscheidende Deutungsproblem steckt, wie wir gesagt hatten, in der Übersetzung des medialen Partizips *κατοπτριζόμενοι*, das die Spiegelmetapher aufnimmt: „Indem wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit Gottes wie im Spiegel sehen/oder: widerspiegeln, werden wir verwandelt durch dasselbe Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie durch den Geist des Herrn“²⁹ (ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένω προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος).

Heisst *κατοπτρίζομαι* nun

- „etwas widerspiegeln“ (so klassisch im Aktiv – damit wäre am stärksten die zuvor angespielte Tradition des Moses aufgegriffen, der den Widerschein der göttlichen Doxa auf seinem Gesicht trägt, als er die Gesetzestafeln vom Berg Sinai herabbringt), oder
- „etwas im Spiegel erblicken“ oder präziser
- „sich spiegeln/sich im Spiegel betrachten“ (im Medium; vgl. Artemidor).

Geht es also um Erkenntnis durch Schau im Spiegel oder um Verwandlung durch Widerspiegelung, durch die man selbst zum Spiegel wird?

Im Anschluss an das Gesagte fiele beides in eins: in dem Masse, wie wir uns wie Moses durch die Herrlichkeit Gottes (verklärt in Christus als dem Bild Gottes) erleuchten lassen und so selbst zum Spiegel werden, klärt sich unser Wesen als Bild Gottes, das im Spiegel aufleuchtet, und damit (das wäre der Beitrag insbesondere von 1 Kor 13,12) zugleich das Wesen dessen, der uns zu seinem Bild gemacht hat. Der dunkle Spiegel erweist sich als das Lichitestste, das unter den Bedingungen der vorfindlichen Welt Gottes Wesen erkennbar macht.

Im Spiegel, von dem Paulus redet, wird also in ähnlicher Weise wie bei Plutarch ein ideales Bild dessen sichtbar, was wir sein könnten. Freilich nicht das Bild grosser Menschen, die einmal als Vorbild dagewesen sind, sondern das Bild, zu dem

29 Der Zusammenhang innerhalb des Briefs von 2 Kor 2,14–4,15 rankt sich um Fragen der Wahrnehmung Gottes und seiner Lebensmacht, und der Verwandlung durch sie.

wir werden sollen, weil wir uranfänglich dazu gemacht wurden. Im Spiegel der Liebe sehen wir uns rätselhaft so, wie wir von Gott gesehen worden sind.³⁰ Das Bild, das uns gegenwärtig wird, wenn wir in den Spiegel schauen, und das uns nach 2 Kor 2–4 verwandelt, wäre dann das in Christus durch die Herrlichkeit Gottes verwandelte Bild Adams, der zum Bild Gottes geschaffen war. Es hat transformative Kraft, insofern es auf die ursprüngliche Beziehung hinweist, die Gott zu den Menschen etabliert hatte. Das im Spiegel erscheinende Bild in 1 Kor 13 wäre dann durchaus unser eigenes Bild, das sich, als ursprüngliches Bild wahrgenommen, zugleich als ein Bild Gottes erweist. Wenn wir in Wahrheit seine Bilder würden, würde die Herrlichkeit Gottes auf unserem Angesicht zu leuchten beginnen, wie sie bereits aus dem Antlitz Christi leuchtet (2 Kor 4,4–6).³¹ Dies könnte man auch in die christologisch durchdrungene korporative Sprache des 1. Korintherbriefs fassen. Wenn wir Teil des Leibes Christi sind, liegt notwendigerweise auf uns die Herrlichkeit, die nach 2 Kor 4,4–6 in Christus als dem Bild Gottes sichtbar wird. Im „noch nicht“ und „schon jetzt“ ist in uns als Irdischen, deren Verwandlung in der Taufe schon Realität ist, bereits jetzt rätselhaft „das Bild des Himmelschen“ (1 Kor 15,49) erkennbar, das wir dereinst vollständig tragen werden.

6 Fazit

Die Metapher vom Spiegel vermag das Paradoxon der Rede von einem Bild Gottes in besonderer Weise herauszuheben, insofern jeder Spiegel aufgrund seiner Materialität, die Spiegelung erst möglich macht, notwendig das Dargestellte verändert und eine dunkle Gegenseite hat. Dies gilt im Blick auf das Wesen ebenso wie im Blick auf die Erkennbarkeit. Im Blick auf das Wesen, insofern jedes Bild der Materialität des Bildträgers bedarf, die aber „das Reich Gottes nicht ererben kann“ (1 Kor 15,50) und die sich bis zur monströsen Widergöttlichkeit aufblasen oder wie ein Abgrund öffnen kann, um so den Bildcharakter selbst zu verdunkeln. Und es gilt im Blick auf die Erkennbarkeit, insofern kein Bild die Fülle des Dargestellten je zu erfassen mag und die Rückseite des materialen Spiegels notwendig dunkel bleibt.

³⁰ So jedenfalls interpretiert Augustin (*De trin.* 15,14. 44 [CCL 50A, 479f. 522f]; *de Gen. ad litt. imperf.* 12,28 [CSEL 28,1,422]).

³¹ Die Stelle spielt mit Ex 34, wo davon die Rede ist, wie Moses beim Herabsteigen vom Berg Sinai mit den Gesetzestafeln den Widerschein der göttlichen Herrlichkeit auf seinem Angesicht trägt (vgl. dazu Jane M.F. Heath, *Paul's Visual Piety: The Metamorphosis of the Beholder* (Oxford: Oxford University Press, 2013), bes. 211–214; Matthew David Litwa, „Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3,18,“ *JSNT* 34 (2012): 286–297).

So vermag es die Metapher des Spiegels, gerade durch ihre Ambivalenz Gotteslehre und Anthropologie in ihrem spannungsvollen Verhältnis aufzunehmen, indem sie ins Bild setzt, wie der Mensch zu dem erst werden soll, was er immer schon ist: zum Bild Gottes, in dem der Mensch zuletzt nicht nur wahres Menschsein, sondern darin Gott selbst wiedererkennt.